



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MANUEL ANDRÉ JOSÉ CHARUMBO

O Martírio Gnóstico segundo Clemente de Alexandria

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2021

*Dedico esta dissertação aos meus pais,
Santos Charumbo e Maria da Conceição
e aos irmãos que Deus Pai me concedeu.*

AGRADECIMENTO

Como agradecimento quero dirigir-me, em primeiro lugar, a Deus Pai pelo seu amor e pelo dom da vida, por me fazer conhecer o seu Filho Único, Jesus Cristo, por me haver dado o seu Espírito Santo e por me chamar a pertencer à sua Igreja.

Ao meu querido pai, que se encontra já na casa do Pai Santo e à minha querida mãe, pela sua generosidade.

Esta dissertação, que corresponde ao primeiro grau canónico em Teologia, foi redigida com o apoio de muitas pessoas. Agradeço a todas elas que, direta ou indiretamente – pela sua presença, palavra, exemplo e comunhão fraterna – contribuíram para o nosso amadurecimento tanto a nível humano como da fé cristã.

Os meus agradecimentos ao Professor Doutor. Isidro Lamelas pela paciência que teve comigo, pela grande visão de síntese e rigor em torno do martírio, da gnose cristã e do gnosticismo e pela magistral orientação no percurso do pensamento teológico de Clemente de Alexandria que me foi dispensada. Estendo os meus agradecimentos ao Professor Doutor Paulo Fontes e aos demais professores da Faculdade de Teologia que souberam ensinar-me a pensar teologicamente.

Gostaria, ainda, de expressar a minha gratidão a várias pessoas que trago sempre no meu coração: Isabel Teixeira da Mota e Manuel da Cruz pelas obras e artigos que me forneceram; a Rosarinho e Joaquim Pernas, Joana e Emanuel de Oliveira, Inês e Miguel Dias, Raquel e André Monteiro, Nádia e Paulo Alves; Pe. Daniele Bernacchia, Pe. Gonzalo Girón, Pe. Paolo Ciampoli; Pe. Marco Leotta, Pe. Francisco Simões e Pe. Ángel Carceles, David Cerdas, Simone Guffanti pelas traduções realizadas e pelos seus incentivos; às minhas comunidades neocatecumenais de Luanda e de Caxias, Seminário *Redemptoris Mater* de Lisboa pelo apoio espiritual, moral e material; Pe. Sérgio Bruno e Pe. Ricardo Franco e às paróquias que servi e sirvo, pela paciência e disponibilidade de tempo que me dispensaram

A todos, a minha perene gratidão. *Twassakidila Mwene*

«Se o **martírio é a confissão de fé em relação a Deus**, qualquer alma que se comporte de maneira pura, reconhecendo Deus, e for obediente aos mandamentos, **é mártir com a vida e a palavra**, seja qual for a sua forma de sair do corpo, pois derrama a sua fé, tal como o seu sangue, ao longo de toda a vida até ao fim. Bem diz o Senhor no Evangelho: *Quem deixar pai ou mãe ou irmãos, etc., por causa do Evangelho e do meu nome*, esse é bem-aventurado, porque não apresenta **um martírio comum, mas gnóstico**, atendendo a que se comportou conforme a norma do Evangelho, **por amor ao Senhor**»¹.

¹ *Strom.* IV, 15,3-4.

Siglas e abreviaturas

Sagrada Escritura

Para citação escriturística adotaremos a abreviação da *Bíblia de Jerusalém*

Utilizo as traduções castelhanas dos textos clementinos realizados pela editora Editorial Ciudad Nueva (FuP 7,10,15, 17), Madrid 1996-2003 de Merino Rodríguez para o *Pedagogo*, Merino para os *Stromata*.

Indico as obras de autores clássicos segundo as abreviaturas usuais.

a) Fontes

Protr. = Protréptico

Pedag. = Pedagogo

Strom. = Stromata

Hypo. = Hypotypos

Qds. = Quis dives salvetur

Exc. = Excerpta ex Theodoto

Adv. Haer. = IRENEU, *Adversus Haereses*

IClem. = CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*

b) Periódicos, coleções e dicionários

AG = Analecta Gregoriana

BAC = Biblioteca de Autores Cristianos

DACL = Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie

DPAC = Diccionario Patristico y de la Antiguidad Cristiana

DSp = Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique

FP = Fuentes Patristicas

GLNT = Grande Lessico del Nuovo Testamento

HThR = The Harvard Theological Review

JJS = Journal of Jewish Studies

JTS = Journal of Theological Studies

SCh = Sources Chrétiennes

c) **Siglas Frequentes**

Ed. = Edições

ed. = Editor

ID = Idem

Séc. = Século

Trad. = Tradutor

Ex. = Exemplo

par. = Parágrafo

AT = Antigo Testamento

NT = Novo Testamento

a.C. = antes de Cristo

d.C. = depois de Cristo

Vol. = Volume

Frag. = Fragmento

Nt. = Nota

Lv. = Livro

Cit. = Citação

Ep. = Epístola

ÍNDICE

Siglas e abreviaturas	2
Introdução.....	7
CAPÍTULO I - A PROBLEMÁTICA DO MARTÍRIO	11
1.1. O martírio extra-cristão.....	12
1.1.1. Na antiguidade pagã greco-romana	12
1.1.2. Tradição judaica	17
1.2. O martírio na vida da Igreja nascente	37
1.2.1. As perseguições nas primeiras comunidades cristãs	37
1.2.2. O martírio cristão.....	48
1.2.3. O martírio e a confissão da fé - μαρτυρεῖν e ὁμολογεῖν	60
1.2.4. Cristo e a Igreja no martírio dos cristãos.....	63
CAPÍTULO II - CLEMENTE, UM CRISTÃO ALEXANDRINO	74
2.1. Alexandria.....	76
2.2. O encontro de Clemente de Alexandria com o <i>gnosticismo</i>	80
2.3. <i>Corpus clementino</i>	86
CAPÍTULO III - A POLÊMICA DO MARTÍRIO NA GNOSE HETERODOXA.....	91
3.1. Gnose e gnosticismo	91
3.2. O martírio segundo Basíledes.....	95
3.3. A doutrina da raça superior – os imortais – segundo Valentim.....	101
3.4. O martírio a partir das duas <i>Omologias</i> de Heracleão.....	106
CAPÍTULO IV - O MARTÍRIO GNÓSTICO EM <i>STROMATA IV</i>	112
4.1. Da conceção tradicional de martírio até à gnose cristã de Clemente de Alexandria ..	112
4.1.1. O percurso da <i>imitatio Christi</i>	112
4.1.2. A perfeição da vida cristã no contexto da gnose cristã.....	114
4.2. A <i>gnose</i> em Clemente de Alexandria	116
4.2.1. A <i>gnose</i> e a figura do <i>gnóstico</i>	116
4.2.2. O mártir <i>gnóstico</i>	120
4.3. A doutrina do verdadeiro martírio	123
4.3.1. O duplo martírio	123
4.3.2. O martírio cruento (público).....	124
4.3.3. Confissão perfeita e o testemunho público.....	126
4.3.4. Martírio gnóstico	130
4.3.5. O primado do <i>ἀγάπη</i> no martírio gnóstico.....	137
Conclusão	141
Bibliografia.....	144

RESUMO/ABSTRACT

RESUMO: Nos três primeiros séculos do cristianismo um dos temas delicados era o martírio, que sempre fez parte da identidade e missão da Igreja, mas que levantava particulares complexidades mormente em contexto de perseguição. Tratava-se de uma questão controversa para a Igreja nascente, uma vez que o gnosticismo colocava em causa a autenticidade do martírio cruento cultivado pelos cristãos como desejo de vida eterna. Em resposta a esta crítica, Clemente de Alexandria desenvolve uma visão sistemática do conceito de martírio em chave gnóstica. A presente tese tem como objetivo explorar a definição de *Martírio Gnóstico* em Clemente de Alexandria, analisando a doutrina exposta no livro IV de *Stromata*. Após um primeiro momento de cariz mais histórico e contextualizante, sobre a experiência e o conceito de martírio em geral, no período e ambiente do seu autor estuda-se, posteriormente, a conceção do gnosticismo sobre o tema, a partir da informação dada pelo próprio Clemente para, finalmente, se averiguar a resposta e a proposta feita por ele, a qual abriu o caminho a uma nova forma de valorização do martírio cristão que terá longo futuro.

PALAVRAS-CHAVE: Clemente de Alexandria, confissão, mártir, martírio, gnose, gnóstico, gnosticismo, perseguição, testemunho.

ABSTRACT: In the first three centuries of Christianity, martyrdom was a sensitive theme, but also one that had always been part of the identity and mission of the Church, despite its complexities in a context of persecution. It was, in fact, a controversial issue for the early Church, since Gnosticism put the authenticity of cruel martyrdom, as a wish for eternal life, into question. As an answer, Clement of Alexandria developed a systematic vision on the concept of martyrdom by using a gnostic key. The present thesis aims to explore the definition of *Gnostic Martyrdom* in Clement of Alexandria through the analysis of the doctrine exposed in the fourth book of *Stromatas*. After a first part of a more historical and contextualizing nature, about the experience and concept of martyrdom in general during its author's period and environment, it is studied the conception of Gnosticism on the theme, based on Clement's own statements. Finally, we looked into his answers and propositions, which opened the way to a new and long-lasting appreciation of Christian martyrdom.

KEYWORDS: Clement of Alexandria, confession, martyr, martyrdom, gnosis, gnostic, Gnosticism, persecution, testimony.

INTRODUÇÃO

Como nos lembra W. Rordorf, os primeiros três séculos da Igreja ficaram marcados pela experiência do martírio provocado pelas perseguições do Império Romano, que via no cristianismo uma *religio illicita*². As adversidades, contudo, não vinham só de fora. Com efeito, do ponto de vista interno, a Grande Igreja do século II e III debateu-se com o problema das heresias. A maior delas foi, provavelmente, a do *gnosticismo*, caracterizada pela sua capacidade de penetração e proliferação no seio do cristianismo. Neste contexto, foram numerosas as escolas e correntes heterodoxas que começaram a deturpar o conteúdo doutrinal da pregação e tradição apostólica

Os Padres da Igreja foram respondendo à «falsa gnose», quer pondo a nu, como fez, por exemplo, Ireneu, as suas ideias erróneas ou a aparência de verdade superior, quer, por outro lado, propondo a doutrina cristã como sendo a verdadeira gnose, baseada na tradição apostólica e na regra da fé.

Clemente Alexandrino foi um dos autores cristãos que, com mais audácia e competência, enfrentou o desafio gnóstico, respondendo positivamente com a proposta de um cristianismo gnóstico, sem qualquer tipo de complexos face às escolas de pensamento que o rodeavam em Alexandria e não só.

Profundo conhecedor de todas as correntes do *gnosticismo* e até dos próprios hereges «que se apelidavam de gnósticos»³, tentou propor um cristianismo que respondesse aos anseios e exigências das classes cultas que se reviam no ideal especulativo proposto pela gnose heterodoxa. Segundo W. Jaeger, a *gnose cristã* de Clemente de Alexandria «explica-se inequivocamente como uma tentativa de satisfazer os apetites gnósticos dos seus contemporâneos de uma maneira legítima»⁴. Usando a mesma linguagem, dá-lhes um conteúdo novo⁵, como veremos.

O contexto de perseguição, em que viviam os cristãos da Igreja nascente, colocou a descoberto os motivos e segredos mais profundos de atitudes fundamentais dos hereges e dos

² Cf. W. RORDORF, «Martirio», in ANGELO DI BERARDINO, (ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana, II*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1992, 1376.

³ *Strom.* II, 117,6.

⁴ Cf. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Lisboa, Edições 70, 1991, 77.

⁵ Cf. A. MÉHAT, «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’alexandrie», in B. LAYTON (ed.), *The rediscovery of Gnosticism* (1978. New Haven), *Studies in the History of Religions* vol. I, Leiden, E. J. Brill 1980, 431.

cristãos, que, perante a ocasião de sofrer suplícios horríveis, ou até mesmo o martírio, eram impelidos a manifestar-se.

Um dos problemas que a gnose heterodoxa colocava aos cristãos “simples” que se dispunham a dar a vida pela fé era a sua posição frente ao martírio. Este não era minimamente valorizado face à gnose entendida como único caminho salvífico. Com efeito, os cristãos perseguidos que eram martirizados viviam a fé como uma *militia Christi* e o martírio como uma *sequela et imitatio Christi*, isto é, como o testemunho mais sublime de amor a Deus e a Cristo. Esta atitude distanciava-se, por conseguinte, de uma mera busca de um conhecimento esotérico propugnada pelos primeiros.

Na literatura martirial⁶ dos três primeiros séculos, encontramos uma abordagem do martírio em duas perspetivas⁷: por um lado, o martírio cruento, isto é, a testemunha que derrama o sangue (*effusio sanguinis*) por causa da sua fé em Cristo e, por outro lado, o martírio incruento, o martírio do dia-a-dia ou martírio espiritual, isto é, a testemunha que, na *sequela et imitatio Christi*, vive conforme o evangelho, mas sem essa *effusio*⁸.

A partir do final do século II e início do século III começa-se a afirmar em certos autores⁹ esta passagem do primeiro tipo de martírio ao segundo. Clemente deu um contributo importantíssimo nesta evolução, ao valorizar o «martírio quotidiano»¹⁰. Efetivamente, o nosso autor propõe uma nova aceção de martírio: o *Martírio Gnóstico*¹¹, que substitui a efusão de sangue, pela pureza de vida¹², sem excluir a outra forma de martírio tradicional.

Esta abordagem inovadora, é feita especialmente no Livro IV de *Stromata*¹³, razão pela qual adotamos este texto como principal fonte do nosso trabalho. Nele propomos-nos mostrar como o mestre alexandrino estabelece uma relação direta entre o martírio e o *gnosticismo*, a partir de uma leitura atenta e crítica deste livro¹⁴. Esta relação condensa-se numa antropologia cristã, tema fundamental para uma distinção entre a verdadeira e a falsa gnose.

Delimitaremos as referências à problemática do martírio até inícios do século III, tendo presentes os variadíssimos autores da Patrística, anteriores e contemporâneos de Clemente de

⁶ Cf. G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice di testi*, Torino, Società editrice internazionale, 1956, 9-10.16.

⁷ Cf. J. JANSSENS, «Il martirio: grazia di Dio e testimonianza di amor obbediente», in *Rassegna di Teologia* 25 (1983), 497-498.

⁸ Cf. BR. GHERARDINI, «Il martirio nella moderna prospettiva teologica», in *Divinitas* 36 (1982) 19-35, 22.

⁹ Cf. J. JANSSENS, «Il martirio: grazia di Dio e testimonianza di amor obbediente», 497-498; C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma, Edizione Studium, 1987, 61-62.

¹⁰ Cf. *Strom.* II, 104, 1-3; IV, 15,4; 25,2 – 26,1; 43,4; Orígenes, *Exhortatio ad martyrium*, 21 (I 19); Tertuliano, *Scorp* 8, 6; Cipriano, *Ad Fortun.* 13; EUSÉBIO CESARÉIA, *História Eclesiástica*, VII, 22, 7.

¹¹ Realço por ser o tema principal do nosso trabalho.

¹² Cf. *Strom.* IV, 15, 3; II, 104, 1-3.

¹³ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 62.

¹⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV. Martírio cristiano*. Fuentes Patrística 15, tr. J. José Ayán Calvo, (ed.), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2003.

Alexandria, que abordaram esta realidade, sem deixar de lembrar Orígenes, discípulo de Clemente e continuador das suas ideias, nomeadamente no que concerne à teologia do martírio incruento.

Em termos metodológicos, o nosso trabalho insidirá, sobretudo, como já demos a entender, no Livro IV de *Stromata*. Isso não nos impedirá de lermos outras obras e lugares clementinos sempre que as circunstâncias assim o exigirem. Não nos deteremos em análises de tipo crítico-literário; nem sequer nos preocuparemos em destrinçar o que é específico do pensamento do seu autor daquilo que ele deve ter usado de outros escritores cristãos e pagãos.

Os estudiosos de Clemente de Alexandria declaram que, em *Stromata*, não se encontra qualquer tratado sistemático. Estamos, assim, diante do escrito de um cristão que procura dar resposta às circunstâncias que se apresentam no meio que o circunda, apoiando-se na Sagrada Escritura, na Tradição, e fazendo bom uso das fontes profanas para fundamentar a sua argumentação.

De referir ainda que, sobre estes temas, existe uma grande vastidão bibliográfica, nem toda de fácil acesso, devido ao nosso conhecimento limitado das línguas clássicas (grego e latim) e modernas (inglesa e francesa), para não falar das sucessivas limitações provocadas pela crise sanitária atual. Conscientes destes fatores, procurámos as traduções mais próximas e fiéis aos autores. Assim, para as obras de Clemente de Alexandria, servimo-nos das traduções em castelhano e, para as outras fontes, daquelas disponíveis em português ou noutras línguas modernas.

Assentaremos este trabalho numa reflexão histórico-teológica debruçando-nos, como é compreensível, no testemunho documental das fontes e, por isso, a presença ilustrativa dos textos revela-se de capital importância a par da bibliografia de apoio. Porém, a complexidade do tema que estudamos exigiu-nos limitar as nossas pretensões, o que nos leva a reconhecer que o trabalho apresentado apenas aflora, mas não esgota, a problemática tratada.

Ao longo do texto, utilizaremos alguma terminologia com caráter técnico, nomeadamente nos termos que giram em torno da temática da *gnose*. Assim, usaremos o termo *gnóstico* para designar a gnose ortodoxa, reservando o termo *gnosticismo* para a heterodoxa. Embora ortodoxia e heterodoxia possam ser termos algo anacrónicos, no sentido em que estamos numa época pré-nicena, ainda assim iremos utilizá-los, com referência aos autores e correntes que são posteriormente considerados, com relativa unanimidade, como tendo estado dentro ou fora da Grande Igreja. Outros termos, como martírio cristão, por distinção a outros possíveis tipos de martírio, ou *Martírio Gnóstico*, serão elaborados e esclarecidos ao longo do corpo do texto.

O nosso trabalho está estruturado em quatro capítulos. No primeiro, de cariz mais introdutório e histórico, iremos contextualizar a experiência e a doutrina do martírio em ambientes extra-cristãos que de alguma forma influenciaram as comunidades cristãs, indo até à época da morte de Clemente de Alexandria. Procurar-se-á também compreender a realidade do martírio no contexto das perseguições que as primeiras comunidades cristãs sofreram nos primeiros séculos da nossa era.

No segundo capítulo abordaremos sucintamente as contribuições e influências que o contexto de Alexandria, *locus* da gênese do pensamento filosófico e teológico de Clemente, produziram no nosso autor. De igual modo, falaremos da sua vida e dos seus escritos, dando maior destaque à obra em estudo – *Stromata*.

No terceiro capítulo estudaremos a doutrina gnóstica do martírio a partir da informação dada pelo Livro IV dessa obra. Será exposta, não a doutrina do seu autor, mas sim a de Valentim, Heracleão e Basíides – principais representantes e mais influentes gnósticos heterodoxos. Todos eles construíram sistemas gnósticos mais ou menos elaborados, que acabaram por ser considerados como heterodoxos.

No quarto capítulo, que constitui o âmago do nosso trabalho, apresentaremos a resposta e a proposta de Clemente de Alexandria no que toca à conceção do martírio de um ponto de vista gnóstico ortodoxo. Para tal, articularemos três pontos: a sua relação com a conceção tradicional da *Imitatio Christi*; a verdadeira *gnose*; a doutrina do *Martírio Gnóstico*.

CAPÍTULO I

A PROBLEMÁTICA DO MARTÍRIO

Antes de falarmos da problemática do martírio levantada pelo *gnosticismo* alexandrino, parece-nos útil fazer um percurso, relativamente a este assunto, antes de Clemente, tanto no mundo pagão como no mundo judaico-cristão. Isto porque a proposta de Clemente tem a ver, como se perceberá, com a tradição e reflexão já amadurecida nesses diferentes contextos.

Ao longo dos séculos, o martírio cristão «exerceu uma função verdadeiramente paradigmática como referência para outros modelos de santidade». Poder-se-á dizer que existe um antes e um depois de uma formulação estável do conceito de martírio cristão no séc. II d.C. e que sem a devida «compreensão dificilmente poderemos conhecer o significado profundo do martírio cristão»¹⁵.

O problema do martírio na teologia histórica costuma ser abordado em duas perspetivas¹⁶: primeiro, o estudo da evolução semântica do termo nos seus mais variados contextos, através do grupo lexical da terminologia martirial – μαρτυρέω, μάρτυς, μαρτύριον, μαρτύρια¹⁷ – até à aceção que se conhece hoje; segundo, as origens e o desenvolvimento do conceito cristão de martírio, isto é, a história do martírio cristão.

Neste capítulo procuramos desenvolver, não exaustivamente, a história do conceito de martírio ao longo do tempo, sobretudo desde os seus prováveis antecedentes, a antiguidade pagã greco-romana e a tradição hebraica, até às perseguições que se abateram contra os cristãos no primeiro quartel do séc. III, época em que morreu Clemente de Alexandria, incluindo algumas *nuanças* de Orígenes e de Tertuliano.

¹⁵ C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», *Theologica* 41 (2006), 331-332.

¹⁶ Cf. R. FISICHELLA, «Martírio», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (ed.), *Dicionario de teologia fundamental*, São Paulo, Santuário Aparecida, 1994, 569.

¹⁷ Sobre este assunto, cf. Para além da obra clássica de H. DELEHAYE, «Martyr et Confesseur», in H. DELEHAYE – P. PEETERS – ROBERTUS LECHAT (ed.), *Analecta Bollandiana*, t. XL, Paris, 1921, 20-49; H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1269-1373; W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 8 (1972) 239-258; M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C. e la nascita del concetto ecclesiale di “martire”», in *Aevum* 75/1 (2003) 27-33.

1.1. O martírio extra-cristão

O mártir cristão não só dá testemunho da fé em Cristo, mas também se une e participa da morte e ressurreição de Cristo¹⁸, como afirma o *Martyrium Lugdunensium*: «Este título [mártir] é reservado a Cristo, a Testemunha fiel e verdadeira, o primogénito de entre os mortos, o autor da vida»¹⁹. No entanto, tem sido apresentada uma tese²⁰ que tem encontrado bastante resistência²¹ em se afirmar, sendo válida, mas não consensual entre os vários autores e investigadores desta problemática²²: «foi sob o influxo das ideias judaicas e helenísticas que se desenvolveu a teologia do martírio, na qual as ideias provindas em grande parte do meio greco-romano passaram através do judaísmo helenístico ao cristianismo»²³.

Neste ponto, apresentaremos os elementos – modelos, motivos, exemplos e atitudes – que configuram o paradigma de martírio em duas realidades históricas: antiguidade pagã greco-romana e tradição hebraica, que antecederam e foram contemporâneos dos acontecimentos martirológicos nas primeiras comunidades cristãs dos três primeiros séculos, bem como a especificidade de cada contexto que se alega ter influenciado o desenvolvimento da linguagem martirológica e a elaboração do conceito de martírio cristão.

1.1.1. Na antiguidade pagã greco-romana

Não faltam tentativas para reconhecer no conceito de martírio cristão influências, mais ou menos explícitas, da antiguidade pagã greco-romana. Porém, as aproximações e semelhanças são genéricas e pouco convincentes para defender tal posicionamento²⁴.

A antiguidade pagã moldou uma literatura edificante pelo *exemplum*²⁵ que mais tarde terá influenciado os textos martirológicos da tradição cristã quer seja na semelhança de atitude, no sofrimento e na morte, quer seja na finalidade dos escritos pagãos.

As atitudes perante o sofrimento e a morte dos heróis pagãos, antigos e contemporâneos, não só atenienses, mas também espartanos e romanos, figuram numa série de παραδείγματα ou

¹⁸ Cf. W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 255-256.

¹⁹ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, 2,2-3.

²⁰ Cf. G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Torino, 1973, 14.

²¹ Cf. W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 8 (1972), 239-240; M. VILLER, «Martyre et perfection», in *Revue d'ascétique et de mystique* 6 (1925), 5.

²² Cf. W.H.C. FRENCH, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 151; TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, Torino 1995, XIII.

²³ M. FIGURA, «Martírio e seguimento de Jesus», in *Communio* XIII (1996/2) Lisboa, 172-173.

²⁴ Sobre este assunto Cf. J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people. Some remarks on the continuity between jewish and christian martyrology, whit pagan analogies», *Martyrium in multidisciplinary perspective, Memorial Louis Reekmans*, M. LAMBERIGTS, P. VAN DEUN, ed. Leuven, 1995, 311-322.

²⁵ C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 344.

exempla Virtutis, um estilo literário usado para descrever os heróis pagãos que estavam preparados para morrer. Esta literatura apresenta inúmeros exemplos dos que muitas vezes sacrificaram a sua própria vida pela pátria²⁶.

Os *exemplum* dos gloriosos heróis mostram determinadas atitudes perante o sofrimento e a morte, nomeadamente um carácter extraordinário: permanecem fiéis às suas convicções, dominam a paixão durante as torturas e muitas vezes sacrificam-se pela sua pátria. Os *exempla* encontram-se descritos nos ἐπιτάφιοι λόγοι²⁷ – orações fúnebres atenienses, na oração *Contra Leocratem* de Licurgo²⁸ e também nas *Tusculanae disputationes* de Cícero²⁹.

Por exemplo, Licurgo demonstra publicamente como Leócrates traiu a pátria, por ter fugido de Atenas após a batalha de Queroneia, enquanto os atenienses eram exatamente o seu oposto:

«Porventura assemelha-se ao de Leócrates o amor que pela pátria demonstraram esses reis de antanho, que escolheram enganar os inimigos e morrer para salvar a cidade, dando a sua própria vida a troco da salvação da comunidade? Por isso mesmo é que eles, e somente eles, tiveram o direito de dar o seu nome a esta terra, tornando-se dignos com toda a justiça de honras semelhantes às dos deuses. De tal modo se esforçaram em prol da sua pátria que mereceram nela permanecer mesmo depois de mortos»³⁰.

Cícero descreve o carácter extraordinário que mostravam Zenão de Eleia, Anaxarco e Callanus quando eram atormentados:

«Guardemos em nossa mente imagens de honra: temos diante de nós Zenão de Eleia, que suportou tudo, em vez de denunciar aos que conjuraram com ele a perda de um tirano; pense em Anaxarco, o discípulo de Demócrito: caído nas mãos do rei Timocréon, no Chipre, ele sofre a pior tortura sem pedir perdão ou mesmo protestar. Callanus, um hindu, um bárbaro ignorante nascido no pé do Cáucaso, foi deliberadamente queimado vivo»³¹.

Segundo J. van Henten, há indícios³² que esta perspetiva de παραδείγματα tenha influenciado a *1Clem*, sobretudo nos capítulos 5, 6 e 55, e a *4Macabeus* 6,19 e 17,23. Isto é, embora encontremos neste tipo de textos algumas semelhanças e o mesmo objetivo de serem edificantes, celebrativos e comemorativos, os heróis atuam num contexto conceptual bastante diferente³³.

Em Tertuliano³⁴ e Clemente de Alexandria, a literatura dos παραδείγματα ou *exempla Virtutis* é utilizada para exortar os cristãos ao martírio, a confortá-los e encorajá-los a procederem como os heróis pagãos perante o sofrimento físico ou mesmo uma morte nobre. O

²⁶ Cf. J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 318.

²⁷ J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 308, nt. 21.

²⁸ Cf. LICURGO, *Oração contra Leócrates*, trad. J. A. SEGURADO E CAMPOS, Centro de Estudos Clássicos e Humanidades da Universidade de Coimbra, Coimbra, 210.

²⁹ Cf. CÍCERO, *Tusculanae Disputationis*, t. I, trad. J. HUMBERT, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1970.

³⁰ LICURGO, *Oração contra Leócrates*, 88.

³¹ CÍCERO, *Tusculanae Disputationis*, t. I, lv II, 52.

³² J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 318.

³³ Cf. C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 344.

³⁴ TERTULIANO, *Ad Martyras*, V, 4-8.

primeiro autor fá-lo numa perspetiva negativa, ao passo que o segundo a apresenta de forma positiva:

«E *sede agradecidos*, os que ainda viveis corporalmente, como os antigos justos, que gozavam de impassibilidade e de tranquilidade de espírito. E não só os etíopes, os macedónios e os espartanos se mostravam inalteráveis quando eram atormentados, como diz Eratóstenes [...] sobre *Os bens e os males*, mas também Zenão de Eleia, quando o quiseram obrigar a revelar um segredo, suportou os tormentos sem confessar nada, e finalmente, comendo a própria língua, cuspiu-a na cara do tirano, a quem uns chamam Nearco e outros Démilo. O mesmo fizeram o pitagórico Teodoto e Praulo, discípulo de Lácides, como diz Timóteo de Pérgamo no [livro] *Sobre o valor dos filósofos* e Acaico nos *Discursos éticos*. E não só o romano Póstumo, preso por Peucetião, não revelou nada daquilo que devia permanecer secreto, mas também, pondo a mão no fogo, a deixou derreter como bronze, com uma impassibilidade total. Omito Anaxarco que, quando era golpeado com barras de ferro por ordem do tirano, gritava: Golpeia o saco de Anaxarco, pois não é a Anaxarco que golpearás»³⁵.

Alguns autores têm sugerido que o conceito de sacrifício expiatório presente nos textos martirológicos hebraicos e cristãos tem a mesma origem: a Grécia Imperial da Ásia Menor, região onde acontecia o fenómeno do martírio cristão.

Naquela zona e no tempo de Inácio de Antioquia e do *4Macabeus*, era bastante comum existirem cidadãos a oferecerem-se para morrer em lugar de outrém, a troco de uma recompensa monetária, tendo assim subjacente a ideia de substituir uma vida por outra como justificação para sacrificar-se³⁶.

A partir do termo ἀντίψυχα³⁷ – «dado em troca da vida», o qual aparece nos escritos dos autores pagãos dos séc. II e III, G. W. Bowersock³⁸ e J. van Henten³⁹ alegam que existem pontos de contacto com os textos de Inácio de Antioquia e *4Macabeus*. Segundo G. W. Bowersock, os pagãos Luciano de Samósata, no Eufrates, e Díon Cássio de Niceia utilizam este termo nos seus escritos.

Luciano de Samósata, em *Lexiph* 10, observa: «O pobre prisioneiro, no meio de suas algemas, estremeceu de medo, fez grande barulho com a barriga e ofereceu toda a sua fortuna para resgatar a sua vida»⁴⁰.

Díon Cássio, em *Roman History* (59.8.3), escreve sobre um homem que se ofereceu para desistir da sua vida e de outro que se ofereceu para lutar como gladiador se Calígula recuperasse de uma doença: «Pois esses homens, em vez do dinheiro que esperavam receber dele em troca

³⁵ *Strom.* IV, 55,4-56,1-4.

³⁶ Cf. G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 79; J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 312.

³⁷ G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 80; J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 312.

³⁸ Cf. G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 80-81.

³⁹ Cf. J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 312-313.

⁴⁰ LUCIANO DE SAMÓSATA, *Lexiph.* 10, cit. in G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 80: « ὥστε ἐν δεσμοῖς ὦν ὑπέβδύλλε τε ὁ κακοδαίμων ὑπὸ τοῦ δέου καὶ πορδαλέος ἦν καὶ χρήματα ἀντίψυχα δεδῶναι ἠθέλω »

de oferecer suas vidas em troca das dele, foram compelidos a cumprir suas promessas, para não serem culpados de perjúrio»⁴¹.

Em ambos os casos, o que está em jogo é o pagamento para libertar outro de uma morte iminente. Estes textos, segundo G. Bowersock, lembram os dois lugares⁴² que Inácio conjuga «as minhas algemas» aplicando a sua pessoa como parte da troca. A metáfora em Inácio torna-se perfeitamente clara à luz de *Díon* e *Luciano*: ele deseja libertar os cristãos assumindo o seu cativo e morte. Inácio aceita «oferecer a sua vida em resgate» como moeda espiritual.

Para G. Bowersock, era bastante comum a utilização da metáfora de substituição nos escritos dos séculos II e III, o que sugere a sua utilização também nos textos martirológicos que emergiram naquele local. O contexto social deixa entender que o sistema penal praticado na região permitia que um prisioneiro endinheirado pudesse pagar para que alguém tomasse o seu lugar⁴³.

Outro aspeto que tem sugerido a existência de uma ponte entre o martírio cristão e a tradição filosófica é a *virtus* heróica. Segundo C. Urbano, esta decorre pelo facto «de nos primeiros séculos da nossa era, filósofos pagãos e apologistas cristãos partilharem uma conceção agonística da existência». Por exemplo, em relação à atitude do herói pagão e do mártir cristão perante o sofrimento e a morte, C. Urbano afirma:

«Por vezes de indiferença, por vezes de desprezo, perante o sofrimento físico. Neste aspeto, podemos dizer que coexistiram duas tendências explicativas da atitude do mártir. Se por vezes o relato põe ênfase na inspiração divina e na comunhão entre o mártir e Cristo, outras vezes a mesma ênfase recai nas virtudes do herói, com especial relevo para a fortaleza e o autodomínio que permitem a vitória do espírito sobre a carne»⁴⁴.

Nalguns heróis do mundo pagão encontramos uma aceitação voluntária da morte que é quase um desejo por algo que o herói vê como vantajoso⁴⁵. Apresentamos Sócrates como um *exemplum* clássico. O processo de Sócrates e o modo como ele se transforma na *Apologia* de Platão mostra como o testemunho das palavras é muito mais válido quando demonstrado por uma atitude condizente.

Embora não use os termos *μάρτυς*, *μαρτυρεῖν* ou *μαρτυρία* no verdadeiro sentido cristão, Sócrates, com a sua morte, tornou autêntica a verdade do seu ensinamento⁴⁶. Ele foi corajoso e

⁴¹ DÍON CÁSSIO, *Roman History*, 59.8.3, cit. in G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 80-81: «ἀντὶ γὰρ τῶν χρημάτων ἃ ἤλιζον παρ' αὐτοῦ ὡς καὶ ἀντίψυχα οἱ ἀποθανεῖν ἐθελήσαντες λήψεσθαι, ἀποδοῦναι τὴν ὑποσχέσιν ἢ ναγκάσθησαν, ἵνα μὴ ἐπιορκήσωσι».

⁴² Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Esmir.* 10.2 e *Polyc.* 2.3.

⁴³ Cf. G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 81.

⁴⁴ Cf. C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 343.

⁴⁵ Sócrates afirma: «Se a morte é, pois, uma coisa deste género, digo que é um lucro real, porque então o tempo todo não parece ser mais do que uma só noite». Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, *Crítion*, 20e, trad. e nt. O. PULQUÉRIO, Coimbra, 1991, 46; Antígona também vê a morte como vantagem: «E se morrer antes do tempo, direi que isso é uma vantagem». Cf. SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 462-464, trad. e nt. M. H. DA ROCHA PEREIRA, Coimbra, 1987, 57.

⁴⁶ Cf. Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1289.

manteve-se fiel aos seus princípios, perante uma condenação injusta, esperando (embora sem certeza) que as coisas se poderiam tornar melhores depois de beber a cicuta. Podemos aqui lembrar as suas palavras no final do julgamento:

«Também vós, juízes, deveis como eu ter esperança na morte e tomar consciência desta verdade, que nenhum mal pode acontecer a um homem de bem, nem em vida, nem depois de morrer, e que nunca os deuses se desinteressam da sua sorte. O que acaba de me acontecer não pode ser fruto do acaso; pelo contrário, para mim é evidente que me é mais vantajoso morrer agora e libertar-me assim dos cuidados da vida [...] Mas são horas de nos separarmos, eu, para morrer, e vós, para viver. Qual de nós vai ter a melhor sorte, ninguém sabe a não ser a divindade»⁴⁷.

Desta forma, Sócrates é considerado como um herói moral.

O sentido de testemunha que aparece na Apologia é puramente judicial, na medida em que vem afirmar que o deus Apolo em Delfos pode atestar a sabedoria de Sócrates: «Como testemunha da minha sabedoria, se realmente ela existe e qualquer que ela seja, apresentar-vos-ei o deus de Delfos»⁴⁸. Embora não se deva negar que, numa determinada fase da Igreja nascente, Sócrates foi apresentado como um tipo de pré-mártir cristão, sobre as referidas alusões G. W. Bowersock observa:

«Os mártires registados de Apolónio no II séc. e Pionio no III, citam ambos Sócrates como exemplo, mas é justo dizer que estas alusões ocorrem no contexto de persuadir pagãos incrédulos de que o que os mártires estão a fazer não é irracional. É um argumento retórico e de uma força considerável. Não constitui uma afirmação de que Sócrates era, no sentido cristão, um mártir. E, escusado será dizer, Sócrates em nenhum lugar fala de si mesmo como um mártir, nem mais ninguém»⁴⁹.

No início do séc. II, Epicteto declarou que o filósofo era chamado por Zeus para ser sua testemunha. O tema do filósofo como testemunha ganha em Epicteto um lugar importante. A sua linguagem tem sido vista como um paralelo aos escritos dos cristãos dos primeiros três séculos da nossa era⁵⁰. Zeus envia o mal para testar o homem. Neste sentido, o filósofo interpreta os seus infortúnios como um sinal do que Zeus queria: «fazer-me aparecer como testemunha diante de outros homens sobre coisas que não são de nossa escolha». Para Epicteto, o filósofo é descrito como «um mártir escolhido por Deus»⁵¹. É mártir no sentido de testemunha, mas permitindo, até no contexto politeísta, um sentido de missão que se assemelha, embora num sentido sanguíneo longínquo, à auto-percepção de Inácio de Antioquia⁵².

Para a sabedoria estóico-cínica, segundo Epicteto, o filósofo é testemunha por meio da imperturbável indiferença com que recebe todos os golpes da fortuna. É por meio dessa imperturbabilidade que ele se torna testemunha dos deuses diante de seus acusadores e, ao

⁴⁷ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates, Críton*, 41c-42a, trad. e nt. O. PULQUÉRIO, Coimbra, 1991, 47.

⁴⁸ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates, Críton*, 20e, trad. e nt. O. PULQUÉRIO, Coimbra, 1991, 23.

⁴⁹ G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 8-9.

⁵⁰ Cf. G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 16.

⁵¹ EPICTETO, *Dissert.*, 3.29.47, cit. in Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1289.

⁵² G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 17.

mesmo tempo, atesta-se como μάρτυς na consciência de que ele é, precisamente por este motivo, chamado por Zeus e colocado por ele numa dada situação⁵³.

Para o filósofo Epicteto, o elemento essencial para o conceito de μάρτυς não se refere simplesmente a um testemunho verbal, mas à prática que é dada na hora difícil: «realizando até ao fim não em palavras, mas em ações, um nobilíssimo ideal de vida»⁵⁴. Trata-se então de expressar, frente a uma situação adversa, o testemunho da verdade de um ensinamento⁵⁵. A relação entre a práxis linguística cristã dos primeiros séculos e a de Epicteto permanece puramente exterior.

1.1.2. Tradição judaica⁵⁶

Segundo C. Urbano⁵⁷, o tema do martírio é transversal na *Bíblia* não por meio de uma linguagem martirológica, propriamente dita, mas por meio de prefigurações e paradigmas que mais tarde serão acolhidos na exegese judaica e na tradição cristã.

Existe um tipo de martírio esboçado na tradição hebraica: o do mártir fiel à Lei e à tradição que identifica o seu povo. O judaísmo tinha forte convicções de que a linguagem martirológica, bem como a elaboração de um conceito sobre o martírio já estava presente no sofrimento e na morte de qualquer hebreu⁵⁸.

a) *Livro dos Macabeus (2 e 4 Macabeus)*

Os episódios bíblicos de «Eleazar» e dos «sete irmãos macabeus e sua mãe», que se encontram relatados no *Segundo Livro de Macabeus* – propriamente 2Mc 6,18-7,42 – e no *Quarto Livro de Macabeus*⁵⁹ constituem um dos modelos mais influentes da hagiografia dos

⁵³ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1290-1291; G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 16-17.

⁵⁴ EPICTETO, *Dissert.*, 3.26.28, cit. in Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1290.

⁵⁵ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1290-1291.

⁵⁶ Teremos em conta toda literatura bíblica anterior e contemporânea aos textos Neotestamentários e a literatura cristãos dos três primeiros séculos: a *Bíblia Hebraica*, a *Bíblia Grega dos Setenta* (LXX), os livros apócrifos, a literatura do tardo-judaísmo (textos rabínicos).

⁵⁷ C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 331-358.

⁵⁸ Cf. J. DOWNING, «Jesus and Martyrdom», *The Journal of Theological Studies* 14 (1963), 284.

⁵⁹ Teremos em conta o 2º e o 4º *Livro dos Macabeus* considerados como fazendo parte da tradição e da literatura martirológica que muito influenciou os cristãos dos três primeiros séculos. Cf. L. F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, «I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente», in *Studi Patristica Mediolanensia* 25 (Milano: Vita e Pensiero, 2005) 3-45 e a sua extensa bibliografia. De agora em diante 2º e 4º Livro dos Macabeus passam a ser tratado respetivamente como 2Mc e 4Mc. Quanto a origem, lugar, data e autor: Sobre o 2Mc, os autores são unânimes em afirmar que o texto é escrito originalmente em grego na Palestina, muito provavelmente Jerusalém. A data da composição, pouco depois do ano 124 a.C. (Cf. L. F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, «I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente», in *Studi Patristica Mediolanensia* 25, 3; J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 314). Sobre o 4Mc, os autores admitem que o lugar da composição

mártires. Estas passagens narram como os macabeus resistiram às perseguições religiosas de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.)⁶⁰ que pretendia forçar os judeus a viverem um modo de vida helénico.

Perante esta situação de opressão emergem dois posicionamentos no interior do povo de Israel. Primeiro, os que colaboram com os oficiais sírios no seu programa de helenização, esquecendo-se da Torá e precipitando o julgamento de Deus. Estes eram denominados como ímpios. Segundo, os que se recusavam a apostatar e resistiam aos helenizadores, suportando uma perseguição descrita como aterradora. Estes últimos eram designados como justos. Esta minoria justa, apesar de sofrer suplícios atrozes às mãos dos opressores estrangeiros, não via estes acontecimentos como um problema teológico «porque o inocente estava a sofrer meramente em solidariedade com a nação pecadora»⁶¹.

A partir deste contexto, Eleazar, os sete jovens e a sua mãe resistem perseverando fiéis às leis e às tradições dos seus antepassados, sendo mortos por se recusarem a comer carne de porco. Podemos agora analisar as ideias sobre o martírio que se encontram em *2Mc* 6,18-7,42 e *4Mc*.

No primeiro relato (*2Mc* 6,18-31; *4Mc* 5,1-7,23), Eleazar recusou-se a comer carne de porco. Condenado por tal recusa, os encarregados da execução procuram salvá-lo, tentando-o a comer carnes permitidas simulando que comia as proibidas. Ele declarou que se escapasse ao castigo do homem, seria sujeito ao castigo do Senhor, ao qual não poderia escapar nem em vida nem em morte. Por isso, Eleazar prefere morrer a dar um exemplo de traição aos mais jovens: «Por isso, trocando agora a vida com coragem, mostrar-me-ei digno da minha velhice e aos jovens deixarei o nobre exemplo de como se deve morrer, entusiasta e generosamente, pelas veneráveis e santas leis». Consequentemente, ele encaminhou-se voluntariamente para o suplício (cf. *2Mc* 6,27-31).

foi em Antioquia da Síria, centro da cultura helenística, e o redator um intelectual hebreu da Ásia Menor, que possuía uma cultura filosófica eclética; mas Eusébio de Cesareia e Jerónimo atribuem a autoria a Flávio Josefo (Cf. Eus., *Hist. Ecl.*, III,10,6; Geron., *De vir. illus.*, 13). Relativamente à data da composição, *4Mc* não acolhe consenso: Del Verme coloca-a entre o ano 115 e 117 d.C., J. van Henten situa-o no ano 100 d.C., L. Pizzolato restringi-a para o final do séc. I – início do séc. II, já G. BOWERSOCK, na segunda metade do século I a.C.: Para esta questão Cf. M. DEL VERME, «L'apocrifo giudaico di IV Maccabei e gli Atti dei Martiri cristiani del II secolo», *Asprenas. Rivista di Scienze Teologiche*, 23 (1976), 297-298; J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christians people...», 315-316; L. F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, «I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente», in *Studi Patristica Mediolanensia* 25 (Milano: Vita e Pensiero, 2005) 3-5; G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 12. O *4Mc*, embora se apresente com um discurso filosófico sobre a autonomia da razão, é uma reelaboração mais ampliada do *2Mc*. Compartilha com *2Mc* as mesmas ideias de que os mártires macabeus são os representantes gloriosos do povo judeu, sendo que em *4Mc* se observa um carácter mais filosófico.

⁶⁰ Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, XIII.

⁶¹ W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», *The Evangelical Quarterly* 58.4 (1986), 291.

Eleazar é apresentado como um exemplo perfeito de morte com glória, sendo que este relato apresenta já o tema *exemplum* dos hebreus: Eleazar como protótipo da perseverança. De facto, ele poderia ter salvado a sua vida, mas com a virtude da perseverança até à morte, declara o grande valor da sua convicção religiosa, na certeza de ser compreendido⁶².

Ainda em *4Mc* 6,27-29, que amplia o relato de *2Mc* 6,30, Eleazar afirma: «Tu sabes, Deus, que ter-me-ia podido salvar, mas morro nestes tormentos de fogo por causa da lei. Tem misericórdia do teu Povo e aceita a nossa morte como satisfação por eles. Faz que o meu sangue os purifique e recebe a minha alma como resgate por eles»⁶³. Este discurso de Eleazar apresenta um conceito da expiação dos pecados através do sofrimento dos justos, que expiam todo o povo judeu, obtendo o perdão e o favor de Deus.

O impacto do segundo relato (*2Mc* 7,1-42; *4Mc* 7,24-17,6 [7,24-14,10 – sobre os sete jovens hebreus; 14,11-17,6 – sobre a sua mãe]), está no facto de envolver uma família inteira. Tal como Eleazar, os sete filhos macabeus e a sua mãe recusam-se a cooperar com a ordem real de comerem carne de porco (*2Mc* 7,1; *4Mc* 8,1-11). Perante tal facto, o rei ordena que se executassem torturas atrozes a cada um dos filhos (7,4-5; 8,12-29), indo cada um à vez para a morte (7, 7.10-20.40; 9,10-12,20).

Entretanto, nota-se que, nos discursos dos filhos, desde o segundo, ao terceiro e ao quarto irmão, após torturas excruciantes e precisamente antecedendo as suas mortes horrendas, esperam ser ressuscitados e, como tal, vingados e exaltados (cf. *2Mc* 6,7-9.10-11.13-14).

Finalmente, a própria mãe, antes de morrer, não deixa de encorajar os seus sete filhos: «é o criador do mundo que formou o homem em seu nascimento e deu origem a todas as coisas, quem vos retribuirá, na sua misericórdia, o espírito e a vida, uma vez que agora fazeis pouco caso de vós mesmos por amor às suas leis» (*2Mc* 6,23).

Este relato faz menção dos temas martirológicos da ressurreição, retribuição e da justiça divina. No que diz respeito a este último, o terceiro filho diz: «Por Deus deixámos cortar alegremente os membros do nosso corpo. Mas ao final Deus perseguir-te-á a ti, pois cortas uma língua que canta hinos de louvor»⁶⁴. Daqui se antevê um destino escatológico específico para os sete jovens que deram a sua vida em nome da fidelidade às leis e às tradições dos seus pais: «Se assim padecemos, receber-nos-ão Abraão, Isaac e Jacob, e nos louvarão todos os nossos antepassados»⁶⁵. Pressente-se já a imortalidade da alma.

⁶² Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, XIV.

⁶³ *Libro Quarto de los Macabeus*, 6,27-29 (M. LÓPEZ SALVÁ, «Libro Quarto de los Macabeus», 147-178, in A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Madrid 1982).

⁶⁴ *Libro Quarto de los Macabeus*, 10,20-21.

⁶⁵ *Libro Quarto de los Macabeus*, 13,17.

Os chamados mártires macabeus, sendo inocentes, sofrem em solidariedade para com o povo hebreu que está a viver uma perseguição profunda por causa da sua apostasia. A morte expiatória, entendida como purificação do povo, no 2 e 4Mc é considerada como uma vitória sobre o tirano perseguidor. Esta vitória é realizada na fidelidade ao testemunho e à Torá⁶⁶.

Segundo o parecer de Th. Baumeister, o que vai prevalecer na mentalidade dos judeus contemporâneos de Jesus Cristo é a ideia de que «no caso de conflito, permanecer fiel à religião dos pais, a Deus e aos seus mandamentos, isto é, à Lei, com o risco, se necessário, de dar a própria vida»⁶⁷. Para W. H. C. Friend, os aspectos a sublinhar no martírio dos macabeus que irão influenciar o conceito de martírio cristão são: «o martírio [dos macabeus, que] era simultaneamente o meio da ressurreição pessoal e um ato de expiação em favor do povo de Israel no seu conjunto»⁶⁸.

Chegado a este ponto, coloca-se a seguinte questão: pode-se pensar numa interdependência dos relatos de 2Mc 6-7 e 4Mc com alguns dos primeiros textos martirológicos cristãos⁶⁹ dos três primeiros séculos?

Segundo L. Pizzolato⁷⁰, a partir do Oriente observa-se uma forte presença de 4Mc nas *Cartas* de Inácio de Antioquia (início do séc. II) e no ambiente Esmirneu do *Martyrium Polycarpi* (pouco depois de meados do séc. II). Adicionalmente, O. Perler⁷¹ e M. Del Verme⁷² consideraram também a possível influência de 4Mc na *Carta aos Hebreus* e até nas mais antigas *Acta Martyrium*. Para além disto, afirmam categoricamente que 4Mc influenciou diretamente a *IClem*, mais propriamente cc. 5-6.

L. Pizzolato distancia-se de O. Perler⁷³ e, por razões cronológicas, não acredita que a *IClem* tenha uma dependência direta de 4Mc, no entanto, admite como plausível dizer pelo menos que este texto usa uma tradição comum a 2 e 4Mc.

No Ocidente, primeiro campo de implantação da tradição macabeia, está documentado que a *Carta das Igrejas de Lyon e de Viena às Igrejas de Ásia e de Frigia* (166/7) – *Martyrium Lugdunesium* tenha sido realmente influenciada pela 4Mc⁷⁴.

⁶⁶ W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», 302.

⁶⁷ TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XV.

⁶⁸ W.H.C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 144-145.

⁶⁹ A *Primeira Carta de Clemente Romano aos Coríntios*, 5-6 (*IClem.*); as *Cartas de Inácio de Antioquia*; *Carta da Igreja de Esmirna à Igreja de Filomélio – Martyrium Polycarpi*; *Carta das Igrejas de Lyon e de Viena às Igrejas de Ásia e de Frigia – Martyrium Lugdunesium*.

⁷⁰ Cf. L. F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, «I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente», 5.

⁷¹ Cf. O. PERLER, «Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte», *Rivista di Archeologia cristiana* 25 (1949) 67-69.

⁷² M. DEL VERME, «L'apocrifo giudaico di IV Maccabei e gli Atti dei Martiri cristiani del II secolo», 299

⁷³ Cf. O. PERLER, «Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte», 65-66.

⁷⁴ Cf. L. F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, «I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente», 5.

Os autores referidos alegam⁷⁵ que os textos martirológicos dos primeiros cristãos tomam emprestados de 2 e 4Mc o estilo, o vocabulário, bem como as ideias gerais que sugerem algumas semelhanças e coincidências precisas, também terminológicas, com 4Mc. Por exemplo: o tema da morte como um selo – *Martyrium Lugdunesium* 2,3 → 4Mc 7,15; o tema da vitória dos mártires sobre os carrascos – *Martyrium Lugdunesium* 1,18 → 4Mc 6,10; 7,4; a mártir Blandina em Lyon é descrita à maneira da mãe dos jovens Macabeus – 2Mc 7,20-42 e 4Mc 14,11 - 17,1; o mártir Potino, bispo, tem o seu protótipo no escriba Eleazar – 2Mc 6,18-24 e 4Mc 5,4-7; o tema das colunas resistindo ao ataque do mal – *Martyrium Lugdunesium* 1,6 → 4Mc 17,3.

Por conseguinte, pode-se dizer que o autor do *Martyrium Lugdunesium* teve presente 2Mc e 4Mc, de tal forma que a abordagem de 2Mc seria mais de conteúdo e teológica, enquanto que na 4Mc seria mais consistente na assunção de elementos imaginativos. Não existindo uma referência explícita aos Macabeus, o facto de os mártires de Lyon poderem ser apresentados tacitamente às Igrejas da Ásia, na linha do modelo macabeu, sugere que os destinatários são capazes de entender as referências implícitas⁷⁶.

Um estudo recente de J. Van Henten⁷⁷ que visava demonstrar a continuidade do martírio judaico no martírio cristão, é bastante cauteloso relativamente às possíveis afinidades sobre as citações, alusões ou outras derivações do uso das tradições do 2 e 4Mc nos textos martirológicos cristãos, distanciando-se do posicionamento de outros autores em relação a esta questão ao afirmar:

«Há pouca investigação da terminologia tradicional nos textos martirológicos cristãos, na qual podemos procurar possíveis citações, alusões, paráfrases ou uso diferente das tradições martirológicas judaicas. [...] Apenas parte da literatura cristã antiga sobre o martírio foi tratada e estudada. [...] Ainda há muito trabalho a ser feito nesse campo. Além disso, critérios viáveis devem ser desenvolvidos para distinguir entre similaridade meramente accidental, por exemplo, ligada a um contexto semelhante e interdependência literária. Principalmente, a afinidade na terminologia pode ser explicada pelo pressuposto da utilização da tradição martirológica comum, pela elaboração de um motivo literário comum, por um contexto semelhante ou pelo uso de um texto martirológico judeu como fonte. Também deve ser levada em consideração a distinção entre terminologia tradicional e frases que podem ser consideradas características para o autor cristão relevante e as similaridades resultantes do uso de um estilo relacionado (retórico). O estilo deve ser levado em consideração. Essas considerações implicam que muitas das correspondências que Perler e Del Verm aduzem não podem sustentar a sua conclusão de que semelhanças na terminologia provam o uso de 2 e/ou 4Mc como fontes de autores cristãos de *martyria*»⁷⁸.

D. F. Winslow, ao estudar as influências do martírio dos macabeus nos textos patrísticos dos períodos pré e pós-constantiniano, afirma que os macabeus foram vistos como mártires num

⁷⁵ Cf. O. PERLER, «Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte», *Rivista di Archeologia cristiana* 25 (1949), 42-77; M. DEL VERME, «L'apocrifo giudaico di IV Maccabei e gli Atti dei Martiri cristiani del II secolo», 298-302; W.H.C. FRENCH, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 151.

⁷⁶ Cf. L. F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, «I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente», 6.

⁷⁷ Cf. J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the Christians people...», 303-322.

⁷⁸ J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the Christians people...», 308.

primeiro momento, embora só mais tarde, como judeus, é que o seu martírio foi válido, verdadeiro e digno de imitação, como exemplo de coragem, fortaleza, de inflexível valentia, de fé e de virtude, de paciência e liberdade⁷⁹. Os autores pré-constantinianos, Orígenes e Cipriano, serviram-se dos macabeus para sustentar as suas teses, como diz D. F. Winslow:

«O objetivo primordial da dissertação de Orígenes é afirmar que nenhum grande ato de heroísmo, nenhum sofrimento por causa da piedade, acontece sem que Deus o saiba. Deus vê todos e cada um e recompensa ou pune de acordo com aquilo que vê. Cipriano tinha oferecido conforto aos mártires aludindo à sua eventual ressurreição e ao julgamento que viria de forma inevitável sobre os seus perseguidores. Orígenes, porém, fá-lo fora da perspectiva compreensível de que os mártires verão a Deus: [...] Todos foram vistos por Deus, na certeza de que o olho de Deus estava posto sobre a sua coragem [dos macabeus] e a sua fortaleza para a prova»⁸⁰.

No final desta análise sobre os relatos de *2Mc* 6-7 e *4Mc*, é de sublinhar que, embora se tenham encontrado as ideias e conceitos de martírio nos macabeus, alguns dos quais foram mais tarde acolhidos e reelaborados pela tradição cristã, não se encontrou nenhuma referência aos termos μαρτυρεῖν, μάρτυς e μαρτυριον, nos textos analisados. Somente numa passagem da parte final do *4Mc* aparece uma única vez o termo διαμαρτυρία⁸¹, usado no sentido convencional judicial e aplicado a «testemunha de sangue»⁸².

b) *Livro de Daniel*⁸³

No âmbito da tradição hebraica propomos-nos analisar também o *Livro de Daniel*. Deter-nos-emos, principalmente, nas histórias dos três jovens hebreus condenados à fornalha (*Dn* 3) e de Daniel entre os leões (*Dn* 6). A frequência com que estes temas ocorrem na arte paleocristã dizem bem da importância destes paradigmas bíblicos na *preparatio* do martírio cristão. Estes serão evocados, tanto na literatura como na iconografia, como exemplo e tipologia dos mártires cristãos⁸⁴.

O *Livro de Daniel* é o primeiro grande livro apocalíptico. Embora relate acontecimentos que se passaram no período babilónico, o autor situa-se entre as guerras Selêucidas e Lágidas e uma parte do reinado de Antíoco IV Epífanes, veiculando a ideia de que Deus concede uma força extraordinária aos que sofrem por fidelidade à sua lei⁸⁵.

⁷⁹ Cf. D. F. WINSLOW, «The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes», *Judaism*, 23 (1974), 80.81.

⁸⁰ D. F. WINSLOW, «The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes», 81.

⁸¹ *Libro Quarto de los Macabeus*, 16,16

⁸² Cf. W.H.C. FRENCH, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 148.

⁸³ Provavelmente, o livro terá sido composto – inicialmente na língua hebraica e depois na língua aramaica – durante a perseguição de Antíoco IV Epífanes e, antes da morte dele, antes mesmo da vitória da insurreição macabeia, isto é, entre 167 e 164 a.C. Foi escrito por autor que se oculta por detrás de um pseudónimo. Cf. H. H. ROWLEY, *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*, São Paulo, Edições Paulinas, 1980, 38-53; S. ROSELL, «Amar a Dios ... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos», in *Seminário Evangélico Unido de Teologia*, 2006, 14-15.

⁸⁴ Cf. C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 333-335.

⁸⁵ Cf. S. ROSELL, «Amar a Dios ... hasta la muerte...», 14.

Daniel propõe uma série de histórias-visões que são interpretações específicas de acontecimentos históricos. Como observa C. Urbano: «reelabora a epopeia macabeia como uma verdadeira sequência de *Acta Martyrium*». A finalidade destas histórias, «*midrash hagádico*»⁸⁶, é inculcar nos judeus perseguidos um espírito de resistência e de fidelidade à lei hebraica⁸⁷.

As histórias de *Dn* 3 e 6 pressupõem um fundo histórico-geográfico: a ação dos impérios Neobabilónico e Persa, as figuras dos exilados, os três jovens hebreus e Daniel.

Os estudiosos estão quase unanimemente de acordo em como o *Livro de Daniel* foi escrito durante a crise macabeica de 168/167 a.C. O autor interpreta metaforicamente os acontecimentos de opressão e perseguição a que o povo está submetido, sob Antíoco IV Epífanes, usando as velhas histórias e tradições, e adaptando-as ao seu propósito⁸⁸, como bem caracteriza H. H. Rowley:

«Antíoco [IV Epífanes] impediu que se realizassem todas as principais práticas judaicas, a observância do *Sabath* e o rito da circuncisão, e fez do Templo uma casa de Zeus. Uma imagem deste deus, sem dúvida a imagem de Antíoco mesmo, foi colocada no templo, e carne de porco era oferecida ali. Os judeus foram obrigados a sacrificar aos ídolos e a comer alimentos impuros. Todas as cópias dos livros sagrados deviam ser destruídas. A morte era a pena cominada pela resistência às ordenações do rei»⁸⁹.

Diante desta situação, os três jovens hebreus – Sidrac, Misac, Abdenego – recusam-se a adorar a estátua de ouro erguida por Nabucodonosor. Tendo sido denunciados por não prestarem culto aos deuses do Imperador, foram confrontados com tal imposição, mas mantiveram a recusa e, como previsto (cf. *Dn* 3,8-15), foram condenados à fornalha permanecendo firmes na sua fé:

«Em resposta, disseram [...] ao rei Nabucodonosor: “Não há necessidade alguma de replicar-te neste assunto. Se assim for, o nosso Deus, a quem servimos, tem o poder de nos livrar da fornalha acesa e nos livrará também, ó rei, da tua mão. Mas se ele não o fizer, fica sabendo, ó rei, que não serviremos o teu deus, nem adoraremos a estátua de ouro que levantaste”» (*Dn* 3,16-18).

Os três jovens hebreus, depois de terem sido amarrados e lançados à fornalha, nada sofreram com as chamas, enquanto os homens que obedeciam às ordens do rei atizando o fogo pereceram (cf. *Dn* 3,22). Para admiração daqueles que assistiam ao espetáculo de fé, eis que «o Anjo do Senhor desceu para junto deles na fornalha e expeliu para fora a chama do fogo, fazendo soprar, no meio da fornalha, como que um vento de orvalho refrescante» (*Dn* 3,49-50).

A situação de Policarpo na fogueira (*Martyrium Polycarpi*, XIV) é muito semelhante à de Ananias, Azarias e Misael – uma das adições gregas ao *Dn* 3 – que caíram amarrados na fornalha ardente por se recusarem a prestar culto à estátua de ouro de Nabucodonosor.

⁸⁶ C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 333 e a nt. 9.

⁸⁷ Cf. C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 333.

⁸⁸ Cf. H. H. ROWLEY, *A importância da literatura apocalíptica...*, 42-50; W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», 310.

⁸⁹ Cf. H. H. ROWLEY, *A importância da literatura apocalíptica...*, 48.

J. Van Henten encontrou em *Martyrium Polycarpi*, XIV, 1-2 uma dependência direta da *Oração de Azarias*, que pode ser considerada como um texto martirial judaico. Efetivamente, o *Martyrium Polycarpi*, XIV, 1-2 compartilha com *Dn* 3,39-40 um conjunto de seis termos: recebido, holocausto, carneiro, abundante, sacrifício e hoje, na tua presença⁹⁰.

Em *Dn* 6 consta um outro episódio bíblico utilizado na exortação ao martírio: Daniel na cova dos Leões (*Dn* 6,2-29). Tal como em relação aos jovens hebreus, é o ciúme pelo prestígio de Daniel que motiva o pretexto para o matar (2-5), ao ser acusado, pelos ministros do reino, de desrespeitar o édito promulgado pelo rei Dario (13-16). Este proibira, durante trinta dias, a adoração de qualquer deus ou homem que não o próprio rei (7-10), sob pena de ser lançado na cova dos leões. Daniel permanece fiel ao culto do seu Deus (11-12).

Não escapando à condenação, Daniel é mesmo lançado aos leões (17-18), mas sai ileso, sendo salvo pelo anjo do Senhor: «Daniel respondeu: “Meu Deus enviou-me o seu anjo e fechou a boca dos leões, de tal modo que não me fizeram mal. Pois eu fui considerado inocente diante dele, e também diante de ti, ó rei, não fiz mal algum”» (*Dn* 6,22-23).

Neste episódio, depreende-se o tema da vítima inocente, o qual será continuado na literatura macabeia, na literatura apocalíptica apócrifa e nos textos das primeiras comunidades cristãs que viam em Daniel a prefiguração de Jesus Cristo⁹¹.

W. J. Heard e outros autores pressentem em *Dn* uma forte influência do «Servo de Iahweh» de Deutero-Isaías, uma vez que naquela época o Servo sofredor funcionava como modelo de sofrimento.

Segundo W. J. Heard, o sofrimento inocente era um meio de purificação como reparação para o reino que se aproximava. No tempo da opressão, o justo inocente tinha a função de sofrer e ensinar: ele sofre para purificar e também ensina para que a nação possa compreender a verdadeira natureza da sua perseguição e do seu sofrimento⁹².

Por conseguinte, este período começa a ser caracterizado pelo desenvolvimento de temas como preferir a morte a ser infiel às Leis e às tradições dos antepassados, o sofrimento inocente do justo «Servo de Iahweh», o julgamento e a vingança divina, bem como a esperança na vida após a morte. Estas ideias irão acompanhar a literatura extra-bíblica posterior.

⁹⁰ Cf. J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of the christian people...», 310.

⁹¹ Cf. S. ROSELL, «Amar a Dios... hasta la muerte...», 15.

⁹² Cf. W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», 316.

c) *Profetas perseguidos e os seus escritos*

Desde o livro do *Gn*. Israel surge como um povo que tem consciência de vencer, mesmo quando oprimido injustamente.

Nestas circunstâncias, o Deus de Israel intervém, manifestando a sua salvação (cf. *Dt* 26,5-9)⁹³. O Deus de Israel intervém na história «para vingar o sangue inocente, desde Abel até aos profetas». Disse o Deus de Israel: «Eu vingarei o sangue dos meus servos, os profetas» (*2Rs* 9,7; cf. *Gn* 4,10).

Alguns autores⁹⁴ têm defendido a tese de que «a religião judaica é uma religião do martírio, nascendo do martírio e dos sofrimentos dos justos na era dos macabeus⁹⁵. Segundo o parecer de M. Hengel, não há na tradição judaica, antes do exílio do povo hebreu, «um relatório real de um martírio profético, muito menos quaisquer pistas de uma teologia do martírio»⁹⁶. Portanto, se o valor da vida é o bem mais estimado pelo povo judeu antes do exílio, o valor da «morte voluntária», entendida como «suicídio religioso» ou «como entrega da vida pela própria convicção» – morrer fiel à Lei e à tradição dos pais – não adquire uma larga estima antes da época helenística. Até então, não existia uma reflexão mais apurada sobre o martírio, isto é, «sobre a entrega da própria vida»⁹⁷.

Todavia, temos notícias de que a partir da época helenística começa a germinar em diversos grupos de judeus a importância de entrega da própria vida por Deus, testemunhada em diversos textos: proféticos, macabaicos, apocalípticos, apócrifos judaicos e rabínicos.

O tema da morte voluntária ou a sua busca ativa tornou-se uma problemática muito complexa nos textos bíblicos da tradição hebraica. Para J. D. Tabor⁹⁸, nesta época começou a esboçar-se uma ideia de martírio como ato de escolher a morte, em vez de renunciar aos princípios religiosos. Esta problemática apresenta a dificuldade na elaboração de uma distinção entre a «morte motivada por princípios religiosos e as outras mortes nobres e motivadas moralmente, mas não diretamente associadas ao dogma formal». A interpretação que se fazia, segundo J. D. Tabor, era a seguinte: mortes menos nobres seriam «mortes voluntárias» ou «suicídio» e a compreensão positiva da morte nobre seria o «martírio»⁹⁹.

⁹³ Cf. C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 335.

⁹⁴ Cf. H. STRATHMANN, μάρτυς, in *GLNT* VI, 1305.

⁹⁵ S. ROSELL, «Amar a Dios ... hasta la muerte», 11-23, 15; H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1305.

⁹⁶ M. HENGEL, *The Atonement. The Origins of the doctrine in the New Testament*, 8, cit in C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán. Una discusión sobre el martirio en la teología judía, in *Scripta Theologica* 45 (2013), 96.

⁹⁷ C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 96.

⁹⁸ Cf. J. D. TABOR, «Matyr, Martyrdom», in D. N. FREEMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary IV*, New York, Doublday, 1992, 574-575.

⁹⁹ J. D. TABOR, «Matyr, Martyrdom», 574.

Existem, pelo menos, cinco referências sobre a morte voluntária no contexto veterotestamentário: Abimelec (*Jz* 9,54), Sansão (*Jz* 16,30), Saul e o seu escudeiro (*ISm* 31, 4-5; *1Cr* 10,1-7), Aquitofel (*2Sm* 17,23) e Zambri (*IRs* 16,18-19). Nem todas estas mortes se podem definir como «martírio» no sentido atual. Em alguns casos, limitam-se a buscar a morte ao invés de padecer uma morte às mãos dos inimigos, sem possibilidade de lutar com honra¹⁰⁰. Relativamente a Saúl, a morte acontece por causa da sua infidelidade. Abimelec é humilhado por ter sido ferido por uma mulher. No caso de Sansão, percebe-se a forma positiva do ato de sacrificar a sua própria vida, no qual o próprio Iahweh está implicado¹⁰¹:

«[Disse Sansão:] Morra eu com os filisteus. Ele empurrou com todas as suas forças, e o edifício desmoronou sobre os príncipes e sobre todo o povo que ali se encontrava. Aqueles que ele fez morrer com a sua morte foram em maior número do que aqueles que ele fez morrer durante a sua vida» (*Jz* 16,30).

J. D. Tabor afirma: «Este texto bem que poderia ser classificado como um relato proto-martirial»¹⁰².

Os temas da morte voluntária, do justo perseguido e do sangue derramado começam a ser objeto de reflexão nesta época, tanto a nível literário como teológico, sendo que, mais tarde, serão contextualizados no profetismo, na literatura apocalíptica, no judaísmo tardio e na exegese neotestamentária¹⁰³.

As figuras dos profetas que, por causa da missão, ou dos homens justos que, por causa da sua piedade, sofrem calúnias ou a perseguição até morte, já eram conhecidas por Israel antes da época dos Macabeus¹⁰⁴. Basta pensar em Elias e nos profetas massacrados por Jezabel, e no «martírio» do profeta Urias (cf. por exemplo, *IRs* 18,17; 19,10; *Jr* 26,20ss). O livro de *Jr* constitui, também ele, exemplo da perseguição do profeta por causa da palavra de Deus (cf. *Jr* 11,18-12,3; 17,14-18; 20,7-20).

A exegese cristã, segundo C. Urbano, encontrará na tradição hebraica várias prefigurações de morte por fidelidade à Lei e à tradição dos pais, o derramamento de sangue inocente para expiação dos pecados, desde Abel morto por Caim, ao «Servo de Iahweh» do Deutero-Isaías. Constatam-se dois elementos identificativos no profeta que passa pelo julgamento e pela condenação dos homens: testemunho e profecia. Os profetas «são perseguidos e até à morte, precisamente enquanto testemunhas das coisas vistas ou ouvidas no contacto direto com *Iahweh*»¹⁰⁵:

¹⁰⁰ Cf. S. ROSELL, «Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos», 14.

¹⁰¹ Requer-se prudência exegética na hora de interpretar estes textos. O livro de Juízes deixa claro que se vive uma certa anomia: não havendo rei em Israel «cada qual fazia o que lhe parecia correto» – Cf. *Jz* 17,6 e 21, 25.

¹⁰² J. D. TABOR, «Matyr, Martyrdom», 575.

¹⁰³ Cf. C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 96-98.

¹⁰⁴ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in GLNT VI, 1306-1307; S. ROSELL, «Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos», 15.

¹⁰⁵ C. URBANO, «Tipologias literárias do martírio na Hagiografia», 332.

«Por isso vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis, a outro açoitareis em vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade. E assim cairá sobre vós todo o sangue do justo Abel até ao sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que matastes entre o santuário e o altar» (*Mt* 23, 34-35).

O testemunho não é uma realidade que se pode provar através de uma demonstração, mas é, antes, uma verdade religiosa que a testemunha defende a partir da sua própria experiência de fé. Portanto, o testemunho é uma profissão de fé na realidade de Deus, que assenta na experiência profética da revelação¹⁰⁶:

«As minhas testemunhas sois vós – oráculo de Iahweh – vós sois o servo que escolhi, a fim de que saibais e creiais em mim e que possais compreender que eu sou: antes de mim nenhum Deus foi formado e depois de mim não haverá nenhum. Eu sou Iahweh, e fora de mim não há nenhum salvador. Fui eu que revelei, que salvei e falei, nenhum outro Deus houve jamais entre vós. Vós sois as minhas testemunhas – oráculo de Iahweh» (*Is* 43,10-12).

Muitos autores¹⁰⁷ entenderam que, em algumas perícopes do Deutero-Isaías, sobretudo *Is* 40-55 (cf. *Is* 42,1-4; 43,9-13; 44,7-11; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12)¹⁰⁸, a figura do «Servo de Iahweh» – que voluntariamente se dirige à morte como um ato vicário e assim se torna uma oferta sacrificial – já apresentava uma teologia profética do martírio. Porém, outros autores têm uma perspectiva diferente alegando que muito pouco, no referido texto, daria a ideia de um testemunho que alcance o sacrifício da vida. Os textos do chamado «Servo sofredor», no Segundo Isaías (40-55), falam de um «Servo do Senhor» que voluntariamente dá a vida «como um cordeiro levado ao matadouro» (53,7). Ele «faz uma oferta pelos pecados» ao entregar a sua alma à morte» (53,10.12).

Embora, no Deutero-Isaías, o povo de Israel seja chamado a ser testemunha de Iahweh, todavia, conforme H. Strathmann afirma: «não se pode falar de um conceito de testemunha», muito menos de um conceito de martírio em Deutero-Isaías. Por isto, é uma ilusão procurar aí qualquer esboço de uma teologia profética do martírio¹⁰⁹. Esses textos tornaram-se numa fonte de disputa e interpretação especulativa entre os judeus e os cristãos das primeiras comunidades nascentes.

Nas últimas décadas, têm sido desenvolvidos estudos por variadíssimos autores¹¹⁰, a partir de alguns textos neotestamentários (cf. por exemplo, *Mt* 5,12; 21, 33s; 23,29-33; *Lc* 13,32s; *At* 7,51s; *ITs* 2,15; *Hb* 11,37; *Tg* 5,10; *Ap* 11,3s.), sugerindo «que a identificação do profeta bíblico ou messiânico com o mártir, encontrada nestes escritos do N.T. e predominante nos ensinamentos da Igreja, segue uma crença judaica tanaítica». Este argumento, da existência de tal identificação no pensamento judaico, ainda não está provado de forma convincente.

¹⁰⁶ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1299.

¹⁰⁷ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1297-1298, ver a nt. 27.

¹⁰⁸ Consideração especial.

¹⁰⁹ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1299-1302.

¹¹⁰ Cf. H. A. FISCHER, «Martyr et Prophet», in *Jewish Quarterly Review*, 37 (1946/7), 265.

A identificação do profeta com o mártir, segundo H. A. Fischel, desenvolve-se dentro do contexto histórico do povo judeu que vai desde o período dos macabeus até ao tempo de Akiba. Este contexto proporcionou a afirmação de uma crescente importância da crença judaica «na vida eterna e na ênfase sempre crescente no dever», realçando a glória do mártir «que ganharia aceitação no paraíso através do sacrifício da sua vida no cumprimento do dever».

A sua reinterpretação deveu-se à situação política e espiritual do império romano. Deste modo, o «confronto entre o filósofo pagão, o político de Alexandria, o Judeu, o Cristão e o poder Imperial de Roma reflete-se num reacendimento do interesse em martírios mais antigos». Isto tornou possível que alguns motivos literários, lendários, ou as crenças teológicas e filosóficas passassem de uma religião para a outra. Para H. A. Fischel, as realidades referidas partilhavam do mesmo ideal sobre o mártir e o martírio: «Um ideal e objetivo mais ou menos comum encontra-se espelhado na literatura: ser «testemunha» de uma verdade e abandonar a própria vida por aquela»¹¹¹.

Por exemplo, na época em que os Sinóticos foram redigidos¹¹², entre os anos 60 e 90 d.C., o assassinio dos profetas tinha-se tornado um lugar-comum no judaísmo: «Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados, quantas vezes quis eu reunir teus filhos como a galinha recolhe seus pintainhos debaixo das asas, mas não quiseste!» (Lc 13,34).

A identificação do profeta com o mártir resultou do desenvolvimento de várias ideias que trespassaram a época helenística: a ideia de que um profeta pode sofrer pelas suas crenças ou ações já está implícito nos destinos dos profetas Miqueias, Urias e Jeremias. O canto do «Servo de Iahweh» defendia que o grande profeta teria de sofrer ou morrer pela sua missão. Esta tendência tornou-se cada vez mais evidente no período tanaítico, bem como posteriormente: «De acordo com a tradição judaica poucos profetas eram poupados do destino do mártir ou, no mínimo, do confessor ou ὁμολογητής que, embora não fosse executado, tinha de passar por grandes tribulações por causa da sua missão»¹¹³.

Noutra vertente, H. A. Fischel sublinha ainda que os profetas e justos são perseguidos pela sua própria gente. Tal aspecto está presente nos textos neotestamentários e espalha-se até no Corão. O facto de o povo judeu se considerar martirizado é algo que não está suficientemente desenvolvido nos relatos midrashicos. Nestes e nas fontes cristãs encontram-se vários profetas cujas mortes ou sofrimentos não são mencionados nos escritos bíblicos.

¹¹¹ Cf. H. A. FISCHEL, «Martyr et Prophet», 265-270.

¹¹² Cf. W.H.C. FRENCH, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 156-157.

¹¹³ H. A. FISCHEL, «Martyr et Prophet», 271.

No primeiro século é atestada, em diferentes fontes judaicas e cristãs, a descrição do martírio de alguns profetas. Ezequiel e Amós foram executados, sendo que este último foi perseguido e ridicularizado. Também existe o registo do martírio de Isaías no primeiro século. Jeremias é mártir, quer na tradição cristã, quer na vertente de algumas correntes judaicas. Acerca de Jonas, identificado com o filho da viúva de Zarephath, que deveria retornar como o «Messias da tribo de José», H. A. Fischel afirma:

«Esteve no primeiro plano do interesse do Midrash tanaítico, e foi matéria favorita da arte primitiva judaica e cristã. Ele tornou-se uma figura importante na descrição dos seus sofrimentos, que se acreditava terem tomado lugar por amor de Israel. Supõe-se que também ele tenha sido perseguido pelo próprio povo. Esta parece ser a razão que o tornou um protótipo de Jesus na igreja mais antiga»¹¹⁴.

Segundo este autor, os relatos midrashicos sobre os sofrimentos e mortes dos profetas sustentam que «a noção de que os profetas tinham de sofrer ou mesmo submeter-se ao martírio tornou-se um ensinamento do judaísmo geralmente aceite». Algumas das mais antigas histórias extra-bíblicas de profetas martirizados precedem o surgimento das primeiras comunidades cristãs, sendo algo originalmente judaico e que mais tarde irá influenciar o ensinamento da tradição neotestamentária acerca da missão e do destino do profeta.

H. A. Fischel reforça esta ideia quando nos apresenta algumas similitudes entre as *Acta Martyrium* judaicas e as cristãs: completa obediência a Deus, sacrifício expiatório, negação de si próprio em favor do Povo e o prémio da bem-aventurada imortalidade como antecipação do fim do mundo que se aproxima¹¹⁵.

d) Literatura apocalíptica e apócrifa

Durante a perseguição de Antíoco IV Epífanês, assim como depois, produziu-se uma literatura que retratava a existência de martírio nos grupos apocalípticos¹¹⁶. Em diversos textos surge o vidente que encontra na perseguição uma vontade superior, que se enquadra no contexto de um desígnio divino¹¹⁷. Como afirma J. Lebram: «a teologia do martírio e a apocalíptica são fenómenos paralelos que nascem a partir de um terreno comum»¹¹⁸.

Desde o III século a.C. e até ao tempo de Jesus Cristo, os judeus já pensavam nos homens como seres expiatórios de outros por meio do sofrimento e da morte¹¹⁹, sendo que esta literatura apocalíptica e apócrifa merece uma breve análise.

¹¹⁴ H. A. FISCHEL, «Martyr et Prophet», 277.

¹¹⁵ Cf. H. A. FISCHEL, «Martyr et Prophet», 271-283.

¹¹⁶ Cf. W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», 303.

¹¹⁷ Cf. C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 96.

¹¹⁸ M. LEBRAM, «Jüdische Martyrologie und Weisheitüberlieferung», in J. W. HENTEN (hrsg.), *Die Entstehung der Jüdische Martyrologie*, Leiden-Köln: E. J. Brill, 1989, 114, cit in C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 96.

¹¹⁹ Cf. J. DOWNING, «Jesus and Martyrdom», 284.

O *Primeiro livro de Henoc (1Hen)*¹²⁰. Segundo J. Downing, o *1Hen* representa teologicamente uma etapa mais adiante do *2Mc* e *4Mc*¹²¹. Não sendo uma obra unitária, apresenta datas diferentes na sua composição: a primeira secção e a segunda foram compostas antes do ano 166 a.C., data da revolta Macabeia; a terceira secção é colocada aproximadamente entre meados do séc. I a.C. e finais de I d.C.¹²².

Vários autores referem-se à segunda secção (6-36), particularmente a *1Hen* 6-11, como uma narração explicativa que utiliza temas de *Gn* 4-10, interpretando-a como uma escatologia apocalíptica. É um texto que reage à introdução dos deuses helénicos e está estruturado de modo paralelo ao relato do *Genesis*, caracterizando o dilúvio de acordo com uma imagem do juízo final enquanto rotura e caos na ordem do cosmos criado por Deus¹²³.

O mito da criação em *1Hen* 6-11 expressa que o fruto da nova criação está marcado por um caos: os homens não puderam sustentar os filhos nascidos dos Vigilantes. Porém, estes filhos, os gigantes, «voltaram-se contra eles e comiam os homens. Começaram a pecar com aves, bestas, répteis e peixes, consumindo a sua própria carne e bebendo o seu sangue»¹²⁴. Este texto é uma releitura de *Gn* e faz referência às práticas de beber sangue proibido em *Gn* 9,4 e ao grito que sobe ao céu de *Gn* 4,10.

O sangue é portador de vida, propriedade exclusiva de Deus, por isso o seu derramamento carece de justiça (*Gn* 9,4; *ISm* 14,32-34; *At* 15,20): «bebendo o seu sangue» – proibido por Lei. Portanto, *1Hen* relê o sangue derramado de Abel que clama aos céus, referindo-se ao sangue derramado pelos justos e ao incremento da injustiça: «Mas os homens clamaram na sua ruína e chegou a sua voz até ao céu. Então olharam Miguel, Uriel, Rafael e Gabriel desde o céu, e viram o muito sangue que se derramava sobre a terra, e toda a iniquidade que sobre ela se cometia»¹²⁵.

Na literatura apocalíptica, a questão do sangue derramado está enquadrada na questão mais ampla da *sedoka* escatológica de Deus. A partir deste contexto, começará a elaborar-se uma teologia recapitulativa que, segundo C. Carbullanca, responde ao contexto de um «derramamento de sangue inocente» que se irá desenvolver em figuras emblemáticas como Abel, Moisés, o Filho do homem e outros mais¹²⁶.

¹²⁰ Cf. F. CORRIENTE - A. PINERO, «*Livro 1 de Henoc*», 21-23, in A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1983.

¹²¹ Cf. J. DOWNING, «Jesus and Martyrdom», 284.

¹²² Cf. F. CORRIENTE - A. PINERO, «*Livro 1 de Henoc*», 21.23.

¹²³ Cf. C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 97-98.

¹²⁴ *Libro 1 de Henoc*, 7,4-5 (F. CORRIENTE - A. PINERO, «*Libro 1 de Henoc*», 44).

¹²⁵ *Libro 1 de Henoc*, 8,4 – 9,1 (F. CORRIENTE - A. PINERO, «*Libro 1 de Henoc*», 44-45).

¹²⁶ Cf. CÉSAR CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 98.

Um outro tema presente em *1Hen* é o do «justo inocente»: Henoc reinterpreta o *Salmo* 37 pois, para ele, o salmo expressa uma justiça: «Nesses dias, o vosso nome servirá de maldição eterna a todos os justos, e vos amaldiçoarão, pecadores, para sempre. Mas os escolhidos terão luz, alegria e paz; eles herdarão a terra, enquanto que para vós, ímpios, será a maldição»¹²⁷. Para Henoc, os justos que se identificam com os eleitos «herdarão a terra». Ele apresenta o tempo como um período de prova e de purificação, sendo que a perseguição e a morte são vistas como necessárias para se constituírem como «justos».

Em *1Hen* encontramos uma prova da ideia do martírio em 47,1-4:

«Nesses dias ter-se-á elevado a prece dos justos e o sangue do justo desde a terra diante do Senhor dos espíritos. Nesses dias unir-se-ão às suas vozes os santos que moram no alto dos céus e rogarão, rezarão, louvarão, darão graças e bendirão o nome do Senhor dos espíritos pelo sangue dos justos que foi derramado e para que não seja inútil a prece dos justos diante do Senhor dos espíritos, para que se lhes faça justiça e não tenha de ser eterna a sua paciência. Nesses dias vi o “Princípio dos dias” quando se sentou no seu trono de glória e os livros dos viventes foram abertos diante dele. E toda a coorte do céu superior e o seu cortejo estava de pé diante dele. O coração dos santos encheu-se de alegria, pois tinha-se cumprido o cômputo da justiça, tinha sido ouvida a prece dos justos e o sangue do inocente era reclamado diante do Senhor dos espíritos»¹²⁸.

Nota-se em Henoc que o derramamento de sangue dos justos traz a tão desejada salvação de Israel. A salvação só é conseguida através do sacrifício dos justos. Segue-se depois uma descrição da conseqüente salvação dos justos, bem como a condenação dos ímpios (caps. 48-51)¹²⁹.

Comunidade de Qumrã. Os escritos enquadram-se num contexto histórico e ideológico de desenvolvimento da apocalíptica judaica em que existe uma tradição que confirma a existência de martírios entre grupos apocalípticos¹³⁰.

C. Carbullanca procurou investigar, de forma acutilante, a noção de martírio a partir dos textos de Qumrã. O autor constatou que nestes textos proliferam indícios que sugerem a reelaboração de temas como a perseguição e a morte assumida nos últimos dias, a reivindicação ou exaltação que espera o justo perseguido e ainda o profeta-mártir.

Por exemplo, num dos fragmentos¹³¹ pode ler-se que algumas das funções do «ungido» são as de purificar e ensinar o povo: «ele purificará todos os filhos desta geração» (v. 2); «a sua palavra é como a palavra dos céus e o seu ensinamento de acordo com a vontade de Deus» (v. 3). Precisamente, este texto mostra que o «ungido» é o «justo perseguido».

C. Carbullanca conclui que se encontra nos escritos da *Comunidade de Qumrã* e no judaísmo tardio «uma teologia de martírio que se caracteriza fundamentalmente por uma

¹²⁷ *Libro 1 de Henoc*, 5,6.7 (F. CORRIENTE - A. PINERO, «*Libro 1 de Henoc*», 41-42).

¹²⁸ *Libro 1 de Henoc*, 47,1-4 (F. CORRIENTE - A. PINERO, «*Libro 1 de Henoc*», 72-73).

¹²⁹ Cf. J. DOWNING, «Jesus and Martyrdom», 284.

¹³⁰ Cf. C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 97.

¹³¹ Cf. C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 108.

inversão escatológica, aplicada à situação de perseguição e martírio que vive a comunidade». Os escritos de Qumrã sublinham a história atual como um tempo de prova e de purificação. O tempo em que se aguarda a chegada do *eschaton* é um tempo de preparação. Em resumo, C. Carbullanca afirma que:

«Os textos de 4Q541; 4QpPs171; CTLevi, 1QHa, mostram modelos como José e o Servo Iahweh, que serviram de paradigma para refletir sobre a ideia de um sacerdote ou profeta ungido que dá a vida por serviço ao povo. No caso de 1QHa, é importante sublinhar que ele apresenta o modelo de um profeta mártir usando simultaneamente os textos isaianos e outros pertencentes ao tema dos recém-perseguidos, o que sugere ambos os assuntos, o dos justos perseguidos e o do servo sofredor, são questões que se sobrepõem durante esse período. Finalmente, o esquema de exaltação da paixão está bem estabelecido, em 4QpPs171; 4Q541; CTLevi, e 4Q491c; aparentemente, refere-se à exaltação de um grupo e pessoal. É muito possível que estejamos na transição de um esquema de paixão-exaltação desenvolvido de acordo com um modelo sapiencial para um outro apocalíptico»¹³².

O autor reconhece a posição contrária à sua tese, no entanto, e reafirma que os escritos da *Comunidade de Qumrã* utilizam as ideias anteriormente apresentadas para esboçar uma noção de martírio, sem sequer fazer uso da linguagem martirológica.

O *Testamento de Moisés*¹³³ costuma ser colocado numa data correspondente às primeiras três décadas da era cristã¹³⁴. Segundo D. J. Harrington, o *Testamento de Moisés* é como um «reescrito» do *Deuteronomio*¹³⁵. Como a nação pecara e o seu sofrimento era consequência desta infidelidade, o *Testamento de Moisés* anuncia a apostasia e o castigo que irão preceder o final dos tempos.

O testamento sugere que a causa do sofrimento dos justos é devida, em primeiro lugar, à natureza coletiva da nação. O autor do *Testamento de Moisés*, ao explicar a razão do exílio, alude que as duas tribos, denominadas por «sagradas», vêm-se envolvidas numa circunstância provocada pelas dez tribos:

«Ele expulsará todas as pessoas [...] sim, ele levará as duas tribos com ele. E então as duas tribos [...] gritarão alto, Justo e Santo é o Senhor, que, enquanto vocês pecaram também nós, de forma igual, fomos levados convosco [...]. Então as dez tribos [...] dirão: Que vos fizemos, irmãos? Não caiu esta tribulação sobre toda a casa de Israel?»¹³⁶.

Em segundo lugar, Deus protege e vinga o sangue inocente, isto é, a vingança divina: «Se nós [...] morrermos, o nosso sangue será vingado diante de Deus e então o seu reino aparecerá em toda a Sua criação [...]. Ele vingá-los-á [...]. Ele sairá da sua habitação sagrada com indignação e ira pelos seus filhos»¹³⁷.

¹³² C. CARBULLANCA, «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán...», 115.

¹³³ *Testamento de Moises* (L. VEGAS MONTANER, «*Testamento de Moises*», in A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, V, Madrid 1983).

¹³⁴ Cf. H. H. ROWLEY, *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*, 98.

¹³⁵ Cf. D. J. HARRINGTON, «Interpreting Israel's History: The Testament of Moses as a rewriting of Deuteronomy 31-34», *studies*, 58-68, cit. in W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», *Evangelical Quarterly*, 303.

¹³⁶ *Testamento de Moises*, 3,3-7 (L. VEGAS MONTANER, «*Testamento de Moises*», 260).

¹³⁷ *Testamento de Moises*, 9,7-10,3 (L. VEGAS MONTANER, «*Testamento de Moises*», 267-268).

Taxo e os seus filhos sofrem inocentemente, mas em solidariedade com a sua nação, acreditando que Deus é o *go'el* dos justos. Ele escuta as orações dos oprimidos e o grito que emana do sangue inocente¹³⁸. Por isso, Taxo exorta os seus filhos:

«Agora, portanto, meus filhos, escutai-me; vede, pois, e saiba que nem (nossos) pais nem seus antepassados jamais tentaram a Deus para transgredir Seus mandamentos. Sabeis certamente que isto constitui a nossa força, e isso o faremos: jejuamos por três dias e no quarto dia entremos em uma caverna que está no campo e morramos antes de transgredir os mandamentos do Senhor dos Senhores, o Deus de nossos pais. Pois se fizermos isso e morrermos, nosso sangue será vingado diante do Senhor»¹³⁹.

Para assegurar a sua pureza interior, Taxo e os seus filhos preparam-se para o martírio sacrificial jejuando três dias antes da imolação. A esse respeito J. Licht afirma:

«O jejum e o ir para dentro da gruta são atos de penitência, ou *teshuvah*; o seu propósito é assegurar que aqueles que estão preparados para morrer estejam verdadeiramente inocentes de qualquer pecado. Assim a sua morte não será somente um justo ou um extremo castigo severo dos seus pecados, mas será totalmente imerecida e um meio seguro de provocar a vingança divina»¹⁴⁰.

Assim, o massacre do inocente Taxo e dos seus filhos será «o catalisador que move Deus», forçando-O a agir quase de maneira reflexa, o que significa que Taxo e os seus filhos emergem como causas de salvação. Para W. J. Heard, o martírio de Taxo e dos seus filhos foi reelaborado pelo autor de *Testamento de Moisés* para provocar Deus à ação, por causa do grito do sangue inocente. A resposta de Deus é a completa aniquilação dos inimigos de Israel e o aparecimento do *eschaton*, o fim dos tempos¹⁴¹. Também aqui no *Testamento de Moisés* continua a prevalecer a ideia de preferir a morte a transgredir os mandamentos de Deus.

Flávio Josefo é a fonte mais rica a descrever o fenómeno da morte voluntária – entendida como morte nobre – entre os judeus na época romana, tendo redigido as suas grandes obras, *Antiguidades Judaicas* e *Guerra Judaica*, por volta do ano 95 d.C.¹⁴².

Estas obras fornecem-nos relatos de judeus que escolheram morrer na época da revolta dos macabeus, os quais são apreciados positivamente. Em *Antiguidades Judaicas*, que cobre a história judaica, desde Adão e Eva até ao imperador Nero, inclui a sua própria interpretação de seis exemplos padrão de morte voluntária na Bíblia Hebraica. As suas histórias contêm vários casos de morte voluntária, podendo-se contar até 25 incidentes separados, com relatos duplos de alguns deles em *Antiguidades Judaicas* e em *Guerra Judaica*. Neste período, ao interpretar estas mortes, Flávio Josefo «não as vê como heróicas»¹⁴³.

Este autor descreve com admiração os *Essénios* que desafiam qualquer ameaça usada para induzi-los a blasfemar contra o legislador ou a comer algo ilícito:

¹³⁸ Cf. W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», 304.

¹³⁹ *Testamento de Moisés*, 9,4-7 (L. VEGAS MONTANER, «*Testamento de Moisés*», 267).

¹⁴⁰ J. C. LICHT, «Taxo», *JJS*, 12 (1961), 98, cit. in W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», 305.

¹⁴¹ Cf. W. J. HEARD, «The Maccabean Martyrs' contribution to Holy War», 306.

¹⁴² Cf. W.H.C. FREND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 145.

¹⁴³ J. D. TABOR, «Matyr, Martyrdom», 577.

«Eles estimam a morte, quando ela chegue com honradez, como sendo o melhor duma imortalidade. Os seus espíritos, de facto, foram submetidos a todo o género de provas pela guerra contra os Romanos: eles foram passados e torcidos, queimados e fraturados, submetidos a toda a espécie de instrumentos de tortura, para que blasfemassem o legislador ou comessem algo de ilícito. Contudo, não toleraram submeter-se a nenhuma das duas tentações, nem a de adular os atormentadores ou de chorar: aliás, sorrindo entre os espasmos e tratando ironicamente os que executavam as torturas, entregavam serenamente o espírito como pessoas que estejam a ponto de o receber novamente»¹⁴⁴.

Sem apresentarem quaisquer queixas, pelo contrário eles suportam tormentos refinados.

«Os doutores exortavam a demolição dessa obra, afirmando que, mesmo que isso acarretasse algum perigo, teria sido uma honra o morrer pela lei da pátria: porque todos os que morriam de tal forma teriam guardado a alma imortal e, para além disso, o sentimento eterno de felicidade, enquanto que os desprezíveis e os ignorantes da sabedoria daqueles doutores se apegavam à vida por ignorância, e preferiam a morte por doença à morte pela virtude. [...]. O capitão do rei foi informado logo, e correu até lá com uma tropa numerosa, prendeu cerca de cinquenta jovens e os levou até ao rei. [...]. O rei consentiu com dificuldade; mandou que fossem queimados vivos aqueles que tinham descido do telhado juntamente com os dois doutores, e entregou aos carrascos os outros presos para serem condenados à morte»¹⁴⁵.

Nas grandes crises dos anos 40 d.C. e 60 d.C., Flávio Josefo enuncia detalhadamente como milhares de judeus estavam dispostos a morrer em vez de realizarem um ato idólatra¹⁴⁶. Não sendo amigo de extremismos, escreveu: «torna-se natural para todos os judeus, imediatamente a seguir ao seu próprio nascimento, estimar esses livros [da Lei] e, se disso tiverem ocasião, estarem dispostos a morrer por eles»¹⁴⁷.

A obra *Guerra Judaica* é a principal fonte para o infame caso dos defensores de Massada, sobre a grande revolta judaica, devido à perseguição movida pelos romanos no ano 70 d.C. De acordo com Flávio Josefo, tiraram as suas próprias vidas para não enfrentarem a captura romana: «o número das vítimas foi de novecentos e sessenta, contando também com as mulheres e as crianças»¹⁴⁸.

No fim da desesperada Guerra dos Judeus, Josefo assinala como, antevendo inúmeras torturas, os defensores de Massada preferiram pôr termo à vida a suscitar a mínima suspeita de que confessavam César como senhor:

«Ele enviou Petrónio com um exército a Jerusalém, para que colocasse dentro do santuário as suas estátuas, ordenando que, se os judeus não as aceitassem, condenasse à morte os que se opunham e pusesse em escravidão todo o resto da nação. Mas Deus, na realidade, teve cuidado dessas ordens para impedir que fossem executadas»¹⁴⁹.

¹⁴⁴ F. JOSEFO, *Bellum Judaicum*, II, 151-152; trad. italiana, *La Guerra Giudaica*, vol. II, Torino, Società Editrice Internazionale, 1949².

¹⁴⁵ F. JOSEFO, *Bellum Judaicum*, I, 648-655.

¹⁴⁶ Cf. F. JOSEFO, *Antiquitates Judaicae*, XVIII, 8; trad. inglesa, *The Jewish Antiquities*, Londres, Harvard University Press, 1965.

¹⁴⁷ F. JOSEFO, *Contra Apionem*, I, 8,42; trad. inglesa, *Against Apion*, Londres, Harvard University Press, 1961.

¹⁴⁸ F. JOSEFO, *Bellum Judaicum*, VII, 320-406.

¹⁴⁹ F. JOSEFO, *Bellum Judaicum*, II, 184-187.

Mesmo assim, para Flávio Josefo essas vítimas da revolta ainda não são os mártires populares da imaginação subsequente, antiga ou moderna¹⁵⁰.

Embora chegue a usar esporadicamente os termos μάρτυς, μαρτυρεῖν e μαρτυρία na sua vastíssima obra, tal como referiu H. Strathmann¹⁵¹, Josefo não esboça um conceito de martírio, mas dá continuidade a alguns elementos configurativos que foram reportados: a fidelidade, à Lei e à tradição dos pais, bem como a santificação do nome.

Sobre o martírio na Literatura Rabínica, sabemos que existe uma vasta tradição contemporânea à vida de Jesus Cristo e até anterior, mas só mais tarde é que se efetuou uma reflexão mais completa sobre o sofrimento expiatório dos justos. Donde ser importante datar as tradições rabínicas, em ordem a fundamentar e verificar se as suas declarações tiveram influência, ou não, na elaboração do conceito de martírio na comunidade cristã nascente.

Segundo J. Downing, a perspetiva rabínica sobre o sofrimento dos justos como expiação dos pecados do povo surge depois dos acontecimentos ocorridos entre 70-135 d.C., os quais tiveram uma grande influência no pensamento judaico sobre o sofrimento. Somente depois da insurreição de Bar-Kochba teremos alguns pronunciamentos acerca do sofrimento dos justos¹⁵², existindo informação a partir das fontes rabínicas.

No ano 132 d.C., aquando da revolta de Bar-Kochba, Rabi Akibá foi martirizado por ensinar a Torá depois de ter sido declarada ilegal. Este definiu os pecados a evitar, se necessário através do martírio: a idolatria, a apostasia e o derramamento de sangue¹⁵³. Ele enfrentou a perseguição com alegria, pois assim acreditava conseguir cumprir fielmente o mandamento do *Shemá*¹⁵⁴: «Amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força» (*Dt* 6,5). J. Downing declara ainda: «R. Akiba disse (*Sif. Num* 4) que uma morte súbita é uma atenuante mais forte que qualquer sacrifício, mas que é para si próprio e não para outros»¹⁵⁵.

O *Midrash dos Dez Mártires*, referente ao período após o fim da revolta de Bar-Kochba, menciona que Rabi Ishmael foi instado a renunciar à sua fé, mas recusou¹⁵⁶. A abordagem mais próxima de um atenuamento substitutivo encontra-se na declaração de R. Ishmael (*Mekh. Ex* XXI.30) de que no último dia os gentios seriam um resgate para Israel. Em todo o caso, a ideia, que simplesmente deriva de *Is* 43,3, nada tem a ver com o sofrimento dos justos¹⁵⁷.

¹⁵⁰ Cf. J. D. TABOR, «Matyr, Martyrdom», 578.

¹⁵¹ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1310-1311.

¹⁵² Cf. J. DOWNING, «Jesus and Martyrdom», 279-280.

¹⁵³ Cf. W.H.C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 154-155.

¹⁵⁴ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», 1305-1306.

¹⁵⁵ J. DOWNING, «Jesus and Martyrdom», 280.

¹⁵⁶ Cf. W.H.C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 154-155.

¹⁵⁷ Cf. J. DOWNING, «Jesus and Martyrdom», 280.

O *Mishnah*, o *Talmud* e o *Midrash*, segundo J. D. Tabor, contêm relatos anedóticos e uma discussão técnica dos problemas associados à morte voluntária. Os rabinos estão mais preocupados em determinar quando e sob que condições podem colocar em perigo ou tirar a própria vida ou como permitir que a vida lhes seja tirada.

O relato da morte do rabino Hanina b. Teradion, que viveu durante o tempo do Imperador Adriano, exemplifica bem as principais dificuldades interpretativas: «Ele é levado pelos romanos e queimado na fogueira com um rolo da Torá em volta dele. A certa altura, procurando diminuir o sofrimento e apressando a morte, os seus discípulos clamam: “Abra a boca para que o fogo entre em si”. Hanina responde: “Aquele que me deu [minha alma] tire-a, mas ninguém se magoará”».

A posição de Hanina era a de que não se devia apressar a morte pois é Deus quem deve tirar a vida. J. D. Tabor alega que este é um posicionamento fundamentado em textos da Bíblia (*Job* 1,21; 2,9-10; *Ecl* 3,2) e que tem reminiscências, no seu conteúdo, nas afirmações de Platão e Cícero de que não se deve partir desta vida, exceto à disposição dos deuses¹⁵⁸. Temas presentes: fidelidade à Lei, sofrimento do justo e a vida eterna.

Constatamos assim que as tradições rabínicas que refletem o sofrimento no tempo de Jesus, embora tardiamente, apresentam uma reelaboração dos temas que já se encontravam debatidos nos *2Mc* e *4Mc* e na literatura apocalíptica.

Depois de termos percorrido os argumentos que defendem a tese de que existem antecedentes hebraicos na elaboração do conceito do martírio cristão e embora existam semelhanças e continuidade de algumas ideias e temas, paradigmas e modelos, linguagens e estilo, entre as *Acta martyrium*, as *Cartas* e alguns textos de exortação ao martírio, dos três primeiros séculos da era cristã com os textos da tradição hebraica, anteriores e contemporâneos ao tempo de Jesus Cristo, tudo isto não nos parece suficiente para concluir que uma forte influência hebraica tenha determinado e fortalecido o martírio cristão.

Mais, podemos antes assumir a perspectiva de W. H. C. Frend em como, se existiu o martírio no judaísmo, terá existido como uma *praeparatio evangelica*:

«Aqui a *praeparatio evangelica* do judaísmo parece bastante óbvia. À parte os detalhes semelhantes, [...], a evolução de umas para outras parece inegável. [...] O martírio, no Judaísmo, era algo semelhante a um *Hamlet* sem o seu Príncipe. Por muito que a Lei pudesse ser considerada “preexistente desde a Criação” e o “sopro do Poder de Deus”, os sofrimentos dos judeus tinham apenas por base a esperança e a antecipação. A lei mantinha-se impessoal e, para as mentes profundas e sensíveis, como a de S. Paulo, uma ocasião de pecado e não de salvação (Rm 7,11). Como último recurso, o judeu morria sob o impulso do nacionalismo religioso, como membro de uma raça eleita. Coube ao cristianismo estender esse impulso ao indivíduo, independentemente da sua raça, e eventualmente purgar a religião do elemento puramente nacional»¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Cf. J. D. TABOR, «Matyr, Martyrdom», 578.

¹⁵⁹ W. H. C. FREND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 148.

Portanto, o toque específico do martírio cristão fundamentava-se em dois elementos essenciais: tanto o sacrifício como a morte de Jesus Cristo davam validade permanente à doutrina do martírio cristão.

1.2. O martírio na vida da Igreja nascente

Por sua natureza, o martírio é, antes de tudo, testemunho e esse é o conceito primitivo do termo¹⁶⁰. Desde o início, tal testemunho está associado às tribulações preditas por Jesus Cristo: «Vos conduzirão perante governadores e reis por minha causa para dardes testemunho perante eles» (Mc 13,9).

Depois da morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo ao Pai, irrompe sobre os cristãos das primeiras comunidades um ambiente hostil e de aberta perseguição, emanada pelas autoridades romanas. Pressionados por estas a apostasiar, a negar a fé ou a pronunciar fórmulas blasfemas, os mártires – apóstolos, discípulos e cristãos das primeiras comunidades – respondem com o martírio, ou seja, com um testemunho que termina com o derramamento de sangue pela própria fé em Deus e em Cristo¹⁶¹.

A perseguição tinha o seu contraponto no martírio, pelo que a consideração da primeira não pode ser desligada da consideração do segundo¹⁶², embora existissem vozes discordantes. Com efeito, os gnósticos tentavam, com subtileza exegética, depreciar a importância do testemunho com derramamento de sangue, ao passo que outros procuravam a todo o custo ser imolados e condenavam a fuga em tempo de perseguição¹⁶³.

Será definitivamente sob a impressão de determinados mártires, em contexto de perseguição aos cristãos das primeiras comunidades (dos primeiros três séculos), que se começará a esmiuçar e compreender as ideias cristãs sobre o conceito de martírio cristão¹⁶⁴.

1.2.1. As perseguições nas primeiras comunidades cristãs

A abordagem da problemática do martírio, anterior ao pensamento de Clemente de Alexandria, não pode ser considerada sem termos em linha de conta todo o contexto de

¹⁶⁰ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 94.

¹⁶¹ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 19.

¹⁶² Cf. W. H. C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 142.

¹⁶³ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 94-95.

¹⁶⁴ Cf. TH. BAUMEISTER, «Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo», in *Concilium* 183 (1983), 312-320.

perseguição a que foi submetida a Igreja cristã nascente e os seus membros. Como observa A. Quacquarelli: «Todo o processo de perseguição implica diametralmente o processo de martírio»¹⁶⁵.

O tema da perseguição e do martírio devem ser encarados dentro da relação entre o Império Romano e as primeiras comunidades. De facto, desde o final do séc. I até ao primeiro quartel do séc. III, os cristãos das primeiras comunidades sofreram ações de perseguição de natureza violenta e indiscriminável, por parte das autoridades romanas, quer sejam imperadores, senadores, oficiais magistrados, governadores provinciais e até por parte da população pagã¹⁶⁶.

Clemente de Alexandria não providencia muita documentação fatural deste período, mas dá-nos algumas evidências diretas do sofrimento que o rodeava¹⁶⁷.

Assim sendo, servir-nos-emos de outras fontes – a literatura martirial dos três primeiros séculos e as *Acta Martyrum* – para contextualizar o tema da perseguição aos cristãos no Império Romano.

a) Perspetiva geral

Os historiadores dedicados à temática¹⁶⁸ das perseguições no Império Romano referem que não houve perseguição por parte das autoridades romanas até ao ano 64 d.C.¹⁶⁹

Jesus Cristo, portador de uma mensagem de salvação para todos os homens de boa vontade, no confronto com as autoridades judaicas foi crucificado por ordem de Pôncio Pilatos, governador romano da Judeia. Advertiu os seus discípulos que a sua sorte poderia supor sofrimentos e perseguições; poderiam ser arrastados perante os tribunais e ser flagelados nas sinagogas (*Mt* 10,17). Afirmou também que o sangue da sua aliança se derramava por muitos (*Mc* 14,24) e que pelo seu nome se derramaria também o sangue dos cristãos (*Mt* 10,39)¹⁷⁰.

A primeira comunidade cristã de Jerusalém experimentou rapidamente a verdade destas palavras. Por volta do ano 35 d.C. Estêvão converteu-se no primeiro testemunho de fé (*At* 7,60); no ano 44 d.C., o zelo de Herodes Agripa pela observância precisa da Lei culminou com o

¹⁶⁵ A. QUACQUARELLI, «La persecuzione secondo Tertuliano», *Gregorianum* XXXI (1950), 562.

¹⁶⁶ Cf. W. H. C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 153-155; M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaka Book, Milano, 1984, 67-71.

¹⁶⁷ *Strom.* II, 125,2-3.

¹⁶⁸ Para o aprofundar a questão dos problemas legais e formais que impeliram as autoridades do Império Romano a perseguirem as primeiras comunidades cristãs: Cf. A. N. SHERWIN-WHITE, «The Early Persecutions and Roman Law Again», *Journal of Theological Studies* 3 (1952) 199-213; ID, «Why were the Early Christians Persecuted? An Amendment», *Past & Present* 27 (1964) 23-27; G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», *Past and Present* 26 (1963) 6-38; ID, «Why Were the Early Christians Persecuted? A Rejoinder», *Past and Present* 27 (1964) 28-33.

¹⁶⁹ Cf. G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted? », 6-7.

¹⁷⁰ Cf. W. H. C. FRIEND, «Persecuciones», in *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, II, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1992, 1761.

martírio do Apóstolo Tiago, irmão de João e com a prisão de Pedro (At 12,2-3). O evangelista Lucas em At 18,14-17 afirma que as autoridades romanas olhavam para o cristianismo como um assunto interno do judaísmo e não se mostravam hostis a Paulo e à sua pregação (At 13,7-12;)¹⁷¹.

Entre o ano 64 d.C. e o ano 250 d.C. deram-se severas perseguições locais e isoladas, direcionadas a pessoas individuais que, de certo modo, envolviam apenas cristãos. Porém, também houve bastantes períodos durante os quais a grande maioria dos cristãos gozou de paz¹⁷². Estes incidentes locais eram uma ameaça séria apesar de não acontecerem nem em todos os sítios nem a toda a hora¹⁷³.

Segundo H. Leclerq, que fez um levantamento estatístico da frequência das perseguições nos três primeiros séculos, estima-se que as perseguições tiveram lugar em 86 anos durante o séc. II, fazendo com que não se saiba de incidentes nos restantes 14 anos. No séc. III os números são inversos: 76 anos de tolerância e 24 anos marcados por perseguições. Comparativamente, conclui-se que havia mais razões para que os cristãos das primeiras comunidades se sentissem inseguros no séc. II do que no terceiro século¹⁷⁴.

Durante o séc. I são escassos os detalhes sobre a atitude das autoridades romanas em relação à comunidade cristã nascente. Temos notícias a partir de alguns autores pagãos¹⁷⁵ do séc. I que apresentavam os cristãos como seguidores de uma nova e perigosa religião¹⁷⁶. O imperador romano Domiciano (81-96 d.C.) no ano 95 d.C.¹⁷⁷ emitiu algumas medidas repressivas que estavam orientadas para dissuadir energicamente os membros da nobreza romana a adotar as práticas judaicas¹⁷⁸. Flávio Clemente, Domitila e muitos outros membros da nobreza romana foram acusados de ateísmo (ἀθεότης)¹⁷⁹ por terem assumido os costumes judaicos.

Nesta altura, a perseguição não foi severa em todo o império. Através do autor de *IClem* podemos saber que a catástrofe da perseguição se deve à «inveja e ao ciúme» dos inimigos

¹⁷¹ Cf. W. H. C. FRIEND, «Persecuciones», in *DPAC*, 1759.

¹⁷² Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, X (1932), 2374-2375; G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», 6-7.

¹⁷³ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 327.

¹⁷⁴ Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, X, 2375.

¹⁷⁵ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari, Laterza, 2009, 68-69.

¹⁷⁶ Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 38.40; C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 25.

¹⁷⁷ Cf. W. H. C. FRIEND, «Persecuciones», in *DPAC*, 1760.

¹⁷⁸ Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 52.53.

¹⁷⁹ Cf. W. H. C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 154.

internos da Igreja, isto é, os judeus¹⁸⁰: «Por causa da inveja e do ciúme, foram perseguidas as mais altas e santas colunas que lutaram até à morte»¹⁸¹.

No final do séc. I, perduraram na mentalidade pagã os medos e preconceitos que moldaram a relação entre as autoridades romanas, a população e a comunidade cristã nascente em vários lugares do império. Estes fatores irão influenciar, a partir do séc. II, a opinião popular na região da Ásia Menor¹⁸².

O II séc. abre com uma documentação bem conhecida e de valor notável: a correspondência entre o Imperador Trajano (98-117 d.C.) e o seu *Legado* especial, Plínio, o jovem, governador das províncias do Ponto e da Bitínia desde o ano 110/111¹⁸³ a 112/113¹⁸⁴. Provavelmente, a correspondência terá acontecido no ano 110 d.C.¹⁸⁵ e abordava as diretivas sobre o modo de proceder para com os cristãos das primeiras comunidades.

Primeiro, da carta de Plínio dirigida ao Imperador Trajano emerge um dado que parece provocar o recurso ao conselho do Imperador: «Nunca participei em nenhuma instrução judicial em relação ao cristão. Portanto, não sei quais são habitualmente os objetos e os limites tanto do castigo como o do inquérito»¹⁸⁶. Desta forma, é evidenciada a sua preocupação pelos inúmeros procedimentos judiciais contra os cristãos, em ato nas províncias do Ponto e da Bitínia¹⁸⁷.

Em segundo lugar, Plínio consulta o Imperador por causa das suas dúvidas relativamente à acusação a utilizar e sobre até onde poderia investigar e punir:

«Tenho tido uma grande dúvida se deve considerar-se alguma diferença na idade, ou se as crianças de mais tenra idade devem ser tratadas com os mesmos critérios que os adultos que estão na flor da idade; se é preciso mostrar-se indulgente perante o arrependimento, ou se, a quem tenha sido efetivamente cristão, não sirva para nada ter renunciado; se deve castigar-se o nome em si mesmo, embora se esteja imune de comportamentos vergonhosos ou se os comportamentos vergonhosos juntamente com o nome»¹⁸⁸.

Em terceiro lugar, «quando aqueles que foram denunciados como cristãos» e estes o confessavam, Plínio «ordenava que os matassem» porque era assim que se devia proceder: «segui provisoriamente este procedimento»¹⁸⁹. Este fato demonstra que os cristãos, muito antes

¹⁸⁰ Cf. W. H. C. FRIEND, «Persecuciones», in *DPAC*, 1759-1760.

¹⁸¹ *1Clem* 5.2.

¹⁸² Cf. W. H. C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church», 153.

¹⁸³ Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 68; W. H. C. FRIEND, «Persecuciones», in *DPAC*, 1760-1761.

¹⁸⁴ A datação do governo de Plínio é muito controversa. M. Sordi coloca o governo de Plínio entre 109 e 111 d.C.; outros estudiosos colocam entre 111 e 113 d.C. Para esta questão Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 68.

¹⁸⁵ A data segura da carta é a outra questão: M. Sordi defende a tese que foi entre Outono-Inverno de 110/111 d.C. ou de 112/113 d.C.

¹⁸⁶ PLÍNIO O JOVEM, *Ep.* X, 96,1.

¹⁸⁷ Cf. G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Torino, Giuffrè, 1973, 55; G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», 9.

¹⁸⁸ PLÍNIO O JOVEM, *Ep.* X, 96,2.

¹⁸⁹ PLÍNIO O JOVEM, *Ep.* X, 96.3-4.

do ano 110 d.C., estavam expostos a uma execução sumária quando eram denunciados às autoridades.

Na sua resposta, o Imperador Trajano rejeita explicitamente a não aplicação de qualquer Lei ou qualquer normativa geral ou definitiva e foi verdadeiramente seletivo e categórico¹⁹⁰: Primeiro, os cristãos não devem ser perseguidos; segundo, as denúncias anónimas, seja qual for a acusação, não devem ser tomadas em consideração: «revelam uma prática abominável que não se coaduna em absoluto com os nossos tempos»¹⁹¹. A partir da correspondência entre o Imperador Trajano e o governador Plínio deprendemos o seguinte:

a) Os processos judiciais contra os cristãos já remontavam a antes do ano 110 d.C.¹⁹² Estes processos, no Ponto e na Bitínia, iniciavam-se com uma acusação formal que era a de «serem cristãos» – «quanto àqueles que me foram denunciados como cristãos»¹⁹³. Portanto, terá existido uma perseguição contra os cristãos das primeiras comunidades do Ponto e da Bitínia, que terá começado entre finais do ano 64 e 112 d.C. Era uma perseguição «por causa do nome» – *nomen christianum* – e o motivo da acusação era simplesmente a de «serem cristãos»¹⁹⁴.

b) A questão central de Plínio, colocada ao Imperador Trajano, era constituída por quem deve ser castigado: os que detinham o nome de cristão ou os que apelidados de cristãos realizavam os comportamentos vergonhosos¹⁹⁵.

No séc. II e início do séc. III, alguns padres apologistas confirmam a veracidade do motivo de perseguição contra os cristãos, entre eles Justino, Atenágoras e Tertuliano. Os padres apologistas destacam longamente a dimensão e as contradições da acusação concernente ao *nomen* dirigidas aos cristãos das primeiras comunidades e, de maneira clara, dão a entender que esta era a única acusação avançada contra elas. Escreve Justino na sua Apologia:

«Certamente que o uso de um nome não se pode julgar nem bem nem mal, prescindindo das ações associadas a tal nome [...]. Do mesmo modo, se não se encontram motivos de injustiça em nosso nome nem no nosso modo de vida, é dever empenhar-vos para que, não castigando injustamente os inocentes, não sejais punidos justamente [...]. E, na verdade, vós não condenais todos os acusados que comparecem diante de vós, antes de estardes convencidos dos seus crimes. Em contrapartida, no que se refere a nós, tomais o nome como prova, ainda que, tendo em conta o nome [...]. Efetivamente, somos acusados de ser cristãos»¹⁹⁶.

¹⁹⁰ Cf. G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», 9.

¹⁹¹ PLÍNIO O JOVEM, *Ep.* X, 97,2.

¹⁹² Cf. G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, 56. Outros estudiosos apontam para o ano 112 d.C., sobre esta questão: Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 60-70 e G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», 10.

¹⁹³ Cf. G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, 57.

¹⁹⁴ Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 60-70 e G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», 9-10.

¹⁹⁵ Cf. PLÍNIO O JOVEM, *Ep.* X, 96,2.

¹⁹⁶ JUSTINO, *I Apologia*, IV, 1-5, [I. P. LAMELAS (ed.), *Justino, filósofo e mártir do século II: em defesa dos cristãos*, Lisboa, Paulus, 2019, 55].

Tertuliano na sua grande obra, *Apologético*, também faz referência do *nomen christianum* como motivo de acusação:

«Enfim, porque recitais, ao ler a tábua da acusação: “Cristão”? Porque não dizer que é homicida, se o é, esse cristão? Porque não pronunciar “incestuoso” e o mais que acreditais que somos? Só a nosso respeito tendes o pudor ou a preguiça de pronunciar a acusação com o nome dos crimes? Se “cristão” não é nome de nenhum crime, absurdo é o crime que consista num puro nome»¹⁹⁷.

De igual modo, muitos mártires cristãos, entre eles: Policarpo, Justino e os seus companheiros, os mártires de Lyon e Viena, Perpétua e outros são interrogados e condenados por serem cristãos¹⁹⁸.

O imperador Adriano (117-138), sucessor de Trajano, dava instruções ao procônsul da Ásia, C. Minúcio Fundano, no ano de 124-125 d.C., para que condenasse os cristãos, se os encontrasse como réus de infrações contra a lei perante o tribunal. Não teriam de ser vítimas dos clamores e das denúncias populares e teriam direito a dirigir uma acusação por difamação contra os seus acusadores¹⁹⁹.

O imperador resolve o assunto com muita dureza, mas é claríssimo, demonstrando que é hostil ao fanatismo anticristão da população²⁰⁰.

Estes dois escritos, dos Imperadores Trajano e Adriano, estabeleceram a linha de conduta das autoridades em relação aos cristãos até finais do séc. II. Os rescritos tiveram influência na diminuição das acusações e os cristãos gozaram de um período de relativa tranquilidade²⁰¹. Segundo Justino, a situação dos cristãos melhora por motivos das normas estabelecidas pelo Imperador Adriano e, ainda sob o seu reinado, não é possível provar se houve ou não perseguição cruenta²⁰².

Percorrendo os primeiros dois decénios do séc. II, a partir das fontes históricas mais seguras, as *Acta Martyrum* e a *História eclesiástica*, Eusébio de Cesareia confirma-nos que entre os nomes dos mártires só se conhecem²⁰³: Simeão, bispo de Jerusalém, e Inácio, bispo de Antioquia.

Na segunda metade do séc. II, surge uma evidência direta sobre os mártires pela primeira vez. A partir de algumas fontes autênticas e seguras, temos notícias de que entre os anos 150 e 160 d.C. na Ásia Menor, ainda sob o reinado de António Pio, se desencadeiam atos de violência contra os cristãos, nos quais as multidões jogam um papel importante. A carta da Igreja de

¹⁹⁷ TERTULIANO, *Apologeticum*, II, 20 [J. C. DE MIRANDA (trad.), Q. S. F. TERTULIANO, *Apologético*, Lisboa, Alcalá, 2002]. Encontramos também este discurso em *Ad Nationes* 1,3,2ss.

¹⁹⁸ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 84-85.

¹⁹⁹ Cf. W. H. C. FRENDE, «Persecuciones», in *DPAC*, 1760.

²⁰⁰ Cf. G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, 62.

²⁰¹ Cf. W. H. C. FRENDE, «Persecuciones», in *DPAC*, 1760-1761.

²⁰² Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 82.

²⁰³ Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 75-76.

Esmirna que relata a morte de Policarpo, *Martyrium Polycarpi*²⁰⁴, atesta a veracidade destas perseguições violentas.

Entre o ano 161 e 180, no tempo do reinado de Marco Aurélio, as fontes relatam notícias provenientes de muitas cidades do império, sobre a morte de cristãos, entre os quais alguns que ocupavam posições de relevo dentro da comunidade: na Ásia Menor, Carpo, bispo de Tiatira e com ele o diácono Papilo, bem como Agotonice; um grupo de fiéis em Pérgamo; na Grécia, o bispo de Atenas, Públio; na Gália, Potino, bispo de Lyon, chefe de outros irmãos da comunidade de Lyon e Viena; Trásea, bispo de Euménia na Frigia; Sagáride, bispo de Laodiceia. Nesta época, também foram registadas as mortes violentas de Justino e dos seus companheiros.

No reinado de Comodo (180-192) a situação de base não muda. Realizam-se processos legais contra os cristãos, mas de maneira isolada em diversos pontos: desde os Sicilitanos, próximo de Cartago, África, onde são decapitados os mártires; em Roma é condenado à morte o senador Apolónio, uma eminente personagem; na Ásia, onde o procônsul Ário Antonino usa de uma certa indulgência; na Frígia, onde os procedimentos se concluem com penas capitais²⁰⁵.

Sob reinado de Septímio Severo (193-211) as fontes atestam uma atitude tolerante do Imperador nos primeiros dez anos do seu governo. Depois do décimo ano do seu reinado, as fontes revelam que Septímio Severo terá emitido «em 202 d.C. um édito geral que teria proibido o proselitismo judaico e cristão, atingindo assim qualquer atividade missionária»²⁰⁶. De facto, Eusébio informa-nos: «[Septímio] Severo suscitou uma perseguição contra as Igrejas, em todas as partes consumaram-se os esplêndidos martírios de atletas da religião, mas multiplicaram-se especialmente em Alexandria»²⁰⁷. A situação das comunidades cristãs parecia agravar-se notavelmente.

No verão do ano 197 d.C., desencadeia-se uma violenta perseguição que culmina com o martírio de Perpétua e Felicidade, entre o ano 202 e 203 d.C. em Cartago, África, que é contemporâneo com os de Alexandria. Eusébio de Cesareia fala de perseguições e de martírios ilustres realizados em Alexandria: Leónidas e Potemiana, Basíldes e demais companheiros neófitos²⁰⁸, e ainda na Capadócia e provavelmente em Antioquia e Jerusalém.

²⁰⁴ A data do seu martírio é controversa: oscila entre o 22 de fevereiro de 156 e o 23 de fevereiro de 167. Sobre esta controvérsia Cf. *Martyrium Polycarpi*, [A.A.R BASTIAENSEN (ed.) – A. HILHORST – G.A.A. KORTEKAAS – A.P. ORBAN – M. M. VAN ASSENDELFT, *Acti e passioni dei martiri*, Milão, 2014, 4].

²⁰⁵ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 82-83; A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 325-326.

²⁰⁶ P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 85.

²⁰⁷ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 1,1ss; 7,1.

²⁰⁸ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 86; M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 80.

Quais foram as razões e motivações que suscitaram, da parte da população pagã, as acusações contra os cristãos e, da parte das autoridades imperiais, a determinação de perseguir os cristãos?

Os cristãos eram frequentemente hostilizados por rejeitarem inserir-se na vida comum e de frequentar, como todos, os lugares profanos – espetáculos, circos, ritos sagrados, procissões. Este fato contribuiu para intensificar contra os cristãos a presunção de serem uma seita política, potencialmente perigosa e acreditava-se que os cristãos estavam envolvidos em crimes²⁰⁹.

Numa fase inicial, entre finais do séc. I e a primeira metade do séc. II, os cristãos das primeiras comunidades foram objeto de desconfiança e hostilidade devido às supostas abominações (*flagitia*) que eram praticadas no seu seio. Por meio destes fatos, os pagãos procuraram pretextos nos rituais e nos costumes de vida dos cristãos, acusando-os de canibalismo e infanticídio (revertiam assim o sentido sacramental da eucaristia), de incesto (equivocando a maneira como viviam em comunidade), de associação ilícita, de magia e de introdução de cultos estrangeiros²¹⁰. No entanto, estas acusações foram desaparecendo ao longo do séc. II devido também às refutações que os apologetas cristãos e os escritores eclesiásticos lhe dedicaram.

De acordo com alguns estudiosos desta problemática²¹¹, quer seja a partir das *Acta e Passiones Martyrum* quer seja dos apologetas cristãos, entre as razões que levaram os magistrados do império a julgar e a condenar os cristãos, discípulos de Cristo, sobressai com bastante clareza a qualidade de ser cristão (*nomen christianum*), como afirma G. Lanata:

«o principal ponto de acusação que os magistrados tendiam a aclarar durante os interrogatórios e que constituía, onde acertado, a motivação da sentença, era a qualidade dos cristãos acusados: *nomen christianum*»²¹².

Esta é a acusação fundamental na qual têm origem todas as outras acusações.

Numa segunda fase, entre a metade do séc. II e o início do séc. III, quando o cristianismo se começou a difundir por todo o império, começaram a intensificar-se os episódios persecutórios. O que mais perturbava e ofendia o sentido religioso dos pagãos, da população romana e não só, era o facto de os cristãos não seguirem os *veterum instituta* e o *mos maiorum*. Desta forma, os pagãos alegavam que os cristãos se isolavam, política e socialmente, da sociedade que os circundava²¹³.

²⁰⁹ Cf. W. H. C. FRIEND, «Persecuciones», in *DPAC*, 1762-1763.

²¹⁰ Cf. G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, 46-47; J. P. LEDESMA, *I padre della Chiesa, testimoni vivi della tradizione. Apunti e testi de Patrologia I*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2003, 73.

²¹¹ Sobre esta questão: Cf. G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», 9; G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, 21-23.

²¹² Cf. G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, 48.

²¹³ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 66.

A religião no império constituía a alma, a inspiração primordial da «República» romana, princípio afirmado na antiguidade da sacralidade da coisa pública. Portanto, a religião estava intimamente ligada com a realidade socio-política. Este fator religioso era o garante do pacto social que os romanos chamavam de *pax deorum*²¹⁴ – uma certa relação harmoniosa entre os deuses e os homens. Assim sendo, o comportamento dos cristãos era uma ameaça muito séria que punha em causa a estabilidade e a paz social do Império, porque estes se recusavam por completo a adorar um deus qualquer, mas apenas o seu.

De fato, os cristãos das primeiras comunidades afirmavam abertamente que os deuses pagãos não existiam ou que eram demónios malévolos, pelo que não só se recusavam a participar em rituais religiosos pagãos, como nem sequer reconheciam que outros o deveriam fazer.

Como a população do império romano era profundamente supersticiosa, estava naturalmente apreensiva que os deuses extravazassem a sua ira por causa do ateísmo dos cristãos e, sobretudo, que tal se viesse a repercutir não somente sobre os cristãos, mas em todo o império. Desta forma, quando ocorriam desastres ruinosos, guerras ou invasões, existia uma propensão natural para lançar as culpas sobre os cristãos²¹⁵. Daqui nasceram algumas acusações graves dirigidas aos cristãos como a de serem ateus e ímpios. Disto nos dá testemunho Justino²¹⁶, mártir pouco depois de meados do séc. II. No final do séc. III, Tertuliano afirma:

«“Não prestais culto aos deuses”, nos dizeis, “e não oferecis os devidos sacrifícios pelos imperadores”. O que acontece é que uma só é a razão pela qual não oferecemos sacrifícios pelos outros, e a razão pela qual os não oferecemos sequer por nós mesmos: e que é, simplesmente, o facto de não prestarmos culto aos deuses. É assim que somos apontados como réus de sacrilégio e de lesa-majestade. Esta é a acusação mais grave. [...] E digna seria com efeito de ser devidamente indagada, não foram seus juizes o preconceito, que à partida exclui a verdade, e a iniquidade, que a recusa»²¹⁷.

Aos cristãos eram atribuídos dois crimes, conforme observa P. Siniscalco, a partir de Tertuliano: a) o *crimen religionis* – que consiste na rejeição de reconhecimento e da prática da religião da *civitas romana*; b) *crimen maiestatis* – que consiste na rejeição de jurar pelo *Genium Caesaris* e, mais latamente, de tomar parte nas festas em honra do imperador²¹⁸.

b) A perseguição em Alexandria

As perseguições de Alexandria têm características próprias, dada a história e a estrutura social da cidade na qual tiveram lugar. Desde o tempo Ptolemaico em diante, Alexandria foi

²¹⁴ C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 25.

²¹⁵ Cf. G. E. M. DE STE. CROIX, «Why Were the Early Christians Persecuted?», 24-25.

²¹⁶ JUSTINO, *II Apol.*, III.

²¹⁷ TERTULIANO, *Apologeticum*, X, 1.

²¹⁸ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 68.

um lugar de agitação e contradição. No I século d.C. verificaram-se tumultos regulares entre gregos e judeus. A insurreição de 115-117 foi violentamente reprimida pelo Imperador Adriano (117-138), o que levou à deportação da maior parte da população judia²¹⁹.

Durante o período de relativa acalmia que as primeiras comunidades cristãs viveram, desde o imperador Cómodo (180-192) até aos primeiros dez anos do imperador Septímio Severo, o cristianismo regressou ao seu ideal missionário. Em Alexandria, vemos Clemente a pregar a obrigação de difundir o Evangelho. Em Cartago, Tertuliano rejubilava pelo número, cada vez maior, de cristãos e pelas numerosas conversões ao cristianismo²²⁰.

Existem notícias sobre a política de Septímio Severo (193-211), que nos primeiros anos do seu reinado teve uma atitude tolerante para com os cristãos. Permitiu que se realizassem sínodos e assembleias de bispos em muitas cidades do império, sobretudo para resolver a questão da datação da Páscoa²²¹.

A perseguição do Imperador Romano Septímio Severo contra a comunidade cristã em 202-203 é a primeira a ser historicamente comprovada no Egipto²²². Em 202, por meio de édito geral, proibiu o proselitismo judaico e cristão. Fundamentalmente, o édito consistia na condenação da propaganda cristã e, conseqüentemente, era dirigido contra os catequistas cristãos e os catecúmenos, sobretudo os neófitos: «*christianos fieri sub gravi poena vetuit*»²²³.

Clemente de Alexandria, que estava há uns vinte anos a ensinar nessa cidade, tendo-se tornado famoso, viu-se obrigado a fugir e refugiar-se na Capadócia²²⁴. De forma simples, comenta as execuções em forma de linchamento, sem nunca mencionar quando aconteceram:

«No que nos diz respeito, todos os dias vemos com os próprios olhos fluxos abundantes de mártires que são queimados, torturados e decapitados. O medo, que vem pela lei, conduziu toda esta gente a Cristo e habilitou-os a mostrar piedade mesmo sendo com o seu próprio sangue»²²⁵.

Eusébio de Cesareia, no livro VI e VII da sua *História eclesiástica*, descreve com alguns detalhes as perseguições no Egipto e, não contente com uma visão geral, cita nomes de mártires. Segundo este autor, as perseguições eram realizadas em todos os lugares, sobretudo em

²¹⁹ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 326.

²²⁰ Cf. W. H. C. FRENCH, «Persecuciones», in *DPAC*, 1761.

²²¹ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, 86.

²²² Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaka Book, Milano, 1984, 87; W. CLARYSSE, «The Coptic Martyr Cult», in *Martyrium in multidisciplinary perspective, Memorial Louis Reekmans*, M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN (ed.), Leuven, 1995, 378.

Cf. Também o estudo clássico sobre a perseguição e os mártires de Egipto: H. DELEHAYE, «Les martyrs d'Egypte», in H. DELEHAYE – P. PEETERS – ROBERTUS LECHAT (ed.), *Analecta Bollandiana*, t. XXXIX, Paris, 1922, 5-154.299-364.

²²³ Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 87-88.

²²⁴ Cf. M. MEES, «Clemente de Alexandria», in *DPAC*, I, 433.

²²⁵ *Strom.* II, 125,2-3; Cf. *Strom.* IV, 28,4-5; 78,1-2; VI, 1,4, 167,4; VII, 1,1.

Alexandria, sendo que aí eram conduzidos fiéis de todo o Egipto e da Tebaida, onde foram martirizados vários ilustres cristãos²²⁶.

Entre eles, encontramos Leónidas, pai de Orígenes, que foi feito prisioneiro e depois sofreu o martírio. Eusébio conta ainda que Orígenes, na época ainda jovem, inflamado pelo forte desejo de martírio, se quis unir ao pai no cárcere para sofrer juntamente com ele. No entanto, como a mãe lhe escondeu as roupas, Orígenes viu-se obrigado a permanecer em casa, onde escreveu uma carta ao pai para o instar na perseverança: «cuida-te, que não aconteça que por nossa causa mudes de parecer»²²⁷.

Eusébio relata a paixão de Potamine e Basíledes. Conhecida como uma das mais famosas mártires de Alexandria, Potamine defendeu a sua virgindade e, depois de suportar tormentos horríveis, pereceu pelo fogo com a sua mãe Marcela. Basíledes era um soldado, encarregado de conduzir a tortura. Declarou-se cristão, foi colocado na prisão e aí recebeu o batismo. No dia seguinte sofreu também o martírio²²⁸.

Mais tarde, sendo mestre e encarregado da Escola Catequética, Orígenes teve a alegria de ver muitos dos seus discípulos a sofrer o martírio, entre eles: Plutarco, Sereno, Heráclides, Heron, um outro Sereno que foi decapitado e, entre as mulheres, Herais, catecúmena²²⁹.

Durante a sua visita ao Egipto, entre 199-200, Septímio Severo criou senados em todas as metrópoles equiparando-as assim às cidades de outras províncias²³⁰.

Analisando as razões e motivações das perseguições dos primeiros séculos, emerge uma questão: qual foi a resposta dos cristãos das primeiras comunidades face a ela e aos julgamentos injustos e sofrimentos a que foram submetidos, resultando até na morte de tantos deles?

Para os cristãos, esta situação era encarada como fazendo parte do plano misterioso de Deus, constituindo-se como uma oportunidade para afirmar a sua fé e dar testemunho público de Cristo Jesus, perante os magistrados romanos e a população pagã. Por outras palavras, a sua resposta foi a aceitação do martírio. A partir daqui, poderemos elencar os elementos e temas que permitirão esboçar um conceito de martírio cristão nos primeiros séculos.

²²⁶ Cf. W. CLARYSSE, «The Coptic Martyr Cult», 377.

²²⁷ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 1,1; 2,6.

²²⁸ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 5,1-7.

²²⁹ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, II, VI.4.1-3.

²³⁰ Cf. W. CLARYSSE, «The Coptic Martyr Cult», 378.

1.2.2. O martírio cristão

Poderá afirmar-se que o desenvolvimento de uma teologia de martírio cristão começou com os martírios verificados durante as perseguições realizadas desde o final do séc. I até ao início do séc. III?

Perante esta questão, muitos autores²³¹, ao longo do séc. XX, dedicaram-se a investigar a problemática da origem e os fundamentos dos termos martírio e mártir. Encontramos dois posicionamentos:

1º) Vários autores defendem uma tese²³² de que a origem das designações martírio e mártir se inspiraram nas ideias filosóficas da antiguidade pagã e nos antecedentes da tradição hebraica: «sem os Macabeus e sem Daniel teria sido quase impensável uma teologia cristã do martírio»²³³, argumenta W. H. C. Friend. Esta tese é sustentada também por Th. Baumeister, H. Fischel, J. Downing e D. F. Winslow.

2º) Outros estudiosos defendem a tese²³⁴ de que a «ideia de martírio e a concepção de mártir são de origem cristã»²³⁵. Uma tese que encontramos fundamentada em H. von Campenhausen, H. Delehay, H. Leclerq, H. Strathmann, W. Rordorf, G. W. Bowersock, M. Sordi.

Neste ponto propomo-nos desenvolver e analisar a segunda tese da problemática da origem e fundamento do conceito de martírio cristão, por ser aquela da qual mais nos aproximamos.

a) O conceito de martírio no Novo Testamento

Os textos neotestamentários esboçaram uma noção de martírio, de forma ténue. Fazem-no, por um lado, a partir de uma profissão de fé com o objetivo missionário (cf. *Lc* 4,22; 24,48;

²³¹ Cf. W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 240.

²³² Sobre este assunto, cf. H. A. FISCHER, «Martyr et Prophet», in *Jewish Quarterly Review*, 37 (1946/7) 265-280; 363-386; W.H.C. FRIEND, «The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church» in *The Journal of Ecclesiastical History* 9.2 (1958); ID, *Martyrdom and persecution in the early Church. A study of conflict from the Maccabees to Donatus*, 1965; D. F. WINSLOW, «The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes», *Judaism a Quarterly Journal* 23 (1974) 78-86; TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, Torino, 1995.

²³³ W. C. H. FRIEND, *Martyrdom and persecution in the early church. A study of conflict from the Maccabees to Donatus*, 1965, 65, cit. in TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, Torino 1995, XIII.

²³⁴ Sobre este assunto, cf. H. DELEHAYE, «Les origines du culte des martyrs», *Subsidia Hagiographica* 20, Bruxelas, 1933; H. LECLERQ, «Martyr», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, X (1932), 2374-2375; H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1269-1373; W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 8 (1972) 239-258; G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C. e la nascita del concetto ecclesiale di "martire"», in *Aevum* 75/1 (2003) 27-33.

²³⁵ H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Götting, 1936, cit. in W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 240.

At 5,32; 10,41; 26,22-33) que visava «fixar claramente os fundamentos históricos de uma mensagem evangélica»²³⁶. Por outro lado, nos escritos joaninos e no livro de *Apocalipse*, sente-se *in nuce* o conceito de testemunha no sentido de mártir que muito em breve se afirmaria na Igreja nascente²³⁷.

No *Apocalipse* joanino (*Ap* 1,5 e 3,14), o próprio Cristo é μάρτυς ὁ πιστός, a testemunha fiel (*Ap* 1,5) e vem repetido o significado que tem o verbo μαρτυρέω, no *Evangelho de João*, na afirmação de Jesus perante Pilatos: «Para dar testemunho da verdade» (*Jo* 18,37).

Segundo M. Sordi, o crucificado torna-se no protótipo da «testemunha» cristã: martírio e mártir – μαρτυρέω e μάρτυς – cobrem, no NT, o significado que estava presente no grego clássico, sendo que a ideia de um testemunho dado não apenas por palavras, mas com a vida, faz o seu percurso. Esta ideia também se encontra no *Ap* 2,13 em relação a Antipas, sendo dito μάρτυς μου πιστός (minha testemunha fiel), morto pela fé em Pérgamo. Aqui a testemunha não é apenas de fatos ou da verdade, mas de uma pessoa: Cristo²³⁸.

Embora H. Leclerq e H. Strathmann concordem com M. Sordi, em que nos textos neotestamentários, sobretudo no *Apocalipse* de João e em algumas passagens dos *Actos dos Apóstolos*, já se vislumbra a ideia que irá ser desenvolvida no séc. II, «desde o testemunho à sua consequência, que é a imolação», a prudência domina o seu pensamento no que se refere à aplicação do título de μάρτυς (mártir) aos mártires Estêvão e Antipas. Existe um certo significado trágico e sangrento associado à palavra testemunha na medida em que «Estêvão e Antipas foram condenados à morte porque davam testemunho, mas não foi por causa do seu suplício que foram declarados testemunhas, mas precisamente ao contrário: dá-se testemunho e, por isso, morre-se»²³⁹.

Conclui-se então que como o «NT não associou o martírio à aceitação da morte», o que sobressai dos textos neotestamentários é o conceito «de que o mártir é essencialmente testemunha ocular da vida, paixão, morte e ressurreição do Senhor», embora assumindo o risco da perseguição e do sofrimento em diversas situações de vida²⁴⁰.

²³⁶ H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1355; M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C...», 28.

²³⁷ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1355.

²³⁸ Cf. M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C...», 28.

²³⁹ H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, X, 2361-2362; H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1325-1329.

²⁴⁰ Cf. R. FISICHELLA, «Martírio», *DTF*, 571.

b) *Desenvolvimento do conceito no séc. II*

Se a partir dos textos neotestamentários não é possível afirmar uma teologia martirológica consistente, isto é, um conceito de martírio cristão, quais serão as possíveis bases que fundamentariam um tal conceito?

A este respeito W. Rordorf responde argumentando que não se pode pressupor uma linguagem martirológica cristã nos escritos do NT, pelo que estamos reduzidos a investigar a origem de um conceito de martírio cristão a partir dos textos patrísticos do séc. II:

«N. Brox demonstrou que uma linguagem martirológica cristã não pode ser assumida nos escritos do Novo Testamento. Essas passagens, especialmente no Apocalipse de João, que muitas vezes foram citadas em favor dessa hipótese, permanecem duvidosas e não podem ser produzidas como prova. Portanto, estamos limitados a procurar notícias sobre a origem do termo «mártir cristão» nos textos patrísticos do segundo século»²⁴¹.

Ao percorremos os escritos dos padres da Igreja, de finais do primeiro século e da primeira metade do segundo século, mais propriamente de Clemente Romano (c. 92-100/101), Inácio de Antioquia (70-107), Pastor de Hermas (140-145) e de Justino, mártir (100-165)²⁴², verificamos que os seus escritos surgem como uma resposta às circunstâncias particulares das comunidades cristãs nascentes, apresentando um conjunto de ideias correntes onde já se vislumbra, no essencial, os elementos que irão influenciar a formulação doutrinal do conceito cristão de martírio²⁴³.

Alguns estudiosos modernos têm apresentado a *Carta aos Coríntios* de Clemente Romano²⁴⁴ como ponto de partida para o desenvolvimento do conceito de martírio cristão. Nesta carta, encontramos pela primeira vez uma forma incontestável: o verbo *μαρτυρεῖν*.

Clemente Romano começa por falar dos exemplos dos «que lutaram até à morte», depois fala de Pedro: «Pedro sofreu não um, nem dois, mas muitos trabalhos... depois de martirizado (οὐτῶ μαρτυρήσας), foi para o lugar da glória, que lhe estava destinado»²⁴⁵, recordando em seguida as carreiras e as provas de Paulo: «Depois de ter ensinado a justiça a todo o mundo... deu testemunho perante as autoridades (καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῷ ἡγουμένῳ) e assim se despediu do mundo e se dirigiu para o lugar santo...»²⁴⁶.

²⁴¹ W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 241.

²⁴² Cf. ISIDRO P. LAMELAS, *Justino, filósofo e mártir do século II: Em defesa dos cristãos*, Lisboa, Paulus, 2019, 12-13. As datas presentes referem-se as de redação.

²⁴³ Cf. Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT*, VI, 1362-1364.

²⁴⁴ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios* [in ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016, 11-72].

²⁴⁵ CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, V, 4.

²⁴⁶ CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, V, 7.

Enquanto H. Leclerq considera que o emprego de μαρτυρεῖν como o *locus classicus* do novo sentido deste termo «sofrer o martírio»²⁴⁷, o autor H. Strathmann, com a devida reserva, assinala que o uso do verbo μαρτυρεῖν e o seu sentido em *IClem* V.4.7 ainda é ambíguo e seria muito cedo, neste tempo, emitir um juízo sério²⁴⁸.

W. Rordorf ao estudar o participio aoristo μαρτυρήσας que aparece em *IClem* V.4.7 reconhece que existe uma controvérsia interminável entre os estudiosos e traz um dado novo: para uns autores, «μαρτυρήσας significaria testemunho oral, mas para outros significaria a morte de Pedro e Paulo». Assim, afirma:

«Μαρτυρήσας não pode significar a morte do apóstolo, caso contrário, o que se segue no texto não faria sentido. Adicionando a expressão ἐπί τῶν ἡγουμένων leva, pelo contrário a pensar que é testemunho oral que o apóstolo deu; mas se se tratasse unicamente de um testemunho oral, dificilmente se compreenderia o conseqüente οὕτω ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου»²⁴⁹.

W. Rordorf conclui declarando que no testemunho de *IClem* V.7 estejam implicados os sofrimentos do martírio, como em *IClem* V.4, isto é, «a observação que o verbo μαρτυρεῖν no aoristo não significa frequentemente na literatura cristã do séc. II nem o testemunho oral, nem a morte de um mártir, mas os sofrimentos que precedem a sua morte». Segundo Van Henten, o sentido ainda é bastante vago para a elaboração do conceito, mas reconhece que é o escrito mais antigo onde podemos encontrar uma das primeiras passagens da martirologia cristã²⁵⁰.

Mas Th. Baumeister tem uma outra perspetiva: em *IClem* V.4.7 não se encontra presente a ideia de «testemunho de sangue» pois o referido texto trata de um testemunho verbal que tem uma relação com a morte²⁵¹. Para este autor, devem-se considerar as *Cartas* de Inácio de Antioquia²⁵² como o primeiro passo para a formulação do conceito do martírio cristão a partir de um conjunto de ideias que aí estão contidas.

Th. Baumeister afirma que existiu um grande desenvolvimento da linguagem martirológica na tradição da Ásia Menor, mas que esta se transferiu depois para a Gália, onde se aprofundou e se desenvolveu ainda mais, tendo como principal agente o entusiasmo de Inácio de Antioquia, como podemos observar em todas as suas *Cartas*, especialmente na *Carta aos Romanos* onde se descreve a sua morte eminente²⁵³:

²⁴⁷ Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, X, 2361.

²⁴⁸ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT*, VI, 1363.

²⁴⁹ W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 243-244.

²⁵⁰ Cf. J. W. VAN HENTEN, «Martyrs as heroes of de christians peopel...», 318.

²⁵¹ Cf. Th. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, XXII.

²⁵² Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Cartas* [in ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016, 95-148]; IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Cartas*, [in J. J. AYÁN Clemente de Alexandria LVO (ed.), *Ignacio de Antioquia: Cartas. Policarpo de Esmirna: Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, (Fuentes Patrísticas 1), Madrid, Ciudad Nueva, 1999²].

²⁵³ Cf. Th. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXI; ID, «Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo», 313.

«Eu escrevo a todas as Igrejas, e a todas mando dizer que de bom grado morro por Deus, se não me impedirdes. Exorto-vos a que não tenhais por mim uma benevolência inoportuna. Deixai-me ser alimento das feras, pelas quais me cabe a feliz sorte de alcançar Deus. [...] Então serei verdadeiramente discípulo de Jesus Cristo, quando o mundo não vir nem sequer o meu corpo. Suplicai a Cristo por mim, para que, por meio destes instrumentos, eu seja oferecido em sacrifício a Deus. [...] Mas se sofrer, serei liberto de Jesus Cristo e ressuscitarei n'Ele livre. Agora, acorrentado, aprendo a nada desejar»²⁵⁴.

A sua *Carta aos Romanos* leva-o mais longe do que outros pela intensidade do desejo de estar com Jesus Cristo e, por isso, de ser como Ele: «Pedi somente para mim uma força interior e exterior para que não só diga, mas também queira, para que não só me diga cristão, mas seja realmente»²⁵⁵; «começo agora a ser discípulo»²⁵⁶; «Permiti-me que eu seja imitador da paixão do meu Deus»²⁵⁷. Portanto, não há mártires fora de Cristo: «contudo, estar perto da espada é estar perto de Deus; estar entre as feras é estar com Deus, desde que tudo suporte somente em nome de Jesus Cristo. Para participar da sua paixão tudo suporte e é Ele, que se fez homem perfeito, que me dá força»²⁵⁸.

H. Leclercq sublinha que, para Inácio de Antioquia, o pensamento é claro: «Jesus é o modelo, os cristãos devem inspirar-se no seu exemplo. Inácio, embora veja o martírio como cumprimento da imitação da morte de Cristo, não ignora que a vida cristã é uma participação já presente da paixão de Cristo»²⁵⁹.

Inácio manifesta a sua alegria e felicita os esmirnenses por estarem, pela sua fé inamovível, como que «se estivesseis cravados na cruz do Senhor Jesus Cristo e firmados no amor pelo sangue de Cristo»²⁶⁰. Referindo-se a ele próprio, também sublinha na *Carta aos Romanos* que «o meu amor deste mundo está crucificado»²⁶¹. Este Padre da Igreja adverte, segundo Th. Baumeister, que não basta chamar-se cristão, mas é necessário demonstrar esta condição mediante as obras. As obras, por sua vez, têm um carácter de palavra e de confissão. E a principal obra de um cristão, por excelência, é a morte por causa da fé²⁶².

Th. Baumeister sustenta que:

«Com a morte devido à fé, a confissão oral é a demonstrado por uma ação que como tal, tem, por sua vez, o carácter de uma confissão. A relação “Palavra-ação-Palavra”, que é igualmente familiar à filosofia contemporânea, encontra uma expressão completamente adequada nas palavras construídas na raiz *μαρτ*-podendo também designar um testemunho quer seja em virtude das palavras e quer seja em virtude da ação»²⁶³.

²⁵⁴ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, IV.1-3 [in ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016, 129].

²⁵⁵ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, III,2.

²⁵⁶ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, V,3.

²⁵⁷ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, VI,3.

²⁵⁸ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Esmirnenses*, IV,2.

²⁵⁹ Cf. E. LEDEUR, «Imitation du Christ», in *DSP*, vol. VII, 1564.

²⁶⁰ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Esmirnenses*, I,1.

²⁶¹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, VII,2.

²⁶² Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXIII-XXIV; ID, «Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo», 314.

²⁶³ TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXIV.

Essa ideia está no centro da concepção de mártir em Inácio, embora não constitua a língua martirológica da época. Segundo Th. Baumeister, terá sido implantada na Ásia Menor e terá influenciado Inácio de Antioquia no tempo que medeia entre a aparição da *II Carta aos Filipenses* de Policarpo e uma data anterior a 160 d. C²⁶⁴.

Inácio de Antioquia aborda longamente o tema do martírio e o seu significado, conforme constatámos antes nas suas *Cartas*, sobretudo naquela endereçada *aos Romanos*, sendo que estas estão transversalmente trespassadas com o pensamento de suplício por Cristo que inspira a sua ardente paixão²⁶⁵: «Ele é um imitador; portador de Cristo; aquele que vai ao martírio com a convicção de se tornar um discípulo autêntico de Cristo»²⁶⁶.

Porém, Inácio desconhece o *locus classicus* de Clemente Romano e não encontramos nas suas *Cartas* a linguagem mais técnica que apenas se afirmará mais tarde²⁶⁷.

De acordo com H. Strathmann e W. Rordorf, podemos considerar que os escritos do Pastor de Hermas e de Justino, mártir, embora conheçam a experiência de martírio, denotam uma ausência da linguagem técnica martirológica²⁶⁸.

Hermas, um cristão de Roma, apresenta a sua obra como um escrito penitencial de carácter profético-apocalíptico, cuja composição terá sido entre os anos 140-150 d.C.²⁶⁹ No seu texto, o *Pastor*, alude a quem morreu pela fé, sugerindo apenas que seja mártir²⁷⁰, com expressões absolutamente normais: «os que sofreram por causa do nome»²⁷¹ ou «os que sofreram por causa da lei»²⁷². No entanto, ignora o uso técnico de: μαρτυρέω e μάρτυς²⁷³. Adicionalmente, estabelece uma distinção entre «os que sofreram por causa do nome»²⁷⁴ e os que «sofreram tribulações por causa da lei, sem, no entanto, padecerem e não negarem a sua lei»²⁷⁵.

²⁶⁴ Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXIII-XXIV; ID, «Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo», 314.

²⁶⁵ Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, X, 2361.

²⁶⁶ H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT*, VI, 1364.

²⁶⁷ Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, X, 2361.

²⁶⁸ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1363-1364; W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 245.

²⁶⁹ Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres apostolicos*, Madrid, BAC, 1950; HERMAS, *O Pastor* [in ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *As origens do Cristianismo*, 307-440].

²⁷⁰ Isidro P. Lamelas ao comentar *Similitudines* VIII.3.6-8, sugere que existem três categorias de «justos», que necessitam de submeter à penitência, e são imediatamente inseridos na torre: os mártires que deram a vida pela fé, os confesores da fé, mas que não derramaram o seu sangue, e os cristãos justos que não tiveram de testemunhar, mas se mantiveram fiéis ao seu batismo: Cf. HERMAS, *O PASTOR*, *Similitudines* VIII.3.6-8 [in ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *As origens do Cristianismo*, 307-440].

²⁷¹ HERMAS, *O Pastor*, *Visiones* III, 1,9; 2,1; 5,2; *Similitudines* IX, 28,4.

²⁷² HERMAS, *O PASTOR*, *Similitudines* VIII, 3,6.

²⁷³ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT*, VI, 1364.

²⁷⁴ HERMAS, *O Pastor*, *Visiones* III, 1,9-2,1.

²⁷⁵ HERMAS, *O Pastor*, *Similitudines* VIII, 3,7-8.

Há uma grande estima pelos primeiros, porque corresponde a um lugar de honra, diante da vidente «Senhora» e dos ministros da comunidade: «Depois dos jovens se terem afastado, quando estávamos sós, disse-me: Senta-te aí. Digo-lhe eu: Senhora, deixa que primeiro se sentem os presbíteros. É o que te digo, insiste ela, senta-te»²⁷⁶. E a recompensa que terão no céu é a vida bem-aventurada:

«Mas para uns e para outros, tanto para os que se sentam do lado direito como para os que se sentam do lado esquerdo, os dons e as promessas são os mesmos: o único privilégio dos primeiros é o de se sentarem do lado direito e participarem de uma certa glória»²⁷⁷.

Tão pouco em Justino encontramos a linguagem técnica martirológica já fixada²⁷⁸, conforme abordámos nos parágrafos anteriores. Embora escreva longamente sobre o martírio e o seu significado, do qual chegou mesmo a padecer em junho de 165 d.C. quando julgado e condenado à morte pelo perfeito Junio Rustico, sob o imperador Marco Aurélio²⁷⁹, a terminologia martirial não é ainda aquela que se consolidará mais tarde²⁸⁰.

Na(s) sua(s) *Apologia(s)*, Justino quer esclarecer os pagãos sobre a vida e razões de crer dos cristãos, para que aqueles formem uma opinião correta e, portanto, ajudem a acabar com a perseguição contra os cristãos:

«Considerai que é para o vosso bem dizemos estas coisas, já que nós poderíamos renegar quando inquiridos. Mas não queremos viver mentindo pois, desejosos da vida eterna e pura, aspiramos a viver com Deus, Pai e Criador do universo, e apressamo-nos em confessar-nos cristãos, persuadidos pela fé que poderão alcançar estes bens aqueles que, com obras, mostraram a Deus tê-l'O seguido e ter desejado a vida junto d'Ele, aí onde nenhum mal persiste. Para dizer em poucas palavras: isto é o que esperamos e aprendemos de Cristo»²⁸¹.

Como vimos, sublinha que o testemunho quer significar a confissão oral e toda a sua consequência: o martírio²⁸². Morrer pela fé é, para Justino, o critério decisivo para a credibilidade do testemunho, como no-lo confessa o próprio:

«Eu próprio, quando era discípulo de Platão, escutando as acusações que se levantavam contra os cristãos, mas vendo-os serenos perante a morte e tudo o que atemoriza os homens, compreendi que era impossível que eles vivessem na maldade e no amor aos prazeres. Na verdade, qual o homem amante do prazer ou intemperante e que considere coisa boa banquetear-se de carnes humanas, poderia abraçar alegremente a morte que o vai privar dos seus bens? Não procuraria antes, de todos os modos, prolongar indefinidamente a sua vida presente e esconder-se dos governantes, em vez de se expor à morte?»²⁸³

²⁷⁶ HERMAS, *O Pastor*, *Visiones* III, 1,8.

²⁷⁷ HERMAS, *O Pastor*, *Visiones* III, 2,1.

²⁷⁸ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT*, VI, 1363-1364; W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 245.

²⁷⁹ Cf. A. HILHORST, «Acta Iustini», 49, in A.A.R BASTIAENSEN (ed.) – A. HILHORST – G.A.A. KORTEKAAS – A.P. ORBAN – M. M. VAN ASSENDELFT, *Atti e Passioni dei Martiri*, Milão, Mondadori, 2014⁷; ISIDRO P. LAMELAS, *Justino, filósofo e mártir do século II: Em defesa dos cristãos*, 174.

²⁸⁰ Cf. W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 245.

²⁸¹ JUSTINO, *I Apologia*, VIII, 1-3 [ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *Justino, filósofo e mártir do século II*, 60-61.].

²⁸² Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, XXIV.

²⁸³ JUSTINO, *II Apologia*, XII, 1-2 [ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *Justino, filósofo e mártir do século II*, 167-168.]

Assim sendo, onde e quando se dá a designação de martírio cristão e se começa a formular, a partir de uma linguagem martirológica, o conceito de martírio cristão?

As primeiras comunidades viveram a experiência do martírio e do testemunho que levou muitos ao martírio durante as perseguições, nomeadamente entre finais do primeiro século, sob o imperador Domiciano e início do segundo século, pelo menos na Bitínia, no Ponto e noutras localidades do Império, sob Trajano. No entanto, apesar de estas experiências e testemunhos terem impressionado os pagãos do Império e não só, nenhum daqueles cristãos, que padeceram suplícios e sofreram até à morte, recebeu o nome de «mártir – μάρτυς», com exceção para os apóstolos Pedro e Paulo, como vimos na *Carta aos Coríntios* de Clemente Romano, um documento contemporâneo.

Somente em finais da segunda metade do segundo século é que temos notícias, a partir das fontes contemporâneas e não contemporâneas, dos que chegaram a receber o nome de «mártir – μάρτυς», cujos nomes e descrições do martírio conhecemos: Policarpo, Justino e seus companheiros, os mártires de Lyon e Viena, todos datáveis entre o imperador António Pio e Marco Aurélio²⁸⁴.

Ainda no séc. II, à medida que as perseguições se multiplicavam e que o número daqueles que davam a sua vida por Cristo crescia, aprofunda-se o termo «μάρτυς», assumindo cada vez mais o seu novo significado²⁸⁵. Contemporaneamente, nesta época, não existia outra localidade ou comunidade em que se pudessem reconhecer traços desse significado, o que leva H. Strathmann a concluir: «A área na qual se vai formando o conceito eclesial de μάρτυς é a Igreja da Ásia Menor e é a região por onde se difunde o uso da linguagem martirológica para outras comunidades cristãs espalhadas no Império»²⁸⁶.

Segundo H. Strathmann, a Ásia Menor é a terra natal do *Apocalipse* de João, escrito em que aparecem os primeiros sintomas do desenvolvimento de uma linguagem martirológica²⁸⁷. Este autor refere: «nas Igrejas da Ásia Menor, em meados do séc. II, já havia sido estabelecido um uso técnico dos vocábulos»²⁸⁸: μαρτυρέω, μάρτυς, μαρτύριον.

Os autores modernos afirmam que o primeiro escrito martirial, em que aparece uma linguagem martirológica mais explicitamente desenvolvida e estabelecida como designação do

²⁸⁴ Cf. M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C...», 30.

²⁸⁵ Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, 2361.

²⁸⁶ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1365. Embora o autor Th. Baumeister apresente uma outra perspetiva, sustentando a tese de que o conceito eclesial de μάρτυς terá sido implantado na zona asiática um pouco antes de 160 d.C. por influência de Inácio de Antioquia (Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXIV).

²⁸⁷ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1365; M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C...», 28.

²⁸⁸ H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1365.

martírio cristão é a *Carta* da Comunidade da Igreja de Esmirna endereçada à Comunidade da Igreja de Filomélio e a todas as comunidades da Igreja Católica²⁸⁹.

A *Carta* tem como objeto a narração do *Martyrium Polycarpi*²⁹⁰ (martírio de Policarpo). Policarpo foi um bispo de Esmirna, que sentenciado à morte, sob António Pio²⁹¹, «morreu a 23 de fevereiro de 155 d.C., pelas duas horas da tarde»²⁹². A redação da *Carta* é comumente datada²⁹³ entre a era do imperador António Pio (138-161 d.C.) e a de Marco Aurélio (161-180 d.C.)²⁹⁴.

O *Martyrium Polycarpi* é o texto martirial mais antigo que conhecemos e que a Igreja nascente conservou. É aqui que, pela primeira vez, se utiliza a linguagem martirial do testemunho no sentido técnico que nos é familiar:

«Estes são os factos que concernem ao bem-aventurado Policarpo que, somado aos onze irmãos de Filadélfia, foi o duodécimo a sofrer o martírio em Esmirna, ele que de entre todos é por todos o mais recordado, de tal modo que até é falado pelos pagãos, em qualquer lugar; não só porque foi mestre insigne mas também mártir eminente, cujo martírio todos desejam imitar, por ter sido conforme ao Evangelho de Cristo»²⁹⁵.

A partir do texto, o termo *μάρτυς* significa «a testemunha que morre por causa da sua fé»; o *μαρτυρεῖν* corresponde a um «morrer por causa da própria fé» e *μαρτυρία* ou *μαρτύριον* traduz esse «sofrimento» e essa «morte»²⁹⁶. Desta *Carta* emerge uma conceção de martírio cristão «conforme o evangelho de Cristo», que implicará sempre um testemunho de sangue (*effusionis sanguinis*). A este respeito Isidro P. Lamelas observa:

«Esta insistência na conformidade com o Evangelho explica-se por razões diversas. Primeiro porque aí reside o cerne do testemunho cristão. O mártir cristão é aquele que configura a sua vida com Cristo segundo Evangelho. Por outro lado, esta referência evangélica contrapõe-se intencionalmente a outras formas de “martírio” não conformes ao Evangelho»²⁹⁷.

²⁸⁹ Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1364-1369; TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXI; M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C...», 28-29; W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 245-246.

²⁹⁰ Cf. A. P. ORBÁN, «*Martyrium Polycarpi*», 3-31, in A.A.R BASTIAENSEN (ed.) – A. HILHORST – G.A.A. KORTEKAAS – A.P. ORBAN – M. M. VAN ASSENDELFT, *Atti e Passioni dei Martir*, Milão, Mondadori, 2014⁷.

²⁹¹ Cf. ISIDRO P. LAMELAS, *As origens do Cristianismo*, 151.152. Isidro P. Lamelas evidencia uma controvérsia acerca da data de nascimento de Policarpo.

²⁹² ISIDRO P. LAMELAS, *As origens do Cristianismo*, 153. Embora sem consenso e certezas totais da data de nascimento.

²⁹³ Existe uma grande controvérsia acerca da data da redação da Carta: H. Strathmann afirma ser um escrito redatado imediatamente depois de Policarpo ter sido martirizado: Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1364; Th. Baumeister declara ter sido escrito próximo do ano de 160 d.C.: Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXI; A. P. Orbán sustenta a tese que foi redigida em Frígia e «em menos de um ano depois de os factos terem ocorrido»: Cf. A. P. ORBÁN, «*Martyrium Polycarpi*», 4; Isidro P. Lamelas afirma ter sido escrito entre 160 e 168 d.C.: Cf. ISIDRO P. LAMELAS, *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, 168.

²⁹⁴ Cf. M. SORDI, «La svolta del II sec. d.C...», 28.

²⁹⁵ *Martyrium Polycarpi*, XIX, 1 [in ISIDRO P. LAMELAS (ed.), *As origens do Cristianismo*, 2016].

²⁹⁶ Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella chiesa antica*, XXI-XXII.

²⁹⁷ ISIDRO P. LAMELAS, *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, 167.

A partir de Sardes, temos notícias que o bispo Militão já utilizava o verbo «μαρτυρεῖν» nas suas obras. Em Corinto, São Dionísio também utiliza o mesmo verbo com o mesmo sentido. Hegesipo utiliza-o, mas com o sentido de dar a vida por Cristo²⁹⁸. Nota-se já uma ampliação no sentido da linguagem martirológica.

A partir do Martírio de Policarpo assistimos a uma interessante evolução teológica sobre o martírio e a Igreja nascente lançou as primeiras linhas de orientação que marcaram a reflexão posterior, isto é, a elaboração de um conceito cristão de martírio.

c) A estabilidade do conceito de martírio cristão e o testemunho

Num artigo recente, W. Rordorf procurou responder a várias questões sobre a problemática da origem e dos fundamentos do martírio cristão. Este autor reprova e renuncia à tentativa de fazer derivar o termo mártir «a partir do testemunho *dado por palavras*», que é uma tese defendida pelos representantes da *Worththeologie* protestante. Para esta escola, o martírio seria uma consequência extrema da confissão de fé²⁹⁹.

Ainda segundo W. Rordorf, o testemunho dos mártires cristãos é um «testemunho *com factos*, mais precisamente um testemunho por meio de sofrimento que leva à morte». Ao longo do referido artigo, o autor faz uso da dialética pergunta – resposta para expor a sua tese: Em que consiste o testemunho dos mártires cristãos?

W. Rordorf responde a esta questão com base nos textos patrísticos do séc. II, produzidos na Igreja cristã, mais concretamente nas igrejas da Ásia Menor.

Conforme referido anteriormente, os estudiosos estão de acordo que apenas se encontra um uso técnico da linguagem martirológica, pela primeira vez, nos escritos da segunda metade do séc. II. A este respeito, o autor afirma:

«[...] Quando encontramos a linguagem martirológica pela primeira vez, [...] em que tipo de escritos a encontramos? Trata-se da Carta da Igreja de Esmirna à Igreja de Filomélio, a propósito do martírio de Policarpo, e da Carta das Igrejas de Lyon e de Viena às Igrejas de Ásia e de Frigia, a propósito dos mártires do ano 177. Estas cartas “encíclicas” não têm outro fim do que aquele de contar os sofrimentos e a morte das “testemunhas” de Cristo. Diferenciando-se das atas dos mártires que apresentam sob forma verbal os acontecimentos, que nós encontramos, como tais, sucessivamente na tradição cristã e que apresentam paralelos com textos pagãos, este género literário da literatura “encíclica” é absolutamente novo. Talvez seja uma pura coincidência que o novo apelativo de “mártir” apareça neste novo género literário?»³⁰⁰.

²⁹⁸ Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, X, 2361-2362.

²⁹⁹ Cf. W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 242, nt. 16.

³⁰⁰ W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 245-246. Para a *Carta da Igreja de Esmirna à Igreja de Filomélio – Martyrium Polycarpi* e a *Carta das Igrejas de Lyon e de Viena às Igrejas de Ásia e de Frigia – Martyrium Lugdunensium*, embora apareçam na obra de Eusébio de Cesareia: Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, IV, 15,1-46 e V, 1,3-V, 2,8, respetivamente. Para o presente trabalho seguimos a edição crítica de A. P. ORBÁN, «*Martyrium Polycarpi*», in A.A.R BASTIAENSEN (ed.) – A. HILHORST – G.A.A. KORTEKAAS – A.P. ORBAN – M. M. VAN ASSENDELFT, *Atti e Passioni dei Martir*, Milão, Mondadori, 20147, 3-31; 59-95. Para a versão portuguesa, seguimos a tradução de ISIDRO P. LAMELAS, *As origens do Cristianismo*, 166-179.

W. Rordorf procura saber em que consiste o testemunho dos mártires cristãos. Não sendo um testemunho *com palavras*, uma vez que o «“testemunho” *com factos* é mudo [silencioso], até que é transformado em palavras pela interpretação que lhe é dada, [e] é importante ver como os autores da *Carta* interpretaram o testemunho mudo dos mártires». Por outro lado, para obter a resposta e, na sequência do método adotado, interpretar e interrogar exaustivamente os dois textos, *Martyrium Polycarpi* e *Martyrium Lugdunesium*, onde aparece a linguagem martirológica técnica, conclui:

«O testemunho do martírio é um testemunho com factos que compreende todo o combate do mártir que conduz à sua morte e que é contado no μαρτύριον, narração do martírio. [...] Este testemunho não se dirige em primeiro lugar aos não cristãos, mas aos cristãos, aos quais dirige uma mensagem (em segundo lugar ela pode evidentemente dizer respeito também aos não cristãos); por este motivo, a leitura do μαρτύριον está integrada pelo culto dos fiéis. [...] Os restos do corpo do mártir, colocados no μαρτύριον, fazem parte de alguma maneira do testemunho que o mártir deu. Estamos assim em condição de tentar dar uma resposta à pergunta que nos tínhamos colocado: qual seria então o testemunho próprio do martírio»³⁰¹.

Existindo um tipo de testemunho pelo qual se possa dizer que efetivamente houve um martírio, o problema está em saber como é que a «maneira de morrer» do cristão é um martírio. A partir de W. Rordorf, compreendemos que todo o mártir, por meio dos paradigmas do sofrimento e da morte, mostra a mesma verdade, como por exemplo, em *Martyrium Polycarpi*:

«Não o pregaram, mas amarraram-no com as mãos atrás das costas e, amarrado como cordeiro escolhido de um grande rebanho, para o sacrifício, holocausto aceite e preparado para Deus, olhando para o céu, dizia: [...] “Eu Te bendigo, porque me julgaste digno, neste dia e nesta hora, de tomar parte no número dos mártires (τῶν μαρτύρων), no cálice do teu Cristo, para a ressurreição da vida eterna da alma e do corpo, na incorruptibilidade do Espírito Santo. Entre estes, seja eu recebido à tua presença, como sacrifício generoso e agradável [...]”. Havendo pronunciado o seu Amen, terminada a oração, os homens do fogo acederam o lume. Quando a chama começou a arder, nós, aqueles a quem tal foi concedido, vimos algo de maravilhoso, para que também o guardássemos e anunciássemos aos demais o sucedido. Efetivamente, tendo o fogo feito uma espécie de abóbada, como vela de navio enfunada, envolveu o corpo do mártir (μάρτυρος). Ele permanecia no meio não como carne queimada, mas como pão cozido ou como ouro ou prata purificada no crisol. E nós recebíamos um perfume tão agradável como o odor do incenso ou de outro dos preciosos aromas»³⁰².

As primeiras comunidades cristãs tornam sempre num «testemunho», a maneira de morrer, numa narrativa martirológica que levará mais tarde a própria comunidade a lê-los regularmente nas assembleias litúrgicas, chegando, inclusivamente, a serem considerados como textos canónicos³⁰³. W. Rordorf, ao interpretar este e outros textos do *Martyrium Polycarpi* e *Martyrium Lugdunesium* retira as devidas consequências e afirma:

«O martírio é uma demonstração do facto que a força de Deus é poderosa nos débeis. [...] No seu combate, o mártir é assistido pela potência do Cristo; aliás, ainda mais: é o mesmo Cristo que sofre, luta e vence nele. O seu martírio não se assemelha então somente à paixão do Cristo, mas o Cristo está presente e atua

³⁰¹ W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 249-350.

³⁰² *Martyrium Polycarpi*, XIV-XV.

³⁰³ Cf. W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 247.

outra vez no martírio dele. De vez em quando o mártir se torna também exteriormente uma imagem do Cristo. [...] Por causa disso, a Igreja recebe o testemunho do martírio como testemunho do Cristo. Como os evangelistas confiaram ao conto escrito o testemunho do Cristo que “viram e ouviram”, assim as testemunhas oculares dos mártires fizeram um conto fiel, tanto quanto possível, às palavras que ouviram e aos acontecimentos milagrosos que viram. Assim Deus “fala” por meio dos “mártires” da Antiga Aliança, “fala” por meio do “martírio” de Jesus, do qual os Apóstolos foram testemunhas, e “fala” por meio dos “mártires”, dos cristãos postos à morte, e lembrados no culto da Igreja, como as “testemunhas” anteriores. Todos estes mártires, são assim, à maneira deles, quer como precursores, quer como discípulos, testemunhas da Ressurreição do Filho de Deus que manifesta o seu poder neles e através deles»³⁰⁴.

Desta forma, ao concluir o seu trabalho, W. Rordorf sintetiza a problemática do martírio cristão declarando:

«O martírio entende-se, nestas fontes, como testemunho, não de palavras, mas de factos, testemunha que atesta a verdade da fé cristã na ressurreição do corpo. Este testemunho não é dado pelo próprio mártir, mas por Cristo que testemunha o seu poder no corpo através do corpo do mártir. Enfim, este testemunho dirige-se em primeiro lugar aos cristãos, servindo para eles como conforto e exortação, e, somente em segundo lugar, como advertência, para os hereges e os pagãos»³⁰⁵.

Por fim, W. Rordorf propõe um novo quadro sobre a evolução da linguagem martirológica técnica e a sua especificidade, reconhecendo que a realidade do martírio cristão já existia antes da segunda metade do séc. II e que a ausência de uma linguagem martirológica nas fontes literárias, antes de tal época, se ficou a dever apenas ao facto de o termo mártir ser inicialmente reservado às testemunhas oculares da ressurreição de Cristo, bem como por não possuímos fontes literárias autênticas, sejam pagãs ou cristãs, dos primeiros mártires mortos.

Por conseguinte, a partir das fontes dos primeiros relatos martirológicos encontra-se uma linguagem martirológica muito mais técnica que tem um novo conteúdo exato e a sua originalidade:

«O mártir cristão torna-se, pelo seu sofrimento e a sua morte, numa testemunha da ressurreição do corpo, porque o Cristo testemunha nele e no seu corpo o próprio poder que vence a morte. Esta especificidade do “testemunho” dado através do martírio não se encontra noutra lugar: é somente de origem cristã»³⁰⁶.

Segundo A. Carfora, W. Rordorf intui, na perspectiva cristã, que o *quid* do testemunho dos mártires consiste na ressurreição dos corpos para a vida eterna³⁰⁷.

W. H. C. Friend atesta:

«Foi necessário o sacrifício e a morte de Jesus Cristo para conferir à doutrina do martírio uma validade permanente. O cristão aceitava Jesus como Senhor, e como “o único mártir fiel e verdadeiro”, cuja morte devia imitar. Acreditava ele que, dando testemunho da sua fé até à morte, também testemunharia a sua glória»³⁰⁸.

³⁰⁴ W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 252-254.

³⁰⁵ W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 256.

³⁰⁶ W. RORDORF, «Martirio e testimonianza», 256-257.

³⁰⁷ Cf. A. CARFORA, *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2009, 119-120.

³⁰⁸ W. H. C. FRIEND, «Martyrdom and persecution: some links between Judaism and the Early Church», 140-149.

Assim, esta é a origem e a especificidade do *mártir cristão* e do *martírio cristão*: o que determina o martírio cristão é exatamente a sua referência a Cristo, o protótipo do mártir cristão. O mártir não só dá testemunho da fé em Cristo, como se une e participa da morte e ressurreição de Cristo.

Segundo C. Noce, para caracterizar o martírio cristão será necessária a contribuição de dois elementos: o testemunho público e explícito por Cristo (ὁμολογεῖν) e a morte voluntariamente aceite e sofrida³⁰⁹.

1.2.3. O martírio e a confissão da fé – μαρτυρεῖν e ὁμολογεῖν

A partir do parágrafo anterior, temos como adquirido que é mártir – *μάρτυς* – quem sofre a morte cruenta por Cristo, sendo que martírio – *μαρτυρεῖν* – assume o significado de morrer mártir por Cristo.

Intimamente relacionado ao termo mártir, com o qual às vezes é confundido, está o de confessor – *ὁμολογεῖν*, que especifica o ato do testemunho, o da profissão pública de fé diante das autoridades ou do povo. Este ponto encontra-se fundamentado no Evangelho quando Jesus insta os seus discípulos a declarar a sua fé n'Ele: «Todo aquele, portanto, que se declarar por mim diante dos homens, também eu me declararei por ele diante de meu Pai que está nos Céus» (*Mt 10,32; Lc 12,8*).

Importa observar a diferença entre mártir e confessor, sendo que os dois elementos são «testemunha»: quem é morto de tal maneira – morte cruenta – torna-se mártir, enquanto que a testemunha que não sela no sangue o seu testemunho é simplesmente confessor. Portanto, é lógico deduzir uma ligação entre martírio, confissão e testemunha. O específico desta relação depende da circunstância da *effusio sanguinis* – o derramamento de sangue.

A abrangência desta ligação já é pressentida no Novo Testamento e nos primeiros séculos de vida da Igreja cristã:

«A confessio não é somente uma profissão de fé privada, mas é também a profissão “ante reges et praesides” [diante de reis e governadores], e por isso já é “*martyrium*” segundo a ideia dada pelas Acta dos Mártires [...], e que, no seu valor de pública, aberta e de intrépida profissão de fé, torna-se “*martyrium*” no pensamento de alguns Padres [da Igreja]»³¹⁰.

Inácio de Antioquia e o Pastor de Hermas, embora tenham vivido a experiência de um tempo de perseguição e martírio, não parecem contribuir com uma base criticamente acertada quanto à precisão e especificidade entre o martírio e a confissão. Nos escritos do Pastor de

³⁰⁹ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 23.

³¹⁰ BR. GHERARDINI, «Il martirio nella moderna prospettiva teologica», 23.

Hermas encontra-se uma possibilidade de distinção: «de um lado, aqueles que sofreram e, do outro, aqueles que não sofreram, mas padeceram tribulações, sem, todavia, renegarem a sua fé»³¹¹. Devido à terminologia complexa do Pastor esta ideia não se impôs; o que foi retido é a diferença conceptual entre *μάρτυς* e o *ὁμολογητής*.

No início do segundo século, a ideia de uma distinção entre mártir e confessor permanece indefinida ou, pelo menos, oscilante. Existia uma certa hesitação sobre até que ponto se havia de designar, como «confessor» ou «mártir», algum prisioneiro cuja morte era iminente. Na segunda metade do séc. II, a «*confessio ante reges et praesides*» começa a distinguir-se do martírio cruento, sem perder o seu valor de testemunha ou de martírio e também a palavra «*martyrium*» mantém os dois significados.

Embora exijam uma manifestação exterior da «confissão», os Padres da Igreja reconhecem o título de mártir a quem lutou com as feras no anfiteatro, ou a quem na cama ganhou ao diabo, concluindo que a morte cruenta é um testemunho de fé *de per si* que merece ser chamado de martírio. Desta forma, ninguém deveria pensar que, faltando as perseguições, não se aplicaria o martírio³¹².

A confissão é um ato exigido pelo martírio, mas não o contrário. Nem sempre leva à *effusio sanguinis* – ao derramamento de sangue³¹³, ou seja: «Todo o *μαρτυρεῖν* é sem dúvida uma *ὁμολογεῖν*, mas não vice-versa. Em *μαρτυρεῖν* está a ideia que se deve conquistar mais aderentes à fé; em *ὁμολογεῖν* o importante é a declaração intrépida do que o homem tem dentro de si e não a sua ação no meio ambiente»³¹⁴.

A este respeito, é significativo que os autores modernos³¹⁵ concordam em afirmar que a *Carta das Igrejas de Lyon e de Viena às Igrejas de Ásia e de Frigia*³¹⁶ – *Martyrium Lugdunensium*, em 177 d.C., é o documento mais evidente, a partir do qual se estabeleceu a distinção entre *μαρτυρεῖν* e *ὁμολογεῖν*.

A *Carta* foi escrita na Gália meridional no tempo de Marco Aurélio e enviada aos cristãos da Ásia e da Frígia para informar da perseguição que tinham sofrido. Por um lado, este documento mostra as afinidades que existiam entre as regiões do Rodão e da Ásia Menor. Por outro lado, a região rodiniana herdou da Ásia Menor o uso da linguagem martirológica mais técnica do martírio³¹⁷.

³¹¹ TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, XXIII.

³¹² Cf. BR. GHERARDINI, «Il martirio nella moderna prospettiva teologica», 23-24.

³¹³ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 22.

³¹⁴ H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT* VI, 1339.

³¹⁵ Cf. H. LECLERQ, «Martyr», *DACL*, X, 2362; H. STRATHMANN, «μάρτυς», in *GLNT*, VI, 1367-1368.

³¹⁶ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica*, t. I, V.1.3 – V.2.8, e a edição crítica A. P. ORBÁN, «*Martyrium Lugdunensium*», in A.A.R BASTIAENSEN (ed.) – A. HILHORST – G.A.A. KORTEKAAS – A.P. ORBAN – M. M. VAN ASSENDELFT, *Atti e Passioni dei Martir*, Milão, Mondadori, 2014⁷, 59-95.

³¹⁷ Cf. TH. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, XXII-XXIII.

A partir do escrito é significativo observar como os confessores da fé se posicionavam:

«[...] Estivessem envolvidos em tal glória, e tivessem dado testemunho [μαρτυρήσαντες], não uma ou duas vezes, mas muitas, depois de terem sido levados de novo para junto dos animais selvagens, cobertos de queimaduras, de contusões e de chagas, mesmo assim não se proclamavam mártires, nem permitiam que nós lhes déssemos esse nome; aliás, se algum de nós, por carta ou em conversa lhes chamasse assim, repreendiam-no severamente. Com efeito, atribuíam de boa vontade o título de mártir [μαρτυρίας], a Cristo, a testemunha fiel e verdadeira [πιστῶ καὶ ἀληθινῶ μάρτυρι], primogénito dentre os mortos, autor da vida de Deus; e recordavam a memória dos mártires que já tinham deixado este mundo, dizendo: “São mártires aqueles que Cristo se dignou receber na sua confissão [ὁμολογία], depois de ter imprimido neles, mediante a morte, o selo do martírio. Quanto a nós, somos humildes e insignificantes confessores [ὁμόλογοι]”»³¹⁸.

Portanto, os confessores da fé reservavam o termo de «mártir» exclusivamente a Cristo, «a testemunha fiel e verdadeira [πιστῶ καὶ ἀληθινῶ μάρτυρι], primogénito dentre os mortos, autor da vida de Deus», considerando como «mártires» somente «aqueles, que Cristo se dignou receber na sua confissão [ὁμολογία], depois de ter imprimido neles, mediante a morte, o selo do martírio». Os cristãos que eram torturados não se deixavam tratar por «mártires» em vida, mas apenas por «humildes e insignificantes confessores [ὁμόλογοι]». Compreende-se que aqueles que sofriam recusassem, por humildade, aquilo que só deveria ser atribuído na vitória final.

A distinção conceptual entre μαρτυρεῖν e ὁμολογεῖν introduzida por *Martyrium Lugdunensium* prevalecerá até ao tempo de Clemente. Este escritor eclesiástico consagra um interessante capítulo de *Stromata*, inteiramente dedicado ao «martírio», onde enuncia mais do que uma ideia para esclarecer o conceito e anuncia os desenvolvimentos que se afirmarão mais tarde³¹⁹.

Clemente de Alexandria não se ocupa do «confessor», mas do gnóstico, ou do cristão. Portanto, para este autor, o mártir entrega o seu corpo: «e a quem o solicita, o corpinho aproxima-se dele para lho dar, inclusivamente com as suas paixões»³²⁰. Deus conhece antes do seu nascimento o mártir predestinado: «que já estava manifesto ao Senhor e que conhecia, inclusivamente antes de nascer, a eleição do mártir»³²¹.

Por fim, Clemente explica por que razão a palavra τελείωσιν³²² equivale a martírio: «chamamos perfeição ao martírio, não porque o homem alcance o fim da vida como os outros, mas porque dá provas de uma obra perfeita de amor»³²³. De facto, como os profetas são perfeitos – τέλειοι – na profecia, assim «os mártires o são na confissão de fé»³²⁴.

³¹⁸ *Martyrium Lugdunensium*, V, 2,2-3.

³¹⁹ Cf. H. DELEHAYE, «Martyr et Confesseur», 28.

³²⁰ *Strom.* IV, 13,1.

³²¹ *Strom.* IV, 14,1.

³²² Cf. *Strom.* IV, 14,3.

³²³ *Strom.* IV, 14,1.

³²⁴ *Strom.* IV, 133,1.

Clemente de Alexandria admite a noção de um *Martírio Gnóstico* que substitui a *effusio sanguinis* pela pureza de vida e observância dos mandamentos:

«O martírio é a confissão de fé em relação a Deus. Qualquer alma que se comporte de maneira pura, reconhecendo Deus, e for obediente aos mandamentos, é mártir com a vida e palavra, seja qual for a sua forma de sair do corpo, pois derrama a sua fé, tal como o seu sangue, ao longo de toda a vida, até ao fim»³²⁵.

A efusão do sangue é puramente metafórica, mas esta analogia mostra de forma bastante clara que essa efusão é inerente ao conceito de martírio³²⁶. Além disso, é necessário que a morte não seja provocada por um zelo temerário. Nesse caso, o título de mártir é recusado àqueles que o quiseram alcançar por uma presunçosa confiança em si próprios³²⁷.

A partir da distinção conceptual entre *μαρτυρεῖν* e *ὁμολογεῖν* realizada por Clemente de Alexandria emerge a afirmação de um novo conceito de martírio: o «martírio gnóstico», consistindo numa vida pura e na observância dos mandamentos. Esta tese desenvolver-se-á e fará o seu caminho com muitos seguidores desde o período patrístico, como por exemplo, Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Hipólito e Agostinho, passando pela Idade Média até chegar aos dias de hoje.

1.2.4. Cristo e a Igreja no martírio dos cristãos

Estando o significado do tema definido, não se pretende aqui estudar a cristologia nem a eclesiologia que emerge dos textos em consideração, mas sim a maneira como a figura de Cristo aparece para o mártir e a relação entre o mártir e Cristo. O mártir está inserido na comunidade eclesial, em cujo nome dá testemunho, e a comunidade vive em profunda solidariedade com o mártir. Dá-se também atenção à maneira como a comunidade vive em relação bem como os reflexos que essa experiência apresenta na sua vida.

Para Clemente de Alexandria, bem como para qualquer autor e para os Padres da Igreja dos três primeiros séculos, o martírio não poderia simplesmente ser o gesto do mais forte. Portanto, é natural que Cristo, como declaram as *Acta Martyrum* e a literatura sobre o martírio, surja na consciência do mártir como modelo a imitar, sendo que misticamente está presente no seu testemunho, sofre com Ele e por Ele, que prontamente atende as orações daqueles que O invocam. Cristo é o arqui-mártir, o protótipo do martírio por amor³²⁸.

³²⁵ *Strom.* IV, 15,3.

³²⁶ Cf. H. DELEHAYE, «Martyr et Confesseur», 28.

³²⁷ *Strom.* IV, 17,1.

³²⁸ Cf. M. PELLEGRINO, «Cristo e il martirio nel pensiero di Origene», in *Divinitas* 3 (1959), 144-145.

a) O martírio como “sequela” e “imitatio Christi”

O martírio cristão só tem sentido e significado à luz do martírio de Jesus. Portanto, o testemunho que os discípulos de Jesus teriam de dar sobre o mestre era o da sua vida perene e triunfo definitivo sobre a morte pela ressurreição, o que implicava a confissão da sua divindade, bem como da autenticidade divina da sua vida, da sua doutrina e da sua obra.

A este respeito, Tertuliano ao comentar as palavras de Jesus: «todo aquele, portanto, que se declarar por mim diante dos homens, também eu me declararei por ele diante de meu Pai que está nos céus» (Mt 10,32) insiste:

«Quem se confessa como cristão, afirma que pertence a Cristo; quem pertence a Cristo está necessariamente em Cristo. Se está em Cristo, evidentemente confessa em Cristo quando confessa que é cristão. De fato, não pode ser de outro modo, se não em Cristo. Agora, confessando em Cristo, ele também confessa a Cristo (afirmando) que Cristo está nele, enquanto ele está em Cristo como cristão»³²⁹.

Os primeiros séculos do cristianismo, tão marcados pela perseguição, apresentam uma espiritualidade que, à luz da *sequela* de Cristo, considera o martírio a forma perfeita de seguir o Senhor. Nos escritos martirológicos, o martírio é apresentado como a melhor maneira de participar do doloroso e glorioso mistério do Senhor. Por isso, seguir Cristo significa primeiro imitar o Cristo sofredor e depois entrar com Ele na glória³³⁰.

Nos primeiros cristãos está muito presente a consciência de que a perfeição cristã³³¹ só é alcançada por meio da *sequela* e *imitatio Christi*. Nas *Acta Martyrum* e na literatura sobre o martírio encontramos expressões que mostram a consciência que tem o mártir ou o discípulo, se seguir e imitar Cristo na sua paixão³³².

No NT radica uma ideia, amplamente desenvolvida na tradição cristã, de que a imitação de Cristo, vocação fundamental do cristão, atinge o seu ponto máximo na renúncia que cada cristão faz de si mesmo: «...Disse Jesus aos seus discípulos: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me”» (Mt 16,24).

Orígenes, escritor eclesiástico, descobre a partir deste texto um convite de Cristo: «Aquele que não toma a sua cruz e me segue não é digno de mim» (Mt 10,38). Trata-se de uma admoestação para imitar o mestre: «Devemos ser imitadores de Cristo, tomar a sua cruz e segui-Lo», observa Orígenes. Cristo desejou morrer na cruz para ensinar, através do seu exemplo, o modo pelo qual os seus discípulos devem morrer para o pecado. Assim, para seguir Jesus, todos

³²⁹ TERTULIANO, *Scorpiace*, IX, 8-9.

³³⁰ Cf. J. JANSSENS, «Il martirio: grazia di Dio e testimonianza di amor obbediente», 496.

³³¹ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 45-46.

³³² M. PELLEGRINO, «Cristo negli Atti dei martiri e nella letteratura sul martirio», 197; C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 49.

os cristãos devem carregar a sua cruz, na qual serão pregados pelo temor a Deus. Para as primeiras comunidades cristãs, Cristo é o modelo, é o exemplo a imitar³³³.

M. Pellegrino, servindo-se dos textos de Orígenes, distingue duas maneiras de testemunhar a Cristo na vida cristã: a mortificação das paixões da carne e o martírio propriamente dito, isto é, o derramamento de sangue, *effusio sanguinis*. Portanto, vemos claramente que o mártir – no sentido próprio da palavra – é o perfeito imitador de Cristo, na medida em que torna o testemunho mais excelente. A imitação consiste precisamente no testemunho³³⁴ mas, para que o testemunho alcance a perfeição, é necessária a *effusio sanguinis* e a morte. Como afirma Clemente de Alexandria:

«Mas nem sequer assim chegará antes a ser chamado perfeito [enquanto viver] na carne [...] Ao chegar o mártir gnóstico, mostrará e apresentará com senhorio a obra perfeita mediante o amor gnóstico, dando graças a Deus pela entrega do espírito, mediante o derramamento do sangue. A partir desse momento será bem-aventurado e será proclamado justamente perfeito»³³⁵.

Cristo com a sua paixão e morte constitui o modelo do martírio por amor. Por isso, os mártires de Lyon e Viena «concederam alegremente o título de mártir a Cristo, a testemunha fiel e verdadeira»³³⁶. Nos escritos do III século, o martírio é apontado como imitação por excelência de Cristo e o mártir como imitador mais perfeito do Senhor, conforme declara Clemente de Alexandria:

«Com efeito, o Senhor só bebeu o cálice pela necessidade de quem conspirava contra Ele e para purificação dos incrédulos. Imitando-o, os Apóstolos, como verdadeiros gnósticos e perfeitos, padeceram pelas Igrejas que tinham fundado. Assim, também os que seguem as pegadas dos apóstolos devem ser gnósticos, viver sem pecado e, por amor ao Senhor, também devem amar o próximo de tal modo que, se as circunstâncias o exigirem e suportando sem se escandalizarem as suas tribulações, bebam o cálice pela Igreja»³³⁷.

O cristão, enquanto discípulo fiel, procura seguir e imitar os passos do seu mestre, até ao derramamento de sangue. Como afirma Inácio de Antioquia, com a autoridade de quem prova com a vida o que diz por palavras: «se não estamos dispostos a morrer por Cristo, para imitar a sua paixão, a sua vida não está em nós»³³⁸.

Segundo C. Noce, as *Acta Martyrum* e a literatura sobre o martírio do I-III séculos, expressam a consciência da comunidade cristã. Os redatores desta literatura acentuam densamente a imitação de Cristo no martírio, quando sublinham as características em que se constatava alguma semelhança com o martírio de Cristo³³⁹.

³³³ Cf. M. PELLEGRINO, «Cristo e il martirio nel pensiero di Origene», 145-147.

³³⁴ Cf. M. PELLEGRINO, «Cristo e il martirio nel pensiero di Origene», 151.

³³⁵ *Strom.* IV, 130,5-131,1.

³³⁶ *Martyrium Lugdunensium*, II, 3.

³³⁷ *Strom.* IV, 75,1-2.

³³⁸ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Magnésios*, V, 2.

³³⁹ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 50-51.

Por exemplo, Inácio de Antioquia (que da Ásia Menor ia a caminho de Roma, onde morrerá), demonstra o seu desejo pelo martírio:

«Eu escrevo a todas as Igrejas, e a todas mando dizer que de bom grado morro por Deus, se não me impedirdes. Exorto-vos a que não tenhais por mim uma benevolência inoportuna. Deixai-me ser alimento das feras, pelas quais me cabe a feliz sorte de alcançar Deus. Eu sou o trigo de Deus e vou ser moído pelos dentes das feras para que eu venha a ser puro pão depois de Cristo»³⁴⁰.

Mais adiante, depois de ter suplicado que não o demovessem do suplício de que iria padecer, diz: «Permita-me que seja imitador da paixão do meu Deus. Se alguém tem Deus em si, compreenda o que quero e tenha compaixão de mim, sabendo aquilo que me move³⁴¹».

No *Martyrium Polycarpi* realça-se de modo particular a ideia de *sequela* e *imitatio Christi* quando se declara: «Ele, de facto, tal como o Senhor, esperou para que fosse entregue, para que também nós nos tornássemos seus imitadores, não olhando apenas para o nosso interesse, mas também para o do próximo, pois é próprio da caridade verdadeira e firme querer salvar-se não só a si, mas também a todos os irmãos³⁴²». No final do relato, afirma-se que Policarpo foi uma testemunha extraordinária, «não só porque foi mestre insigne, mas também mártir eminente, cujo martírio todos desejam imitar, por ter sido conforme ao Evangelho de Cristo³⁴³».

A consciência de que os mártires são discípulos e imitam Cristo está bem presente nas comunidades de Lyon e Viena que, no ano de 177 d. C., comunicam aos irmãos da Ásia e da Frígia a perseguição que colheu inúmeras vítimas entre eles.

Vettio Epagato, que assume a defesa dos confessores a ponto de dar a vida, «era e é um verdadeiro discípulo de Cristo, que segue “o Cordeiro aonde quer que vá³⁴⁴». No final da carta, os confessores são apresentados como «emuladores e imitadores de Cristo³⁴⁵».

Daqui nasce a preocupação de procurar todos os pontos de contacto e analogias com os últimos acontecimentos da vida de Cristo. Como Jesus, também Policarpo não se autoexpõe à morte, mas é entregue à mesma³⁴⁶. Tal como Jesus se recolheu no Getsémani, também Policarpo se refugiou num lugar próximo da cidade (*Mt* 26,36; *Jo* 18,1)³⁴⁷. Policarpo é entregue pelos seus, tal como Jesus foi entregue por Judas (*Mt* 26,47; *Jo* 18,2)³⁴⁸, sendo que o soldado que prende o bispo de Esmirna se chama, não por acaso, Herodes (*Lc* 13,31)³⁴⁹. Adicionalmente,

³⁴⁰ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, IV, 1.

³⁴¹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, VI, 3.

³⁴² *Martyrium Polycarpi*, I, 2.

³⁴³ *Martyrium Polycarpi*, XIX, 1.

³⁴⁴ *Martyrium Lugdunensium*, I, 10.

³⁴⁵ *Martyrium Lugdunensium*, II, 2.

³⁴⁶ *Martyrium Polycarpi*, I, 2.

³⁴⁷ *Martyrium Polycarpi*, V, 1.

³⁴⁸ *Martyrium Polycarpi*, VI, 2.

³⁴⁹ *Martyrium Polycarpi*, VI, 2.

tudo sucede numa sexta-feira, pela hora de jantar (*Jo* 19,14.31)³⁵⁰, e Policarpo também ora longamente antes de ser entregue aos seus inimigos (*Mt* 26,36.39.42.44)³⁵¹.

Nos mártires de Lyon e Viena são evidentes algumas analogias como a de Blandina que:

«foi suspensa a uma viga e assim oferecida como pasto selvagem para as feras que saltavam em cima dela. A sua figura suspensa parecia, ao olhar, ter forma de cruz e, além disso, ela, com a sua oração vibrante, inspirava grande exaltação entre os companheiros de martírio, os quais durante a agonia viam também com os olhos do corpo, na figura da irmã, a daquele que por eles havia sido crucificado, convencendo assim os que tenham fé n'Ele de que, todo aquele que padeça pela glória de Cristo, tem comunhão perene com o Deus Vivente»³⁵².

Estas analogias marcam a intenção do narrador em apresentar um modelo de mártir à imagem de Cristo que, por sua vez, serve de modelo aos outros cristãos. Deste modo, o mártir seguiu exatamente os passos de Jesus, tornando-se assim «um ícone de Cristo» para os irmãos. Portanto, não é de admirar que o mártir seja visto como imitador perfeito de Cristo³⁵³.

M. Pellegrino reconhece que, na procura de pontos de contacto e de analogias com a paixão de Cristo, se denota alguma facilidade na criação de certos detalhes, no entanto, isto não diminui o objetivo de apelar à consciência da comunidade cristã sobre o martírio como imitação de Cristo³⁵⁴.

A imitação de Cristo, por meio da cruz e da morte, não é meramente uma reprodução exterior dos atos da vida de Cristo, mas a expressão de uma comunhão de vida que se estabeleceu entre o discípulo e Cristo. A fórmula *em Cristo* (*ἐν Χριστῷ*)³⁵⁵, tão cara à teologia paulina, a que frequentemente recorrem vários autores dos três primeiros séculos, quer indicar a íntima relação que liga o mártir a Jesus: a união do mártir com Cristo, a presença de Cristo que, de certo modo, sofre no mártir³⁵⁶.

A união é tal que o confessor está ciente de que é uma outra pessoa a sofrer com ele, uma vez que ele não pode, com a sua própria força, suportar tais atrozidades suplicios. A este respeito, Orígenes afirma que, através dos cruéis sofrimentos, o mártir se torna «totalmente de Deus e da Vida que está nele e perto dele³⁵⁷». Tertuliano escreve que «Cristo está no mártir³⁵⁸», portanto, se o confessor está em Cristo, segue-se que Cristo está nele e Ele age novamente no seu martírio. M. Pellegrino afirma: «Se, portanto, o mártir é, como afirma Orígenes, o perfeito

³⁵⁰ *Martyrium Polycarpi*, VII,1.

³⁵¹ *Martyrium Polycarpi*, VII, 3.

³⁵² *Martyrium Lugdunensium*, I, 42.

³⁵³ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 50-51.

³⁵⁴ Cf. M. PELLEGRINO, «Cristo negli Atti dei martiri e nella letteratura sul martirio», 199.

³⁵⁵ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 53. *Gl* 2,19-20: «Fui crucificado junto com Cristo. Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim (*ἐν Χριστῷ*)».

³⁵⁶ Cf. M. PELLEGRINO, «Cristo e il martirio nel pensiero di Origene», 158.

³⁵⁷ ORÍGENES, *Exortação ao Martírio*, 11.

³⁵⁸ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 53.

imitador de Cristo, Cristo está presente nele, como sua vida, na mais alta medida e na mais fecunda riqueza³⁵⁹».

Às vezes, esta comunhão pode ser compreendida nos lábios dos próprios mártires³⁶⁰, outras vezes é o próprio orador que enfatiza expressões e gestos, a partir dos quais o mártir vive uma experiência sobrenatural, separada da trágica realidade que vê o protagonista do acontecimento. Por exemplo, no *Martírio de Policarpo*:

«[...] Castigados com açoites, sofreram tanto que se via a constituição da carne até ao interior das veias e artérias, pelo que os circunstantes sentiam compaixão e choravam. Chegaram a tanta generosidade que nem um deles soltou um grito ou gemido, parecendo a todos nós que os mártires de Cristo, naquela hora em que eram atormentados, estavam ausentes do corpo, ou antes que o Senhor estava presente, conversando com eles»³⁶¹.

A consciência de uma comunhão plena com Cristo – *em Cristo* – emerge claramente das palavras dos mártires, conforme nos declararam as *Acta Martyrum* e a literatura martirial.

b) O contributo do martírio para a edificação da Igreja

O sentido eclesial do martírio foi estudado por M. Pellegrino³⁶² numa síntese bem elaborada.

O drama do martírio cristão é vivido com intensa participação de toda a comunidade cristã. É um acontecimento para o qual os seus membros se sentem desafiados e envolvidos, mesmos em diferentes planos, como afirma M. Pellegrino: «o martírio toma o sentido de uma ação eclesial, de um momento culminante da vida da Igreja³⁶³». Mais tarde, ao comentar Ireneu, R. Tremblay indica que:

«O martírio aparece como um acto ou uma experiência fundamentalmente eclesial. É dentro e pela Igreja que os cristãos testemunham até ao derramamento de sangue o seu amor por Deus. Por sua vez, os mártires enriquecem a Igreja, sua mãe: confirmam a sua fé e a dotam de novos membros aqueles que ela perdeu»³⁶⁴.

M. Pellegrino pesquisou os testemunhos explícitos do contributo do martírio na edificação da Igreja, na consciência do mártir³⁶⁵ e da sua comunidade³⁶⁶, partindo do *locus classicus* da Epístola aos Colossenses: «Agora eu me regozijo nos meus sofrimentos por vós, e completo, na minha carne, o que falta das tribulações de Cristo pelo seu Corpo, que é a Igreja.

³⁵⁹ M. PELLEGRINO, «Cristo e il martirio nel pensiero di Origene», 156-157.

³⁶⁰ Cf. *Martyrium Lugdunensium*, I, 17,22-23.27.42.51.56.

³⁶¹ *Martyrium Polycarpi*, II, 2.

³⁶² Cf. M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», in *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1960) 151-175.

³⁶³ M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 153.

³⁶⁴ R. TREMBLAY, «Le mártire selon saint Irenee de Lyon», in *Studia Moralia XVI* (1978), 183.

³⁶⁵ Quando falamos do «mártir» estamos a referir o mártir enquanto ainda está vivo.

³⁶⁶ Cf. M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 156.

Dela eu me tornei ministro, por encargo divino a mim confiado a vosso respeito, para levar a bom termo o anúncio da Palavra de Deus» (Cl 1,24-25).

Como temos salientado, o testemunho é uma missão essencial dos apóstolos e algo a seguir pelos discípulos de Cristo. Segundo M. Pellegrino, o testemunho da palavra está necessariamente ligado ao testemunho do sofrimento e do sangue, não só como uma exigência eventual, mas como uma realidade expressamente predita por Cristo, como no-lo confirma o texto paulino³⁶⁷.

O testemunho sangrento passa a ter uma incidência bastante forte na comunidade cristã como um todo e em cada um dos fiéis individualmente. O mártir está consciente de que os seus sofrimentos produzirão bons frutos para a Igreja e que a sua perseverança terá efeitos positivos sobre os irmãos, confirmando-os na decisão de seguir a Jesus e testemunhá-Lo com a vida, se a oportunidade surgir. Neste contexto, o martírio de um irmão fortalece a fé de toda a comunidade, restaurando a sua identidade e força³⁶⁸.

O mártir está consciente de que o exemplo e a oração intensa ajudam a confirmar na fé. Por isso, esforça-se por viver plenamente a comunhão eclesial. Com efeito, será conveniente insistir sobre estes dois aspetos do testemunho sangrento: o exemplo e a oração do mártir.

Para M. Pellegrino, o exemplo dos mártires constitui um encorajamento para os irmãos no sentido de perseverarem na fé e, se necessário, confessá-la mediante o derramamento de sangue. Por outro lado, também é uma advertência para os adversários como prova da força divina presente nos mártires³⁶⁹. Como podemos observar no final do relato do martírio de Policarpo, a celebração do aniversário do martírio serve para recordar a memória daqueles que nos precederam no combate e para provocar a emulação das gerações seguintes³⁷⁰. Portanto, convém que todos os irmãos mais distantes desejem imitar o seu martírio:

«Estes factos que concernem ao bem-aventurado Policarpo [...] Ele que de entre todos é por todos o mais recordado [...] não só porque foi mestre insigne, mas também mártir eminente, cujo martírio todos desejam imitar, por ter sido conforme ao Evangelho de Cristo»³⁷¹.

Na Carta das Igrejas de Lyon e Viena, notamos também a eficácia do exemplo heróico dado por Blandina, uma escrava que os irmãos temiam que caísse frente às primeiras ameaças³⁷². No final do relato, podem-se observar gestos gloriosos dos mártires sublinhando o exemplo de concórdia deixado por eles aos seus irmãos, para consolação da Igreja mãe: «Amaram sempre a paz e à paz eles sempre exortaram e em paz se encaminharam para Deus,

³⁶⁷ Cf. M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 154.

³⁶⁸ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 97-98

³⁶⁹ M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 156.

³⁷⁰ Cf. *Martyrium Polycarpi*, XVIII, 3.

³⁷¹ *Martyrium Polycarpi*, XIX, 1.

³⁷² *Martyrium Lugdunensium*, I, 18.

sem deixar angústias à mãe igreja nem discórdia ou guerra aos irmãos, mas sim alegria e paz e concórdia e amor»³⁷³.

Segundo M. Pellegrino, podemos ver este tema do exemplo prolongado na literatura patrística, nomeadamente nas Cartas de Inácio de Antioquia, Irineu de Lyon, no IV livro de *Stromata* de Clemente de Alexandria e em Tertuliano³⁷⁴.

Para M. Pellegrino, não é só o exemplo que edifica a Igreja, mas também a oração intensa do mártir que é uma oração pela Igreja, a qual revela um objetivo de edificação. Policarpo, ao ser interpelado pelas autoridades quando vieram prendê-lo, argumentou:

«Pedi-lhes, no entanto, que lhe dessem uma hora para orar em liberdade. Tendo-lhe concedido, de pé, Policarpo orou cheio de amor de Deus de tal forma que, pelo espaço de duas horas, não se pôde calar e deixar de maravilhar os que o ouviam, e muitos se arrependeram de ter vindo prender um tão digno e santo ancião»³⁷⁵.

O redator do *Martyrium Polycarpi* sublinha a oração pela qual Policarpo celebra o seu martírio, em Cristo, como agradável a Deus: «Olhando para o céu, dizia: Senhor Deus Omnipotente... eu te bendigo, porque me julgaste digno, neste dia e nesta hora, de tomar parte no número dos mártires, no cálice do teu Cristo... Entre estes, seja eu recebido à tua presença, como sacrifício generoso e agradável, conforme tu dispuseste, revelaste e realizaste»³⁷⁶.

Quanto à atitude de solidariedade da Igreja para com o mártir, compreendemos que a comunidade cristã considera o encarceramento de um dos seus membros, por causa da fé, como um dom, uma graça, uma prova reservada a toda a comunidade. Aquele que é chamado até ao testemunho de sangue é um «eleito»³⁷⁷: ele foi escolhido entre tantos irmãos para afirmar diante dos pagãos a salvação de Cristo³⁷⁸.

Ao reconhecer o dom de valor inestimável que recebe pelo exemplo e pela oração do mártir, a comunidade cristã «aproveita todas as ocasiões para manifestar a sua plena solidariedade, afetiva e ativa, com as testemunhas de fé»³⁷⁹. Será sobretudo pela boca dos bispos que virá o reconhecimento e admiração por aqueles que são considerados os mais dignos dos seus filhos. Assim o afirma M. Pellegrino:

«É sobretudo pela boca dos bispos, seus chefes, que a Igreja proclama a sua admiração por aqueles que considera os mais dignos dos seus filhos. É ainda pela boca dos seus chefes que ela exorta os fiéis à perseverança quando vê aproximar-se a prova e quando a perseguição ceifa as suas vítimas. De igual modo, a Igreja reza com fervor por aqueles que são chamados a confessar a sua fé e reconforta, mediante visitas e escritos, os confessores que sofrem nas prisões, nas minas ou no exílio; sempre que possível, ela

³⁷³ *Martyrium Lugdunensium*, II, 7.

³⁷⁴ Não nos detemos exaustivamente nesta questão por não ser o objecto principal do nosso trabalho final. Para aprofundar este tema do exemplo Cf. M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 162-167.

³⁷⁵ *Martyrium Polycarpi*, VII, 2-3.

³⁷⁶ *Martyrium Polycarpi*, XIV, 1-2.

³⁷⁷ C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 102.

³⁷⁸ O conceito é confirmado por *Martyrium Polycarpi* tanto como pensamento da Igreja (XX, 1; XXII, 1.3), quanto como autoconsciência do mártir (XIV, 2); Cf. *Passio Perpetuae et Felicitatis*, XXI, 11.

³⁷⁹ M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 167.

está presente nos seus últimos momentos, recolhe piedosamente os seus restos mortais, menciona-os no sacrifício do altar, celebra o seu aniversário glorioso e implora a sua protecção com confiança»³⁸⁰.

Esta questão da *dignatio divina* já se encontra na *Carta das Igrejas de Lyon e Viena*, conforme o testemunho dos confessores da fé que recusavam o título de «mártir», reservando-o para Cristo e para aqueles «que Cristo se dignou receber na sua confissão»³⁸¹. Deste modo, participa dessa *dignatio divina* a Igreja que nessa afetuosa recordação, na oração e no oferecimento do sacrifício, está próxima dos irmãos presos pelo nome de Cristo.

Perante estas situações de fraqueza humana e de necessidade de socorro, para o corpo e para a alma, a que o mártir está sujeito enquanto dure o seu combate desde a confissão pública da sua fé até ao testemunho de sangue, a Igreja, solidária com os mais dignos dos seus filhos, preocupa-se «em preparar os mártires para a prova mediante a instrução e a exortação, em sustentá-los mediante a oração e os sacramentos e em prover às suas necessidades materiais»³⁸².

A Igreja preocupou-se em preparar os seus filhos para o combate supremo, dando-lhes socorros espirituais, nomeadamente através da leitura litúrgica das *Atas* e *Paixões* dos mártires, e mediante exortações ao martírio, de que são bons exemplos o *Ad martyras* de Tertuliano, a *Exortação ao martírio* de Orígenes ou o *Ad Fortunatum*, de São Cipriano de Cartago.

Os mártires mostram-se muito conscientes da eficácia da oração como fonte sobrenatural. Enquanto eles próprios rezam com fervor, recomendam-se também às orações dos seus irmãos para que possam levar a bom termo o seu martírio: «com lágrimas exortavam os irmãos pedindo-lhes que se fizessem assíduas orações para lograr sua consumação»³⁸³.

Este pensamento é muito bem sintetizado nas *Cartas* de Inácio de Antioquia. Para este autor, a oração é a fonte da caridade que une os cristãos, ela é a fonte misteriosa da graça que supre as insuficiências do homem:

«Meus irmãos, transbordo de amor por vós e com grande alegria procuro fortalecer-vos: não eu, mas Jesus Cristo, no qual estando eu acorrentado, temo ainda mais por ser imperfeito. Mas a vossa oração me aperfeiçoará para alcançar Deus e para que alcance misericordiosamente a herança, refugiando-me no Evangelho como na carne de Jesus e nos Apóstolos como no presbitério da Igreja.»³⁸⁴

Através da oração, o confessor da fé sente-se mais do que nunca um homem da Igreja. Mesmo quando jaz sozinho num cárcere tenebroso à espera do suplício, o seu coração bate em unísono com o coração dos irmãos, que participam das suas aflições:

«A vossa oração chegou à Igreja de Antioquia, na Síria. Daqui algemado com estas cadeias, preciosíssimas diante de Deus, a todos saúdo, embora não seja digno de pertencer a esta Igreja, pois sou o último de

³⁸⁰ M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 167-168.

³⁸¹ Cf. *Martyrium Lugdunensium*, II, 3.

³⁸² M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 170..

³⁸³ *Martyrium Lugdunensium*, II, 3.

³⁸⁴ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Filadélfios*, V, 1; ver também as *Carta aos Efésios*, XI, 2; *Aos Tralianos*, XII, 3; *Aos Romanos*, VIII, 3.

todos. Por vontade de Deus fui considerado digno, não em virtude dos meus méritos, mas pela graça de Deus; possa eu com a ajuda das vossas orações recebê-las integralmente, para que venha a alcançar Deus»³⁸⁵.

Para Inácio de Antioquia, esta oração é autenticamente católica pelo facto de se apoiar na fé inquebrantável, na comunhão dos santos e na solidariedade dos discípulos de Cristo que se ajudam reciprocamente por uma permuta de dons espirituais³⁸⁶.

A Igreja solidária caracteriza-se também no aspecto de prover às necessidades materiais dos mártires, fazendo uso de diferentes meios para estar junto dos irmãos. Os irmãos das comunidades cristãs conseguiam fazer chegar vários expedientes à prisão: «a comunidade tentava suavizar os sofrimentos dos confessores visitando-os, dando-lhes alimento, intervindo através de gorjetas junto dos carcereiros a fim de lhes garantir um tratamento mais humano³⁸⁷».

Para aliviar o seu sofrimento, os membros da Igreja recorriam a todos os meios possíveis. Quando não conseguiam estar com eles, enviavam cartas de exortação. Na sua obra, Eusébio faz referência a uma carta de Orígenes (adolescente) endereçada ao seu pai que está na prisão a aguardar o martírio³⁸⁸. Por vezes, os bispos tinham de intervir para regular as visitas, a fim de evitar outro tipo de reacções por parte das autoridades³⁸⁹.

Por força do seu ofício, os diáconos distinguiram-se por serem os primeiros nessa obra de assistência. A *Passio Perpetuae et Felicitatis* faz referência a dois diáconos – Tércio e Pompónio – que conseguiram a transferência dos prisioneiros para um lugar menos penoso, onde Perpétua foi autorizada a amamentar o seu bebé:

«Então os benditos diáconos Tércio e Pompónio, que cuidavam de nós, acordaram uma remuneração para que fôssemos transferidas, dentro de poucas horas, para uma área menos dura da prisão, onde pudéssemos estar um pouco mais confortáveis. Assim que nos fizeram sair da masmorra, pudemos dedicar-nos um pouco a nós próprios. Foi-me concedido amamentar o pequeno, que estava quase a morrer de fome. Temendo por ele, eu exortava a minha mãe e esconjurava o meu irmão que tivesse com ele o maior cuidado possível. Mas eu estava angustiada por vê-los angustiados por minha causa»³⁹⁰.

Durante o julgamento, apresentavam-se no tribunal alguns irmãos que acompanhavam cuidadosamente o desdobramento dos factos. Quando era possível, faziam gestos ou falavam com palavras para exortar à perseverança. Caso algum confessor, pela debilidade da sua fé, viesse a falhar, seria toda a comunidade a ressentir-se desse facto³⁹¹. Os irmãos também estavam presentes ao longo do caminho que conduzia ao lugar da execução, bem como no momento

³⁸⁵ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Cartas aos Esmirnenses*, XI, 1. Cf. ID, *Cartas aos Magnésios*, XIV.

³⁸⁶ Cf. M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 171.

³⁸⁷ M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 173.

³⁸⁸ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 2,6.

³⁸⁹ *Passio Perpetuae et Felicitatis*, XVI, 4.

³⁹⁰ *Passio Perpetuae et Felicitatis*, III, 7-8.

³⁹¹ Cf. *Martyrium Lugdunensium*, I, 11.

mais significativo quando o confessor, na frente de todos, dava o seu testemunho³⁹², ou seja, consumava o martírio.

A este respeito, Eusébio menciona elevada admiração pela dedicação generosa e ousadia do jovem Orígenes para com os confessores de Alexandria, durante a perseguição de Sétimo Severo: «não somente os assistia quando estavam no cárcere e quando eram julgados, até à sentença final, mas também depois desta, quando os santos mártires eram conduzidos à morte, com extrema ousadia e expondo-se aos mesmos perigos»³⁹³. Os próprios pagãos davam-se conta do amor ativo dos cristãos pelos seus irmãos indigentes: «Olha, como eles se amam uns aos outros! E como estão preparados a morrer uns pelos outros»³⁹⁴.

Conforme refere C. Noce, depois de consumada a morte, os irmãos, sob risco das suas vidas, recolhiam os restos mortais do mártir acompanhando-o até a última morada. O seu nome era incluído no martirológico oficial dos mártires da comunidade e, todos os anos, os fiéis cristãos reuniam-se no lugar do enterro «em alegria e felicidade para celebrar o dia natalício do seu martírio». Mais, esta notícia era comunicada às outras comunidades cristãs como um título de honra e para que o exemplo passasse a ser, para todos, um encorajamento para a imitação heróica de Cristo³⁹⁵.

Outro contributo dos mártires para a edificação da Igreja apresenta-se como uma razão mais profunda e, segundo M. Pellegrino, podemos encontrá-la numa atitude que pertence à própria essência da vida cristã: o amor ao próximo. Por isto, torna-se evidente na literatura do martírio que o amor fraterno ocupa um lugar de destaque «quer nas relações dos mártires com a comunidade, quer nas relações dos mártires entre si, quando são chamados a dar o seu testemunho em grupo, como é o caso mais frequente»³⁹⁶.

³⁹² Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 2,6; *Passio Perpetuae et Felicitatis*, XX, 8.

³⁹³ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 3,4.

³⁹⁴ TERTULIANO, *Apologeticum*, XXXIX, 7.

³⁹⁵ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 106-107.

³⁹⁶ M. PELLEGRINO, «Le sens ecclésial du martyre», 166

CAPÍTULO II

CLEMENTE, UM CRISTÃO ALEXANDRINO

Antes de de tratarmos da conceção de martírio na obra de Clemente, em diálogo polémico com o gnosticismo, procuraremos, agora, enquadrar o nosso autor no contexto alexandrino, o qual será determinante na configuração do seu pensamento.

De facto, o pensamento teológico de Clemente não pode ser separado do seu percurso histórico como homem e teólogo cristão. Daí a necessidade de delinear, de forma breve, a vida do autor no seu contexto, para verificar em que medida este último contribuiu para a génese do seu pensamento.

Segundo o H. Hägg, qualquer abordagem a Clemente de Alexandria será incompleta se não se tentar dar a conhecer a vida da grande e complexa comunidade de Alexandria, onde Clemente se instalou, porque esta cidade teve uma influência considerável na sua carreira³⁹⁷.

Conhecemos poucos factos referentes à vida deste autor. As notícias biográficas que chegaram até nós são escassas e parciais. A informação existente acerca do tempo e local do seu nascimento, bem como da sua parentela, são proporcionados pelos seus escritos e pelos testemunhos de autores posteriores, sobretudo pelo historiador Eusébio de Cesareia (um século mais tarde)³⁹⁸.

*Titus Flavius Clemens*³⁹⁹ nasceu por volta do ano 150. Provavelmente, seria, contudo, de origem ateniense⁴⁰⁰.

Os seus dois nomes latinos, *Titus Flavius*, parecem indicar que os seus pais eram de ascendência romana⁴⁰¹. O epíteto *Alexandreus/Alexandrinus* foi-lhe dado mais tarde⁴⁰² supostamente para distingui-lo do seu homónimo *Clemens Romanus*⁴⁰³ ativo em Roma, um século antes.

³⁹⁷ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, Oxford University, 2006, 15.

³⁹⁸ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, 11; VI, 6; VI, 11; VI, 13; VI, 14

³⁹⁹ O nome por completo é dado por EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 13,1. Mas também Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background», *Heythrop Journal* 31 (1990), 177.

⁴⁰⁰ Cf. *Strom.* I, 11,2.

⁴⁰¹ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Prep. Evang.*, II, 2,64; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria. El giro del paganismo al cristianismo*, Navarra, EUNSA, 2003, 23.

⁴⁰² Será Eusébio de Cesareia a tratar pela primeira vez, Cf. *História Eclesiástica*, III, 23,3; IV, 26,4

⁴⁰³ Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? 177.

Clemente de Alexandria não nasceu cristão, mas pagão, pois os seus pais também deveriam ser pagãos. Recebeu uma educação clássica conforme o tradicional currículo de formação do homem grego. Enquanto jovem terá sido iniciado nos mistérios pagãos, dos quais mostra um pormenorizado conhecimento. Não se conhecem as circunstâncias concretas da sua conversão ao cristianismo, mas deverá ter ocorrido já em idade adulta quando ainda se encontrava na Grécia⁴⁰⁴.

Sabemos que efetuou longas viagens pela Itália meridional, Síria e Palestina, buscando os melhores mestres de sabedoria⁴⁰⁵, pelo que estes traços biográficos realçam a sua disposição e abertura em relação a novas culturas. Esteve em contacto com os cristãos da terceira geração, historicamente próximos dos apóstolos, mantendo sempre um grande sentido da tradição oral cristã que remonta a eles e ao período sub-apostólico. Tratava por Padres, com devoção, os que o instruíram na fé⁴⁰⁶.

Foi ordenado presbítero pelo bispo Júlio, provavelmente em Alexandria⁴⁰⁷. Permaneceu aí cerca de vinte anos sob o reinado de Comodo (180-192) e de Septímio Severo (192-211), tendo ali composto boa parte da sua obra neste período⁴⁰⁸. Durante a perseguição do Imperador Septímio Severo (202-203), Clemente de Alexandria foi obrigado a abandonar definitivamente aquela cidade, tendo-se refugiado na Capadócia, junto do seu discípulo Alexandre, que era bispo da Cesareia e que mais tarde viria a ser de Jerusalém⁴⁰⁹.

Uma carta de Alexandre a Orígenes, de 215-216 a.C., conservada por Eusébio⁴¹⁰, indica Panteno e Clemente de Alexandria como já falecidos, o que leva a crer que a morte de Clemente de Alexandria terá acontecido entre 211 e 216 na Capadócia. São numerosos os testemunhos de estima e reconhecimento da sua ciência, ortodoxia e santidade⁴¹¹.

⁴⁰⁴ Sobre isto, cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 53-54; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 23-24; A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria?...» 177.

⁴⁰⁵ *Strom.* I, 11,1; EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, V, 11,3-4.

⁴⁰⁶ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 23-24.

⁴⁰⁷ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 53.

⁴⁰⁸ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, 5, 9 – 11, 1; VI, 6; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 24; A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria?...» 190-191.

⁴⁰⁹ Cf. M. MEES, «Clemente de Alexandria», in Angelo Di Berardino, (ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, I, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1991, 433; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 25-26; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 59.

⁴¹⁰ EUSÉBIO DE CESAREIA, VI, 14,8-9.

⁴¹¹ Durante os três séculos posteriores à sua morte, Clemente de Alexandria foi considerado santo por vários autores cristãos da Igreja nascente. No martirologio de Usuardo estava incluído como santo no dia 4 de dezembro, até aos tempos de Bento XIV. Porém, devido a alguns testemunhos discordantes, relativamente à ortodoxia da sua doutrina e ao silêncio de alguns autores da antiguidade cristã, foi retirado o seu nome do martirologio romano. A justiça só lhe será feita quando Clemente for compreendido no seu tempo e avaliado pelas tentativas realizadas com o objetivo de solucionar os problemas relativos, isto é, próprios da sua época: Cf. M. Mees, «Clemente de Alexandria», 433; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 26-27.

Mencionaremos as características fundamentais que formavam o ambiente citadino de Alexandria no tempo em que Clemente aí chegou e viveu e, finalmente, o *corpus* das suas obras.

2.1. Alexandria

A cidade de Alexandria foi fundada por Alexandre Magno no ano 331 a.C. e no ano 320 a.C. passou a ser a nova capital do Egipto, substituindo Menfis⁴¹².

A sua posição geográfica conferia-lhe características particulares ao estar localizada na extremidade ocidental do Delta, banhada por dois mares: o mar egípcio e o lago de Mareia ou Mareótis. Encontrando-se na costa egípcia, ela era mais grega que egípcia. Possuía dois portos por onde passavam mercadorias de todo o Mediterrâneo: o porto grande (a oriente) e o porto do bom regresso (a ocidente). No dizer de A. van den Hoek, a cidade desempenhou durante muito tempo um papel importante na economia mediterrânica através do seu comércio, mais especificamente na exportação do trigo do Egipto⁴¹³. Por esta razão, era considerada a metrópole mais moderna do mundo de então.

Os habitantes originais de Alexandria eram gregos. Devido à prosperidade da cidade, a população cresceu rapidamente, atraindo muitos povos, sendo que «no séc. III eram cerca de 1.000.000 de habitantes»⁴¹⁴. A população desta cidade era composta por grupos étnicos de diversas origens: gregos, judeus, indígenas e estrangeiros, oriundos de todas as partes do mundo. Os gregos eram quem se apresentava como os verdadeiros «alexandrinos» ou «helenos» e os que ditavam o tom cultural, conforme nos diz Clemente de Alexandria:

«Mas em relação a vós [Gregos], que sois em todos os sentidos melhores do que os egípcios – contenho-me de vos chamar piores – vós que nunca deixais um dia passar sem vos rirdes dos egípcios, qual é a vossa atitude para com os animais irracionais?»⁴¹⁵.

Depois de ter sido tomada e feita cidade do Império Romano, por Octávio Augusto, Alexandria tornou-se território administrado pela autoridade romana, que era exercida por meio de um prefeito. Apesar deste facto, a cidade mantém o seu significado cultural. Assim, às duas culturas já aí presentes, a egípcia e a grega (ptolomaica), junta-se também a cultura romana⁴¹⁶.

⁴¹² Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, Oxford University, 2006, 15.

⁴¹³ Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background», *Heythrop Journal* 31 (1990), 183.

⁴¹⁴ A. HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 79. Segundo L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria e la “φυσιολογία veramente gnostica”. Saggio sulle origini e le implicazioni di un’epistemologia e de un’ontologia “cristiane”», in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Supplementa*, vol. 6, Leuven, Peeters, 1996, 19: «Já no séc. I a.C., ela [Alexandria] contava cerca de 600.000 habitantes entre livres e escravos».

⁴¹⁵ Cf. *Protr.* 39, 6.

⁴¹⁶ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 16-18.

Clemente torna-se cidadão de Alexandria em finais do séc. II⁴¹⁷ e aí residirá «por vinte anos»⁴¹⁸. Na época, a maior ou a menor importância de uma cidade era dada pelo seu grau de cultura científica e filosófica. Isto é confirmado pelas suas grandes instituições: o Museu e a Biblioteca⁴¹⁹.

O prestigioso Museu com a sua grande Biblioteca foi fundado no período de Ptolomeu I, por volta do ano 280 a.C. Era um pólo de investigação e uma instituição de apoio ao desenvolvimento das ciências, sendo que, naquela altura, era considerado como o centro intelectual mais importante do mundo⁴²⁰. O número e a qualidade dos livros da esplêndida biblioteca eram únicos, compreendendo cerca de 700.000 volumes, o que atraía homens das letras, cientistas e estudiosos de todas as partes do mundo⁴²¹.

Clemente de Alexandria aproveitou claramente estes recursos e tradições. As suas obras contêm inúmeras referências a autores anteriores a ele, chegando mesmo a ler alguns textos originais escritos à mão.

Alexandria era uma cidade de enormes contradições. Por um lado, a cidade era um palco de hostilidade, confrontos e tensões entre gregos e judeus, porque a mobilização da violência em massa era fácil e eficaz, qualquer que fosse o grupo interessado. Temos notícias como a do Imperador Trajano ter suprimido violentamente uma revolta judaica no ano 115-117 d.C. Adicionalmente, em 202-203 d.C. levantou-se um motim anticristão depois de o Imperador Septímio Severo ter ordenado restrições às práticas judaicas e cristãs. Foi nesta altura que Clemente de Alexandria deixou a cidade, partindo para a Capadócia. Por outro lado, Alexandria era um centro de erudição e de distinção intelectual bastante elevado⁴²².

No séc. II, o ambiente de Alexandria é sobretudo caracterizado pelo ecletismo. Está dominado por correntes de pensamento que se misturam com a tradição helénica, acabando por determinar a mentalidade dos intelectuais, a produção literária e o pensamento filosófico da cidade⁴²³.

⁴¹⁷ Cf. L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria...», 18; Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 56.

⁴¹⁸ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 24.

⁴¹⁹ Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? », 183.

⁴²⁰ Cf. L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria e la ...», 20; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 24-25.

⁴²¹ Mas H. HÄGG diz-nos que entre o ano 260 a 240 a.C. a biblioteca tinha feito o catálogo de 120.000 volumes. Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 25; Por outro lado, no estudo de A. van den Hoek refere-se o seguinte: «É sabido que as bibliotecas de Alexandria, que gozavam de grande fama no início do período helenístico, continuaram a existir até ao império tardio. O incêndio de 48 a.C na biblioteca real parece não a ter deixado completamente inactiva. Uma parte foi restaurada no tempo de Cleópatra, ao passo que uma ampliação da mesma é mesmo referida no tempo de Cláudio. Só vários séculos mais tarde, sob o domínio de Caracala, a actividade parece ter sido restringida pela interrupção do apoio financeiro às bibliotecas da cidade. Na época de Clemente, porém, continuava a ser possível fazer pleno uso delas»: Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? », 183-184.

⁴²² Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria?», 183; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 21-23.

⁴²³ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, 245; Cf. L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria...», 21.

Surgem várias escolas filosóficas no seio deste ambiente eclético: estoicismo, neoplatonismo, aristotelismo, platonismo. A este propósito, o mestre alexandrino é bastante claro:

«Eu não chamo filosofia a estoica, a platónica, nem epicurea, nem aristotélica, mas aquilo que em cada um desses sistemas é dito convenientemente, e ensina a verdade e ensina verdadeiramente a justiça e, ao mesmo tempo, a piedosa sabedoria. A todo este conjunto eclético eu chamo filosofia»⁴²⁴.

Segundo vários autores, Clemente de Alexandria foi profundamente marcado pela corrente filosófica designada «platonismo médio»⁴²⁵.

Viver em Alexandria no final do séc. II significava estar num ambiente multifacetado, não só de diferentes línguas e culturas, mas também de uma multiplicidade de propostas religiosas. Em nenhum outro sítio era possível participar em tantos cultos religiosos e diferentes cerimónias como em Alexandria⁴²⁶.

No plano moral, como supôs L. Rizzerio, Alexandria evidenciou dois aspetos distintos. Numa vertente, a prosperidade, o fausto e o luxo da maioria dos habitantes e, numa outra perspetiva, a trivialidade, a licenciosidade e a superficialidade das suas multidões⁴²⁷.

Houve ainda mais três realidades presentes em Alexandria que influenciaram a vida e o pensamento intelectual de Clemente.

A primeira é o *judaísmo*. A comunidade judaica em Alexandria, no arco de tempo desde o séc. I a.C. até ao séc. II d.C., era grande e crescente. Esta cidade era o centro da cultura judaica helenista. «Os judeus ocupavam a sua própria região na cidade, tinham a sua própria administração e o seu próprio conselho de anciãos». Existiam várias sinagogas na cidade. Os judeus gozavam de direitos iguais aos gregos, incluindo a cidadania alexandrina⁴²⁸.

No séc. I a.C. o judaísmo alexandrino era uma das forças intelectuais do mundo antigo. A cultura judaico-helenística produziu escritos notáveis que exerceram uma grande influência em Clemente, tais como: a tradução *Septuaginta do Antigo Testamento* (bíblia alexandrina ou versão dos LXX); o *Livro da Sabedoria* e as obras de *Filão de Alexandria*, filósofo judeu. O mestre alexandrino é o primeiro autor cristão que citou o judeu *Filão de Alexandria* de forma demonstrável. Alexandria foi a cidade onde se deu a síntese entre o judaísmo e o helenismo que

⁴²⁴ Cf. *Strom.* I, 37,6.

⁴²⁵ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 25. Sobre esta questão, cf. R. P. CASEY, «Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism», in *HThR* 18 (1925) 39-101; S. LILLA, *Clement of Alexandria. Study in a Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 1971; M. MERINO, «Clemente de Alejandria, un filósofo cristiano», in *Scripta Theologica* 40 (2008/3) 803-837.

⁴²⁶ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 29-31.

⁴²⁷ Cf. L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria...», 18.

⁴²⁸ Cf. L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria...», 21.

conduziu à elaboração da filosofia judaico-helenística, à qual Clemente deve muitíssimo, embora no seu tempo a comunidade judaica já tivesse perdido o seu poder político⁴²⁹.

A segunda realidade é a *comunidade cristã*, mais propriamente a escola catequética de Alexandria, futuro centro de formulação da doutrina cristã. Quanto à origem da Igreja de Alexandria, Eusébio atribui a sua fundação⁴³⁰ ao apóstolo Marcos, por volta dos anos 40 d.C., sob mandato direto de Pedro. Em todo o caso, estudos recentes alegam que as origens da cristandade alexandrina devem ser procuradas no meio judaico⁴³¹.

A Igreja de Alexandria ocupa um lugar significativo na história da Grande Igreja universal, pela riqueza e importância do contributo que ofereceu para o desenvolvimento da doutrina e da afirmação do cristianismo.

As primeiras notícias sobre a organização da Igreja de Alexandria são do tempo de Clemente. No séc. II apresentava uma estrutura de base muito primitiva: «A organização era rudimentar, não existiam dioceses e o território estava completamente submetido à jurisdição do bispo, o qual parecia que governava a Igreja com ajuda de um colégio de presbíteros»⁴³².

O surgimento da «escola de Alexandria» no ano 180 d.C. constituiu um momento basilar no contexto alexandrino. Era uma escola cristã onde ensinava o mestre Panteno⁴³³, seu responsável. Como exegeta, ensinava a doutrina a uma elite de fiéis:

«Naquele tempo [por volta do ano 180 d.C.] dirigia o estudo dos fiéis daquele lugar um homem famosíssimo, de nome Pateno: havia, de facto, ali por prática tradicional, uma escola das sagradas palavras, a qual se prolonga até aos nossos dias e sabemos que é organizada por homens fortes no pensamento e no zelo das coisas divinas; entre eles, sobretudo nesse tempo, conta-se que brilhou aquele de quem falamos, também como proveniente de um grupo de filósofos dos que eram chamados estoicos. [...] Certo é, ao menos, que Pateno, por seus muitos merecimentos, terminou dirigindo a escola de Alexandria, expondo de viva voz e através de escritos, os tesouros dos dogmas divinos»⁴³⁴.

O mestre alexandrino foi um dos seus seguidores e sucessor à frente da escola: «Clemente, tendo pois sucedido a Panteno, dirigia até àquele tempo a catequese de Alexandria»⁴³⁵. Aproximou-se para aprender a gnose, a iniciação à Sagrada Escritura.

Estamos perante a primeira escola de pensamento cristão que se constituirá como espaço de construção e afirmação de um movimento cultural cristão, ou seja, o mais antigo centro de ciência sacra da história cristã⁴³⁶.

⁴²⁹ Cf. L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria e la ...», 20; A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria?», 185-186; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 26-27.

⁴³⁰ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, II, 16,1; 24,1.

⁴³¹ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 39.44.

⁴³² L. RIZZERIO, «Clemente di Alessandria», 28.

⁴³³ Cf. *Strom.* I,1,11,2; E. CESARÉIA, *História Eclesiástica*, V, 10,1-4.

⁴³⁴ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, 10,1-4.

⁴³⁵ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 6.

⁴³⁶ Cf. H. JEDIN, (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, 346; W. JAEGER, *Cristianismo Primitivo*, 79.

Parece ser correta a afirmação de A. van den Hoek quando diz: «a identidade de Clemente de Alexandria é determinada, sobretudo pela presença de uma ou mais bibliotecas – provavelmente incluindo uma cristã – e pelas suas listas de leituras que tinham uma tendência fortemente local». Tal pressupõe a existência de um estabelecimento cristão institucionalizado em Alexandria, isto é, uma estrutura de ensino que estivesse ligada à Igreja: uma biblioteca, um centro de instrução⁴³⁷.

Devido à sua larga tradição científica, o ambiente de Alexandria constituía um lugar favorável para o desenvolvimento de uma teologia cientificamente cristã. É a partir deste ambiente literário e intelectual que Clemente de Alexandria troca pensamentos com os seus adversários ou os ataca. Assimilando estes ricos recursos ele tentou conquistar ou manter o seu público religioso.

A terceira realidade é o *gnosticismo*⁴³⁸. Um fenómeno teológico⁴³⁹ que entrou em cena na atividade literária de Clemente de Alexandria e nas suas próprias exposições doutrinárias⁴⁴⁰. O termo *gnosticismo* – *γνωτικισμός* – é derivado do vocábulo grego *γνῶσις* – *gnose* – que quer dizer «conhecimento» enquanto o termo *gnóstico* – *γνωστικός* – servia para apelidar aqueles que seguiam ou pertenciam a uma seita gnóstica.

2.2. O encontro de Clemente de Alexandria com o *gnosticismo*

Antes de mais, importa considerar que existe uma *gnose* cristã e uma outra *gnose* não cristã, ou seja, pagã. A *gnose* cristã é por sua vez dividida entre a *gnose* ortodoxa, verdadeira *gnose* na perspetiva dos Padres da Igreja, e a *gnose* heterodoxa, *gnosticismo* propriamente dito, praticado pelos hereges cristãos.

Algumas seitas que pululavam no séc. II apregoavam possuir um «conhecimento» especial que transcendia a fé cristã das primeiras comunidades. Este «conhecimento» não era de carácter filosófico ou intelectual, mas sim um «conhecimento» da natureza e do destino do homem, especialmente do homem *gnóstico*, isto é, um conhecimento de cariz religioso e teosófico.

⁴³⁷ Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? », 190-191.

⁴³⁸ No presente trabalho teremos em conta apenas e somente as implicações da *gnose* cristã na obra de Clemente de Alexandria. Não faz parte do nosso trabalho abordar com profundidade esta questão do *gnosticismo*, apenas nos deteremos em situar a questão no tempo de Clemente de Alexandria.

⁴³⁹ Cf. H. CHADWIK, *A Igreja Primitiva*, Lisboa, Editora Ulisseia Limitada, 1969, 37.

⁴⁴⁰ Cf. W. JAEGER, *Cristianismo Primitivo*, 77; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria. El giro del paganismo al cristianismo*, Navarra, EUNSA, 2003, 56.

O que é que eles conheciam? A partir de um mito explicavam que a criação do mundo era o resultado de uma calamidade pré-cósmica que justificava o presente quinhão da miséria do homem e o caminho pelo qual alguns eleitos poderiam ser redimidos. O historiador H. Chadwik descreve-o:

«Nos eleitos, acreditavam eles, havia uma centelha divina de que fora aprisionada na matéria e perdera a memória da sua verdadeira morada celestial. O conteúdo do evangelho gnóstico era uma tentativa para despertar a alma da sua condição de sonâmbula e torná-la conhecedora do alto destino que a solidão. O mundo material era olhado pelos gnósticos como totalmente estranho ao Deus supremo e à graça divina, e, por conseguinte, como uma criação de poderes inferiores, todos incompetentes e malévolos. A ordem natural das coisas, neste sentido, nada reflectia da divina glória e da incomparável beleza celestial e os gnósticos iniciados eram instruídos à margem de qualquer responsabilidade. O mundo caíra no domínio férreo dos poderes do Diabo que habitava os sete planetas e, após a morte, a alma eleita enfrentaria perigosa jornada através das esferas planetárias para regressar à mansão celestial»⁴⁴¹.

Desta forma, o *gnóstico* era aquele que tomava consciência de que é divino, de que nele havia algo que era estritamente divino, ou seja, a centelha divina. Por isto, a grande preocupação aqui em jogo era a salvação. Enquanto alguns estudiosos colocam o núcleo central das concepções gnósticas heterodoxas no «conhecimento de si e no anticosmismo»⁴⁴², como elementos estruturantes do *gnosticismo*, outros marcam as suas características a partir de:

«Um dualismo absoluto de: Deus-Mundo, Espírito-Matéria, Bem-Mal, como ainda uma sequência de emanações do Deus transcendente e supremo, a se desdobrarem até o mundo ínfimo da matéria e do mal. Também o homem foi implacavelmente arrastado à luta entre a luz e as trevas, ou seja, pelo pendor à caducidade, do qual só pode ser salvo pelo conhecimento das reais interdependências das coisas»⁴⁴³.

Os *gnósticos* criam que tudo o que fosse matéria era necessariamente mau, pelo que o último propósito destes era livrar-se do corpo e do mundo material em que estamos exilados.

Provavelmente, o *gnosticismo* surgiu como um movimento herético no ambiente primitivo judaico-cristão e também em comunidades cristãs não judaizantes. Nas comunidades cristãs nascentes, verificamos então um desafio interno devido aos problemas levantados por estes grupos heterodoxos⁴⁴⁴.

Alguns neo-convertidos ao cristianismo, que nem sempre permaneceram na Grande Igreja, desenvolveram ideias contrárias a esta, misturando temáticas bíblicas ou cristãs com vários elementos da cultura antiga, por vezes com grandes excessos mitológicos que deformavam o conteúdo doutrinal da pregação e da Tradição Apostólica⁴⁴⁵. Perante este quadro que obrigava a um confronto, os pensadores cristãos responderam com uma mudança de pensamento e uma reflexão interna, nomeadamente com uma nova teologia e um carácter argumentativo diferente do dos teólogos heterodoxos⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ H. CHADWIK, *A Igreja Primitiva*, 38-39.

⁴⁴² M. ANTUNES – R. CABRAL, «Gnosticismo», 860.

⁴⁴³ B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia*, 108.

⁴⁴⁴ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 56.

⁴⁴⁵ Cf. JUSTINO, *I Apologia* I, 26; IRENEU, *Adv. Haer.*, III, 15.2

⁴⁴⁶ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 56.

No séc. II o *gnosticismo*⁴⁴⁷ estava muito ativo no Egípto⁴⁴⁸. Eram mais especulativos e distantes da matriz judaica que caracterizava as primeiras comunidades cristãs. Neste tempo, residiam em Alexandria dois notáveis professores heterodoxos – Basíledes e Valentim – que muito provavelmente atraíram estudantes cristãos e pagãos⁴⁴⁹. Fundamentalmente, estes teólogos heterodoxos apresentavam uma nova perspectiva filosófico-salvífica de Cristo e dos seus ensinamentos.

Clemente chega a Alexandria por volta do ano 180 d.C. O mestre alexandrino terá tido acesso a uma vasta literatura destes grupos⁴⁵⁰, como demonstra uma parte considerável dos seus escritos, sobretudo *Excerpta ex Theodoto* e as partes polémicas de *Stromata*. O nosso autor opõe-se tenazmente aos seus ensinamentos, especialmente no que concerne à sua visão pessimista do mundo e à sua negação do livre-arbítrio na conquista da salvação. Em algumas ocasiões, Clemente de Alexandria constituiu-se como uma fonte importante para o conhecimento de algumas doutrinas gnósticas heterodoxas⁴⁵¹.

Estudos recentes⁴⁵² têm demonstrado que Clemente de Alexandria é quem melhor representa a *gnose* ortodoxa, a «gnose conforme o cânone da tradição eclesiástica»⁴⁵³. Mas que *gnose* é esta e a que tradição é que o nosso autor se está a referir?

Nos escritos de Clemente de Alexandria, deteta-se uma contribuição direta da *gnose* judaico-cristã que se expressa nas «especulações de doutrinas elevadas, reservadas a uns poucos e relativas aos mistérios do mais além, especialmente ao mundo dos anjos e dos últimos segredos da história»⁴⁵⁴. Clemente de Alexandria declara ter recebido uma tradição gnóstica (*γνωστικὴ παράδοσις*)⁴⁵⁵, uma tradição esotérica dos *presbyteri*, que é essencialmente uma tradição apocalíptica judaico-cristã.

Para muitos Padres da Igreja (como Ireneu e outros) «esta tradição não era secreta», mas Clemente de Alexandria e outros *gnósticos*, partiam de bases diferentes. Se para os hereges o esoterismo é um meio de reservar a *gnose* para aqueles que por natureza são capazes de recebê-

⁴⁴⁷ Uma fonte muito importante para a investigação sobre o *gnosticismo* surgiu com o descobrimento em 1945/46 de uma biblioteca gnóstica de mais de 50 volumes em Nag Hammadi (Alto Egípto), que acabaram por ser publicado em 1977.

⁴⁴⁸ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alejandria*, 57; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 41.

⁴⁴⁹ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 31.

⁴⁵⁰ Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria?», 188-190; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 32.

⁴⁵¹ Cf. A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria?», 188-190; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 57.

⁴⁵² A. MÉHAT, «Θεὸς Ἀγάπη. Une hypothèse sur l'objet de la gnose orthodoxe», in *Studia Patristica IX* (1966) 82; ID, «“Vraie” et “fausse” gnose d'après Clement d'Alexandrie», in B. LAYTON (ed.), *The rediscovery of Gnosticism (1978. New Haven)*, Studies in the History of Religions vol. I, Leiden, E. J. Brill 1980, 432.

⁴⁵³ *Strom.* VI, 125,2; 146,3; 165,1; VII, 43,1.

⁴⁵⁴ Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002, 428.

⁴⁵⁵ *Strom.* I, 15,2.

la, para Clemente de Alexandria é um método pedagógico destinado a estimular a pesquisa e a preservar aqueles que ainda não são capazes de a receber, dos perigos que pode encerrar para os simples fiéis⁴⁵⁶.

Para reforçar o que temos vindo a dizer sobre o *gnosticismo*, sublinharemos a crítica que o teólogo A. Méhat fez ao apreciar a obra de S. Lilla, *Clement of Alexandria. Study in a Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971)⁴⁵⁷. Segundo A. Méhat, a tese que S. Lilla defende na obra é a seguinte: «o gnosticismo cristão deve ser visto como a fonte do elemento cristão que permitiu a Clemente apresentar uma solução satisfatória para os seus problemas neoplatónicos»⁴⁵⁸. Nesta perspectiva, o alexandrino dependeria dos *gnósticos* heterodoxos.

No parecer A. Méhat, os paralelismos entre Clemente de Alexandria e o *gnosticismo* explicam-se melhor por fontes comuns do que por uma dependência mútua. A controvérsia de Clemente de Alexandria contra os Encratitas e os Marcionitas era exegética, pois ele entendia que por trás das doutrinas dos seus adversários estavam pressupostos metafísicos dualistas. A tríade Marcião, Basíledes e Valentim é o símbolo da heresia, sobretudo os dois últimos, que representam aquilo a que chamamos como *gnosticismo* filosófico.

O teólogo A. Méhat apresentou dois métodos que Clemente de Alexandria deveria ter utilizado contra os hereges. Estes consistiam num debate cerrado e na dialética fundada sobre a citação de excertos. Primeiro, a definição de *dogmata* (frases curtas que condensam uma doutrina) e depois a *oikonomia*, «recuperação». Clemente de Alexandria aceita proposições ou sugestões dos hereges, tentando chegar a um acordo no limite do possível, fazendo-se «tudo para todos». Reutilizando os dados provenientes dos hereges dava-lhes um novo sentido, ou seja, uma nova aceção⁴⁵⁹.

Podemos reunir os principais *dogmata* no quadro abaixo, contendo os que Clemente de Alexandria atribui aos hereges e aqueles com que os contrapõe:

⁴⁵⁶ Cf. A. MÉHAT, «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie», 427.

⁴⁵⁷ Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. Study in a Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 1971.

⁴⁵⁸ A. MÉHAT, «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie», 426.

⁴⁵⁹ Cf. A. MÉHAT, «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie», 428-429.

HEREGES	Livro	CLEMENTE DE ALEXANDRIA	Livro
A génesis (nos três sentidos: o devir, a criação, a procriação) é má. É obra de um demiurgo malvado ou inferior.	<i>Strom.</i> III, 12,1	A génesis é santa. Ela é obra de Deus supremo e do seu logos, que são bons.	<i>Strom.</i> III, 103,1
O Deus do AT é diferente do Deus do NT, sendo inferior a Ele. O corpo é mau.		Um único Deus e um único logos, do AT e do NT O corpo é inferior à alma, mas é bom.	<i>Strom.</i> IV, 163,1
Os homens dividem-se por natureza em: gnósticos, psíquicos, hílicos.		Não existe eleição por natureza: tudo depende do livre-arbítrio, da ascese e do estudo, com a graça de Deus.	
O gnóstico caiu do Pleroma e deve regressar ao mesmo.	<i>Excerpta ex Theodoto passim</i>	Deus não produz regressão, fazendo sempre progredir de um estado bom para um estado melhor.	<i>Strom.</i> IV 94,2
O medo, sendo uma paixão, não tem lugar diante de Deus.		Ao princípio, o medo de Deus é necessário.	
A Gnose e a Fé são marcas de duas naturezas.		A Gnose é a perfeição da Fé.	
A Gnose é descoberta de repente.		A Gnose adquire-se com o tempo e com o sofrimento.	<i>Strom.</i> I, 16,3
O casamento é uma fornicação.	<i>Strom.</i> III, 9,1	O casamento é lícito.	<i>Strom.</i> IV, 147,1

Clemente de Alexandria está tão familiarizado com o vocabulário *gnóstico* que a linguagem do *gnosticismo* e da *gnose* fazem parte do seu repertório literário⁴⁶⁰. Foi ele que introduziu e tornou popular o termo *gnóstico* na Grande Igreja, dando-lhe um sentido distinto do que teria entre os teólogos heterodoxos⁴⁶¹. No debate que Clemente de Alexandria trava com os heréticos⁴⁶² emerge a figura do *gnóstico*⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Cf. A. MÉHAT, « “Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie », 431.

⁴⁶¹ Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002, 328.

⁴⁶² Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 32.

⁴⁶³ Neste capítulo limitar-nos-emos apenas em fazer uma breve consideração do «*gnóstico*» de Clemente de Alexandria, mais adiante no 4º capítulo aprofundaremos o tema.

O objetivo do mestre alexandrino é o de conduzir o seu auditório à posse de uma verdadeira gnose, a *gnose ortodoxa*, cristã e bíblica, pensada desde o princípio como contrária à «falsa gnose», a *gnose heterodoxa*, feita pelos hereges:

«Porque não devemos nunca adular a verdade, nem roubar a regra da Igreja, como os que seguem heresias [...] Não, eles nem conseguiram as chaves da porta, mas somente uma falsa, ou como é vulgarmente chamada, uma chave esqueleto, que não lhes permite abrir em pleno a porta principal e entrar, como nós fazemos, através da tradição do Senhor; mas eles cortam uma porta lateral e entram secretamente através da parede da Igreja; e assim ao transpor as fronteiras da verdade, eles iniciam a alma do ímpio nos seus mistérios. Porque não é necessário um discurso longo para provar que as assembleias meramente humanas que eles instituíram foram posteriores à igreja católica [...] Mas algumas heresias são chamadas de acordo com Valentim, e Marcião, e Basíides, embora a última seita professe que cita a opinião de Matias»⁴⁶⁴.

Vimos nos pontos anteriores que a *gnose* de Clemente tem o seu fundamento no «conhecimento» do Verbo de Deus, porque «se o Senhor é “verdade” e “sabedoria e força de Deus”, como na realidade o é». Assim, o «verdadeiro gnóstico é o que conhece a este Senhor ao Pai dele por ele»⁴⁶⁵.

O mestre alexandrino quer destacar que a *gnose* eclesiástica vem de Cristo⁴⁶⁶ e é dada por Deus àqueles que souberam guardar com fidelidade e fizeram frutificar com vigilância o depósito da fé que lhes foi transmitido⁴⁶⁷. Como diz a parábola dos talentos, Deus dá dons a cada um para que possam dar frutos (*Mt* 25,14-30). Para Clemente de Alexandria, Cristo Salvador é a *gnose*, é o jardim espiritual no qual o *gnóstico* germina, depois de transplantado da vida antiga para a boa terra, ou seja, para a vida nova⁴⁶⁸.

Verificamos ainda que, para Clemente, a *gnose* deixou de ser uma gnose vulgar e passou a ser uma *gnose* perfeita, isto é, «a perfeição da alma gnóstica»⁴⁶⁹ que levará aquele que a pratica e a vive a tornar-se num verdadeiro *gnóstico*:

«O gnóstico, participa verdadeira e generosamente de tudo, pois entendeu o ensinamento divino. Assim, pois, começando a admirar a criação, que leva consigo a prova de ser capaz de receber a gnose, chega a ser um animoso discípulo do Senhor, mas tão cedo como percebe que há Deus e providência, acredita a partir do que admira. Tomando, pois o impulso dali, de qualquer maneira contribui na aprendizagem, fazendo tudo o que pode para alcançar a gnose com o seu desejo; isto é, fazeres-te digno de tão importante e excelsa contemplação. Assim mesmo, o gnóstico gostará da vontade de Deus, mas não coloca os ouvidos à disposição dos factos indicados sob enunciados, senão à alma»⁴⁷⁰.

Com efeito, o *gnóstico* é o cristão perfeito que contempla certas verdades, que procura e caminha na perfeição espiritual⁴⁷¹. O *gnóstico* tem a alma liberta do corpo e está morto para

⁴⁶⁴ *Strom.* VII, 103-108.

⁴⁶⁵ *Strom.* II, 52,7.

⁴⁶⁶ *Strom.* VI, 1,1.

⁴⁶⁷ Cf. *Strom.* I, 3,1-2.

⁴⁶⁸ Cf. *Strom.* VI, 2,4.

⁴⁶⁹ *Strom.* VII, 57,2.

⁴⁷⁰ *Strom.* VII, 60,1-3.

⁴⁷¹ Cf. *Strom.* II, 46,1.

o mundo: ele é potencialmente mártir⁴⁷² e, finalmente, é um educador que guia os demais até à verdadeira gnose⁴⁷³.

Esta consideração leva-nos a admitir que o *gnosticismo* incidiu de modo determinante na formação intelectual e na elaboração literária do mestre alexandrino. Por vezes, chegou a ser incompreendido o seu posicionamento quanto ao *gnosticismo*⁴⁷⁴. A forte ênfase que Clemente de Alexandria dá à *gnose* e ao *gnosticismo* explica-se como uma tentativa de satisfazer os apetites gnósticos dos seus contemporâneos de uma maneira legítima.

2.3. *Corpus clementino*

Relativamente à obra de Clemente, conhecemos obras conservadas completamente e outras fragmentadas, escritos perdidos e algumas obras que terão sido apenas projetadas ou anunciadas. Eusébio de Cesareia⁴⁷⁵ é quem melhor nos fornece uma lista dos escritos de Clemente de Alexandria.

A obra do mestre tratou de responder aos desafios apresentados pelas escolas heterodoxas assim como pela cultura alexandrina, propondo a construção de uma «paideia cristã» suportada pela tradição grega. A partir deste contexto, a sua proposta teve como núcleo central o estudo da *gnose*, fundada na exegese alegórica das Escrituras e na tradição cultural grega⁴⁷⁶.

Os maiores escritos de Clemente de Alexandria são as suas três obras principais, uma espécie de trilogia: *Protréptico*, *Pedagogo*, *Stromata*. Cada um destes títulos corresponde a uma diferente fase da única pedagogia onde o *Logos* divino, Jesus Cristo, tem uma tríplice função: primeiro a de nos exortar, depois assumindo o papel de educador para a vida virtuosa e, por fim, a de nos ensinar o caminho para uma gnose verdadeira, contida em *Stromata*.

O *Protréptico* – *λόγος ὁ προτρετικὸς πρὸς Ἕλληνας* – «Exortação aos Gregos», num único livro, é provavelmente a primeira obra do mestre alexandrino, escrita por volta do ano 195 d.C.⁴⁷⁷. A sua finalidade é a de convencer os pagãos de que o cristianismo é o ensinamento do *Logos*⁴⁷⁸. É sobretudo uma apologia que manifesta a superioridade do cristianismo sobre o

⁴⁷² Cf. *Strom.* IV,9,70.

⁴⁷³ Cf. J. DANIELLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 429-430.

⁴⁷⁴ Ver a discussão em: H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 33-34.

⁴⁷⁵ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 13,9.

⁴⁷⁶ Cf. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 26.67.76-77.80.85

⁴⁷⁷ Cf. M. Mees, «Clemente de Alexandria», 433; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 29.

⁴⁷⁸ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 29.

paganismo⁴⁷⁹. Esta obra é avaliada por muitos autores como o trabalho mais literário e eloquente dos escritos de Clemente de Alexandria⁴⁸⁰. No final da obra, o mestre alexandrino exorta os seus leitores a considerar o *Logos* de Deus e incita à salvação⁴⁸¹.

O *Pedagogo* – παιδαγωγός – «Educador/Instrutor» consta de três livros. É a segunda obra de Clemente, escrita por volta do ano 197 d.C.⁴⁸², considerada por muitos autores como a maior fonte de história social do seu tempo. Apresenta-se «como continuação imediata de *Protréptico*, dirigindo-se a todos que se deixaram tocar pelo *Logos* e aceitaram a fé cristã». O *Logos* é o *Pedagogo* que vem instruir os neófitos sobre a verdadeira conduta da vida que é o amor⁴⁸³.

Segundo Eusébio, o título completo de *Stromata* deveria ser *Τίτου Φλαβίου Κλήμεντος πως κατα την άληθη φιλοσοφία γνωστικων ύπομνημάτων Στρωματεῖς*⁴⁸⁴. O mestre alexandrino utiliza estes termos para designar a sua obra⁴⁸⁵ como «Miscelâneas de notas de conhecimento revelados de acordo com a filosofia verdadeira», constando de oito livros. O oitavo livro foi provavelmente anexado ao conjunto da obra após a morte de Clemente de Alexandria. De acordo com H. Hägg, eram esquemas de natureza preparatória para os primeiros sete livros. Foram escritos provavelmente entre o ano 193 e 211 d.C.⁴⁸⁶.

Stromata é a obra mais rica e complexa de Clemente de Alexandria. As dificuldades começam pelo título. Que significa *Stromata*? Στρωματεῦς é um vocábulo que pode ter vários significados: tapeçaria, cobertura, miscelânea. Serviu de título, mas também era um género literário que estava em voga naquele tempo, permitindo aos autores tratar das mais variadas questões sem terem de se sujeitar a uma ordem ou a um plano escrito⁴⁸⁷.

A obra não é de fácil compreensão devido à sua falta de estrutura. Trata de diferentes questões sem um esquema prévio. Não é uma obra sistemática, como ele mesmo nos diz:

«Como muitas vezes temos afirmado, estas nossas recordações desenvolver-se-ão de forma dispersa, como o seu título indica, em vista dos que delas se aproximarem para lê-las simplesmente, sem qualquer experiência; assim, estando desfigurados, darão a entender uma coisa conforme o encadeamento das palavras, e outra diferente em relação à série revelada das mesmas, ensinando algo diferente»⁴⁸⁸.

⁴⁷⁹ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 62.

⁴⁸⁰ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropologia educativa de Clemente de Alejandria*, 30; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 63.

⁴⁸¹ Cf. *Protr.* 112,1; 117,3.

⁴⁸² Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropologia educativa de Clemente de Alejandria*, 30.

⁴⁸³ H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 63, nt. 118.

⁴⁸⁴ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 13,1.

⁴⁸⁵ Cf. *Strom.* I, 182,3; III, 110,3; VI, 1,1.

⁴⁸⁶ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropologia educativa de Clemente de Alejandria*, 31; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 61.

⁴⁸⁷ Cf. A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates*, 97.99-112.

⁴⁸⁸ *Strom.* IV, 4,1; Cf. *Strom.* I, 11,1.

O estilo pouco sistemático é proposital, dado que a preocupação fundamental de Clemente de Alexandria é a elevação do cristianismo a doutrina teológica, o verdadeiro conhecimento da fé e a verdadeira *gnose*⁴⁸⁹.

O livro I de *Stromata* começa por reconhecer a superioridade do ensinamento oral, sem desprezar a validade do ensinamento escrito. Debate o tema da filosofia grega no contexto da Providência divina e da Redenção, notando que, apesar do seu valor positivo, esta é limitada. Considera a figura e os ensinamentos de Moisés, cronologicamente anterior à sabedoria dos gregos. Por fim, apresenta a tese de que os sábios e os legisladores gregos teriam alguma dependência de Moisés, insistindo no valor educativo da Lei mosaica e das Leis em geral.

O livro II de *Stromata* ocupa-se especialmente da virtude da fé que culmina na *gnose* e no amor. A última parte do livro trata do fim último e da semelhança com Deus, passando em revista as opiniões dos filósofos frente à visão cristã.

O livro III de *Stromata* considera a virtude da castidade e da santidade do matrimónio, desautorizando as heresias gnósticas sobre a moral sexual, tanto rigoristas como libertinas, que desnaturalizam a união matrimonial.

O livro IV de *Stromata* versa especialmente sobre *O martírio e quem é perfeito*, isto é, sobre o cristão perfeito. Contudo, o mestre alexandrino também apresenta outros temas como: quem deve praticar a filosofia; a fé e a investigação; a linguagem simbólica e a ética; o recurso dos gregos à filosofia. Estas questões estão bem patentes no prólogo:

«Agora, em meu entender, devemos falar sobre o martírio e sobre quem é o [homem] perfeito; a par disso encontrar-se-ão outros temas que derivem dos assuntos que tratarmos, e como devem filosofar tanto o escravo como o homem livre, do género masculino ou feminino. Mais tarde, quando tivermos terminado o que diz respeito à fé e à investigação, apresentaremos o estilo simbólico; desse modo, fazendo uma incursão pela ética e recapitularemos a utilidade oferecida aos gregos a partir da filosofia bárbara. Depois desse esboço, far-se-á brevemente uma exposição das Escrituras tanto a gregos como a judeus; [ofereceremos] ainda aquilo que em *Stromata* anteriores não foi possível realizar, conforme a proposta do prólogo para desenvolvê-lo num único livro, e que, devido à abundância dos temas, não pudemos necessariamente abarcar»⁴⁹⁰.

Relativamente à estrutura da obra⁴⁹¹, o IV livro de *Stromata* está assim disposto: os preâmbulos compreendem os n.ºs 1-3; o programa está nos n.ºs 4-7; os prolegómenos nos n.ºs 8-12; o «martírio» é tratado em nove capítulos, nos n.ºs 13-88; e o tema «quem é o perfeito» é desenvolvido em treze capítulos, nos n.ºs 89-172.

O nosso autor faz, no livro IV de *Stromata*, abundantes alusões aos textos bíblicos, utiliza escritos e obras de alguns autores pagãos e aborda outros temas algo enigmáticos, pelo menos para o leitor não *gnóstico*. O carácter algo desorganizado dos demais livros mantém-se

⁴⁸⁹ Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 430.432.

⁴⁹⁰ *Strom.* IV, 1,1-3.

⁴⁹¹ A este respeito pode consultar A.MÉHAT, *Étude sur le "Stromates"*, Paris, Ed. Seuil, 1966, 266.

também neste. Ao abordar o tema do martírio, Clemente de Alexandria não dispensa uma visão profunda e expressiva dos momentos de perseguição que a Grande Igreja viveu no seu tempo, embora não tenha a mesma intensidade nem uma forma tão descritiva ou exortativa como Tertuliano, Orígenes, Cipriano e as *Atas* dos mártires⁴⁹².

Em *Stromata IV*, o martírio é abordado com uma forte carga teológica e especulativa, mediante uma longa explicação, para obter um novo conteúdo, significado, natureza e particularidade, apresentando assim «o mártir como verdadeiro gnóstico, como modelo de toda τελιοντής»⁴⁹³.

O livro V de *Stromata* começa pelo tema do conhecimento de Deus por meio da fé. Segue-se um estudo apurado sobre o simbolismo como método teológico e apresenta ainda argumentação para uma justificação sobre a conveniência do ensinamento dos mistérios. Por fim, expõe a teoria do plágio que os filósofos pagãos fizeram sobre as doutrinas bíblicas.

O livro VI de *Stromata* prossegue com as questões relativas ao uso da filosofia e das ciências humanas, sendo que o final do livro se centra nas qualidades do *gnóstico*: a impassibilidade, o cultivo das ciências humanas em união com a contemplação, as virtudes morais, a vida de oração e a semelhança a Deus.

No livro VII de *Stromata* o mestre de Alexandria traça um retrato da santidade do *gnóstico*. Descreve de forma paradigmática a vida santa dedicada a Deus, ao apostolado e à oração, a perfeição moral e sobrenatural, bem como a caridade que permeia todas as suas ações. A última parte do livro realiza uma abordagem sobre as seitas gnósticas e sobre a unidade da Igreja.

Por fim, no livro VIII de *Stromata* surge um apêndice onde constam elementos de gnoseologia aristotélica e estóica. O livro esboça uma teoria lógica da linguagem e seus significados, aborda a arte da discussão dialética e toca aspectos como o significado dos nomes, as definições, divisões e demonstrações.

Não é possível saber ao certo a data exata de qualquer um dos livros de *Stromata*. Contudo, podemos apresentar uma cronologia por ordem relativa dos livros. Presumivelmente, dos livros I ao IV de *Stromata* foram escritos entre os anos 193 e 202-203 d.C. em Alexandria. Os livros V, VI, VII e VIII deverão ter sido escritos entre 203 e 211, mas fora de Alexandria.

Existem ainda outras obras secundárias do *corpus* clementino, provavelmente de redação posterior ao *Stromata*, cuja natureza e lugar de origem não é muito bem conhecida.

⁴⁹² Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 324.

⁴⁹³ Cf. W. VÖLKER, Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandrien, *Text und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 57, Leipzig-Berlin 1952, 560.

A homilia *Qui dives salvatur?* (Que rico se salvará) é um escrito popular, dotado de certa densidade e aparentemente baseado em homilias sobre o texto de *Mc* 10, 17-31. Nesta homilia, o mestre alexandrino pretende demonstrar que um rico se pode santificar. Portanto, do reino dos céus não está excluído o rico, mas sim aquele que usa mal os bens e o pecador que não faz penitência. A data da composição é incerta⁴⁹⁴.

Os *Excerpta ex Theodoto*, «Extratos de Teodoto», são extratos comentados de uma série de textos da seita de Valentim, especialmente do seu discípulo Teodoto. Segundo M. Mees, Clemente de Alexandria recolhe a problemática colocada por estes, fazendo um *excerptum* do valentiniano Teodoto, para oferecer um caminho em direção à fé ortodoxa. A argumentação e a resposta estão intimamente entrelaçadas, sendo difícil distinguir o material de Clemente de Alexandria e o que provém de Teodoto.

As *Eclogae Propheticae*, «Églogas proféticas», consistem em notas exegéticas da Sagrada Escritura. Nestas, o autor «reúne as especulações protocristãs do período sub-apostólico sobre os primeiros capítulos do Génesis e sobre muitas passagens dos profetas, traduzindo-os em módulos helenísticos para ajudar os que procuravam a verdade sem se contentarem com uma ética simples»⁴⁹⁵.

Sobre as obras perdidas de Clemente de Alexandria existem várias notícias⁴⁹⁶. Conhecemos algumas por intermédio de Eusébio e outras através de fragmentos recolhidos em trabalhos posteriores. Destacamos as *Hypotyposesis*, «Esquemas ou bocetos», divididas em oito livros que comentam alegoricamente alguns textos da Sagrada Escritura. Também existem tratados que não chegaram até nós, nomeadamente: *Sobre a Páscoa*; *O cânone eclesiástico* ou *Contra os judaizantes*; *Exortação à paciência* ou *Aos recém batizados*; *Discurso sobre o jejum* e *Sobre a calúnia*; *Sobre a Providência*; *Sobre o Profeta Amós*; *Sobre a ressurreição*; *Sobre a castidade*; *Sobre a alma*⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ Cf. H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 62.

⁴⁹⁵ M. MEES, «Clemente de Alexandria», 434; H. HÄGG, *Clement of Alexandria*, 62.

⁴⁹⁶ Cf. J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropologia educativa de Clemente de Alejandria*, 35.

⁴⁹⁷ Cf. M. MEES, «Clemente de Alexandria», 434; J. JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria*, 35. Eusébio menciona várias obras que não chegaram até nós: Cf. Eusébio, *História Eclesiástica*, VI, 13 e 14.

CAPÍTULO III

A POLÉMICA DO MARTÍRIO NA GNOSE HETERODOXA⁴⁹⁸

Depois de termos feito um enquadramento de Clemente de Alexandria no seu contexto alexandrino, percorrendo o ambiente social, filosófico e teológico que moldou o seu pensamento e obra, estamos em condições de introduzir um outro aspecto do nosso trabalho: a polémica do martírio entre Clemente de Alexandria e os gnósticos heterodoxos, a partir das fontes que constam no livro IV de *Stromata*.

Em torno das comunidades cristãs emergentes em diversas regiões e segundo formas variadas, em meados do século II, proliferavam vários grupos e correntes heterodoxas⁴⁹⁹ que levantaram inúmeros problemas, ameaçando deformar o conteúdo doutrinal da tradição apostólica⁵⁰⁰ e tornando inevitável um confronto que estimulava a ortodoxia e a heterodoxia⁵⁰¹.

3.1. Gnose e gnosticismo

Dada a complexidade do fenómeno e as muitas questões em aberto, não é possível nem será nosso objetivo apresentar uma panorâmica minimamente completa do gnosticismo antigo que Clemente conheceu muito bem. Limitar-nos-emos a expor alguns traços essenciais na perpetiva do nosso intuito.

⁴⁹⁸ A esse respeito A. Orbe declara: «Ante la Gnosis Heterodoxa de los siglos primeros se han adoptado actitudes diversas. En los comienzos predominó una abierta hostilidad por parte de los eclesiásticos. Ni s. Ireneo ni Orígenes ni mucho menos Tertuliano se detuvieron a estudiar el significado medular de su lenguaje mítico. A la actitud burlona de la Gnosis frente a Magna Iglesia respondieron ellos rechazando en bloque su doctrina. La curiosidad y el apremio del apostolado indujeron a algunos, como s. Ireneo y s. Hiólito, a examinar su producción literaria, con gran fidelidad a la letra y al sentido obvio. Creyeron poder refutarla con eficacia, mediante una síntesis fiel de los documentos. Afortunadamente su amor a la verdad, y un extraño e instintivo sentido de orientación, le gobernó en la selección de las fuentes. [...] A fiarnos de su interpretación, la Gnosis era un fenómeno enteramente anormal, absurdo, en el seno de la Iglesia; que no aportó luz sobre ningún problema, y debía ser rechazado por completo, en todas y cada una de sus manifestaciones. Ninguno de los primeros heresiólogos trató de buscar coherencia y armonía en las fundamentales directrices heterodoxas, ni siquiera dentro de una misma Escuela. [...] Casi todos insistían en doctrinas muy particulares, tales como multitudes de éones, pluralidad de dioses, diversidad entre el Dios Bueno y el Demiurgo, correlación entre antropología y soteriología: puntos sensiblemente chocantes con la mentalidad del Pueblo cristiano»: Cf. A. ORBE, «Hacia la primera teología de la procession de Verbo. Estudios Valentinianos, vol. I/1», *Analecta Gregoriana* 83, Roma 1958, XI.

⁴⁹⁹ Cf. J. DANIÉLOU – H. MORROU, *Nova História da Igreja*, 78-88.

⁵⁰⁰ Cf. IRENEU, *Adv. Haer.* IV, 33,8

⁵⁰¹ Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura Helenística*, 428.

Para compreender e conhecer o *gnosticismo*, os estudiosos recorrem a dois tipos de fontes⁵⁰²: diretas e indiretas.

Fontes diretas seriam aqueles escritos, ou fragmentos, que nos chegaram sem intermediação alguma da pena dos autores heterodoxos, destacando-se alguns códices como o *Codex de Londres*, o *Codex Brucianus MS 96 (Oxford)* e o *Codex Berolinensis 8502*. A descoberta de uma biblioteca com este tipo de escritos, em dezembro de 1945, nos arredores da cidade de Nag Hammadi, no Egipto, foi fundamental para encontrar treze códices antigos, contendo 52 tratados, que fazem destes textos o núcleo principal das fontes diretas⁵⁰³.

Constituem-se como fontes indiretas ou resumos de ideias, doutrinas ou sistemas *gnósticos* heterodoxos e também fragmentos de obras destes autores, conservados ou citados pelos Padres da Igreja e escritores eclesiásticos, que após uma exposição do seu conteúdo tentavam refutá-las. Entre estes Padres e escritores distinguem-se: Justino, Ireneu, Hipólito, Epifânio de Salamina, Clemente de Alexandria, Orígenes e Tertuliano⁵⁰⁴.

A partir destas fontes, eis o que podemos afirmar acerca deste fenómeno que tanto incomodou a Igreja antiga e os seus teólogos.

No final dos anos 80 d. C., já se notavam tentativas de adaptações teosóficas no cristianismo das primeiras comunidades cristãs. Porém, no século II e III alguns grupos e correntes cristãs heterodoxas reivindicavam um «conhecimento superior» que contrapunham à fé simples da Igreja. Na realidade, esse conhecimento não era de carácter filosófico ou intelectual, mas sim um conhecimento de natureza teosófico, iniciático, esotérico e autosalvífico⁵⁰⁵.

O termo *γνῶσις* (substantivo do verbo *γινώσκω*; forma mais antiga do verbo *γινώσκω* - «conhecer») designa todo o tipo de conhecimento. No período helenístico o termo *gnose* adquiriu um significado próprio de cariz religioso, isto é, conhecimento e experiência mística.

O termo *gnosticismo* é moderno, pois foi introduzido durante o século XVIII⁵⁰⁶ para fazer referência ao conjunto de seitas/correntes gnósticas que floresceram entre os séculos II e III d.C. O termo *gnosticismo* é usado indistintamente e de maneira equívoca, uma vez que se confunde, por vezes, com o termo *gnose*.

⁵⁰² Cf. A. PIÑERO – J. MONTSERRAT TORRENTS, «Introdução geral», 42-43.

⁵⁰³ Cf. A. BRIGHENTI, «O gnosticismo na Igreja antiga e na actualidade», in *Revista Eclesiástica Brasileira* 267 (2017), 630.

⁵⁰⁴ Cf. A. PIÑERO – J. MONTSERRAT TORRENTS, «Introdução geral», 42-43.

⁵⁰⁵ Cf. ISIDRO P. LAMELAS, *Os Padres da Igreja. Dos Apóstolos a Constantino*, Lisboa 2010, 230-236; A. BRIGHENTI, «O gnosticismo na Igreja antiga e na actualidade», 627.

⁵⁰⁶ Cf. A. PIÑERO – J. MONTSERRAT TORRENTS, «Introdução geral», 38-39, in A. PIÑERO – J. MONTSERRAT TORRENTS – F. GARCÁ BAZAN, *Biblioteca de Nag Hammadi I. O livro secreto de João e outros Textos Gnósticos*, Lisboa, Ésquilo, 2005.

Como já indicámos, a *gnose* é, acima de tudo, um «conhecimento» e o objeto deste conhecimento é geralmente Deus em si mesmo, ou o divino que há no homem. Estas duas dimensões, longe de se contradizerem ou distinguirem, confundem-se. Conhecer-se e conhecer o totalmente Outro divino é um exercício equivalente e redundante.

De facto, a *gnose* parte da crença firme na existência de um Deus absolutamente transcendente, existência que não necessita de ser demonstrada⁵⁰⁷. Por isso, afirma Ireneu de Lyon, conhecer implica a salvação de todo o mal no qual pudesse encontrar-se imerso o homem a quem se concede chegar a possuir esse conhecimento. A perfeita redenção consiste no próprio conhecimento da grandeza indizível⁵⁰⁸.

Enquanto tal, nem toda a *gnose* é *gnosticismo*. Estudos recentes têm confirmado que existe uma *gnose* cristã e outra não cristã⁵⁰⁹. A nós interessa-nos apenas a *gnose* cristã. Por sua vez, esta pode ser ortodoxa, defendida pelos Padres da Igreja e escritores eclesiásticos, ou heterodoxa, entendia esta última como o complexo de doutrinas e seitas/correntes elitistas combatidas pelos Padres da Igreja e escritores eclesiásticos dos séculos II e III.

Sem negar que as suas fontes se possam encontrar em tradições anteriores ou paralelas ao cristianismo, alguns estudiosos consideram que o *gnosticismo* é um fenómeno herético com génese no interior do cristianismo do século II, sendo também esta a posição que assumimos neste trabalho⁵¹⁰.

O *gnosticismo* era composto por inúmeras seitas⁵¹¹, embora nem todas tivessem a mesma importância. Cada uma estava marcada por certas particularidades, conforme o tipo de mito de fundo ou características específicas associadas à concepção do seu fundador⁵¹².

Entendida como conhecimento superior dos mistérios divinos, um conhecimento que, enquanto tal, estaria reservado a alguns iniciados, o termo nada tinha ainda de pejorativo. Por isso, os Padres da Igreja e os escritores eclesiásticos continuarão a empregar a terminologia gnóstica⁵¹³. Assim fez Ireneu de Lyon, mas foi sobretudo Clemente Alexandria quem, primeiro, defendeu uma «*gnose* cristã» ortodoxa, como forma de cristianismo superior ao alcance de todos os batizados que aspiravam à «perfeição».

⁵⁰⁷ Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 326-331.

⁵⁰⁸ IRENEU, *Adv. Haer.* I, 21,8.

⁵⁰⁹ Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura Helenística*, 427-428.

⁵¹⁰ Cf. J. DANIÉLOU – H. MORROU, *Nova História da Igreja*, 78-79; J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 326-327.

⁵¹¹ Cf. J. DANIÉLOU – H. MORROU, *Nova História da Igreja*, 78-88.115-118.

⁵¹² Cf. A. BRIGHENTI, «O gnosticismo na Igreja antiga e na actualidade», 636.

⁵¹³ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos», *Analecta Gregoriana* 83, Roma 1956, vii-viii.

Segundo os Padres da Igreja, os teólogos heterodoxos mais representativos e influentes⁵¹⁴ do *gnosticismo* foram Marcião, Basíledes e Valentim. Este último é o que mais se destaca porque, segundo as fontes conhecidas, teria estruturado um sistema que serviu de base para muitas correntes⁵¹⁵. Ao que parece, os seguidores de Valentim foram os primeiros teólogos cristãos a desenvolver uma reflexão sistemática unitária e coerente⁵¹⁶.

Face à grande dificuldade em expressar, numa linguagem racional, ideias ou conceitos que transcendem, o *gnosticismo* serviu-se da linguagem mitológica. O «mito é a representação poética do conhecimento que se abre à salvação»⁵¹⁷. O que os teólogos heterodoxos apregoavam «conhecer» consistia num mito que explicava a criação do mundo, como resultado de uma calamidade pré-cósmica que justificava a presente condição da miséria do homem. Era uma linguagem que só os eleitos, iniciados na seita gnóstica, entendiam.

A doutrina básica do *gnosticismo* é crer no mito de que no homem está presente uma *centelha divina*, proveniente do mundo divino (*Pleroma*), mas caída neste mundo onde está presa, sujeita ao destino, ao nascimento e à morte, devendo ser despertada deste mundo para ser restituída e finalmente reintegrada no mundo divino. Desta forma, está presente neste mito a ideia de uma degradação do divino. Sem entrar em mais pormenores, esta é a essência do *gnosticismo*.

Interessa ainda sublinhar que os seguidores desta corrente, conscientes da sua estranheza e alienação, estavam convictos de ser depositários de uma revelação respeitante à natureza mais autêntica do seu ser, prisioneira do corpo material, anseando libertar-se para regressar ao mundo divino do qual se desgarrou. Cabe ao salvador esta missão de fazer regressar «o divino que há em nós» ao *Pleroma*. A redenção é possível apenas pela intervenção de um redentor divino, sob aparência humana. À luz desta visão, compreende-se que este não pode ser o mesmo que o criador, isto é, o responsável pelo mal atual.

Um dos elementos internos mais comuns do *gnosticismo*, sobretudo nos valentinianos, é considerar que todos os homens não são iguais por natureza. Embora nos textos gnósticos não se explique exatamente o processo, a criação do ser humano é realizada pelo *Demiurgo* assistido por uma série de anjos ajudantes, criados previamente por ele, possuindo aqueles um espírito divino que eles não têm. Assim, distinguem-se três tipos de homem, não pela sua aparência exterior, porque são todos iguais, mas por causa de três realidades humanas muito diferentes.

⁵¹⁴ Cf. A. MÉHAT, «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie», 428; A. BRIGHENTI, «O gnosticismo na Igreja antiga e na actualidade», 636.

⁵¹⁵ Cf. A. BRIGHENTI, «O gnosticismo na Igreja antiga e na actualidade», 628-629.

⁵¹⁶ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos», vii-viii.

⁵¹⁷ A. PIÑERO – J. MONTSERRAT TORRENTS, «Introdução geral», 45.

Os do primeiro tipo, puramente material, constituem os chamados «hylicos» – *homem hylico* – que não receberam nenhuma insuflação do *Demiurgo*. Os do segundo tipo absorveram uma semi-insuflação, ou seja, receberam do *Demiurgo* o hálito da sua própria e única substância, a «psíquica» – *homem psíquico*. Finalmente, os do terceiro tipo receberam tanto a insuflação psíquica como a pneumática ou espiritual – *homem pneumático ou espiritual*.

O que torna estes três tipos de homem diferentes é a natureza ou essência de cada um, e não o exercício da liberdade individual. Temos, assim, um fatalismo antropológico que redundava num determinismo ético que não deixa espaço a qualquer moral ou responsabilidade humana no seu agir pessoal e social.

Porque toda a criação é má (obra do *Demiurgo*) e a carne é inimiga do espírito, os hereges não admitem a encarnação do Verbo tal como a concebe a Igreja cristã, nem admitem a tradição apostólica que tinha sido transmitida de forma pública, mas interessavam-se por uma tradição secreta e escondida. Coerentemente, também não admitem a ressurreição dos mortos, pois somente os elementos espirituais serão reassumidos no *Pleroma*⁵¹⁸.

Num importante Colóquio Internacional sobre a *gnose*, *gnosticismo* e suas origens, realizado em Messina, no ano de 1966, definiu-se assim o fenómeno em causa:

Este caracterizava-se pela conceção de uma centelha divina proveniente do mundo divino, mas caída neste mundo, onde agora deve ser despertada para se recordar da própria origem. Tal degradação é o resultado de uma degradação do divino cuja periferia, por culpa ou por erro, deu origem ao mundo material, do qual se deve agora recuperar o pneuma (sopro ou espírito divino) que nele permanece aprisionado»⁵¹⁹.

Concluimos que o perigo do *gnosticismo* era tanto mais ameaçador para a identidade cristã e eclesial, quanto mais eles se apresentavam como cristãos, detentores de um conhecimento superior, o que muito atraía as elites intelectuais que se escandalizavam com a irracionalidade da fé e a loucura da cruz.

3.2. O martírio segundo Basílios

Há notícias de que em finais do séc. I d.C., o *gnosticismo* judeo-cristão se terá difundido da Ásia e Síria para o Egipto, mais propriamente para a cidade de Alexandria, onde alcançou um desenvolvimento extraordinário⁵²⁰.

⁵¹⁸ Cf. J. DANIELLOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 427-436; H. CHADWIK, *A Igreja Primitiva*, 38-39; A. PIÑERO – J. MONTSERRAT TORRENTS, «Introdução geral», 47-88.

⁵¹⁹ V. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Collóquio di Missina, 13-18 Abril 1996*, Leiden, Brill, 1970, XX-XXI.

⁵²⁰ Cf. J. DANIELLOU – H. MORROU, *Nova História da Igreja*, 86; K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1987, 308-309.

Basíledes é considerado como o primeiro representante do *gnosticismo* que conscientemente se via como tal. Pouco ou nada sabemos da sua vida, nem o ano de nascimento nem o da sua morte. Por meio de algumas fontes que o atestam, sabemos que é alexandrino e contemporâneo de Carpócrates, tendo estado ativo em Alexandria no tempo dos Imperadores Adriano e António Pio⁵²¹. Alguns autores sugerem que Basíledes seria um pouco mais jovem do que Inácio de Antioquia, contemporâneo de Policarpo e que terá vivido muito antes do episcopado de Ireneu⁵²².

A tradição não é unânime sobre de quem Basíledes seria discípulo. Ireneu e Epifânio de Salamina apresentam-no como discípulo de Menandro. Hipólito indica-o como discípulo de Matias, o décimo segundo apóstolo após a morte de Judas⁵²³.

Alguns autores⁵²⁴ supõem que Basíledes não apresentou os seus ensinamentos sistematicamente, mas que apenas os comunicou aos seus discípulos por meio da exegese bíblica. Com base nos testemunhos de Clemente e Orígenes, percebemos que os mesmos versavam sobre o problema do mal e da justiça divina no mundo, bem como sobre as faltas inerentes à alma humana e a doutrina da metempsicose (transmigração das almas por vários corpos sucessivos).

No capítulo XI do livro IV de *Stromata* encontramos o cerne da questão que lançará a polémica entre Clemente de Alexandria e os hereges Basíledes e Valentim, relativamente à bondade ou à maldade da Providência divina.

Perante o escândalo do sofrimento dos mártires, os hereges insinuavam, segundo o parecer de Clemente, que os cristãos no seu martírio mostravam que a providência divina é má: «Se Deus cuida dos cristãos como pode permitir que sejam perseguidos e martirizados?»⁵²⁵.

A partir desta questão, o mestre alexandrino percebe, subliminarmente, uma ideia de martírio dos seus adversários que está exposta no livro IV de *Stromata*, nomeadamente no capítulo XII sobre Basíledes e no capítulo XIII sobre Valentim.

Clemente faz uma exposição acerca das ideias de Basíledes sobre o martírio, citando literalmente do 23º livro de *Exegética* de Basíledes⁵²⁶ três fragmentos, «nos seus próprios termos», desde *Strom.* IV, 81,1-83,1. Em seguida, refuta-os em *Strom.* IV, 83,2-88,5.

⁵²¹ Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, 309.

⁵²² Cf. R. M. GRANT, «Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne», in *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979) 201-202.

⁵²³ Cf. U. PACE, *La Gnosi*, Torino, Marco Valerio Editor, 2002, 138.

⁵²⁴ Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, 310-311; U. PACE, *La Gnosi*, 138.

⁵²⁵ IV *Strom.* 78.1

⁵²⁶ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 331-332.

Nestes fragmentos, segundo Y. Tissot, o mestre alexandrino atribui a Basílides as ideias da preexistência das almas e da doutrina da metensomatose, a divindade do diabo e a pecabilidade do Senhor⁵²⁷.

Eis os três fragmentos de Basílides, a «propósito de pessoas punidas pelo martírio»⁵²⁸.

Fragmento 1:

«Afirmo que quantos são maltratados com as denominadas tribulações, certamente por terem incorrido sem que se dêem conta noutras desgraças, são conduzidos a esse bem por bondade daquele que os conduz; mas, na realidade, são acusados de umas coisas derivadas de outras, para que não padeçam como condenados pelos males confessados, nem sejam acusados como adúlteros ou assassinos, mas unicamente por serem cristãos...; isso dar-lhes-á confiança até parecer que não sofrem. Mas se algum, privado de todo o pecado, coisa rara, na verdade, é levado ao tormento, não experimentará mal algum por premeditação de qualquer potência, mas padecerá como também padece a criança pequena que parece não ter cometido pecado».

Fragmento 2:

«Assim como a criança pequena que não pecou anteriormente nem cometeu pecado algum no momento presente, mas tem em si mesmo a possibilidade de pecar, quando é exposto ao padecimento, recebe um benefício, porque se poupa a muitas coisas desagradáveis, assim também, se um [homem] perfeito, sem ter cometido pecado por obras sofre, aquilo que padecer, sofrê-lo-á de maneira semelhante à criança pequena. Na verdade, tinha capacidade para pecar, mas, como não teve ocasião de pecar, não pecou. Portanto, não se lhe deve atribuir a falta pelo pecado. Com efeito, assim como quem deseja cometer adultério já é adúltero, mesmo que não encontre ocasião para adular, e quem deseja cometer um assassinato já é homicida, mesmo que não possa assassinar, do mesmo modo também aquele que digo que não pecou, quando vejo que está a sofrer, mesmo que não tenha feito nada de mal, direi que é mau pela sua inclinação para pecar. Assim, direi qualquer coisa antes de afirmar que a Providência é má».

Fragmento 3:

«Realmente, se omitindo todos estes argumentos tentas pôr-me em dificuldade com o exemplo de várias pessoas, dizendo: aquele pecou certamente, pois sofreu, responderei, se mo permites: na verdade não pecou, sendo antes como a criança pequena que sofre. Se retorces ainda mais o argumento, eu responderei que todo o homem, qualquer que seja aquele a quem te referes, é [sempre] homem, e que só Deus é justo. Ninguém está limpo de mancha, como alguém afirmou».

Para além de estar em questão a justiça de Deus, a grande preocupação de Basílides, segundo a interpretação de vários autores⁵²⁹, é mostrar que a Providência divina é boa: «Assim, direi qualquer coisa antes de afirmar que a Providência é má»⁵³⁰.

No fragmento 1, Basílides interpreta o martírio como um castigo no sentido etimológico do termo, isto é, como uma purificação, podendo por isso ser entendido como um bem⁵³¹:

⁵²⁷ Cf. Y. TISSOT, «A propos des fragments de Basilides sur martyre», *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 76 (1996) 35.

⁵²⁸ *Strom.* IV, 81,1. Sobre os três frag., cf. *Strom.* IV, 81,1-83,1.

⁵²⁹ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 331-332; P. NAUTIN, «Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène», *Mélanges d'Histoire des religions*, offerts à H. – Ch. Puech, Paris 1974, 396; Y. TISSOT, «A propos des fragments de Basilides sur martyre», 35.

⁵³⁰ *Strom.* IV, 82,2.

⁵³¹ *Strom.* IV, 81,2; 82.1.

«Afirmo que quantos são maltratados com as denominadas tribulações, certamente por terem incorrido sem que se dêem conta noutras desgraças, são conduzidos a esse bem (ἀγαθόν) por bondade daquele que os conduz...».

E:

«Assim como a criança pequena que não pecou anteriormente nem cometeu pecado algum no momento presente, mas tem em si mesmo a possibilidade de pecar, quando é exposto ao padecimento, recebe um benefício (εὐεργετείται), porque se poupa a muitas coisas desagradáveis...».

Neste sentido, o martírio (como todo o sofrimento) era a seus olhos um «benefício (εὐεργετείται)» e até o era, por direito especial, na medida em que permitiria ao mártir resgatar as suas faltas sem que alguém as conhecesse.

Segundo Basíides, o sofrimento dos mártires só se explica como castigo pelos pecados cometidos e, nesse sentido, todo o sofrimento é um «bem (ἀγαθόν)». A partir desta perspectiva, o martírio e o sofrimento passam a ser um aspeto da justiça e da bondade de Deus, sendo até um valor educacional e um meio pedagógico. Como afirma A. van Den Hoek: «é preferível olhar para o sofrimento humano como castigo pelas culpas do que dizer que a providência de Deus está errada»⁵³².

Dado que a providência é uma coisa boa e o sofrimento humano é um castigo por causa do pecado, mesmo que alguém sofra sem ter pecado, de todo, como se explica a existência de inocentes que sofrem?

Nos três fragmentos, Basíides refuta toda e qualquer pretensão da existência de homens inocentes que sofrem no martírio quando afirma: «eu responderei que todo o homem, qualquer que seja aquele a quem te referes, é [sempre] homem, e que só Deus é justo. Ninguém está limpo de mancha, como alguém afirmou»⁵³³.

Segundo esta linha de pensamento, os mártires expiavam os pecados, tanto os ocultos como os virtuais. Basíides argumentava, por um lado, ou os mártires pecaram sem que ninguém o saiba, mas a providência quis poupá-los à infâmia de sofrer pelos seus verdadeiros pecados (*Strom.* IV, 81,2); ou então, como em *Strom.* IV, 81,3: se eles não cometeram, de facto, pecado algum, o seu caso equipara-se ao das crianças, que sofrem porque têm em si, na falta de pecados efetivos, uma disposição para pecar.

No fragmento 2, Basíides explica aquilo que entende por este caso das crianças que sofrem porque têm em si, na falta de pecados efetivos, uma disposição para pecar:

«Assim como a criança pequena que não pecou anteriormente nem cometeu pecado algum no momento presente, mas tem em si mesmo a possibilidade de pecar, quando é exposto ao padecimento, recebe um benefício, porque se poupa a muitas coisas desagradáveis, assim também, se um [homem] perfeito, sem ter cometido pecado por obras sofre, aquilo que padecer, sofrê-lo-á de maneira semelhante à criança

⁵³² A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 332.

⁵³³ *Strom.* IV, 83,1.

pequena. Na verdade, tinha capacidade para pecar, mas, como não teve ocasião de pecar, não pecou. Portanto, não se lhe deve atribuir a falta pelo pecado»⁵³⁴.

Portanto, não existem homens inocentes pois todos eles pecaram, mesmo que isso não se saiba. Os homens estão naturalmente inclinados para o pecado. Ninguém nasce sem pecado, mesmo a alma mais inocente. Não podemos fugir à inclinação humana para fazer o mal, mas não nos devemos queixar disso à providência divina.

No estudo que realiza sobre o homem na doutrina de Basíledes⁵³⁵, G. Quispel confirma que a noção de eleição parece ter sido fundamental no seu pensamento. Segundo este estudo, na concepção de Basíledes, o homem (espiritual) sabe que é um estrangeiro neste mundo e que o mundo, por seu lado, é estrangeiro⁵³⁶.

O homem espiritual, sabendo que é crente e eleito, graças a disposição essencial⁵³⁷, tenta vencer as paixões que perturbam a pureza do seu espírito. A esse respeito, Basíledes afirma: «nem todos os pecados foram remidos, mas apenas aqueles que foram cometidos involuntaria e inconsciente»⁵³⁸. A bondade de Deus deu aos eleitos os meios para expiar os pecados: o martírio e o sofrimento. Pelo martírio, a alma eleita é completamente purificada dos pecados cometidos. Como diz G. Quispel, interpretando Basíledes:

«Não só o martírio, mas também o sofrimento em geral é uma graça: “Se a criança, não tendo pecado anteriormente, ou não tendo pecado absolutamente nada, mas tendo em si o pecado, está sujeita ao sofrimento, beneficia tirando proveito das suas numerosas penas”. Assim se julga entrever como o homem eleito beneficia da sua estadia no mundo. O sofrimento é um bem, porque purifica o espírito, liberta a alma da matéria e acelera a ascensão do homem interior: o sofrimento conduz o homem até muito perto de Deus»⁵³⁹.

Desta forma, para Basíledes, o martírio é uma graça, um bem (*ἀγαθόν*), concedido pela bondade de Deus, Senhor da história, que torna possível aos eleitos expiar os pecados cometidos e subir para a morada celeste. Longe de depreciar o martírio, Basíledes via nele um favor de Deus, tal como Heracleão não rejeitava o martírio em si.

No entanto, depois de ter citado os três fragmentos, Clemente de Alexandria empenha-se em refutar a posição de Basíledes (cf. *Strom.* IV, 83.2-88.5), porque considera apresentarem, de modo velado, um conceito de martírio que ele não admite:

«Contudo, a hipótese apresentada por Basíledes supõe que a alma, tendo pecado na outra vida, experimenta o castigo aqui, pois, tendo sido eleita, é honrosamente purificada mediante o martírio; pelo contrário, as outras são purificadas mediante o castigo apropriado. Ora, como é que isso pode ser verdade, se depende de nós confessar e sofrer ou não castigo? Com efeito, segundo Basíledes, aquele que renega faz desaparecer a Providência»⁵⁴⁰.

⁵³⁴ *Strom.* IV, 82,1.

⁵³⁵ G. QUISPEL, «L’homme gnostique. La doctrine de Basilide», *Eranos – Jarhrbuch* 16 (1948) 89 – 139.

⁵³⁶ Cf. G. QUISPEL, «L’homme gnostique. La doctrine de Basilide», 127.

⁵³⁷ Cf. *Strom.* II, 23,10; *Strom.* V, 1,3.

⁵³⁸ *Strom.* IV, 153,4.

⁵³⁹ G. QUISPEL, «L’homme gnostique. La doctrine de Basilide», 133-134.

⁵⁴⁰ *Strom.* IV, 83,2.

O mestre alexandrino interpreta o conceito de martírio formulado por Basíledes como um castigo pelos pecados cometidos na outra vida. Clemente de Alexandria chama a atenção para a contradição no pensamento de Basíledes. Para o nosso autor, a crítica ao conceito de martírio de Basíledes está na consequência desta ideia, segundo a qual os sofrimentos dos mártires são apenas castigo dos seus pecados. Por isso, Clemente de Alexandria levanta a seguinte objeção:

«Agora acrescentemos, porém, ao que já foi exposto, as seguintes considerações: onde se encontra a fé se o martírio acontece em conformidade com a expiação dos pecados anteriormente cometidos? Onde se encontra o amor a Deus, perseguido e provado mediante a verdade? Onde está o encómio de quem confessou ou a censura de quem renegou? De que servirão a conduta virtuosa ou a rectidão de vida, mortificar as concupiscências e não odiar nenhuma das criaturas?»⁵⁴¹.

Se o martírio é apenas a purificação dos pecados anteriormente cometidos, deixa de ser um acto livre de fé e de amor a Deus⁵⁴², pelo que o confessor não tem mérito e, por conseguinte, já não há infâmia pela qual apostatar, nem motivo de louvor para quem confessa.

Segundo Clemente de Alexandria, Basíledes afirmara que só são «remidos» os pecados involuntários:

«Por outro lado, aqueles que são castigados por causa dos pecados por eles cometidos não o são apenas por estes. O certo é que os pecados anteriores ao baptismo são «remidos» pelo Senhor, não para fazer com que eles não tenham sido cometidos, mas para que eles sejam como se não o tivessem sido. Basíledes afirma, porém, que nem todos os pecados são remidos, mas apenas os pecados involuntários e inconscientes, como se fosse um homem qualquer e não um Deus que concedesse tão grande dom»⁵⁴³.

Portanto, para o mestre alexandrino, os pecados cometidos antes do batismo não são castigados, porque foram «remidos», como se declara em *Strom.* IV, 153.3. Mas para Basíledes, os mártires sofriam pelos pecados de que tinham sido culpados (conforme o *frag.* 1), o que quer dizer, para Clemente, que os mártires sofriam como castigo por faltas cometidas na outra vida. Como esses pecados eram punidos, isso pressupunha que não tinham sido «redimidos» pelo batismo. Assim, o sacramento do batismo não «remia» todos os pecados, mas apenas aqueles que não implicavam castigo, ou seja, os pecados involuntários e inconscientes.

Sendo assim, o martírio seria uma pena mais gravosa das faltas cometidas na outra vida que não foram «remidas» pelo batismo, posição da qual Clemente de Alexandria discorda porque vê nisso um puro determinismo⁵⁴⁴ e uma injustiça da providência divina:

«Mas se, em vista do resultado, também dissesse que aquele não deveria ser castigado, fará constar, mesmo sem querer, que a destruição dos que renegam provém da Providência. Mas, como pode estar reservado no céu o prémio mais glorioso para aquele que deu testemunho, por ter dado testemunho? Além disso, se a Providência não permitiu ao pecador que este chegasse a pecar, seria injusta por duas razões:

⁵⁴¹ *Strom.* IV, 85,3.

⁵⁴² Cf. P. NAUTIN, «Les fragments de Basilide sur la souffrance...», 339.

⁵⁴³ *Strom.* IV, 153,3-4.

⁵⁴⁴ Interpretação de Y. Tissot: Cf. Y. TISSOT, «A propos des fragments de Basilides sur martyre», 36-38.

quer por não salvar [do perigo] aquele que é arrastado para o suplício pela justiça, quer para salvar aquele que tinha desejado pecar; pois, tendo-o praticado pelo desejo de o fazer, [a Providência], impedindo a obra, também não tratou com justiça o pecador»⁵⁴⁵.

Nesta ótica, o castigo infligido pelos perseguidores parecia justificado e determinado pela providência divina. Para Clemente de Alexandria esta perspectiva de Basílides é absurda, porque se a providência divina determina tudo, já não faz sentido a fé, a vida justa e virtuosa, o martírio, nem a negação, nem sequer a violência⁵⁴⁶. Apesar de tudo existir pela vontade de Deus, para o mestre alexandrino, não é da vontade de Deus que existam perseguições e castigos. Estes factos são obras do diabo que tenta os homens⁵⁴⁷:

«Com efeito, nem o Senhor padeceu por vontade do Pai, nem os perseguidos o são por vontade de Deus; porque, das duas, uma: ou uma perseguição será boa por desígnio de Deus, ou foram inocentes aqueles que assim dispuseram e o torturaram. Por outro lado, nada acontece sem o beneplácito do Senhor do universo. Falta então concluir brevemente que tudo isso acontece porque Deus não o impediu. Na verdade, só isto salva tanto a Providência como a bondade de Deus»⁵⁴⁸.

Deus não impede a acção do diabo, mas deixa à liberdade individual de cada um o poder decidir. Basílides pretendeu salvaguardar a providência divina sobre o homem, mas na realidade, descurou essa providência ao não admitir a liberdade humana. Por outro lado, Clemente de Alexandria não admitiu considerar a ideia de martírio como um castigo e procurou não associar a injustiça à providência divina, preservando a liberdade da escolha humana.

3.3. A doutrina da raça superior – os imortais – segundo Valentim

O sistema dos hereges da escola valentiniana é um dos mais complexos e elaborados, mas também o que melhor conhecemos, embora as fontes diretas de Valentim sejam escassas. A informação que Ireneu nos oferece sobre a heresia valentiniana baseia-se sobretudo na obra dos seus discípulos: Ptolomeu, Heracleão, Teódoto e Marcos⁵⁴⁹.

Segundo G. Quispel, Valentim nasceu no Egito e recebeu, desde a sua juventude, uma educação helénica em Alexandria. Isto explicaria a sua preferência pelo platonismo, como se vê no confronto com os seus adversários eclesiásticos⁵⁵⁰, como Ireneu, Tertuliano e o próprio Clemente⁵⁵¹. Este último refere que terá tido Teuda⁵⁵² como mestre, discípulo de Paulo. Epifânio

⁵⁴⁵ *Strom.* IV, 84,2-3.

⁵⁴⁶ Cf. *Strom* IV, 85,2-3.

⁵⁴⁷ Cf. *Strom.* IV, 85,1; 87,1.

⁵⁴⁸ Cf. *Strom.* IV, 86,2-3.

⁵⁴⁹ Cf. F.-M. SAGNARD, *La gnose Valentinienne*, Paris, 1947, 145.

⁵⁵⁰ Cf. G. QUISPTEL, «La conception de l'homme dans la gnose valentinienne», *Eranos – Jarhrbuch* 15 (1947), 257.

⁵⁵¹ Cf. J. DANIELLOU – H. MORROU, *Nova História da Igreja*, 116-117.

⁵⁵² Cf. *Strom.* VII, 106,4.

relata que veio para Roma sob o reinado de Higino (136-140) e disputado a cátedra episcopal de Roma, por ocasião da sucessão do Papa Pio (140). Desapontado por ter sido preterido como bispo de Roma, retirou-se para o Oriente, talvez para o Chipre. Terá morrido em Roma por volta do ano de 160 d.C.

Um quadro geral do seu pensamento é-nos oferecido na obra elaborada pelos seus discípulos, a qual viria a ser conhecida como «teologia gnóstica de Valentim».

A escola de Valentim foi uma das maiores e mais influentes escolas sobre o *gnosticismo* nos séculos II e III d.C., estando dividida em duas partes: a escola Oriental dos «anatolianos» (Teódoto de Alexandria e Marcos, o Mago) e a escola Ocidental, a «Itálica» (de Heracleão e Ptolomeu). Esta última aprofundará o *gnosticismo* valentiniano, outorgando-lhe uma perspectiva mais filosófica⁵⁵³.

O pensamento de Valentim está principalmente centrado no tema da redenção. Em primeiro lugar, a redenção é entendida como uma libertação da situação carnal na qual o homem se encontra confinado. O sofrimento gerado por esta «alienação» leva-o a suspirar pelas realidades celestes, às quais poderá reintegrar-se graças à «verdadeira revelação» ou *gnosis*, reservada aos «espirituais» ou «puros»⁵⁵⁴.

Os seus oponentes – Padres da Igreja e escritores eclesiásticos – consideram-no como um grande intelectual, como no-lo confirmam os fragmentos das suas obras, referidas por Clemente de Alexandria. Segundo J. Daniélou, Valentim é um teólogo visionário e místico⁵⁵⁵. Como afirma U. Pace, a sua doutrina é caracterizada por uma grande coerência, revelando mesmo algum génio:

«O mundo divino é definido como Pleroma, “lugar de plenitude”; trinta imortais vivem lá, os éons, unidos em cópias compostas de um elemento masculino e um feminino. O homem encontrará a salvação do mundo material se for capaz de se reunir com sua metade celestial, recompondo assim a unidade essencial antes da queda. A responsável pela queda é Sophia, “Sabedoria”, a última na classificação entre os imortais; um redentor celestial terá, portanto, que resgatar do mundo inferior o que é divino aprisionado ali e trazê-lo de volta ao seu lugar de origem. O material, assim abandonado, acabará por se dissolver»⁵⁵⁶.

Como Basílios, Valentim supõe que alguns homens se salvam por natureza e que a morte é obra daquele que criou o mundo, o *Demiurgo*⁵⁵⁷. Contudo, os argumentos que o herege Valentim apresenta são mais sofisticados e elaborados.

No *Strom.* IV, 89-92, Clemente de Alexandria refere a doutrina de Valentim acerca do martírio e das atitudes que os seus seguidores devem assumir perante a morte, para de seguida

⁵⁵³ Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, 317-323.

⁵⁵⁴ Cf. A. BRIGHENTI, «O gnosticismo na Igreja antiga e na actualidade», 638.

⁵⁵⁵ Cf. J. DANIELLOU – H. MORROU, *Nova História da Igreja*, 117.

⁵⁵⁶ U. PACE, *La Gnosi*, 141.

⁵⁵⁷ *Strom.* IV, 89, 4.

refutá-la. As duas obras citadas por Clemente são das passagens mais enigmáticas do herege. O primeiro excerto é extraído duma homilia de Valentim que trata dos homens imortais, cuja missão é destruir a morte para receber, em contrapartida, o poder sobre a criação e a corrupção. Valentim escreve textualmente nela:

«Desde o princípio sois imortais, sois filhos naturais da vida eterna; quisestes partilhar a morte entre vós, para aniquilá-la e consumá-la, para que a morte seja absorvida entre vós e por vós. Efetivamente, quando dissolverdes o mundo, mas sem que vós mesmos sejais dissolvidos, dominareis sobre a criação e sobre toda a destruição»⁵⁵⁸.

Dirige-se aqui aos seus discípulos com uma linguagem dogmática, declarando a dignidade que sempre prevaleceu nos eleitos de Deus: seres imortais e filhos da Vida eterna.

O autor heterodoxo pressupõe a ideia de que os homens espirituais são naturalmente salvos e têm como fim destruir e aniquilar a morte. Esta ideia é, ao que parece, uma reelaboração de um tema conhecido da Carta de Paulo aos Romanos, onde o Apóstolo fala do batismo na morte de Cristo, que leva à participação na Ressurreição, pela qual a morte já não tem domínio sobre os que acreditam. Os discípulos de Cristo são batizados na sua morte, a fim de participar na sua ressurreição e de obter assim a vida⁵⁵⁹. Embora Clemente de Alexandria desenvolva o argumento sob esta perspetiva, é difícil determinar, a partir desse fragmento, se Valentim estava a referir-se diretamente ao batismo ou não⁵⁶⁰.

Segundo A. van Den Hoek, o segundo fragmento, provavelmente proveniente da escola valentiniana, contém elementos de um mito gnóstico, utilizado para representar as duas partes diferentes da criação: o mundo, ou cosmos, e a humanidade. Os dois relatos da criação do livro do *Génesis* (1,26 e 2,7) estariam na base da elaboração deste mito. O mito gnóstico heterodoxo descreve a criação através de imagens hierarquizadas. O «Criador», o *Demiurgo*, seria um deus superior que produziria à sua própria imagem, embora «deficiente», correspondente à alma humana. Um espírito mais elevado, desconhecido ao Criador e diferente dele, deveria completar a alma humana insuflando nela o seu espírito. Em relação a este Deus, alude ao escrever com as seguintes expressões:

«Quanto menor é a imagem para o rosto vivente, tanto menor é o cosmos para o eon vivente. Qual é, portanto, a causa da imagem? Foi a majestade do rosto que proporcionou o modelo ao pintor, para que seja honrado mediante o nome do modelo. Com efeito, não se encontrou de maneira autêntica uma forma, mas o nome supriu aquilo que faltou na criação. Este modo, também invisível, de Deus contribui para a fé daquele que foi criado»⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ *Strom.* IV, 89, 2-3.

⁵⁵⁹ Cf. *Rm* 6 – 8.

⁵⁶⁰ Cf. *Strom.* IV, 45.6ss; 51.1; A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 333-334.

⁵⁶¹ *Strom.* IV, 89,6-90,1.

Como explica A. Orbe, na doutrina de Valentim o Demiurgo é a imagem do «Rosto vivo» e o Deus verdadeiro, correspondendo ao Filho Unigénito e não ao Pai⁵⁶².

Esta relação é paralela à noção de que o mundo visível é a imagem do reino eterno, isto é, do *Pleroma*. Valentim refere ainda que o “Pintor”, *Sophia*, é responsável por plasmar a imagem inferior no seu modelo. A alma humana, que por sua vez é imagem do Demiurgo, é dotada de perfeição, através do sopro de um espírito superior, desconhecido ao próprio Demiurgo. Por sua vez, o *nome* que é adicionado ao objeto criado defeituosamente, faz com que este fique completo. Esta ideia está provavelmente relacionada com o batismo, uma vez que a atribuição do nome no rito era de grande importância para os valentinianos.

A. van Den Hoek refere ainda que os valentinianos faziam distinção entre os seres criados à imagem (*εἰκὼν*) do Demiurgo e os criados à semelhança (*ὁμοίωσις*) do reino eterno através da intervenção de um espírito superior. Num desenvolvimento suplementar, a distinção feita entre a imagem e semelhança, irá corresponder a dois tipos de crenças, dos quais o superior é reservado aos gnósticos⁵⁶³.

Assim, Clemente de Alexandria, ao comentar Valentim, parece-nos pretender alcançar dois objetivos: defender a unicidade de Cristo e estabelecer o primado do sofrimento deste. Quanto ao primeiro, é um tema corrente nas polémicas contra o *gnosticismo*: «Na verdade, quando falarmos da unidade de Deus, proclamada pela Lei, pelos profetas e pelo Evangelho, abordaremos também esta questão (porque o Logos é o primordial), mas temos de ir ao encontro daquilo que nos compele»⁵⁶⁴.

No segundo tema, o mestre alexandrino refuta os argumentos dos valentinianos afirmando a divindade e a centralidade de Cristo na vitória sobre a morte:

«Se a raça superior vem para destruir a morte, então Cristo não aboliu a morte, a não ser que se diga que também Ele era consubstancial a eles; pelo contrário, se Ele a aboliu para que não afetasse a raça superior, a morte não é aniquilada por esses, pelos imitadores do Demiurgo, os que fazem parte da alma intermédia, os que insuflam na sua própria imagem a vida que procede do alto, segundo esta doutrina herética, mesmo que afirmem que isso sucede através da mãe. Mas, mesmo que afirmem que lutam com Cristo contra a morte, confessam a doutrina que permaneceu oculta, ou seja, atrevem-se a lançar invectivas contra o poder divino do Demiurgo, rectificando eles próprios a sua criação, enquanto melhores do que aquele, e tentando salvar a imagem psíquica que o Demiurgo não pôde livrar da corrupção»⁵⁶⁵.

Com efeito, a resposta e o reparo do nosso autor dão a entender que Valentim subordinava a obra de Cristo a uma categoria de homens superiores, os quais até poderiam estar em competição com Cristo.

⁵⁶² Cf. A. ORBE, «En los albores de la exégesis Iohannea. Estudios Valentinianos, vol II», *Analecta Gregoriana* 65 (1955), 354.

⁵⁶³ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 334.

⁵⁶⁴ *Strom.* IV, 91,1.

⁵⁶⁵ *Strom.* IV, 91,2-4.

Portanto, se entre os homens existe uma raça superior que veio para destruir a morte, então não foi Cristo quem destruiu a morte, a não ser que se admita a consubstancialidade de Cristo com esta raça superior eleita. Clemente de Alexandria não admitia nenhuma das possibilidades pois Cristo é Deus. Rejeita outrossim a distinção valentiniana entre o Deus bom e o Deus criador (ou mau), bem como a existência de uma raça superior, elitista, «consubstancial» a Deus:

«Portanto, também o Senhor seria melhor do que o Deus criador. Ora, o Filho nunca poderá lutar contra o Pai, porque se tratam de deuses. Mas que Ele é o Pai do Filho, o Criador do universo, o Senhor onipotente, deixamo-lo para a reflexão sobre aquilo que prometemos discutir frente às heresias, demonstrando que o [Pai] é o único anunciado pelo [Filho]»⁵⁶⁶.

A ideia de homens superiores que destruíram e aniquilaram a morte remete-nos para outra distinção que, segundo E. Pagels, consistirá entre um Cristo humano ou psíquico que sofre e um Cristo pneumático que permanece impassível. Esta problemática é confirmada pela maior parte das fontes valentinianas, conforme atesta a E. Pagels:

«As fontes valentinianas, como vimos, são mais complexas do que as que afirmam equivocadamente a paixão de Cristo, ou as que afirmam isso, à parte de seu corpo mortal; Cristo permaneceu totalmente isento de sofrimento. Como vimos, apresentam formulações diferentes, mas todas procuram distinguir entre o Cristo *humano*, o “Cristo psíquico”, que sofreu, junto com seu corpo, e o “espírito invisível e incompreensível” que permaneceu impassível. O que isso significa para a questão do martírio? Irineu acusa os valentinianos de “despejarem desprezo” sobre os mártires e “lançar uma calúnia sobre o seu martírio”. Qual é a posição deles? Clemente oferece as palavras de Heracleão, a nossa única fonte existente para uma visão do martírio valentiniano. Comentando sobre Lc 12,11-12, Heracleão pondera o que deve dizer o cristão acusado perante o magistrado: deve confessar ou negar? [...]. Discípulos como Mateus, Filipe, Tomé, Levi nunca se confessaram ante os magistrados; Ainda assim, ele declara, eles confessaram Cristo da maneira superior: “Com fé e conduta por toda a vida”. Nomeando discípulos que frequentemente tipificam iniciados gnósticos, Heracleão sugere um contraste entre eles e os mártires apóstolos como Pedro, a quem os valentinianos consideram típico dos cristãos psíquicos. Ele está a sugerir então que o martírio é apropriado para cristãos “psíquicos” – como para o Cristo psíquico – mas não para os eleitos? Além disso, ele está a oferecer uma justificação para que os eleitos evitem o martírio? [...] Acima de tudo, [Heracleão] nunca sugere que o sofrimento e a morte dos cristãos imitam o de Cristo. A Irineu, Hipólito ou Tertuliano, que defendem o martírio com base em que o cristão, no sofrimento, torna-se identificado com o Cristo sofredor, o Valentiniano poderia responder que a experiência do cristão “psíquico” é, de fato, análoga à do Cristo “psíquico”; mas a experiência de quem é pneumático é análoga àquela do Cristo “pneumático”, cuja natureza transcende o sofrimento. Tal visão poderia muito bem despertar a cólera de Irineu de que esses gnósticos “mostrassem desprezo” pelos mártires e desvalorizassem seu sacrifício como se fosse uma evidência de fé meramente psíquica, e seu comentário de que os hereges afirmam que o testemunho verdadeiro (*martyrium*) “é o seu sistema de crença”»⁵⁶⁷.

Aplicando esta distinção ao cristão, teríamos então o cristão «psíquico», o qual, tal como Cristo, seria sujeito ao sofrimento e o «pneumático», cuja natureza transcenderia o sofrimento. Nesta lógica de pensamento, o herege (o pneumático) que ultrapassou esta parte psíquica, tendo já atingido o seu estado *impassível*, não tem necessidade do martírio.

⁵⁶⁶ *Strom.* IV, 91,4-92.1.

⁵⁶⁷ Cf. E. PAGELS, «Gnostic and orthodox views of Christ’s passion: Paradigms for the Christian’s response to persecution», in B. LAYTON (ed.), *The rediscovery of Gnosticism* (1978. New Haven), Studies in the History of Religions vol. I, Leiden, E. J. Brill 1980, 275-277.

Este parece-nos ser o ponto onde Clemente pretendia chegar na reconstrução do sistema herético valentiniano, do qual só algumas pistas nos são oferecidas por meio de fragmentos bastante enigmáticos.

A doutrina valentiniana começou a circular nas primeiras comunidades cristãs cuja existência era ameaçada pelas ondas de perseguição. O último comentário clementino contra os hereges que apelidavam “os outros” de “psíquicos”, mostra que a problemática já estava presente no seu contexto e firme no seu pensamento⁵⁶⁸.

A polémica gerada em torno da doutrina da criação e da redenção teve uma incidência direta na compreensão do valor do martírio. Segundo A. van Den Hoek, a distinção hierarquizante e o debate sobre os homens imortais não era apenas uma questão académica ou especulativa, na medida em que parecia criar mesmo uma divisão no interior de uma igreja já debilitada pelo cerco das perseguições.

Com efeito, à luz de tudo quanto foi abordado até ao momento, parece-nos óbvio concluir que os valentinianos negavam a necessidade do martírio, nomeadamente para os «espirituais», os quais já teriam alcançado o estado *impassível*⁵⁶⁹.

3.4. O martírio a partir das duas *Omologias*⁵⁷⁰ de Heracleão

Heracleão é um dos primeiros adversários do *gnosticismo* que Clemente de Alexandria refere⁵⁷¹. Infelizmente, muito pouco se sabe sobre a sua vida. Algumas fontes atestam que foi um dos discípulos mais destacados da escola de Valentim, tendo sido muito ativo em Itália no terceiro quarto do II séc. a.C. Clemente de Alexandria descreve-o como «o mais ilustre da escola de Valentim»⁵⁷².

Tendo em sua posse alguns excertos das suas *memórias* exegéticas e citando-o, Clemente atribui-lhe uma atitude crítica no que se refere ao martírio⁵⁷³. Segundo K. Rudolph, a doutrina de Heracleão está em linha com a do seu mestre Valentim, que tem em consideração as tradições da Igreja Católica, sendo que no primeiro plano está o interesse ético, a salvação do homem e não a especulação dos *eons*⁵⁷⁴.

⁵⁶⁸ *Strom.* IV, 93,1.

⁵⁶⁹ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 334-335.

⁵⁷⁰ Escolhemos este termo *Omologías* para manter a indeterminação do vocábulo grego, e assim se evitar a ambiguidade que pode dar a *Confissão* em português: Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 6.

⁵⁷¹ Cf. *Strom.* IV, 16,3; 71,1.

⁵⁷² *Strom.* IV, 71,1.

⁵⁷³ *Strom.* IV, 71,2-72,4.

⁵⁷⁴ Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, 333-334.

Em *Strom.* IV, 70-75, Clemente de Alexandria reflete sobre algumas passagens neotestamentárias concernentes à confissão da fé por parte dos cristãos⁵⁷⁵. O mestre alexandrino comenta o fragmento de Heracleão – *Strom.* IV, 71-72 – que mesmo não mencionando expressamente o martírio, nos dá a chave para interpretar a sua doutrina. Deste modo, começa por expôr a interpretação que o herege faz dos textos, para depois refutá-la.

É difícil precisar se Heracleão estaria a comentar o *Evangelho de Mateus* ou de *Lucas*. No seu estudo, A. Orbe inclina-se para *Mt* 10,32-33. Porém, no trabalho mais recente de A. van Den Hoek, este defende que seria Lucas. De qualquer forma, fica excluída a hipótese de que fosse um texto evangélico de Marcos⁵⁷⁶.

Seguindo a interpretação de A. van Den Hoek⁵⁷⁷, o argumento de Heracleão baseia-se sobretudo em *Lc* 12,8-9: «Eu vos digo: todo aquele que se declarar por mim (ἐν ἐμοὶ) diante dos homens, o Filho do Homem também se declarará por ele diante dos anjos de Deus; aquele, porém, que me (με) houver renegado diante dos homens, será renegado diante dos anjos».

A interpretação de Heracleão fala da confissão (ὁμολογία)⁵⁷⁸, um termo ambíguo que oculta duas modalidades características: a confissão ou a profissão de vida, em oposição com a confissão diante dos tribunais, ou seja, «a harmonia interna com o Logos (ὁμο-λογία) em oposição à fé professada oralmente no Crucificado»⁵⁷⁹. Declara Heracleão, segundo *Strom.* IV, 71.2-72.4:

«A confissão mediante palavra e diante das autoridades, é a única que a maioria considera confissão, mas isso não está correcto; os hipócritas também podem fazer essa mesma confissão. No entanto, essa mesma palavra talvez não tenha sido dita de um modo geral; com efeito, nem todos os salvos fizeram a confissão mediante a palavra, e saíram [desta vida]; contam-se, entre eles, Mateus, Filipe, Tomé, Levi e muitos outros. Além disso, a confissão mediante a palavra não é universal, mas particular. Pelo contrário, chama universal à actual, à que se encontra nas obras e nas acções correspondentes à fé para com Ele. Mas a essa mesma confissão segue-se também a particular que se faz diante das autoridades, se for necessário e se a razão [o] exigir. Com efeito, este também confessará com a palavra, mas, quando antes disso tiver confessado rectamente, com a conduta de vida. Assim, em relação àqueles que o confessam, disse bem «[a sua fé] em mim», ao passo que, em relação aos que o negam, acrescentou «me» ou «a mim». Estes últimos, com efeito, embora o confessem com a palavra, negam-no, porque não o confessam com a conduta. Pelo contrário, só o confessam aqueles que vivem segundo Ele na sua forma e na sua prática de vida; também nestes Ele próprio confessa, porque os assumiu e possuiu por si mesmos. Assim, jamais poderão renegar d'Ele; pelo contrário, os que não estão n'Ele negam-no. Com efeito, Jesus não disse quem renegar [a sua fé] em mim, mas quem me renegar a mim; pois ninguém que esteja n'Ele poderá alguma vez negá-lo. A expressão diante dos homens aplica-se tanto aos que foram salvos como aos gentios: para aqueles, mediante a conduta; para estes, mediante a palavra. Por isso, jamais o poderão negar; pelo contrário, nega-o quem não está n'Ele»⁵⁸⁰.

⁵⁷⁵ As perícopes possíveis são estas: *Mt* 8,38; *Mt* 10,32; *Lc* 12,8-9.11-12.

⁵⁷⁶ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 1, nt. 2.

⁵⁷⁷ Sobre este assunto: Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 331, nt. 31.

⁵⁷⁸ Para traduzir a ὁμολογία emprega-se os dois termos *confissão* e *profissão*: Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 1, nota 1; A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 331, nota 32.

⁵⁷⁹ A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 1.

⁵⁸⁰ *Strom.* IV, 71,2-72,4.

Não sendo este o lugar para tratar dos problemas históricos que este fragmento apresenta⁵⁸¹, detemo-nos apenas na apresentação de algumas notas doutrinárias do mesmo. O fragmento de Heracleão visa sobretudo determinar a atitude adotada pelos valentinianos perante a problemática da perseguição.

Heracleão avalia o que deve dizer o cristão acusado perante o magistrado: deve confessar ou negar? A reflexão de Heracleão, em parte aceita por Clemente de Alexandria, explica que existem diferentes maneiras de «confessar Cristo», distinguindo duas classes de *omologías*: a mais valorizada «confissão mediante a fé e a conduta de vida» – a *omología* universal; e, em segundo plano, a «confissão mediante a palavra»⁵⁸² – a *omología* particular.

Neste fragmento, o herege refere ainda que esta diferença subtil distingue dois grupos de pessoas: o primeiro grupo refere-se às pessoas que confessaram a sua fé de um modo que está de acordo com o seu estilo de vida, enquanto o segundo se refere àquelas pessoas que não confessaram a sua fé, até se apresentarem num tribunal para a interrogação e são persistentes nas suas afirmações⁵⁸³.

Para A. Orbe, na confissão pela fé e conduta de vida existe uma correspondência entre a fé professada, as obras e as ações que dela decorrem, entre o comportamento externo e a fé interna que o inspira. Por outro lado, na confissão pela palavra aparece algo meramente externo, separável da fé interna⁵⁸⁴.

Segundo Heracleão, o que é exigido de todo o cristão universal é a primeira *omología*. A segunda é exigida de alguns, mas não de todos. Heracleão sublinha que a confissão verbal pode ser sustentada por um hipócrita e é sempre particular, embora existam casos entre os discípulos que nunca se confessaram diante dos magistrados: «com efeito, nem todos os salvos fizeram a confissão mediante a palavra, e saíram [desta vida]; entre eles estão Mateus, Filipe, Tomé, Levi e muitos outros»⁵⁸⁵.

Mesmo assim, Heracleão declara que eles confessaram Cristo de maneira superior: «com fé e conduta por toda a vida». Nomeando os discípulos que frequentemente tipificam iniciados *gnósticos*, Heracleão sugere um contraste entre eles e os mártires apóstolos como Pedro, a quem os valentinianos consideram típico dos cristãos psíquicos. Segundo E. Pagels, Heracleão está a insinuar que o martírio é apropriado para cristãos psíquicos – como para o Cristo «psíquico» – mas não para os eleitos. Além disso, está a apresentar uma justificação para que os eleitos – os

⁵⁸¹ Sobre este assunto: Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 1-5.

⁵⁸² *Strom.* IV, 71,4; 71,2-4.

⁵⁸³ *Strom.* IV, 72,1.

⁵⁸⁴ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 6.

⁵⁸⁵ *Strom.* IV, 71,3.

hereges gnósticos – evitem o martírio⁵⁸⁶. Neste sentido Heracleão, com hábil sofisma, demonstra menos estima pela confissão verbal porque «os hipócritas também podem fazer essa mesma confissão».

O mestre de Alexandria concorda em grande medida com a interpretação proposta por Heracleão, ao declarar: «Estas coisas [foram ditas por] Heracleão. Manifesta ainda outras coisas que estão em consonância connosco em relação a esta perícopé»⁵⁸⁷.

Porém, A. Orbe assinala que o objetivo de Heracleão não consistia em condenar o fanatismo dos primeiros mártires cristãos, mas em marcá-los de hipocrisia: o martírio não é uma morte temerária, mas hipócrita. Heracleão acredita que a confissão verbal perante as autoridades, com a conseqüente morte, pode ser hipócrita, não necessariamente temerária⁵⁸⁸.

Clemente discorda do herege neste ponto de capital importância quando atesta:

«Embora não tenha em conta uma coisa: mesmo que por si só alguns não tenham confessado Cristo diante dos homens mediante a conduta e a vida, sem dúvida que ao confessá-lo mediante a palavra nos tribunais, não o negando, apesar de terem sido colocados até em risco de morte, manifestam ter acreditado com boa disposição. Ora, a disposição interior que se confessa, e sobretudo a que não se retrai frente à morte, provoca de uma vez só a ruptura de todas as paixões nascidas da concupiscência corporal. Com efeito, como se costuma dizer, trata-se, afinal, da vida de uma penitência e de uma verdadeira confissão de Cristo, testificada pela palavra. Mas se o Espírito do Pai dá testemunho em nós, como poderão ser hipócritas aqueles que [Heracleão] disse que dão testemunho apenas com a palavra? Não obstante, a alguns será concedido, se for útil, defenderem-se, para que, mediante o martírio e a confissão todos sejam beneficiados; assim, consolidar-se-ão os que já estão dentro da Igreja, admirar-se-ão os gentios atraídos pela fé, que se afadigarão pela salvação, e os restantes serão tomados de assombro. Portanto, é absolutamente necessário confessar [a fé], pois está ao nosso alcance; porém, não é absolutamente [necessário] defendermo-nos, porque isso nem sempre nos é possível. Mas o que perseverar até ao fim, esse será salvo. Além disso, quem é que, dentre os que pensam bem, não escolherá reinar em Deus e não ser escravo? Ora, alguns confessam que conhecem a Deus, como diz o Apóstolo, mas negam-no com as obras; são abomináveis, rebeldes e incapazes de toda a obra boa; outros, porém, mesmo que tenham confessado apenas isso, terão realizado pelo menos no fim uma obra boa. Podemos pensar, pois, que o seu martírio é uma purificação gloriosa dos seus pecados»⁵⁸⁹.

O mestre alexandrino quer levar a sério e assegurar a devida relevância à confissão de muitos cristãos que, apesar das torturas, se mantiveram firmes até à morte. É através deste ato supremo de liberdade e caridade que muitos atingiram a total redenção⁵⁹⁰.

Neste sentido, para Clemente de Alexandria não há hipocrisia possível em quem confessa e dá a vida pela fé. Por mais inconseqüente que seja, e ainda que essa morte gloriosa possa contrastar com a vida anterior de pecados, não há nada de hipócrita nisso, observa Clemente de Alexandria⁵⁹¹. O próprio fato de se professar a fé perante os magistrados com uma vida débil pressupõe uma disposição interior do confessor.

⁵⁸⁶ Cf. E. PAGELS, «Gnostic and orthodox views of Christ's passion...», 275-276.

⁵⁸⁷ *Strom.* IV, 73,1.

⁵⁸⁸ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 7-10.

⁵⁸⁹ *Strom.* IV, 73,1-74,3.

⁵⁹⁰ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 331.

⁵⁹¹ Cf. *Strom.* IV, 73,4.

Quando feito no Espírito Santo, o martírio não pode proceder da hipocrisia: «Mas se o Espírito do Pai dá testemunho em nós, como poderão ser hipócritas aqueles que [Heracleão] disse que dão testemunho apenas com a palavra?». Pode, por isso, ser um batismo de perdão purificador da vida passada, como se fosse um arrependimento geral da vida, logo no fim da vida: «com efeito, como se costuma dizer, trata-se, afinal, da vida de uma penitência e de uma verdadeira confissão de Cristo, testificada pela palavra»⁵⁹².

Retomando uma convicção muito antiga (cf. *Mt* 10,20; *Act* 6,55), Clemente parte do pressuposto de que nos momentos solenes da profissão de fé, perante os magistrados, os mártires receberão o dom interior do espírito, embora se reconheça, que nem todos terão a permissão para sair com razão em defesa da sua fé⁵⁹³. A partir desta perspectiva, estabelece as suas próprias categorias, distinguindo a *confissão* da *apologia*⁵⁹⁴. Entende por confissão algo acessível e exigível a todos os batizados: «Portanto, é absolutamente necessário confessar (*ὁμολογεῖν*) [a fé], pois está ao nosso alcance; porém, não é absolutamente [necessário] fazer apologia (*ἀπολογεῖσθαι*), porque isso nem sempre nos é possível. Mas o que perseverar até ao fim, esse será salvo»⁵⁹⁵.

A *apologia*, por sua vez, compreende o testemunho (*μαρτυρία*) e a confissão (*ὁμολογία*), orientada para o benefício daqueles que estão dentro e fora da igreja, estando reservada a um número mais pequeno:

«Não obstante, a alguns será concedido, se for útil, defenderem-se (*ἀπολογήσασθαι*), para que, mediante o martírio (*μαρτυρίας*) e a confissão (*ὁμολογίας*) todos sejam beneficiados; assim, consolidar-se-ão os que já estão dentro da Igreja, admirar-se-ão os gentios atraídos pela fé, que se afadigarão pela salvação, e os restantes serão tomados de assombro»⁵⁹⁶.

Parece-nos assim que para Clemente, a *apologia*⁵⁹⁷ que fortalece os cristãos na fé e assombra os gentios, assumindo uma defesa corajosa e solidária da fé cristã diante do juiz, supera⁵⁹⁸ a confissão, propriamente dita: «Quantos dão testemunho mediante as obras durante a vida e mediante a palavra diante de um tribunal, mesmo admitindo uma esperança ou estando perante um temor, esses são melhores do que aqueles que confessam a salvação unicamente com a boca»⁵⁹⁹.

⁵⁹² *Strom.* IV, 73,3-4.

⁵⁹³ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 12.

⁵⁹⁴ Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», *Analecta Gregoriana* 186, Roma 1972, 533-534.

⁵⁹⁵ *Strom.* IV, 74,1.

⁵⁹⁶ *Strom.* IV, 73,5.

⁵⁹⁷ Acerca da noção de *apologia* em Clemente de Alexandria, cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 534, nt. 183.

⁵⁹⁸ Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 534.

⁵⁹⁹ *Strom.* IV, 75,3.

Enquanto Heracleão considera a confissão que passa pela fé e conduta de vida superior à afirmação mais simples de ser cristão, mesmo quando tal resulta em tortura ou morte⁶⁰⁰, ao refutar Heracleão, Clemente de Alexandria revela outras intenções do herege e põe a descoberto a razão última da doutrina martirológica de Heracleão: a rejeição do martírio cruento⁶⁰¹. Negação que o nosso autor contesta.

⁶⁰⁰ Cf. U. PACE, *La Gnosi*, 143.

⁶⁰¹ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 12-15.

CAPÍTULO IV

O MARTÍRIO GNÓSTICO EM *STROMATA IV*

Depois de termos abordado a polémica com os heterodoxos, surgida entre o final do século II e início do século III, envolvendo dois dos mais importantes focos do cristianismo (Roma e Alexandria), neste quarto capítulo mostraremos de que modo Clemente de Alexandria relaciona a noção de «gnose» com a de «martírio».

Este último capítulo será desenvolvido em três pontos. Em primeiro lugar, debruçar-nos-emos sobre a transição de martírio como *Imitatio Christi* até à conceção de martírio no contexto de uma gnose cristã. Em segundo lugar, falaremos da novidade que o nosso autor dá ao termo *gnóstico*. Finalmente, mostraremos qual é a doutrina do verdadeiro martírio e a sua expressão máxima segundo o teólogo alexandrino.

4.1. Da conceção tradicional de martírio até à gnose cristã de Clemente de Alexandria

Nos primeiros séculos do cristianismo tão marcados, como vimos, pelas perseguições⁶⁰², o que sempre distinguiu o mártir cristão dos demais “heróis” que deram a vida por uma causa era, como vimos, o facto de o confessor cristão se considerar um imitador de Cristo, o protomártir por excelência. Por isso, o martírio era entendido como a forma perfeita de *Imitatio Christi*⁶⁰³.

4.1.1. O percurso da *imitatio Christi*

O mártir é, antes de mais, aquele que segue a Jesus Cristo. Sabemos que a marca distintiva do martírio cristão reside na imitação de Cristo⁶⁰⁴. Se o martírio é a imitação mais

⁶⁰² Clemente de Alexandria fornece-nos notícias sobre tais perseguições: Cf. *Strom* II, 125,2-3; IV, 28,4-5; 78,1-2; VI, 1,4; VII, 1,1.

⁶⁰³ Cf. *Martyrium Pionii* 21, 9 (BASTIAENSEN, A.A.R., 189); *Martyrium Polycarpi* 1, 1-2; 6; 7, 1; 8, 1 (BASTIAENSEN, A.A.R., 7.13.15); *Martyrium Lugdunensium*, (V) 1, 30 (BASTIAENSEN, A.A.R., 75); *Martírio de Mariano e Tiago* (XIII, 1-2); *Martírio de Montano e Lúcio* (V, 2; XIV, 9; XVI, 3; XVII, 4; XXII, 3; XXIII, 3); *Vida e martírio de S. Cipriano* (XVI, 6; XVII, 2; XVIII, 1.3.4).

⁶⁰⁴ Cf. M. VILLER, «Martyre et perfection», in *Revue d'Ascétique et Mystique* 6 (1925) 7.

elevada de Cristo, e a forma mais perfeita de participar em Cristo, então o martírio realiza o ideal de perfeição para o qual a vida cristã há-de tender⁶⁰⁵.

Apesar de o martírio consumado com o derramamento de sangue constituir o mais completo testemunho de amor a Deus, nem a todos foi concedido alcançar este objetivo tão sublime. Mesmo nos tempos da perseguição, continuou a ser uma meta desejada por muitos, embora reservada apenas a alguns. Daqui surgiu então o apelido de «eleitos», reservado para aqueles que eram chamados a dar testemunho publicamente⁶⁰⁶.

O *Martyrium Polycarpi* compendiou bem este conceito: «Quando, pois, tiverdes conhecimento destes factos, enviai a carta também aos vossos irmãos mais distantes, para que também eles glorifiquem o Senhor, que elege os seus próprios servos»⁶⁰⁷. Neste sentido, os mártires eram os «eleitos» pois a sua morte era uma expressão da vontade de Deus. Conforme argumenta o autor deste escrito: «São bem-aventurados e nobres todos os mártires que aconteceram segundo a vontade de Deus. É, pois, necessário que sejamos mais piedosos com Deus para lhe atribuir o poder em tudo»⁶⁰⁸.

Embora os textos da literatura martirial dos primeiros séculos apresentassem o martírio como obra da graça divina, não subestimavam a importância da vontade do homem que a intervenção sobrenatural sublima⁶⁰⁹, mas não anula. Por desígnio imperscrutável, a Providência Divina chamava alguns a darem o testemunho supremo ou afastava outros que não estavam preparados ou para os quais ainda não tinha chegado o tempo⁶¹⁰.

Daqui se compreende o empenho dos pastores das primeiras comunidades cristãs em apontar o caminho para os seus cristãos, bem como as formas de perfeição capazes de canalizar o desejo de doação total a Deus e de uma união mais íntima com Ele.

Segundo C. Noce, para que se alcançasse tal objetivo era necessário que o discípulo estivesse preparado e disponível, sempre que o Senhor o chamasse. Esta preparação seria feita através da oração e mortificação, para acolher a vontade de Deus, mas não se poderia, de modo algum, procurar a prova. Só assim estaria em condições de alcançar o martírio cruento, a imitação mais elevada da paixão de Cristo⁶¹¹.

Esta ideia tradicional de martírio, como *Imitatio Christi*, percorreu os séc. I e II. No final do século II e início do III começaram algumas perseguições, esporádicas e locais, mas o martírio cruento não era concedido a todos. Nesta época e gradualmente, alguns autores passam

⁶⁰⁵ Cf. M. VILLER, «Martyre et perfection», 17.

⁶⁰⁶ C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 61-62.

⁶⁰⁷ *Martyrium Polycarpi* XX, 1. Cf. *Martyrium Polycarpi* XVI, 1; XXII, 1-3.

⁶⁰⁸ *Martyrium Polycarpi* II,1. A este respeito Cf. *Strom* VII, 67,1.

⁶⁰⁹ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 39-40.

⁶¹⁰ Cf. M. VILLER, «Martyre et perfection», 6-17.

⁶¹¹ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 35.38.

a conceber e fundamentar «a passagem do ideal do martírio real para o da vida ascética», entendida primeiro como uma vida totalmente dedicada à preparação para o martírio e depois como um «martírio quotidiano»⁶¹².

Os Padres da Igreja não se limitaram a procurar uma solução alternativa e a desenvolver, através da vida ascética, um ideal de substituição do verdadeiro martírio, pois queriam demonstrar que a vida cristã enquanto tal é um martírio. C. Noce observa que os heterodoxos, ao manterem uma atitude de crítica e de rejeição ao martírio, introduziram uma clara distinção entre martírio e vida ordinária com a consequente rejeição do primeiro, como desnecessário ou de importância secundária⁶¹³.

Clemente de Alexandria refutará as ideias erradas acerca do martírio, sustentadas por tais grupos heterodoxos que pululavam à margem da Grande Igreja, e dará um passo em frente ao produzir uma nova abordagem sobre esta realidade.

4.1.2. A perfeição da vida cristã no contexto da gnose cristã

Para o nosso autor, o martírio continua a ser uma questão essencial, não apenas internamente, isto é, dentro da já rica experiência da Igreja, mas também *ad extra*, isto é, como prova de ortodoxia e ortopraxia.

Não é por acaso que o mestre alexandrino consagra ao martírio numerosos capítulos de uma obra (*Stromata*) que aborda sobretudo temas especulativos e filosófico-teológicos. Em *Stromata* IV, bem como nas variadíssimas visões dispersas de *Stromata* VI e VII, o autor tenta explicar o significado, a natureza e a particularidade do martírio, dentro e para além da tradicional visão e no contexto da *gnose*.

Para o alexandrino, o «martírio e a gnose» são realidades intrinsecamente ligadas⁶¹⁴, como no-lo mostram sentenças como esta: «Agora, em meu entender, devemos falar sobre o martírio e sobre quem é o [homem] perfeito»⁶¹⁵. A sua originalidade reside precisamente aqui: em refletir sobre martírio em chave «gnóstica».

Como nos mostra W. Völker⁶¹⁶, em Clemente é reconhecida a forte influência filosófica na reflexão teológica, sendo também dependente em alto grau da tradição vetero-cristã. Por outro lado, embora se mantenha na linha tradicional, «que vê no martírio a verdadeira imitação

⁶¹² J. JANSSENS, «Il martirio: grazia di Dio e testimonianza di amor obbediente», 497-498.

⁶¹³ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 61-62, nt. 1.

⁶¹⁴ A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 327.

⁶¹⁵ *Strom.* IV, 1,1.

⁶¹⁶ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlim, 1952.

de Cristo»⁶¹⁷, o mestre alexandrino sente necessidade de integrar esta visão no contexto mais amplo da compreensão filosófica e gnóstica, apresentando o mártir como o verdadeiro gnóstico, ou modelo de toda a *τελείοτης* (perfeição) e o martírio como a coroa de todos os esforços para alcançar a *τελείοτης*⁶¹⁸.

Para o teólogo de Alexandria, o martírio é a mais perfeita obra de amor, razão pela qual os cristãos davam ao martírio o nome de *τελείωσιν τὸ μαρτυριον*⁶¹⁹, justificando esta expressão deste modo: «chamamos perfeição ao martírio, não porque o homem alcance o fim da vida como os outros, mas porque dá provas de uma obra perfeita de amor»⁶²⁰.

Como vemos, a perfeição, enquanto objetivo do cristão *gnóstico*, é direcionada não só para o conhecimento de Deus como um exercício intelectual, mas também para a realização da caridade expressa numa conduta da vida iluminada pelo conhecimento⁶²¹. De facto, o nosso autor aponta continuamente para que o conhecimento seja manifestado em ações virtuosas, na privação do mal e em agir segundo o Evangelho, considerando que ter uma vida virtuosa poderia levar ao martírio:

«Quando ele se elevou acima dos desejos e dos sofrimentos e começou a amar realmente a criação do Deus e Criador de todas as coisas, então vive como Gnóstico, visto que se tornou semelhante ao Salvador, e, em conformidade com isso, chegou a um estado de continência que já não está associado ao esforço e juntou, numa unidade, o conhecimento, a fé e o amor. A partir de agora, tornou-se plenamente um nas suas decisões; é verdadeiramente espiritual, inteiramente insensível aos pensamentos que provêm dos desejos e das paixões»⁶²².

Por outro lado, o mestre alexandrino é um dos primeiros, na Grande Igreja, a afirmar que a perfeição das obras e da *gnose*, tem tanto valor como o martírio propriamente dito:

«O martírio é a confissão de fé em relação a Deus, qualquer alma que se comporte de maneira pura, reconhecendo Deus, e for obediente aos mandamentos, é mártir com vida e palavra, seja qual for a sua forma de sair do corpo, pois derrama a sua fé, tal como o seu sangue, ao longo de toda a vida, até ao fim»⁶²³.

É a partir daqui que é considerado o martírio como uma extensão da vida virtuosa. Como observa A. Hoek, abre-se, assim, caminho para um movimento que será de grande importância no futuro do Cristianismo: o ascetismo⁶²⁴. Estão aqui lançadas as bases teológicas para a

⁶¹⁷ W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 570.

⁶¹⁸ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 578.

⁶¹⁹ Cf. *Strom.* IV, 14,3.

⁶²⁰ *Strom.* IV, 14,3.

⁶²¹ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 327-328.

⁶²² *Strom.* III, 69,3-4.

⁶²³ *Strom.* IV, 15,3.

⁶²⁴ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 329.

espiritualidade monástica que, a partir de Orígenes, encontrará ampla expressão teórica e prática na Igreja⁶²⁵.

4.2.A gnose em Clemente de Alexandria

Embora não sendo exaustivos, é importante enquadrar neste ponto os termos *gnose* (γνῶσις) e *gnóstico* (γνωστικόν) no contexto da nossa tese, em consonância com o que temos afirmado: Clemente de Alexandria é quem melhor representa a *gnose* ortodoxa⁶²⁶.

4.2.1. A gnose e a figura do gnóstico

A terminologia *gnose* e *gnóstico* levanta imensos problemas na interpretação dos textos e pensamento clementino. Alguns estudiosos modernos tendem a caracterizá-los como termos que geram ambiguidade e vazios de sentido, enquanto outros tendem a exacerbar os seus sentidos. Contudo, para nós, o pensamento cristão do teólogo alexandrino, particularmente em *Stromata*, depende da correta apreciação que deles se fizer, bem como da necessidade de explicar o valor e o sentido que se lhes dá.

Segundo A. Méhat, o nosso autor terá utilizado a técnica de refutação dos carpocratianos que é a tática da «recuperação». Como exemplo desta tática de «recuperação», A. Méhat mostra o uso que o alexandrino faz das palavras *gnose* e *gnóstico*, apontando para a probabilidade de o uso destes termos se dever ao prestígio que tinham no meio em que circulava, no qual o *gnosticismo* tinha um certo sucesso. Será certamente por isso que o mestre alexandrino prefere a palavra *gnóstico* a outros sinónimos que emprega com menos frequência:

«Espiritual (*pneumatikos*), por exemplo, que encontramos em São Paulo e em Ireneu. Substitui ainda muitos outros, em particular gnóstico é substituído do sábio, cujo nome nunca aparece, excepto nalgumas passagens em que é associado à doutrina estoica. De igual modo, o título de mestre, ou doutor (*didaskalos*) quase nunca é atribuído a um homem, a não ser associando-o ao Mestre por excelência, o Logos. Este poderia certamente ser o mais importante dentre os traços característicos do gnóstico. Este seria então o herdeiro legítimo de um dos carismas paulino, o do didáscalo. No mesmo sentido, a *gnose*, no sentido transcendente do termo, que determina em grande parte o conceito de gnóstico, não é de modo algum uma palavra extraída do vocabulário daquilo a que se conveio chamar gnosticismo»⁶²⁷.

Portanto, ao contrário do sentido pejorativo que o nome *gnóstico* assumiu subsequentemente na Igreja, designa-se, sob este título, o tipo típico do cristão, opondo-se às

⁶²⁵ Com uma rica bibliografia, para aprofundar este assunto Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 576; C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 65-66.

⁶²⁶ Cf. A. MÉHAT, «Θεός Ἀγάπη. Une hypothèse sur l'objet de la gnose orthodoxe», 82.

⁶²⁷ A. MÉHAT, «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie», 431-432.

correntes do *gnosticismo* da sua época⁶²⁸. Considera-se, deste modo, o termo *gnóstico* como sendo também um termo dos cristãos ortodoxos, dando-lhe um conteúdo teológico novo e passando a designar aquele que participa de uma *gnose* ortodoxa.

O termo *gnose* é a palavra-chave na obra de Clemente, aparecendo inúmeras vezes, principalmente em *Stromata*. Conforme temos vindo a dizer, trata-se do primeiro tratado sobre a *gnose cristã*, destinado a um número restrito de fiéis que procurava aprofundar as verdades da fé, apresentando uma diversidade de significados.

Podem-se considerar duas aceções principais para esta terminologia, segundo J. Daniélou: uma, mais geral, que designa todo o conhecimento e a outra, mais de carácter técnico, que remete unicamente para uma ordem restrita de conhecimento⁶²⁹. Não há, neste contexto, apenas uma caracterização da *gnose*, mas também uma indicação do caminho para alcançá-la. Nesta linha, confluem elementos intelectuais, religiosos e morais, dado que a *gnose* é uma mescla de fé, ciência e ética:

«A inteligência e a penetração fazem o gnóstico; a sua ação não consiste somente na abstenção do mal ou no fazer o bem por temor do castigo ou pela esperança da recompensa; deve ser procurada pelo gnóstico a bondade inspirada pela caridade e pelo desejo do bem. Se este procura a ciência de Deus, não é pelo efeito desta ou daquela necessidade; para ele a *gnose* é em si própria, causa suficiente de meditação; ousaria dizer que não é em vista da salvação que ele procura a *gnose*, mas para cultivar em si e por si a ciência divina. O pensamento tende a devir, com o exercício, um exercício contínuo»⁶³⁰.

O conceito clementino de *gnose* está imbuído de um significado moral, isto é, o conhecimento implica também uma norma de ação. Como declara P. Brezzi: «não é totalmente certo conceber a *gnose* como uma qualidade puramente especulativa»⁶³¹. A este respeito, o nosso autor afirma:

«A *gnose* não é inata, mas adquirida, é preciso nutri-la, desenvolvê-la e transformá-la, com um exercício constante que se converta em hábito; quando ela alcança a perfeição, não se perderá jamais em virtude da caridade»⁶³².

E também refere ainda que o «fundamento da *gnose* é a fé, mas a fé e a caridade, o começo e o fim não se ensinam»⁶³³. Como também é verdade que a caridade é o aperfeiçoamento da *gnose* e a torna inabalável e impede que seja perdida⁶³⁴.

⁶²⁸ Cf. O. PRUNET, «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», *Études d'Histoire et de philosophie religieuses* 61, Paris 1966, 97.

⁶²⁹ Cf. J. DANIELOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 429.

⁶³⁰ *Strom.* IV, 2,2.

⁶³¹ P. BREZZI, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, 80.

⁶³² *Strom.* VI, 78,4.

⁶³³ *Strom.* VII, 55,6.

⁶³⁴ Cf. *Strom.* VII, 8,1-5.

Por conseguinte, a *gnose* é apresentada não como uma vivência que acontece de passagem, mas como uma experiência profunda do eterno, ou seja, uma antecipação do estado beatífico da contemplação de Deus face a face⁶³⁵:

«A *gnose* conduz até ao fim sem fim e perfeito, ensina-nos por adiantado a vida que teremos junto a Deus como os deuses, uma vez libertados de todo o castigo e de toda a pena que estivermos sofrendo pelos nossos pecados e em vista a uma educação saudável. Depois de esta libertação outorgam-se recompensa e honra aos perfeitos, pondo fim à sua purificação e também ao serviço, inclusive santo entre os santos. Então, a restauração põe imediatamente aos puros de coração a contemplar eternamente ao Senhor. E levam o nome de deuses porque partilham o trono com os demais deuses, os que pertencem à primeira ordem por baixo do Salvador»⁶³⁶.

Assim, o verdadeiro gnóstico participa da intimidade com Ele, «ensinando ao puro de coração a contemplar a Deus face a face com visão de ciência e compreensão»⁶³⁷. É já a *ἀποκατάστασις*, a instauração no estado definitivo⁶³⁸.

Quanto ao termo *gnóstico*, O. Prunet atesta que Clemente, embora reconheça a inegável nobreza e os traços que constituem a pessoa do sábio, desenvolvida pela filosofia estoica⁶³⁹, apresenta a figura do *gnóstico* como antítipo do sábio estoico, isto é, a sua superação. O mestre alexandrino começa por provar aos filósofos e não só, quem é o verdadeiro *gnóstico*:

«Chegou o momento de provar aos gregos que o *gnóstico* é o único homem verdadeiramente piedoso, a fim de que os filósofos reconheçam de que tipo é o verdadeiro cristão, e descubram, com confusão, a loucura pela qual perseguem o nome de cristão e pela qual acusam injustamente de negar a Deus aqueles que conheceram o verdadeiro Deus»⁶⁴⁰.

E, pouco depois, prossegue: «É nosso dever provar que só o *gnóstico* é piedoso, santo e reverencia a Deus de uma forma que lhe é agradável»⁶⁴¹.

O *gnóstico* clementino alimenta-se da contemplação das coisas divinas⁶⁴². Contudo, se considerarmos⁶⁴³ a figura do *gnóstico* em toda a sua obra, o nosso autor dá-nos um retrato preciso dele em vários momentos.

Por exemplo, em *Stromata* II, é traçada a figura do *gnóstico* em três dimensões principais⁶⁴⁴. Primeiro, o *gnóstico* é alguém que conhece determinadas verdades; segundo, é alguém que alcançou a perfeição espiritual; finalmente, é um educador que guia os demais até

⁶³⁵ Cf. J. DANIELÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 431

⁶³⁶ *Strom* VII, 56,3-6.

⁶³⁷ *Strom.* VII, 57,1.

⁶³⁸ Cf. J. DANIELÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 432.

⁶³⁹ Cf. O. PRUNET, «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», 104.

⁶⁴⁰ *Strom.* VII, 1,1.

⁶⁴¹ *Strom.* VII, 2,1.

⁶⁴² ἡ θεωρία. Cf. *Strom.* I, 166,2; VII, 68,4. J. Danielou e S. Lilla aprofundaram com grande exatidão esta questão: Cf. J. DANIELÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 429-446; S. LILLA, *Clement of Alexandria. Study in a Christian Platonism and Gnosticism*, 163-165.

⁶⁴³ Assumimos as ideias-chaves de C. Guasco para explicitar a figura do gnóstico nos referidos livros: Cf. C. GUASCO, «Lo gnostico cristiano in Clemente Alessandrino», *Sophia* 24 (1956), 267.

⁶⁴⁴ Cf. *Strom.* VII, 4,2; J. DANIELÉLOU, *Mensaje evangélica e cultura helenística*, 430.

à *gnose* verdadeira. De acordo com Clemente de Alexandria: «O nosso filósofo caracteriza-se por estas três coisas: primeiro, contemplação, segundo, o cumprimento dos mandamentos, terceiro, formação de homens virtuosos. Se faltar uma destas partes, a *gnose* fica coxa»⁶⁴⁵.

No mesmo livro, apresenta-nos os requisitos do verdadeiro *gnóstico*: tem de ser imitador de Deus na medida em que lhe é possível, sobretudo no fazer o bem com a boca, o coração, a mão, isto é, com a ação, o conselho, o discurso⁶⁴⁶, exercendo a tolerância, a abstinência e a continência⁶⁴⁷.

Em *Stromata* IV, exalta o amor do *gnóstico* para com todos, até para com os inimigos⁶⁴⁸, bem como a sua constância, paciência e caridade⁶⁴⁹. Todos estão chamados a esta perfeição do martírio⁶⁵⁰: «Na verdade, dessa mesma perfeição devem participar por igual tanto o varão como a mulher»⁶⁵¹. O *gnóstico* não faz nada por medo da pena ou pelo desejo do prémio, mas somente para intuir o bem e o belo:

«O gnóstico em pessoa é aquele que compreende e penetra [nas Escrituras]. A sua missão não consiste na abstenção do mal (essa é apenas a base para um maior progresso), e também não em fazer o bem por temor. [...]. E também não [em fazer o bem] pela esperança de um prémio prometido [...] só fazer o bem por amor ou pelo próprio bem é o desejável para o gnóstico»⁶⁵².

A verdadeira perfeição é posta no conhecimento e amor de Deus, que se obtém ao tornar-se como crianças, puros na carne, santos na alma, abstendo-se das más obras⁶⁵³. Como o corpo não é mau em si, serve-se dele com severidade e austeridade, sem demasiada indulgência, sabendo que conduz a vida como um hóspede que no final deverá deixar tudo⁶⁵⁴.

No livro VI⁶⁵⁵, Clemente de Alexandria aborda a sabedoria do *gnóstico*: a verdadeira sabedoria consiste no conhecimento de Deus, até se chegar à contemplação eterna⁶⁵⁶. Entre as coisas temporais, o *gnóstico* apenas está sujeito àquelas necessárias para conservar a vida. De tudo o resto, nada lhe toca, porque pela sua caridade ele participa já da eterna contemplação⁶⁵⁷. Se todos os homens tendem à perfeição, o *gnóstico* é mais apto que os outros para ela⁶⁵⁸.

⁶⁴⁵ *Strom.* II, 46,1.

⁶⁴⁶ Cf. *Strom.* II, 97,1-98,1.

⁶⁴⁷ Cf. *Strom.* II, 103-124.

⁶⁴⁸ Cf. *Strom.* IV, 14.

⁶⁴⁹ Cf. *Strom.* IV, 16-18.

⁶⁵⁰ Cf. *Strom.* IV, 19.

⁶⁵¹ *Strom.* IV, 118, 1.

⁶⁵² *Strom.* IV, 135,1-4.

⁶⁵³ Cf. *Strom.* IV, 160,2-161,1.

⁶⁵⁴ Cf. *Strom.* IV, 164-165.

⁶⁵⁵ Para uma síntese das ideias chave sobre a figura do gnóstico reunidas no livro VI e VII de *Stromata*, veja-se C. GUASCO, «Lo gnostico cristiano in Clemente Alessandrino», 267.

⁶⁵⁶ Cf. *Strom.* VI, 54,1-55,4; 61,1-3.

⁶⁵⁷ Cf. *Strom.* VI, 71-79.

⁶⁵⁸ Cf. *Strom.* VI, 97,1-2; 99,1-100,2; 102,1; 104,2.

Por fim, no livro VII, completa-se o tratado sobre como o *gnóstico* deve conduzir a sua vida: como tem de se comportar na oração⁶⁵⁹, no ensino⁶⁶⁰, no suportar os males e a morte⁶⁶¹, no perdoar as ofensas⁶⁶². Se tal é a figura realizada do *gnóstico*, há que acrescentar logo que «a *gnose* não pertence a todos... escreve o Apóstolo... Ele indica com sabedoria que nem todos aqueles que entendem a palavra compreendem a grandeza da *gnose* em obras e em palavras»⁶⁶³.

4.2.2. O mártir *gnóstico*

Tendo presente as considerações apresentadas no parágrafo anterior sobre a *gnose* e a figura do *gnóstico*, estamos em condições de destacar o *gnóstico* como o mártir do homem perfeito. No início do livro IV de *Stromata*, enuncia-se o seu programa: falar sobre o martírio e quem é o homem perfeito⁶⁶⁴.

Contudo, o mestre alexandrino já nos tinha fornecido a resposta para aquela questão. No livro III de *Stromata*, é dito claramente que o *gnóstico* é «um homem perfeito, digno de ser chamado irmão do Senhor»⁶⁶⁵. Uma vez alcançada a perfeição, ele goza de uma intimidade familiar com o Salvador. Neste sentido, Cristo também é o *gnóstico* perfeito⁶⁶⁶.

Embora afirmasse que a perfeição humana é toda relativa e reconhecesse que não sabe «se existe algum homem perfeito em tudo, porquanto é homem, exceto apenas aquele que se revestiu de homem por nós»⁶⁶⁷, acrescenta depois que a nossa perfeição é superada pela obra do Evangelho:

«Mas o *gnóstico* já progride no Evangelho, não só estando necessitado da Lei apenas como degrau, mas compreendendo-a e interpretando-a como o Senhor a transmitiu aos Apóstolos, ao dar-lhes os [dois] Testamentos. E se também se comportasse com retidão (embora, na realidade, seja impossível que a *gnose* siga de perto um comportamento defeituoso) e graças a isso fosse mártir ao confessar por amor com a maior exatidão, gozaria da maior estima entre os homens. Mas nem sequer assim chegará antes a ser chamado perfeito [enquanto viver] na carne, visto que o termo da vida é requisito para essa privilegiada qualificação»⁶⁶⁸.

O nosso autor prossegue dizendo que «é preciso despojar a alma *gnóstica* do seu invólucro material para conhecer a Deus»⁶⁶⁹ e que este despojamento do homem *gnóstico* é, em

⁶⁵⁹ Cf. *Strom.* VII, 38-42; 49,1-7.

⁶⁶⁰ Cf. *Strom.* VII, 52,1; 53,5; 54,1-4.

⁶⁶¹ Cf. *Strom.* VII, 60,4; 63,2-3; 65,1-6.

⁶⁶² Cf. *Strom.* VII, 81,1-7.

⁶⁶³ *Strom.* VII, 104,3.

⁶⁶⁴ Cf. *Strom.* IV, 1,1.

⁶⁶⁵ *Strom.* III, 69,4.

⁶⁶⁶ Cf. P. Brezzi, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, Roma 1950, 85.

⁶⁶⁷ *Strom.* IV, 130,2.

⁶⁶⁸ *Strom.* IV, 130,4-5.

⁶⁶⁹ *Strom.* V, 67,4.

certo sentido, a essência do martírio, o qual consiste na separação do pecado, da alma e do corpo⁶⁷⁰.

Progressivamente, ao longo da sua vida, o gnóstico procura assemelhar-se ao Senhor, totalmente livre das paixões⁶⁷¹. Neste esforço de ser como Cristo, atinge o limite máximo permitido à natureza humana: «é salvo quem se parece ao Salvador, enquanto a lei da natureza humana permita a imagem, observando com retidão o que concerne aos mandamentos»⁶⁷². Com efeito, uma das três qualidades constitutivas do *gnóstico* é a observância dos preceitos que se traduzem, segundo A. Brontesi, no registo de imitação do salvador⁶⁷³, isto é, na imitação de Cristo.

O verdadeiro *gnóstico* é o cristão perfeito que contempla certas verdades, procurando caminhar na perfeição espiritual⁶⁷⁴. Ele tem a alma liberta do corpo e está morto para o mundo: é potencialmente mártir⁶⁷⁵.

Como temos vindo a considerar, o mártir é aquele que cumpre o mandamento de Jesus e que imita o seu exemplo da forma mais perfeita: «É este o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como Eu vos amei. Não há maior amor do que dar a vida pelos seus amigos. Vós sereis meus amigos, se fizerdes aquilo que vos mando» (cf. *Jo* 15,12-14).

Clemente alude que «chamamos perfeição ao martírio, não porque o homem alcance o fim da vida como os outros, mas porque dá provas de uma obra perfeita de amor»⁶⁷⁶. Se o martírio é a obra perfeita de amor, então, conforme argumenta o mestre alexandrino, «qualquer alma que se comporte de maneira pura, reconhecendo Deus, e for obediente aos mandamentos, é mártir com vida e palavra, seja qual for a sua forma de sair do corpo, pois derrama a sua fé, tal como o seu sangue»⁶⁷⁷. Neste sentido, a observância dos preceitos do Senhor também é um testemunho.

Sendo o cristão «simples», que quotidianamente observa os mandamentos do Senhor, já chamado de «testemunha», de forma mais elevada será considerado o *gnóstico*, que por amor se entrega a Deus, tornando-se uma verdadeira «testemunha»:

«Se alguém se elevasse até ao amor, esse na realidade seria bem-aventurado e verdadeiro mártir, porque confessou de modo perfeito [a fé] nos mandamentos e em Deus por meio do Senhor, a quem amou e a quem reconheceu como irmão, entregando-se completamente pelo amor para com Deus, bem como ao restituir com sentimentos de gratidão e de amor o dom requerido: o homem»⁶⁷⁸.

⁶⁷⁰ Cf. *Strom.* IV, 12,5.

⁶⁷¹ Cf. *Strom.* IV, 72,2.

⁶⁷² *Strom.* VI, 77,5.

⁶⁷³ Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 435.

⁶⁷⁴ Cf. *Strom.* II, 46,1.

⁶⁷⁵ Cf. *Strom.* IV, 9,70.

⁶⁷⁶ *Strom.* IV, 14,3.

⁶⁷⁷ *Strom.* IV, 15,3.

⁶⁷⁸ *Strom.* IV, 75,4.

O *gnóstico* é o «mártir» por amor: aquele que confessa por amor e goza da maior estima entre os homens⁶⁷⁹. Neste sentido, o que move o mártir é o amor presente na alma do *gnóstico* que o inclina para se assemelhar ao Senhor que sofre. A sua alma une-se a Deus e acede a Ele. Por meio dela, o *gnóstico* obtém uma parte da força e do poder de Deus⁶⁸⁰. E pode dizer: «Senhor, dá-me uma ocasião e recebe a demonstração; venha esse risco, porque desprezo os perigos pelo amor que te tenho»⁶⁸¹.

Para Clemente de Alexandria, o seu «*gnóstico* dará testemunho tanto de noite como de dia, através de palavras, da sua vida e dos seus costumes; coabitando com o Senhor, permanecerá comensal segundo o Espírito» e é ele que, «levando por toda a parte a cruz do Salvador, segue o Senhor passo a passo, como se de Deus se tratasse»⁶⁸².

É por causa da sua caridade por Jesus Cristo que o mártir aceita voluntariamente a morte. Uma vez que partilha a mesma sorte do Salvador merece ser chamado por ele com o nome de irmão e amigo bem-amado⁶⁸³: «Porque quem padece por amor a Deus, padece para sua própria salvação e, vice-versa, quem morre para sua própria salvação, sofre por amor ao Senhor. Com efeito, também Ele, sendo vida, quis padecer pelo que padeceu, para que vivêssemos pela sua paixão»⁶⁸⁴.

Neste sentido, à imitação dos apóstolos, o *gnóstico* prepara-se para morrer: «é mártir com a vida e a palavra, seja qual for a sua forma de sair do corpo, pois derrama a sua fé, tal como o seu sangue, ao longo de toda a vida, até ao fim»⁶⁸⁵. E ainda: «ao chegar o mártir *gnóstico*, mostrará e apresentará com senhorio a obra perfeita mediante o amor *gnóstico*, dando graças a Deus pela entrega do espírito, mediante o derramamento do sangue»⁶⁸⁶.

Pode-se concluir que o mártir *gnóstico* é:

«Quantos põem em prática os mandamentos do Senhor são mártires em qualquer circunstância, porque fazem o que Ele quer, invocando, por conseguinte, o Senhor, e dando testemunho mediante [esse] ato de que obedecem a quem [realmente] está presente, e crucificam a carne com as suas concupiscências e paixões»⁶⁸⁷.

⁶⁷⁹ *Strom.* IV, 130,5.

⁶⁸⁰ Cf. H. OSTROWSKI, «Relación entre fe e martirio en los Stromata de Clemente de Alejandrino», *Vox Patrum* 8 (1988), 633.

⁶⁸¹ *Strom.* IV, 55,1.

⁶⁸² *Strom.* II, 104,1-3.

⁶⁸³ *Strom.* III, 69,4; *Strom.* IV, 13-14.

⁶⁸⁴ *Strom.* IV, 43,2.

⁶⁸⁵ *Strom.* IV, 15,3.

⁶⁸⁶ *Strom.* IV, 130,5.

⁶⁸⁷ *Strom.* IV, 14,3.

4.3. A doutrina do verdadeiro martírio

Clemente de Alexandria vai refletir o tema do martírio no contexto da *gnose* cristã. A perfeição e consumação dos *τελεθαί* da *gnose* verdadeira é o duplo martírio⁶⁸⁸. Por um lado, o martírio mais elevado, que é o do sangue. Por outro, o martírio de uma vida imolada por vivê-la em tudo ajustada à *gnose* ou ao conhecimento celeste da fé: «o verdadeiro martírio é a *gnose* do Deus que realmente existe»⁶⁸⁹.

4.3.1. O duplo martírio

O testemunho público que o *gnóstico* dá da sua fé, diante das autoridades e do povo infiel, é um gesto de exceção que reclama a manifestação clara da vontade de Deus, que normalmente os cristãos são chamados a realizar ou com a morte cruenta, desde o suportar todas as formas de torturas ou exílio até ao derramamento de sangue, ou outro tipo de testemunho, muito mais comum, feito da vida ordinária e do anonimato.

A. Orbe descobre⁶⁹⁰, a partir do próprio texto do nosso autor, duas classes de martírio: o martírio público⁶⁹¹ (cruento ou *simpliciter*) e o *Martírio Gnóstico* (ou oculto)⁶⁹². Insiste, assim, na autenticidade de ambos, seja do *Martírio Gnóstico*, animado pelo amor – *ἀγάπη* – ou caridade e realizado no conhecimento de Deus, de Jesus e das suas palavras, seja do martírio *simpliciter*, que é a profissão pública da própria fé perante as autoridades.

Orígenes, discípulo do teólogo alexandrino, retomará mais tarde esta tradição quanto à classificação dos martírios, denominando o primeiro de martírio público (*ἐν φανερόῳ*) e o segundo como martírio privado ou secreto (*ἐν κρυπτῷ*, «oculto»), conhecido apenas por Deus⁶⁹³.

⁶⁸⁸ Cf. C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, 126.

⁶⁸⁹ *Strom.* IV, 16,3.

⁶⁹⁰ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 37.46. Esta mesma ideia aplica-se a *gnose* heterodoxa. Heracleão denominou o *Martírio* oculto como *Homología Universal* e, o *Martírio* público como *Homología Particular*. Sobre este assunto: Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 37.46.

⁶⁹¹ *Strom.* IV, 25,2-26,1; 43,4.

⁶⁹² *Strom.* IV, 15,4; 16,3.

⁶⁹³ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 41-46.

4.3.2. O martírio cruento (público)

Compreendemos como Basíledes, Valentim e Heracleão pensavam poder ser dispensados da confissão diante das autoridades em tempo de perseguição. Porém, na polémica contra os heterodoxos, Clemente de Alexandria defende a necessidade de enfrentar, se necessário, o martírio cruento.

Para este último, a razão final da doutrina do *gnosticismo* era desvalorizar o martírio cruento, porque eles «afirmam que o verdadeiro martírio é a gnose do Deus»⁶⁹⁴, sendo este o único martírio. Logo, todas as outras manifestações de fé, mesmo as confissões cruentas, não o são. A partir desta ideia, deduziam-se consequências inadmissíveis como a rejeição da efusão de sangue.

Apesar de o nosso autor concordar com aquela tríade num ponto tão capital⁶⁹⁵ como é a dignidade martirial da *gnose*, há uma diferença radical em tudo o mais⁶⁹⁶. Contudo, o teólogo alexandrino não se apressa a desfazer os equívocos dos hereges porque, para ele, «o martírio é a confissão de fé em relação a Deus. Qualquer alma que se comporte de maneira pura, reconhecendo a Deus e sendo obediente aos mandamentos, é mártir com vida e palavra, seja qual for a sua forma de sair do corpo»⁶⁹⁷, cruenta ou incruenta.

Nota-se, aqui, a consciência da situação crítica que reinava em Alexandria no final do século II, bem como do sofrimento que o rodeava, devido às perseguições e à incerteza que pairava em cada cristão do seu tempo. Todo este ambiente dominava o seu pensamento⁶⁹⁸.

O teólogo alexandrino refuta o posicionamento dos heterodoxos quanto à não necessidade do corpo para o martírio. No que toca a estes, em algumas correntes, o desprezo pelo corpo provocava uma vida penitente, pelo que não se importavam de o enfraquecer com uma dura ascese. Noutras, defendia-se um comportamento de dissolução completa, manifestado numa devassidão absoluta, que chegava a terminar em morte prematura⁶⁹⁹.

Por oposição, o mestre alexandrino mostra como a obediência do verdadeiro *gnóstico*, que facilmente se submete a dar a vida corporal e o próprio corpo a quem o pede⁷⁰⁰, venceu o medo da morte – cruenta – mesmo sem procurá-la. Segundo a abordagem em análise, um traço peculiar do *gnóstico* é a alegria da morte:

«A separação da alma em relação ao corpo, praticada ao longo da vida, proporciona ao filósofo um zelo gnóstico para poder suportar com boa disposição a morte física, que é a dissolução das ataduras da alma

⁶⁹⁴ *Strom.* IV, 16,3.

⁶⁹⁵ Cf. *Strom.* IV, 16,3; 73,1.

⁶⁹⁶ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 15.

⁶⁹⁷ *Strom.* IV, 15,3.

⁶⁹⁸ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 559.

⁶⁹⁹ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 31-32.

⁷⁰⁰ *Strom.* IV, 13,1.

em relação ao corpo. Porque o mundo está crucificado para mim, e eu para o mundo, diz [o Apóstolo]; e estando ainda na carne, vivo como cidadão do céu. Daí justamente que, quando o gnóstico é chamado, obedece sem dificuldade, e a quem o solicita, o corpinho aproxima-se dele para lho dar, inclusivamente com as suas paixões, das que previamente tinha despojado o pedacinho de carne, sem menosprezar o tentador, mas para educá-lo, penso eu, e fazê-lo dar-se conta de quanta dignidade e de que lata felicidade, como diz Empédocles, alcança, vivendo assim entre os mortais. Também dá verdadeiramente testemunho diante de si mesmo de ser um fiel autêntico para com Deus; o mesmo se passa diante do tentador, [testemunha] que em vão tem inveja daquele que é fiel por amor; e também [dá testemunho] diante do Senhor de que adere à sua doutrina mediante uma força divina, da qual não apostatará por medo da morte; pelo contrário, confirmará também, com a sua conduta, a verdade da mensagem, demonstrando que Deus, por quem anseia, é poderoso. Nesse caso, admirarás o seu amor, que ensina claramente ao fazer-se um por gratidão para com aquele com quem é aparentado. E não só isso, mas também com o sangue precioso envergonhará os incrédulos. Ora bem, o mártir evita negar Cristo, segundo o mandato, mas não por temor, pois então seria mártir por temor. Também não atraiçoa a fé pela esperança dos dons prometidos, mas, por amor ao Senhor, de muito boa vontade se livrará desta vida; e também ficará agradecido a quem lhe dê ocasião de partir daqui e a quem tenha proporcionado conscientemente essa ocasião; porque possui uma oportunidade razoável, que ele próprio não dispôs, de demonstrar quem é, por sua paciência, diante daquele [acusador], e também diante do Senhor pelo amor que lhe testemunha, que já estava manifesto ao Senhor e que conhecia, inclusivamente antes de nascer, a eleição do mártir»⁷⁰¹.

Embora não acentue a problemática da sujeição à morte cruenta por parte do *gnóstico*, Clemente de Alexandria realça a obediência deste, que se transforma numa virtude que transcende a vida do cristão perfeito. Para o teólogo Alexandrino, a morte está na escravidão da alma ao corpo, enquanto a liberdade está na separação do pecado⁷⁰².

A partir do seu texto, parece assumir que o verdadeiro *gnóstico* superou o temor da morte durante a vida. O que o impelia a sofrer a morte por Deus é o amor, não o temor nem sequer a esperança⁷⁰³. Como afirma A. Orbe: «Ele se alegra pelo amor de Deus, a quem ele voa como centro congénito e conatural»⁷⁰⁴.

Assim, contrariando os que professam conhecer a Deus com sua boca, negando-O com as obras, o nosso autor chama-os de incrédulos e perversos por toda a boa obra⁷⁰⁵. Reconhece que o martírio cruento é uma gloriosa purificação e indulgência de quaisquer pecados:

«A divina sabedoria diz, a respeito dos mártires: Aos olhos dos néscios pareciam morrer, a sua partida foi entendida como desdita e o seu desaparecimento do meio de nós um extermínio. Mas eles estão em paz. E mesmo que à vista dos homens tenham sido torturados, a sua esperança transborda de imortalidade. Em seguida, ensinando que o martírio é uma gloriosa purificação, acrescenta: Depois de corrigidos um pouco, receberão grandes bens, porque Deus os provou; quer dizer, permitiu que fossem postos à prova e quem os pôs à prova tinha ficado a descoberto e confundido, e achou-os dignos de si mesmo, evidentemente dignos de serem chamados filhos. Ele os provou como ouro no crisol e aceitou-os como um holocausto. No tempo da intervenção de Deus, os justos resplandecerão e propagar-se-ão como centelhas através da palha. Julgarão as nações e dominarão os povos, e o Senhor reinará sobre eles para sempre»⁷⁰⁶.

⁷⁰¹ *Strom.* IV, 12,5-14,1.

⁷⁰² Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 30.

⁷⁰³ Cf. *Strom.* IV, 14,1.

⁷⁰⁴ A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 30.

⁷⁰⁵ Cf. *Strom.* IV, 74,3.

⁷⁰⁶ *Strom.* IV, 103,3-104,2.

O martírio cruento justifica o que quer que seja da vida anterior porque, segundo Clemente, a morte e a paixão por Cristo têm o poder de redimir de uma vez por todas as paixões e desordens anteriores:

«Mesmo que por si sós alguns não tenham confessado Cristo diante dos homens mediante a conduta e a vida, sem dúvida que ao confessá-lo mediante a palavra nos tribunais, não o negando, apesar de terem sido colocados até em risco de morte, manifestam ter acreditado com boa disposição. Ora, a disposição interior que se confessa, e sobretudo a que não se retrai frente à morte, provoca de uma vez só a ruptura de todas as paixões nascidas da concupiscência corporal»⁷⁰⁷.

O teólogo de Alexandria acredita que não há hipocrisia⁷⁰⁸ em quem deu a vida pelo que a sua boca confessa, mesmo apesar de poder ter tido uma história de vida anterior bastante conturbada, tibia e cheia de pecados. Sobre quem conhecia a honra suprema de dar a vida, afirma: «Mas se o Espírito do Pai dá testemunho em nós, como poderão ser hipócritas aquele [Heracleão] que disse que dão testemunho apenas com a palavra?»⁷⁰⁹.

No seu comentário sobre o nosso autor, A. Orbe identifica um outro aspeto do martírio cruento⁷¹⁰: um impacto e função social muito maiores do que aquela que os hereges atribuíam à Omologia Universal. O teólogo alexandrino considerava que aqueles que estavam na Igreja seriam fortalecidos pelo testemunho do mártir, enquanto os gentios seriam levados à fé, ficando os demais maravilhados:

«A alguns será concedido, se for útil, defenderem-se, para que, mediante o martírio e a confissão todos sejam beneficiados; assim, consolidar-se-ão os que já estão dentro da Igreja, admirar-se-ão os gentios atraídos pela fé, que se afadigarão pela salvação, e os restantes serão tomados de assombro»⁷¹¹.

O mártir *gnóstico* só alcança a perfeição depois de morto, embora não tenha de ser necessariamente sob o martírio cruento. Apesar disso, «o martírio cruento é necessário e indispensável, em tempos de perseguição quando é apresentado perante os tribunais»⁷¹². Daí a insistência na necessidade de confessar em tempos de perseguição. Com efeito, ninguém se poderia considerar dispensado de confessar⁷¹³.

4.3.3. Confissão perfeita e o testemunho público

No contexto da vida cristã, o tema do martírio está intimamente relacionado com a confissão de fé. Portanto, o elemento que qualifica o martírio é, acima de tudo a *ὁμολογία*, a

⁷⁰⁷ *Strom.* IV, 73,2-3.

⁷⁰⁸ Cf. *Strom.* IV, 73,4.

⁷⁰⁹ *Strom.* IV, 73,4.

⁷¹⁰ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 40.

⁷¹¹ *Strom.* IV, 73,5.

⁷¹² Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 41.

⁷¹³ Cf. *Strom.* IV, 74,1.

declaração pública e solene da própria fé perante as autoridades e o povo, geralmente de sentimentos hostis, feita até à morte. Este testemunho constitui ainda a consumação da confissão feita anteriormente, no momento do batismo, perante a comunidade.

Os autores S. Lillas, A. Méhat e A. van Den Hoek fazem entender que Clemente de Alexandria dependeria de Filão de Alexandria em vários conceitos⁷¹⁴. No entanto, a atmosfera da expressão «confissão a Deus»⁷¹⁵ autoriza uma outra interpretação.

Assim, o conceito de confissão⁷¹⁶, muito enfatizado pelos estóicos; *ἡ ὁμολογία*, harmonia com o logos, que no seu uso ordinário significava simplesmente «uma vida de acordo consigo mesma», fundamenta o conceito de *omología*, como fidelidade e adesão em todo o *gnosticismo*⁷¹⁷.

Nesta ressonância estóica, «da verdadeira confissão é a harmonia do homem com o seu logos interno», retira-se que o fim do homem é viver em harmonia com o logos interno, unificando de tal modo a sua própria multiplicidade. O nosso autor assume sem dificuldades esta ideia estóica, ainda que dentro da sua mentalidade eclesiástica: «o martírio é a confissão de fé em relação a Deus»⁷¹⁸ e «a disposição interior que se confessa»⁷¹⁹.

Como observámos nos parágrafos anteriores, para Heracleão a única confissão verdadeira era a dos pneumáticos, nomeadamente, uma confissão fisicamente vinculada à *gnose* e independente das circunstâncias externas, porque os «psíquicos» não podiam confessar ao Salvador e depois negarem-no pelo próprio facto de serem «psíquicos»⁷²⁰.

A perspetiva que temos vindo a descrever diverge dos heterodoxos pois, para o teólogo alexandrino, uma morte procurada estupidamente não tem carácter de martírio: «Não salvam o carácter do martírio fiel, porque, na realidade, desconhecem Deus, mas inclusivamente eles próprios entregam-se a uma morte sem fundamento [...], num fogo inútil»⁷²¹, enquanto os que «põem em prática os mandamentos do Senhor são mártires em qualquer circunstância, porque fazem o que Ele quer, invocando, por conseguinte, o Senhor, e dando testemunho mediante

⁷¹⁴ Sobre o assunto dos autores que influenciaram o pensamento de Clemente de Alexandria, cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. Study in a Christian Platonism and Gnosticism*, 142-188; A. MÉHAT, «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie», 426; A. VAN DEN HOEK, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background», 185-186.

⁷¹⁵ *Strom.* I, 31,6.

⁷¹⁶ Sobre este aspeto, cf. A. Orbe, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 257-261; A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 530, nt.166; 167; 171

⁷¹⁷ Cf. A. Orbe, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 257-258.

⁷¹⁸ *Strom.* IV, 15,3.

⁷¹⁹ *Strom.* IV, 73,2.

⁷²⁰ Cf. A. Orbe, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 85-86.

⁷²¹ *Strom.* IV, 17,3.

[esse] acto de que obedecem a quem [realmente] está presente, e crucificam a carne com as suas concupiscências e paixões»⁷²².

Sublinha-se aqui que o martírio não se reduz a um ato externo, mas resulta do encontro entre as disposições da mente e esse mesmo ato. Neste sentido, é nobre sacrificar a própria vida, mesmo que tal sacrifício se realize com menos ostentação. Se, por um lado, não deve existir covardia em quem se apoia no Salvador, por outro, é bom permanecer pela própria força no temor e confiar na força de Deus.

Clemente de Alexandria declara que a confissão de fé em relação a Deus é martírio – no sentido de «testemunho» (μαρτυρία) – que está relacionado sobretudo com a obediência aos mandamentos⁷²³:

«O martírio é a confissão de fé em relação a Deus, qualquer alma que se comporte de maneira pura, reconhecendo Deus, e for obediente aos mandamentos, é mártir com vida e palavra, seja qual for a sua forma de sair do corpo, pois derrama a sua fé, tal como o seu sangue, ao longo de toda a vida, até ao fim»⁷²⁴.

Conforme as circunstâncias, o testemunho de obediência pode incluir tanto a *apologia* quanto o martírio de sangue. Há aqui, contudo, um carácter secundário ou circunstancial, sendo o essencial a obediência por amor: «se alguém se ama a si mesmo, ama o Senhor e confessa a salvação para salvar a alma»⁷²⁵. A confissão de fé em vista da salvação equivale à declaração pública de ser cristão, feita perante as autoridades ou por ocasião de algum encontro comprometedor.

Repetidamente, o nosso autor demonstra cautela quanto aos hipócritas⁷²⁶, referindo-se aos cristãos que, por medo de sofrer o suplício, declaravam não estar inscritos na comunidade cristã⁷²⁷. Para ele, tal equivalia a negarem a Deus, o Salvador, e também a renegarem a própria vida e a salvação, colocando em causa a autêntica esperança cristã⁷²⁸.

Deste modo, a profissão de fé (confissão) está associada à esperança, tanto que ser mártir de Deus corresponde a «confessar a esperança»⁷²⁹, isto é, a declarar com certeza que a esperança da salvação não se confundirá. Ao exortar o candidato a mártir, está-se a colocar o acento na sua firmeza perante o povo, uma vez que ela «não é teimosia e que a sua imolação não é esforço desperdiçado». Com a morte declara-se solenemente «que a nossa esperança não é verbal, mas

⁷²² *Strom.* IV, 43,4.

⁷²³ Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 531.

⁷²⁴ *Strom.* IV, 15,3.

⁷²⁵ *Strom.* IV, 42,5.

⁷²⁶ Cf. *Strom.* IV, 41-42.

⁷²⁷ Cf. *Strom.* IV, 42,4.

⁷²⁸ Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 532.

⁷²⁹ *Strom.* IV, 49,7.

vital»⁷³⁰: «Se o Deus da esperança é aquele de quem damos testemunho, confessamos a nossa esperança, apressando-nos a ela»⁷³¹.

Heracleão desprezava a confissão verbal, feita perante as autoridades, por poder existir nela alguma mentira ou então não estar de acordo com a respetiva vida. Alegava ainda que qualquer cristão poderia mostrar uma aparente coragem, como se fosse animada pela caridade, mas, na realidade, estaria a ser levado ao martírio pela esperança ou por temor. Sabemos que os heterodoxos desprezavam esses sentimentos, como pertencentes à economia demiúrgica: o medo e a esperança são solicitados pela lei e, portanto, não se harmonizariam com a *gnose*.

Clemente admitia a confissão perfeita quando da esperança e do temor se passava à caridade:

«Se alguém se elevasse até ao amor, esse na realidade seria bem-aventurado e verdadeiro mártir, porque confessou de modo perfeito [a fé] nos mandamentos e em Deus por meio do Senhor, a quem amou e a quem reconheceu como irmão, entregando-se completamente pelo amor para com Deus, bem como ao restituir com sentimentos de gratidão e de amor o dom requerido: o homem»⁷³².

Ao expor a sua vida perante o magistrado e o povo através da confissão verbal, ainda que tudo aconteça por temor e esperança de Deus, o cristão merece o nome de verdadeiro mártir:

«Quantos dão testemunho mediante as obras durante a vida e mediante a palavra diante de um tribunal, mesmo admitindo uma esperança ou estando perante um temor, esses são melhores do que aqueles que confessam a salvação unicamente com a boca»⁷³³.

Trata-se do martírio de uma pessoa imperfeita, porque não é animada pela caridade, mas tem o conforto do testemunho de ter vivido uma vida boa até ao fim. Esse martírio é superior do que aqueles «que confessam apenas com a boca». Quem são estes?

Segundo o teólogo alexandrino, são os cristãos que vão ao tribunal com uma vida anterior de pecado, mas aí têm a coragem de testemunhar o Senhor⁷³⁴. Este martírio tem o poder de justificar a vida anterior, anulando a paixão e os pecados.

Para A. Brontesi, existe um outro aspeto da confissão de fé em Clemente de Alexandria, embora pouco explorado, que está relacionado com a iniciação à fé. Já não se trata da confissão diante dos homens, mas a resposta ao anúncio do Evangelho, isto é, ao *Kerigma*⁷³⁵. Podemos afirmar que a iniciação é um momento forte, a entrada oficial no povo da fé e, portanto, da salvação, seja na terra ou no inferno⁷³⁶.

⁷³⁰ A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 532-533.

⁷³¹ *Strom.* IV, 49,7.

⁷³² *Strom.* IV, 75,4.

⁷³³ *Strom.* IV, 75,3.

⁷³⁴ Cf. *Strom.* IV, 73,3

⁷³⁵ Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 536.

⁷³⁶ Cf. *Strom.* VI, 46,3; VII 7,6.

4.3.4. Martírio gnóstico

A. Brontesi e R. Tremblay assinalam que Tertuliano e Irineu de Lyon nos dão informação abundante sobre uma possível conceção gnóstica do martírio⁷³⁷. No entanto, W. Völker afirma que o nosso autor é «o corajoso pioneiro»⁷³⁸ que nos ofereceu, em primeira mão, uma notável exposição da conceção *gnóstica* do martírio.

Assim, além do martírio cruento, existe uma outra peculiaridade do cristão dotado da verdadeira *gnose*: «o verdadeiro martírio é a gnose do Deus que realmente existe, o que também nós afirmamos», isto é, o *Martírio Gnóstico – ἡ γνωστικὴ μαρτυρία*.

Conforme atesta:

«Se, pois, o martírio é a confissão de fé em relação a Deus, qualquer alma que se comporte de maneira pura, reconhecendo Deus, e for obediente aos mandamentos, é mártir com vida e palavra, seja qual for a sua forma de sair do corpo, pois derrama a sua fé, tal como o seu sangue, ao longo de toda a vida, até ao fim. Bem diz o Senhor no Evangelho: Quem deixar pai ou mãe ou irmãos, etc., por causa do Evangelho e do meu nome, esse é bem-aventurado, porque não apresenta um martírio comum, mas gnóstico, atendendo a que se comportou conforme a norma do Evangelho, por amor ao Senhor»⁷³⁹.

Chegamos assim ao tema que predomina no nosso trabalho. Embora se reconheça, algum ponto de contacto⁷⁴⁰ do mestre alexandrino com os heterodoxos, segundo A. Orbe, Clemente descreve o essencial do seu ponto de vista do *Martírio Gnóstico*, tendo em conta o ambiente, o motivo e as suas manifestações: «Com efeito, o reconhecimento do Nome e a intelecção do Evangelho significam gnose, e não a mera denominação»⁷⁴¹.

O cristão perfeito, isto é, o *gnóstico*, deve viver em contínuo conhecimento da Pessoa do Senhor – conhecimento do Nome – e numa permanente intuição do substrato íntimo e espiritual da Boa Notícia – intelecção do Evangelho⁷⁴².

Isto só é possível através de um grande amor ao Senhor:

«Certamente, perseverarão na declaração do chamamento, não porque suportem os perigos mais pequenos por medo aos maiores, como fazem aqueles, nem tampouco porque suspeitem a reprovação dos iguais e os do mesmo parecer, senão porque obedecem de boa vontade ao chamamento por amor a Deus, e não pretendem nenhum outro objetivo a não ser o beneplácito de Deus, nem sequer os prémios dos sofrimentos»⁷⁴³.

O Senhor vincula a bem-aventurança àqueles que, pela fé e pelo conhecimento íntimo da sua Pessoa e do seu Evangelho, se separam de tudo, mas não para aqueles que se contentam

⁷³⁷ Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 417, nt. 196; Cf. R. TREMBLAY, «Le martyr selon saint Irénee de Lyon», 169, nt. 10: «Que não se confunde com a doutrina gnóstica do martírio, que Irineu descreve em uma formulação concisa, mas não menos expressiva: *esse enim martyrium verum sententiam eorum*».

⁷³⁸ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 578.

⁷³⁹ *Strom.* IV, 15,3-4.

⁷⁴⁰ *Strom.* IV, 16,3; 73,1.

⁷⁴¹ *Strom.* IV, 15,5.

⁷⁴² Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», 34.

⁷⁴³ *Strom.* VII, 67,1; IV, 130,5.

com a simples confissão externa e pública do nome de cristão. Tal entendimento radica, inclusivamente, numa passagem evangélica: «Quem deixar pai ou mãe ou irmãos, etc., por causa do Evangelho e do meu nome, esse é bem-aventurado»⁷⁴⁴.

Portanto, estas são as verdadeiras manifestações do martírio: abandono de tudo, mesmo dos seres mais queridos da terra, e separação de quanto pode impedir o espírito ao derramamento do próprio sangue ou da fé⁷⁴⁵. Se em vida o cristão soube fazer isso, pode justamente ser chamado de mártir, de mártir *gnóstico*: «então, ao chegar o mártir gnóstico, mostrará e apresentará com senhorio a obra perfeita mediante o amor gnóstico, dando graças a Deus pela entrega do espírito, mediante o derramamento do sangue»⁷⁴⁶.

Embora reconheça a importância da *gnose* no *Martírio Gnóstico*, destaca-se também o papel do verdadeiro *gnóstico*, que deve sempre agir à mercê do beneplácito divino. Se o Senhor exigir dele um sacrifício de sangue, deverá obedecer porque o último motivo para as suas ações é o amor ao Senhor e à sua divina vontade⁷⁴⁷. O cristão perfeito será conhecido a partir desta submissão afetiva e amorosa, sendo este o único privilégio do *gnóstico* em oposição ao cristão simples⁷⁴⁸. Assim, enquanto este último vai ao martírio por temor a males maiores, ou por esperança dos dons prometidos, o *gnóstico* vai à morte cruenta por puro amor e pelo beneplácito do Senhor⁷⁴⁹.

O *Martírio Gnóstico* dá-se quando o cristão possui a verdadeira *gnose*, obedece aos mandamentos do Senhor, caminha numa vida pura e deixa-se sempre conduzir pelo *ἀγάπη*, isto é, quando é perfeito⁷⁵⁰. Então, como ele é um mártir com cada boa ação, como que esquece permanentemente o seu sangue e oferece a Deus a sua fé:

«Pois bem, quantos põem em prática os mandamentos do Senhor são mártires em qualquer circunstância, porque fazem o que Ele quer, invocando, por conseguinte, o Senhor, e dando testemunho mediante [esse] acto de que obedecem a quem [realmente] está presente, e crucificam a carne com as suas concupiscências e paixões»⁷⁵¹.

Segundo W. Völker, para o nosso autor o martírio situa-se, na perspectiva tradicional e bíblica, no quadro da luta de Deus contra Satanás e contra as forças demoníacas. Os perseguidores são instrumento do Diabo, praticando as suas obras e tentando fazer os cristãos cair no pecado⁷⁵²: «O Diabo tenta-nos sabendo aquilo que somos, mas ignorando se vamos

⁷⁴⁴ Mt 19,29-30.

⁷⁴⁵ Cf. *Strom.* IV, 15,3

⁷⁴⁶ *Strom.* IV, 130,5.

⁷⁴⁷ Cf. *Strom.* VII, 66,4.

⁷⁴⁸ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución, 34-35.

⁷⁴⁹ Cf. *Strom.* IV, 15,3.

⁷⁵⁰ W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 575.

⁷⁵¹ *Strom.* IV, 43,4.

⁷⁵² Cf. *Strom.* IV, 95,1.

resistir»⁷⁵³. Deste modo, o martírio requer do cristão o exercício supremo das virtudes de coragem e de resistência na linha do ascetismo e da impassibilidade⁷⁵⁴.

Segundo Clemente, o *gnóstico* aproveita-se destes acontecimentos fazendo uma demonstração brilhante de virtudes positivas e, acima de tudo, dando a prova suprema, a Deus e ao *Logos*, de atestar pelo sangue a verdade do Evangelho⁷⁵⁵. Por outro lado, o *Martírio Gnóstico* constitui-se como uma demonstração do amor em todas as situações, com vista à salvação dos outros, considerando formas mais ou menos nobres de vida religiosa, que também se aplicam ao martírio:

«Primeiro grau da salvação relaciona-o a doutrina com o temor [de Deus], mediante o qual nos mantemos afastados da injustiça; o segundo, pelo contrário, é a esperança, pela qual tendemos a [procurar] o melhor; não obstante, a caridade alcança a perfeição, como convém, porque nos educa de forma gnóstica»⁷⁵⁶.

Apetrechado destas armas, o *gnóstico* afirma: «Senhor, dá-me uma ocasião e recebe a demonstração; venha esse risco, porque desprezo os perigos pelo amor que te tenho»⁷⁵⁷. Neste quadro, ele já ultrapassou e dispensou o desejo de recompensas das coisas divinas⁷⁵⁸, consumando assim o seu martírio:

«O gnóstico dará testemunho, tanto de noite como de dia, através de palavras, da sua vida e dos seus costumes; coabitando com o Senhor, permanecerá seu familiar e seu comensal segundo o Espírito, puro na sua carne, puro no seu coração, santificado na sua palavra. [...] . É ele que, levando por toda a parte a cruz do Salvador, segue o Senhor passo a passo, como se de Deus se tratasse, tornando-se santo entre os santos»⁷⁵⁹.

Além disso, o *Martírio Gnóstico* requer uma preparação espiritual de grande fôlego, que se consubstancia na luta contínua contra o pecado, como já se referiu. Outro aspeto de relevância é a ideia de que todos podem aspirar ao *Martírio Gnóstico*, independentemente do sexo, idade ou estatuto social⁷⁶⁰. Como o próprio Clemente aponta, crianças, escravos e mulheres atingiram o ponto máximo da perfeição variadíssimas vezes: «Na verdade, dessa mesma perfeição devem participar por igual tanto o varão como a mulher»⁷⁶¹.

A Igreja promove este tipo de igualdade quando se diz:

«Na verdade, toda a Igreja está cheia dos que durante toda a sua vida se foram exercitando para a morte que vivifica por Cristo, tanto mulheres como homens virtuosos. Assim, àquele que se comporta como nós, também sem letras lhe é possível filosofar, quer seja bárbaro quer grego, escravo, ancião, criança ou mulher»⁷⁶².

⁷⁵³ *Strom.* IV, 85,1.

⁷⁵⁴ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 560-562.

⁷⁵⁵ Cf. *Strom.* IV, 13,1-2 e 14,3.

⁷⁵⁶ *Strom.* IV, 53,1.

⁷⁵⁷ *Strom.* IV, 55,1.

⁷⁵⁸ Cf. *Strom.* VII, 67,2.

⁷⁵⁹ *Strom.* II, 104,1-3.

⁷⁶⁰ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 335.

⁷⁶¹ *Strom.* IV, 118,1.

⁷⁶² *Strom.* IV, 58,2-3.

a) *Elementos constitutivos do Martírio Gnóstico*

W. Völker⁷⁶³ e O. Prunet⁷⁶⁴ admitem o cruzamento de uma corrente do heroísmo cristão com a do heroísmo grego. Em todo o caso, os motivos de resistência diferem e os sentimentos do mártir assumem uma coloração diferente. O objectivo desta síntese, no nosso autor, afirma W. Völker, tem um carácter apologético. Apresenta-se, assim, «o mártir como o verdadeiro cristão, como o autêntico agente de toda perfeição»⁷⁶⁵. Portanto, tudo o que é válido para o *gnóstico* é válido para o mártir⁷⁶⁶. Völker vai buscar à tradição da Igreja uma conceção que faz do mártir o nobre atleta, o combatente⁷⁶⁷ que recebe a ordem de ser viril – *ἡρρενῶσθαι*⁷⁶⁸. Esta nota encontra-se, com efeito, no teólogo alexandrino, mas é cruzada com a do «o herói que detém uma verdadeira coragem – *ἀνδρεία* – como Platão fez em Laques 197 A»⁷⁶⁹.

Neste sentido, podemos observar que há uma continuidade com a Tradição, mas também uma procura moral por aprofundar as suas perspectivas. Enquanto as *Acta Martyrum* louvam com especial predileção a *ύπομονή* dos mártires de sangue (esta palavra encontra-se com tanta frequência que quase desempenha o papel de um termo técnico⁷⁷⁰), em Clemente de Alexandria a *ύπομονή* constitui uma importante mudança de categoria para *καρτερία*⁷⁷¹ (resistência), que deve paulatinamente elevar-se até às alturas, a *απάθεια*, isto é, inserida no esquema da virtude⁷⁷².

No seu estudo, W. Völker admite que o mestre de Alexandria dá à *ύπομονή* um sentido que corresponde mais ao ideal grego do que à revelação bíblica e reconhece que o *gnóstico* está na posse de plena liberdade e ilimitada felicidade. Nada pode privá-lo desse privilégio que também é próprio do martírio – «impassibilidade e tranquilidade de espírito»⁷⁷³ – tal como, à maneira estoíca, os caprichosos tiranos lhe podem infligir torturas e tormentos, mas não podem obter dele a obediência:

«Assim, pois, o fim não será fruto do acaso quando o gnóstico morrer, mas dele dependerá ser feliz, e ser, além disso, amigo bem-aventurado e régio de Deus. Mesmo que seja condenado à desonra, ao desterro, à confiscação, e, inclusivamente, a qualquer tipo de morte, jamais será separado da liberdade e do amor senhorial para com Deus; [amor] que tudo aguenta e tudo suporta. O amor está convencido de que a divina Providência administra tudo de forma conveniente. Exorto-vos, pois, a serdes meus imitadores, afirma»⁷⁷⁴.

⁷⁶³ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 563-565.

⁷⁶⁴ Cf. O. PRUNET, «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», 169.

⁷⁶⁵ W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 566.

⁷⁶⁶ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 328.

⁷⁶⁷ Cf. *Martyrium Lugdunensium*, I, 19; I, 36; Para γενναῖος ἀγωνιστής, cf. *Martyrium Lugdunensium*, I, 17.

⁷⁶⁸ Cf. *Strom.* II, 81,4.

⁷⁶⁹ W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 564.

⁷⁷⁰ Por exemplo: *Martyrium Polycarpi*, II, 2; III, 1; XIX, 2; *Martyrium Lugdunensium*, I, 6; I, 27; I, 39; II, 4.

⁷⁷¹ Cf. *Strom.* II, 103,1; 103,4; VII, 74,3.

⁷⁷² Sobre este assunto: Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. Study in a Christian Platonism and Gnosticism*, 60-117; O. PRUNET, «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», 77-96.104-110.

⁷⁷³ *Strom.* IV,55,4.

⁷⁷⁴ *Strom.* IV, 52,2-4.

Ainda segundo W. Völker, a *ἀπάθεια* dos mártires mostra-se principalmente quando ficam alheios a todo o sentimento de ódio contra os seus perseguidores, porque há muito tempo se separaram interiormente do *πάθη*⁷⁷⁵. Neste sentido, o mártir também não esquecerá em tais momentos a sua tarefa pedagógica e trabalhará na educação do adversário: «Contando de não culparmos os perseguidores e suportarmos seus castigos, sem odiá-los e pensar que a prova veio sobre nós mais tarde do que esperávamos; pelo contrário, sabendo que toda prova é ocasião de martírio»⁷⁷⁶.

Como se pode observar, existe uma certa distância em relação àqueles que foram realmente mártires e que não se enterneceram em relação aos seus carrascos. A tradição associava, por vezes, à ideia de recompensa para uns, a de vingança divina para os outros, que inverteria a situação e votaria estes últimos aos suplícios do inferno.

O mártir não só cuida da salvação da própria vida, mas também tem em vista o seu próximo. Com efeito, segue o Senhor que morreu: «o Senhor só bebeu o cálice pela necessidade de quem conspirava contra Ele e para purificação dos incrédulos». Além disso, segue também os Apóstolos, dos quais se pode dizer: «padeceram pelas igrejas que tinham fundado». Deste modo, os mártires também sofrem «pelas igrejas» e, precisamente nestas circunstâncias, o nosso autor vê uma prova do seu amor pelo Senhor: «os que seguem as pegadas dos apóstolos devem ser gnósticos, viver sem pecado e, por amor ao Senhor, também devem amar o próximo de tal modo que, se as circunstâncias o exigirem e suportando sem se escandalizarem as suas tribulações, bebam o cálice pela Igreja»⁷⁷⁷.

Não são somente os cristãos a serem espectadores fortalecidos na fé pelos mártires, pois todos são desafiados, dado que também os chamados pagãos são levados à admiração pelo heroísmo dos confessores e podem chegar finalmente à fé⁷⁷⁸. Portanto, quem se aproxima da *gnose* deve suportar de boa vontade trabalhos e sofrimentos de toda espécie⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 564-566.

⁷⁷⁶ *Stroma*. IV, 41,4.

⁷⁷⁷ *Strom*. IV, 75,2. Há que considerar acima de tudo que Clemente de Alexandria, no entender de W. Völker (Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 571), atribui uma certa aproximação do Gnóstico ao Apóstolo, como ele mesmo atesta: «El mismo gnóstico, por decirlo resumidamente, suple la ausencia de los Apóstolos, pues vive rectamente, conoce con exactitud, ayuda a los amigos» (*Strom*. IV, 77,4).

⁷⁷⁸ Cf. *Strom*. IV, 73,5.

⁷⁷⁹ Cf. *Strom*. II, 35,4.

b) *Os diversos graus de martírio gnóstico em Clemente de Alexandria*

Ao exaltar a dignidade martirial da *gnose*, isto é, da vida pura inspirada no amor – *ἀγάπη* – e no conhecimento do Deus verdadeiro⁷⁸⁰, Clemente de Alexandria está consciente, segundo A. Orbe, que a sua posição é completamente oposta à dos hereges, quanto à forma. Tanto A. Orbe⁷⁸¹ como A. Brontesi⁷⁸² admitem, porém que existem pontos de contacto entre o nosso autor e o *gnosticismo*.

Assim sendo, parece⁷⁸³ que o teólogo de Alexandria distingue diversos graus de martírio em *Stromata* IV, «desde o ordinário de toda uma vida até ao de um único dia contínuo; desde o martírio cruento reprimido por medo de grandes males até àquele levado ao extremo por puro amor de Deus»⁷⁸⁴.

Em nosso entender, a abordagem que temos vindo a descrever indica vários graus de martírio:

1. O primeiro grau, em dignidade,⁷⁸⁵ pertence a Cristo: «O Senhor só bebeu o cálice pela necessidade de quem conspirava contra Ele e para purificação dos incrédulos». É o grau supremo do martírio: morrer pela salvação dos seus inimigos, sem nenhum *exemplum* anterior.
2. Segue-se o martírio dos Apóstolos: «Imitando-o, os Apóstolos, como verdadeiros gnósticos e perfeitos, padeceram pelas Igrejas que tinham fundado». Um grau significativamente inferior. Não apenas porque o Senhor os precedeu, mas porque o sofrimento deles não foi exatamente para purificar os inimigos e os incrédulos, mas para fundar igrejas por amor ao Senhor.
3. O terceiro grau é o dos gnósticos, imitadores dos apóstolos, como estes foram do Senhor: «Assim, também os que seguem as pegadas dos apóstolos devem ser gnósticos, viver sem pecado e, por amor ao Senhor, também devem amar o próximo de tal modo que, se as circunstâncias o exigirem e suportando sem se escandalizarem as suas tribulações, bebam o cálice pela Igreja»⁷⁸⁶.

Nos três graus, vê-se que o martírio é inspirado pela *ἀγάπη*. De facto, o martírio é precioso se motivado pelo amor por Deus. Não se deve sofrer nem por temor, nem pela

⁷⁸⁰ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 28.

⁷⁸¹ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 33.

⁷⁸² Cf. A. BRONTESEI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 535, n.184.

⁷⁸³ W. Völker admite uma outra forma de classificação: «muitas vezes ele [Clemente de Alexandria] distingue dois graus de mártires, os principiantes como as crianças, que aí se classificam alheias ao motivo; os *gnósticos* como os homens, que admitiram sofrer por amor»: Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 566-568.

⁷⁸⁴ A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 33.

⁷⁸⁵ *Strom.* IV, 75,1.

⁷⁸⁶ *Strom.* IV, 75,2.

esperança dos dons prometidos, mas sim por amor ao Senhor. Embora não desvalorize nem distinga a circunstância da morte cruenta, o nosso autor destaca, acima de tudo, o motivo da vida quotidiana, insinuando que quem sempre viveu pela motivação do *ἀγάπη* saberá «beber o cálice» por amor ao Senhor⁷⁸⁷.

No *Martírio Gnóstico*, destaca-se ainda uma *nuance*, o «martírio gnóstico perfeito»⁷⁸⁸. O teólogo alexandrino serve-se desta *nuance* para refutar a tese heterodoxa, que contém uma ideia determinista, segundo a qual a morte «gnóstica» antecede a morte física, sendo que a salvação está assegurada desde então, não tendo a liberdade qualquer valor:

«E se também se comportasse com rectidão (embora, na realidade, seja impossível que a gnose siga de perto um comportamento defeituoso) e graças a isso fosse mártir ao confessar por amor com a maior exactidão, gozaria da maior estima entre os homens. Mas nem sequer assim chegará antes a ser chamado perfeito [enquanto viver] na carne, visto que o termo da vida é requisito para essa privilegiada qualificação»⁷⁸⁹.

O nosso autor exalta ainda mais o perfeito do que o mártir *gnóstico*. Deste modo, a perfeição não é atingida pelo mártir *gnóstico* enquanto vive neste mundo, mas só depois da morte, embora não necessariamente com um martírio cruento. Como ele mesmo afirma: «Portanto, só é perfeito aquele que apresentou na morte a obra perfeita e consumada de uma vida sacrificial oferecida inteiramente por amor a Deus»⁷⁹⁰.

Desta forma, segundo A. Orbe, o *Martírio Gnóstico* só se consuma com a perseverança até a morte e é um dom contínuo de Deus que deixa sempre o homem em liberdade: «Salvemos unicamente o que decide e o amor»⁷⁹¹, o que for a mais Deus o coloca. Em nosso entender, talvez esteja aqui expressa a ideia de que Deus não salva o homem violentando a sua liberdade, nem o homem pode conquistar a sua salvação sem a graça divina.

c) *Tipologia dos martírios imperfeitos*

Depois de ter classificado a graduação do martírio gnóstico, A. Orbe alerta-nos que em Clemente de Alexandria existe uma outra especificidade de martírio, a que A. Brontesi apelida de martírios imperfeitos⁷⁹². Sem atingir as características do *gnóstico*, são também verdadeiros

⁷⁸⁷ Cf. *Strom.* IV, 14,1.

⁷⁸⁸ A. Brontesi associa a este martírio com o da *apologia* (feita de testemunho e confissão), sustentando que ambos visam a salvação dos outros, isto é, daqueles que estão dentro e de fora da Igreja: Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 535.

⁷⁸⁹ *Strom.* IV, 130,5.

⁷⁹⁰ *Strom.* IV, 14,3.

⁷⁹¹ *Strom.* IV, 131,1.

⁷⁹² Cf. A. BRONTESI, «La soteria in Clemente Alessandrino», 535.

martírios, embora o mestre Alexandrino admita que não são movidos pelo amor a Deus, mas sim pela esperança e pelo temor⁷⁹³.

Abaixo da tríplice graduação de martírios que elencamos, podemos distinguir dois tipos de martírios imperfeitos.

Um primeiro é o de quem confessa com esperança e temor, tendo previamente testemunhado o Senhor com uma vida boa: «Quantos dão testemunho mediante as obras durante a vida e mediante a palavra diante de um tribunal, mesmo admitindo uma esperança ou estando perante um temor, esses são melhores do que aqueles que confessam a salvação unicamente com a boca»⁷⁹⁴.

Um segundo é o martírio de quem se confessa perante o tribunal após uma vida de pecado:

«Mesmo que por si só alguns não tenham confessado Cristo diante dos homens mediante a conduta e a vida, sem dúvida que ao confessá-lo mediante a palavra nos tribunais, não o negando, apesar de terem sido colocados até em risco de morte, manifestam ter acreditado com boa disposição. Ora, a disposição interior que se confessa, e sobretudo a que não se retrai frente à morte, provoca de uma vez só a ruptura de todas as paixões nascidas da concupiscência corporal. Com efeito, como se costuma dizer, trata-se, afinal, da vida de uma penitência e de uma verdadeira confissão de Cristo, testemunhada pela palavra»⁷⁹⁵.

A. Orbe considera que estes dois tipos são tidos como imperfeitos porque supõem que aquilo que move uma determinada pessoa ao martírio é imperfeito, embora o mártir possa ser constante nas suas boas ações⁷⁹⁶. Reconhece-se, assim, que o que pode impelir os cristãos ao martírio – a esperança e o temor – não são motivos tão perfeitos como o amor a Deus. Com efeito, eles podem até manifestar-se mesmo em quem não leva um verdadeiro martírio ao longo da vida.

4.3.5. O primado do *ἀγάπη* no martírio gnóstico

Para O. Prunet, o lugar que o *ἀγάπη* ocupa no pensamento do nosso autor provém da sua conceção de Deus e não é um simples incidente na vida ética. Ao derivá-lo da sua teologia, alimentando-se de toda a mensagem bíblica⁷⁹⁷, A. Méhat levanta a hipótese da verdadeira gnose ser a inteligência desta *ἀγάπη*: «Se a caridade de Deus ocupa o centro da doutrina expressa por Clemente, poderá a gnose ser outra coisa senão a plena inteligência dessa caridade?»⁷⁹⁸.

⁷⁹³ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 37-38.

⁷⁹⁴ *Strom.* IV, 75,3.

⁷⁹⁵ *Strom.* IV, 73,1-3.

⁷⁹⁶ Cf. A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 38.

⁷⁹⁷ Cf. O. PRUNET, «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», 110.

⁷⁹⁸ A. MÉHAT, «Θεὸς Ἀγάπη. Une hypothèse sur l'objet de la gnose orthodoxe», 84.

A. Orbe observa que, embora o teólogo alexandrino encontrasse o termo correto para designar o martírio como «*Martírio Gnóstico*», seria também certo chamá-lo de «martírio da caridade (ἀγάπη)», porque o ἀγάπη aparece como «a força motriz» do *gnóstico* para o martírio cotidiano. O teólogo alexandrino outorga algum privilégio para com o *gnóstico* por ter conhecido o mistério da caridade e por agir de acordo com ele. É como se este mistério fosse objeto de «conhecimento do Nome» ou de «inteleção do Evangelho»⁷⁹⁹.

Assim, pode-se dizer que esta «força motriz e dinâmica do “mártir”» é o amor presente na alma do *gnóstico* que o inclina a assemelhar-se ao Senhor que sofre e, por meio dele, o *gnóstico* obtém uma parte da força e do poder de Deus⁸⁰⁰.

O *Martyrium Polycarpi* exprimiu bem esta ideia ao dizer: «Pois é próprio da caridade verdadeira (ἀγάπη) e firme querer salvar-se não só a si, mas também a todos os irmãos». O nosso autor tomou esta ideia e deu-a como causa essencial para a ocorrência do martírio: «O *gnóstico* em pessoa não é tentado por ninguém, a não ser que Deus o permita e isso em proveito dos que estão com ele»⁸⁰¹.

O amor de Deus pode, assim, ser visto como uma potência contagiosa que leva o crente simultaneamente a servi-Lo e a imitá-Lo, de tal modo que se propaga como uma irradiação mediante a comunhão espiritual. Portanto, é com um coração vibrante que ele invoca o amor como motivação da conduta⁸⁰². Neste sentido, o efeito do amor e a sua recompensa consistem numa comunhão crescente: «o *gnóstico* está unido ao Espírito Santo pelo seu amor sem limites»⁸⁰³. O amor a Deus deve ultrapassar aquele que temos pelos nossos filhos, pela nossa mulher ou pelos nossos pais⁸⁰⁴.

O verdadeiro amor é o que é próprio do *gnóstico*, posição defendida recorrendo a numerosos textos bíblicos, nomeadamente ao hino de Paulo em *ICor* 13⁸⁰⁵. É ao verdadeiro amor, oposto à atitude derivada do medo, que Clemente de Alexandria se refere ao dizer:

«Assim, pois, a venerável e pura educação da nossa filantropia, [segundo Clemente] procura o bem comum, quer padecendo martírio, quer educando, mediante obra e palavra, e esta última de duas formas: oral e escrita. Nisto consiste o amor: em amar a Deus e ao próximo; este [amor] eleva até à altura inenarrável. O amor cobre a multidão dos pecados; o amor tudo sofre, tudo suporta; o amor une-nos a Deus, tudo faz em concórdia. Todos os eleitos de Deus tornaram-se perfeitos no amor; sem amor, nada é agradável a Deus. Não há exegese que exprima a perfeição do amor, diz. Quem é digno de se encontrar nessa [perfeição], a não ser aqueles a quem Deus lho concedeu? O mesmo diz o apóstolo Paulo: Ainda que eu entregue o meu corpo, se não tenho amor, sou bronze que ressoa e címbalo que retine; assim, se não for mediante uma livre decisão, com um amor *gnóstico*, eu não seria mártir a não ser por temor»⁸⁰⁶.

⁷⁹⁹ A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», 35.

⁸⁰⁰ Cf. H. OSTROWSKI, «Relación entre fe e martirio en los Stromata de Clemente de Alejandrino», 633.

⁸⁰¹ *Strom.* VII, 74,3.

⁸⁰² Cf. O. PRUNET, «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», 111.

⁸⁰³ *Strom.* VII, 44,5.

⁸⁰⁴ Cf. *Strom.* VI, 100,2.

⁸⁰⁵ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 569-570.

⁸⁰⁶ Cf. *Strom.* IV, 111,1-5.

O teólogo de Alexandria associa-se com predileção a esta mensagem, a fim de exaltar a excelência do amor *gnóstico* que leva aquele que por ele é animado aos extremos da perfeição. Por outro lado, o amor transfigura toda e qualquer atividade do *gnóstico*, quer seja na oração, quer seja na observância dos mandamentos. Assim, ele chega a alcançar o seu ideal: assemelhar-se a Deus, livre, tornando-se digno das graças recebidas; «já atingiu a perfeição daquele que caminha segundo o amor». É no amor que culmina a perfeição neste mundo e no mundo futuro: «A oração do gnóstico é a de um homem que ama, e o seu martírio é uma manifestação suprema do seu amor»⁸⁰⁷.

Por amor ao Senhor, o *gnóstico* submete-se de boa vontade ao seu mandamento, sem medo da dor e sem prestar atenção à felicidade que o aguarda no além, como fazem os filhos na fé:

«Aqueles que suportam [os sofrimentos] por amor à glória do Senhor, por precaução de outro castigo mais severo, por determinadas satisfações e alegrias após a morte, são filhos na fé; certamente bem-aventurados, mas eles ainda não se tornaram homens apaixonados por Deus»⁸⁰⁸.

Aqui se vê que o mártir é totalmente dirigido pelo *ἀγάπη*: «nesse caso, admirarás o seu amor, que ensina claramente ao fazer-se um por gratidão para com aquele com quem é aparentado»⁸⁰⁹ e a sua morte é avaliada como «obra perfeita de amor»⁸¹⁰.

Clemente de Alexandria fala de um verdadeiro martírio quando este for de *ἀγάπη*: «então, ao chegar o mártir gnóstico, mostrará e apresentará com senhorio a obra perfeita mediante o amor gnóstico, dando graças a Deus pela entrega do espírito, mediante o derramamento do sangue». Isto mostra uma concepção que se aproxima de um amor desinteressado. Segundo W. Völker, o nosso autor não desistirá de chamar a atenção para o facto de que «o martírio é apenas precioso se acontece a partir do amor por Deus»⁸¹¹.

Em *Stromata* VII, 64,3, é referido que o *gnóstico* pode suportar todos os sofrimentos porque a fé inquebrantável no que espera, o fortalece: «a gnose, pelo contrário, gerou nele a mais forte persuasão da reconquista dos bens futuros».

Voltando a W. Völker⁸¹², prevalece, nesta concepção, que o amor a Deus constitui uma das principais características do *Martírio Gnóstico*, tal como a liberdade e a felicidade:

«Assim, pois, o fim não será fruto do acaso quando o gnóstico morrer, mas dele dependerá ser feliz, e ser, além disso, amigo bem-aventurado e régio de Deus. Mesmo que seja condenado à desonra, ao desterro, à

⁸⁰⁷ Cf. O. PRUNET, «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», 112-114.117.

⁸⁰⁸ *Strom.* VII, 67,2.

⁸⁰⁹ *Strom.* IV, 13,3.

⁸¹⁰ *Strom.* IV, 14,4.

⁸¹¹ W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 566-567.

⁸¹² Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 569-570.

confiscação, e, inclusivamente, a qualquer tipo de morte, jamais será separado da liberdade e do amor senhorial para com Deus; [amor] que tudo aguenta e tudo suporta»⁸¹³.

Nem o desdém, nem a tortura, nem o exílio, a confiscação de propriedades ou até mesmo a morte pode privar o *gnóstico* da sua liberdade. O amor e a liberdade são conceitos intercambiáveis, segundo A. van den Hoek. Através do amor, alcança-se a liberdade com a qual as pessoas estão dispostas a ser mártires⁸¹⁴.

Prossegue W. Völker dizendo que, se um perfeito não se deixa perturbar e fica em paz perante um acontecimento, também perante os mais duros golpes do destino, como uma morte dolorosa, assim se compreende que a *ἀγάπη* da Providência divina é vista como salvífica: «O amor está convencido de que a divina Providência administra tudo de forma conveniente. “Exorto-vos, pois, a serdes meus imitadores”, afirma»⁸¹⁵.

Deste *ἀγάπη* provém a amizade pelo Senhor que o liga a Deus e a Cristo, a *παρρησία* (intrepidez), que encoraja interiormente⁸¹⁶: «Dirige-se confiante a um amigo, ao Senhor»⁸¹⁷; «Se confiarmos no Todo-poderoso e no Senhor»⁸¹⁸; «De tal modo que cada um de nós pode afirmar com confiança: “O Senhor é a minha ajuda”»⁸¹⁹. Nos escritos do nosso autor, emergem estas referências de uma confiança inabalável e que provam de forma expressiva quão profundamente tem determinado e imbuído este sentimento:

«Se alguém se elevasse até ao amor, esse na realidade seria bem-aventurado e verdadeiro mártir, porque confessou de modo perfeito [a fé] nos mandamentos e em Deus por meio do Senhor, a quem amou e a quem reconheceu como irmão, entregando-se completamente pelo amor para com Deus, bem como ao restituir com sentimentos de gratidão e de amor o dom requerido: o homem»⁸²⁰.

Somente o mártir *gnóstico* sabe cumprir a mais alta meta do amor divino, vivendo com Deus em estreita comunidade e como que animado de *παρρησία* por esse amigo.

Podemos assim dizer, com W. Völker, que, embora Clemente de Alexandria esteja em continuidade com a história martirial das primeiras comunidades cristãs, reconhecendo o estreito contacto entre o mártir e Cristo, «o ideal de perfeição clementino, especialmente o pensamento do *ἀγάπη*, remodelou decisivamente o martírio»⁸²¹.

⁸¹³ *Strom.* IV, 52,2-3.

⁸¹⁴ Cf. A. VAN DEN HOEK, «Clement of Alexandria on Martyrdom», 329.

⁸¹⁵ *Strom.* IV, 52,4.

⁸¹⁶ Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 569. *Παρρησία* – coragem interior para falar com franqueza e abertamente.

⁸¹⁷ *Strom.* IV, 14,2.

⁸¹⁸ *Strom.* IV, 47,2.

⁸¹⁹ *Strom.* IV, 80,5.

⁸²⁰ *Strom.* IV, 75,4. Cf. *Strom.* VII, 64,5: «Por outra parte, afronta los temores com firmeza, confiando em Dios».

⁸²¹ W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 575.

CONCLUSÃO

Chegados ao termo do nosso trabalho, iremos expor alguns elementos específicos originais ou históricos que devem ser trazidos à luz, relativamente à posição de Clemente de Alexandria sobre o martírio. Pudemos, assim, constatar não só a originalidade do seu pensamento, mas também a sua importância na elaboração de uma espiritualidade do martírio especificamente cristã. Com efeito, frente a um mundo de cunho helenístico, mas altamente sincrético, que combinava influências não só do ambiente grego, mas também judaico e romano, ele soube sistematizar, sintetizar e integrar muito do pensamento seu contemporâneo. Subordinou-o, contudo, à obediência da fé, procurando o que nestas ambiências poderia conter ensinamentos válidos para as comunidades cristãs e para as problemáticas do seu tempo.

Para explicar o seu pensamento, ao longo do nosso trabalho, começámos por nos debruçar sobre o conceito de martírio, demonstrando que, apesar da existência de paralelos em tradições bíblicas e helenistas, o martírio cristão se consubstanciou num substrato distinto. Com efeito, ele derivou sobretudo da *imitatio Christi*, e esta revelava-se, por antonomásia, através da confissão da fé, que podia conduzir à perda da vida. Neste contexto, a vitória dos mártires (bem como a sua derrota, pela apostasia) era entendida não só como uma vitória pessoal, mas de toda a Igreja, que os procurava auxiliar com os meios que estavam ao seu alcance.

A elaboração do pensamento do nosso autor está assim intrinsecamente ligada a uma das mais importantes questões, a da perseguição, que conduziu muitos cristãos das mais diversas comunidades ao martírio, ou então à confissão da fé. Esta realidade e este horizonte, se bem que não foram constantes no tempo e no espaço, não deixaram de marcar a Igreja nascente, lugar onde as figuras dos mártires e dos confessores ganharam especial destaque. Contudo, a possibilidade do martírio cruzava-se com outras tendências de cariz filosófico, que acentuavam o desprezo pelo corpo, desprezo esse que podia levar a uma de duas atitudes: uma vida mundana completamente libertina, ou seja, uma devassidão absoluta que terminava em morte prematura; uma vida estritamente ascética, isto é, uma vida marcada pela ascese mais rigorosa e afastada do mundo, em busca da morte e até do martírio como hipótese de a alma se libertar do corpo.

Estas atitudes eram características das correntes do *gnosticismo*, as quais, apoiadas na posse de um conhecimento específico (*gnose*) se consideravam como uma elite, à parte das demais pessoas que não o possuíam. Estes movimentos cruzaram-se com a pregação cristã, apropriando-se de motivos, temáticas, textos e figuras. Um tal sincretismo fez com que esses

grupos se tornassem um perigo para a Igreja nascente, na medida em que, entre outras coisas, desprezavam o livre arbítrio e a importância do correto exercício da liberdade nas escolhas e atitudes dos cristãos. De facto, se o destino do homem estava dependente de um conhecimento, o qual era dado a uns e não a outros, mais que das suas ações, daí surgia que a Igreja e o Evangelho não se dirigiam a todos. De igual modo, a morte de Cristo na cruz apenas teria beneficiado um pequeno grupo de eleitos, e o martírio perderia qualquer tipo de valor, na medida em que deixaria de ser uma *imitatio Christi*.

Frente a este panorama, Clemente de Alexandria toma dos heterodoxos a importância do conhecimento na vida cristã. Este conhecimento, contudo, não é um esoterismo mitológico, que serviria para separar e criar elites, mas sim o conhecimento que deriva da vida com Cristo. Ou seja, para o nosso autor, o cristianismo possui uma *gnose*, sim, mas esta corresponde à progressiva intelecção dos mistérios da fé e da salvação. Esta intelecção, no entanto, não se restringe ao plano noético, mais possui, intrinsecamente, consequências práticas nas atitudes do cristão. Os cristãos perfeitos podiam assim ser chamados de cristãos *gnósticos*, na medida em que possuíam um conhecimento profundo de Deus e de Cristo, e o colocavam em prática nas suas vidas. O extremo desta atitude seria o martírio cruento, como culminar de uma vida dedicada à prática do amor (*ἀγάπη*), atitude que deriva diretamente da de Cristo, que morreu na cruz, por amor aos homens.

A *gnose* teria, assim, não um conteúdo negativo, mas um conteúdo positivo. Mesmo que não fosse chamado ao martírio cruento, a própria vida do cristão *gnóstico*, ou seja, do cristão perfeito, seria já, em si mesma, um martírio contínuo, na mortificação, na ascese, na oração constante, no exercitar as virtudes e no cuidado do próximo – um verdadeiro *Martírio Gnóstico*. Esta elaboração daquilo que mais tarde se chamará de “martírio branco”, isto é, sem derramamento de sangue, representa assim, provavelmente, a primeira vez em que se liga, de forma explícita, aquilo que depois mais tarde constituirá uma boa parte do centro da vida monástica, ao morrer de Cristo, enquanto protomártir.

Clemente preparou, assim, a evolução do martírio para o asceticismo. Uma evolução que será levada à plenitude pelo seu sucessor Orígenes. Esta transição foi possível graças à abordagem equidistante e crítica face a algumas tendências perigosamente entusiastas face ao martírio (exemplo do Montanismo), mas também frente à indiferença ou rejeição do martírio por parte da generalidade dos *gnósticos* heterodoxos. Por um lado, Clemente manteve-se leal aos que sofriam pela fé batismal, e pagaram com as suas vidas; por outro, não pôde deixar de apontar caminhos novos face à crítica dos intelectuais pagãos e sobretudo dos *gnósticos* que tudo reduziam ao conhecimento auto-salvífico, sem “paixão”: nem a de Cristo, nem a do crente.

Este último ponto abre-se, assim, a perspectivas de trabalho futuro, na medida em que fica por estudar o modo como o pensamento de Clemente, ou as ressonâncias do mesmo se encontram presentes em autores posteriores, ligados sobretudo às correntes monásticas, começando pelos chamados “padres do deserto”, até à elaboração mais ocidental do monaquismo, que marca a Igreja Católica até hoje.

Um outro aspeto, de perspectiva de trabalho futuro, seria o de repensar as implicações objetivas na pastoral catequética que esta dimensão da *praeparatio* poderia vir a fomentar no catecúmeno, uma vez que esta conceção se estende sobre a natureza cristã aportando uma maior seriedade, pois o fim último não é outro do que a “preparação” para a morte. Porque o martírio traz finalmente tudo num dia, é o grande juiz; se o homem foi ou não amigo de Deus, se ele teve uma real, autêntica e verdadeira fé. Daqui se compreende porque é que Clemente se esforça por conferir toda a dignidade a esta derradeira prova dos perfeitos e a afastar a leviandade e a precipitação.

Interessante seria ainda explorar o pensamento clementino no que ele pode ajudar à destrição entre o martírio como culminar de uma vida marcada pelo amor, e aquele, a que hoje assistimos em algumas correntes do islão, que deriva em primeiro lugar do desprezo pela vida – do próprio e dos outros. Com efeito, tal como os siríacos fizeram, também os árabes traduziram o vocábulo grego *μάρτυς* por «testemunha» – em árabe *shahîd* – e este termo tornar-se-ia na designação muçulmana para aqueles que morreram nas batalhas diante dos infiéis e que poderiam contar com grandes prémios na eternidade. Frente a esta conceção, a título exploratório, pode-se apontar como contributos do nosso autor a relativização da morte por motivos religiosos, se desligada da caridade e do discernimento que deriva da comunhão de vida com Deus; a importância de um testemunho de vida coerente, longe de um fundamentalismo estreito, que divide e não une.

De igual modo, o pensamento do mestre de Alexandria pode revelar-se profícuo numa sociedade contemporânea em que abundam as propostas de ascese de todos os tipos, coabitando estas com outras correntes hedonistas, mas em que, em ambas, nem sempre está presente o primado do amor. Convém, por isso, que a Igreja nunca perca de vista que este é o seu principal desígnio, é esta a forma que a maioria dos cristãos está hoje chamada a viver o seu «martírio quotidiano» – em ambiente de entrega total ao outro, porque Cristo o amou e se entregou primeiro por ele.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes e Edições

1.1. Obras de Clemente de Alexandria

Clementis Alexandre Opera quae extant, vols. I – II, Oxionii 1715, J. P. Migne, PG 8 – 9, Paris 1890 – 1891.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I. Cultura e Religión*, Fuentes Patrísticas 7, tr. E. Romero Pose, (ed.), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1996.

———, *Stromata II – III. Conocimiento religioso e Continencia autentica*, Fuentes Patrísticas 10, tr. E. Romero Pose, (ed.), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1998.

———, *Stromata IV – V. Martirio cristiano e Investigación sobre Dios*, Fuentes Patrísticas 15, tr. J. José Ayán Calvo, (ed.), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2003.

———, *Stromata VI – VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Fuentes Patrísticas 17, tr. Marcelo Merino Rodríguez, (ed.), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2005.

———, *Les Stromates: Stromate I*, Sources Chrétiennes 30, M. Caster – C. Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1951.

———, *Les Stromates: Stromate II*, Sources Chrétiennes 38, P. Th. Camelot – C. Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1954.

———, *Les Stromates: Stromate V. I tome*, Sources Chrétiennes 278, A Le Boulluec – P. Voulet, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

———, *Les Stromates: Stromate V. II tome*, Sources Chrétiennes 279, A Le Boulluec, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

———, *Les Stromates: Stromate VII*, Sources Chrétiennes 428, A Le Boulluec, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

———, *Les Stromates: Stromate VI*, Sources Chrétiennes 446, P. Descourtieux, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

———, *Les Stromates: Stromate IV*, Sources Chrétiennes 463, A. van den Hoek – C. Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 2001.

1.2. Outras fontes

II CONCÍLIO DO VATICANO, Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, Braga, 1987.

Acta Martyrum, BASTIAENSEN, A.A.R. (ed.) – HILHORST, A. – KORTEKAAS, G.A.A. – ORBAN, A.P. – VAN ASSENDELFT, M.M., *Atti e Passioni dei Martir*, Milão, Mondadori, 2014⁷.

_____, RUIZ BUENO, D. (ed.), *Actas de los Martires. Texto Bilíngue*, Madrid, BAC 75, 1968².

Apócrifos del Antiguo Testamento, DIEZ MACHO, A. (ed.), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982-1987.

AYÁN CALVO, J. J. (ed.), *Hermas, El Pastor*, (Fuentes Patrísticas), Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

Bíblia de Jerusalém, São Paulo 2011⁷.

CÍCERO, *Tusculanae Disputationis, t. I*, HUMBERT, J. (trad.), Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1970.

CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, LAMELAS, I. (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016, 11-72.

EUSÉBIO DE CESAREA, *História Ecclesiástica*, VELASCO DELGADO, A. (ed.), *Eusebio de Cesarea, Historia Ecclesiástica*, Madrid, BAC 349-350, 1973.

_____, *História Ecclesiástica*, FISCHER, W. (trad.), São Paulo, Novo Século, 1999.

F. JOSEFO, *Contra Apionem*, ;trad. inglesa, *Against Apion*, Londres, Harvard University Press, 1961.

_____, *Antiquitates Judaicae*, Lv XVIII; trad. inglesa, *The Jewish Antiquities*, Londres, Harvard University Press, 1965.

_____, *Bellum Judaicum*, Lv. II; trad. italiana, *La Guerra Giudaica*, vol. II, Torino, Società Editrice Internazionale, 1949².

HERMAS, *O pastor*, LAMELAS, I. (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016, 307-440.

IGNACE D'ANTIOCHE, *Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe*, CAMELOT, P. TH. (ed.), *Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe*. SC 10, Paris, 1958.

_____, *Cartas*, AYÁN CALVO, J. J. (ed.), *Ignacio de Antioquia: Cartas. Policarpo de Esmirna: Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, (Fuentes Patrísticas 1), Madrid, Ciudad Nueva, 1999².

- _____, *Cartas*, LAMELAS, I. (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016, 95-148.
- JOLY, R., *Hermas. Le Pasteur*, SC 53, Paris, 1958.
- JUSTINO, *I e II Apologia*, LAMELAS, I. (ed.), *Justino, filósofo e mártir do século II: em defesa dos cristãos*, Lisboa, Paulus, 2019.
- _____, *Apologia pro Christiani*, MUNIER, CH. (ed.), *Justin martyr: Apologie pour les chrétiens*, SCH 507, Paris 2006.
- _____, *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*, STORNILO, I.– BALANCI, M. (trad.), São Paulo, Paulus, 1995².
- LICURGO, *Oração contra Leócrates*, SEGURADO E CAMPOS, J. A. (trad.), Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanidades da Universidade de Coimbra, 2010.
- Martírio de Policarpo*, LAMELAS, I. (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016, 141-179.
- _____, [ORBÁN, A. P., «*Martyrium Polycarpi*», in A.A.R BASTIAENSEN (ed.) – A. HILHORST – G.A.A. KORTEKAAS – A.P. ORBAN – M. M. VAN ASSENDELFT, *Acti e Passioni dei Martir*, Milão, Mondadori, 2014⁷,]
- Origene. Esortazione al Martirio*, NOCE, C. (ed), Urbaniana University Press (collana "Studia Urbaniana"), Roma, 1985.
- _____, *Exhortatio ad martyrium*, DE LA RUE, C. V. (ed.), *Origenis. Opera omnia*, PG 11, Paris 1857.
- PLATÃO, *Apologia de Sócrates, Críton*, 20e, PULQUÉRIO, O. (trad.), Coimbra, 1991.
- RUIZ BUENO, D. (ed.), *Padres apostolicos*, Madrid, BAC 65, 1965.
- _____, *Padres apostologistas griegos séc. II*, Madrid, BAC 116, 1964.
- SÓFOCLES, *Antígona*, vv462-464, DA ROCHA PEREIRA, M. H. (trad.), Coimbra, 1987.
- TERTULIANO, *Ad Martyras; De fuga in persecutione*, ÁNCHEL BALAGUER, C. (ed.), *Tertuliano: A los mártires; El escorpión; La huida en la persecución*, Madrid 2004.
- _____, *Apologeticum*, DE MIRANDA (trad.), J. C., *Q. S. F. TERTULIANO. Apologético*, Lisboa, Alcalá, 2002.

PLINIO EL JOVEN. *Epistolario (libros I-X); Panegírico del emperador Trajano*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2007.

2. Instrumentos

AA.VV., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1920-1950.

AA.VV., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris, 1937-1995.

ALTANER, B. – STUIBER A., *Patrologia*, São Paulo, Paulinas, 1988.

Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques des la littérature patristique, Paris, 1975ss.

DANIÉLOU, J.– MARROU, H., *Nova História da Igreja. I. Dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis, Vozes, 1984³.

DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1991 – 1992.

FREEMAN, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary IV*, New York, Doublday, 1992.

HAMMAN, A., *Os Padres da Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1980.

JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. I, Barcelona, Herder, 1996.

KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XV, Brescia, 1965-1988.

LAMP, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1976⁴.

LATOURELLE, R.– FISICHELLA, R., (ed.), *Dicionário de Teologia Fundamental*, Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 1994.

LIDDEL, H. G. – SCOTT, R., *A Greek – English Lexicon*, 2 vols., Oxford 1983².

MONDIN, B., *Storia della teologia*, vol. I, Bologna, ESD, 1996.

QUASTEN, J., *Patrologia*, vol. I, Madrid, BAC, 1961.

VILANOVA, E., *Historia de la teologia Cristiana*, vol. I, Barcelona, Herder, 1987.

3. Estudios

3.1. Obras

BAUMEISTER, TH., *La teologia del martirio nella chiesa antica*, Torino, 1995.

BIANCHI, V. (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Collóquio di Missina, 13-18 Abril 1996*, Leiden, Brill, 1970.

BOWERSOCK, G.W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

CARFORA, A., *Cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatori*, Napoli, Il pozzo de Giacobbe, 2009.

CHADWICK, H., *Igreja primitiva*, Lisboa, Editora Ulisseia Limitada, 1969.

DANIÉLOU, J., *Teología judeocristianismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004.

———, *Mensaje Evangélica e Cultura Helenística. Siglos II y III*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002.

HÄGG, H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, Oxford University, 2006.

JAEGER, W., *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, Ed. 70, 2002.

LAMELAS, I. (ed.), *As origens do Cristianismo. Padres Apostólicos*, Lisboa, Paulus, 2016.

———, *Justino, filósofo e mártir do século II: Em defesa dos cristãos*, Lisboa, Paulus, 2019.

LANATA, G., *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Torino, Giuffrè, 1973.

LASSO DE LA VEJA, J. S., *Heroe griego e santo Cristiano*, Madrid, 1962 (= *Eroe greco e santo Cristiano*, Brescia, 1968).

LAZZATI, G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice di testi*, Torino, Società editrice internazionale, 1956.

———, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano, Vita e Pensiero. (Pubblicazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Contributi. Serie 1a. Scienze Filologiche 32), 1939.

LEDESMA, J. P., *I padre della Chiesa, testimoni vivi dela tradizione. Apunti e testi de Patrologia I*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2003.

- LILLA, S., *Clement of Alexandria. Study in a Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 1971.
- MÉHAT, A., « Études sur Stromates de Clément d'Alexandrie », *Patristica Sorbonensia* 7, Paris, Seuil, 1966.
- MIGUEL GARCÍA, J., *As origens do cristianismo*, Coimbra, Tenacitas, 2007.
- NOCE, C., *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma, Edizione Studium, 1987.
- PRUNET, O., «La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament», *Études d'Histoire et de philosophie religieuses* 61, Paris, 1966.
- RIZZERIO, L., «Clemente di Alessandria e la “φυσιολογία veramente gnostica”. Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e de un'ontologia “cristiane”», in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Supplementa, vol. 6*, Leuven, Peeters, 1996.
- ROWLEY, H. H., *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literature apocalíptica judaica e crista de Daniel ao Apocalipse*, São Paulo, Edições Paulinas, 1980.
- SAGNARD, F. M., *La gnose Valentinienne*, Paris, 1947.
- SANGUINETI, J. JOSÉ, *La antropología educativa de Clemente de Alexandria. El giro del paganismo al cristianismo*, Navarra, EUNSA, 2003.
- SINISCALCO, P., *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari, Laterza, 2009.
- SORDI, M., *I cristiani e l'Império Romano*, Milano, Jaca Book, 1984.

3.2. Artigos

- A.A., «Jesus Cristo», in *Enciclopédia do Cristianismo: CHRISTOS*, Lisboa, Verbo, 2004.
- ANTUNES, M. – CABRAL, R., «Gnosticismo», in *Logos – Enciclopédia de Filosofia*, Lisboa – São Paulo, Verbo, 1990, 855-862.
- ANTUNES, M., «Gnose», in *Logos – Enciclopédia de Filosofia*, Lisboa – São Paulo, Verbo 1990, 850-854.
- BAUMEISTER, TH., «Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo», *Concilium* 183 (1983) 312-320.

- BRIGHENTI, A., «O gnosticismo na Igreja antiga e na actualidade», *Revista Eclesiástica Brasileira* 267 (2017) 625-648.
- BRONTESI, A., «La soteria in Clemente Alessandrino», *Analecta Gregoriana* 186, Roma, 1972.
- CAMELOT, P. TH., «L'Engagement chrétien: du baptême au martyre» *Nova et Vetera* 24 (1949) 326 – 348.
- CARBULLANCA, C., «Passio iusti, passio pauperis en Qumrán. Una discusión sobre el martirio en la teología judía», *Scripta Theologica* 45 (2013) 95 – 117.
- CASEY, R. P., «Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism», in *HThR* 18 (1925) 39-101.
- CLARYSSE, W., «The Coptic Martyr Cult», in *Martyrium in multidisciplinary perspective*, Memorial Louis Reekmans, M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN (ed.), Leuven, 1995, 377-395.
- CROUZEL, H., «Le vrai gnostique de Clement d'Alexandrie d'après W. Völker», *Revue d'ascétique et mystique* 31/121 (1955) 77 – 83.
- DANIELI, A., «La cristologia di Paolo in Clemente Alessandrino», *Studia Patavina* 17 (1970) 234 – 280.
- DE STE. CROIX, G. E.M., «Why Were the Early Christians Persecuted?», *Past and Present* 26 (1963) 6-38.
- , «Why Were the Early Christians Persecuted? A Rejoinder», *Past and Present* 27 (1964) 28-33.
- DEHANSCHUTTER, B., «Hagiographie et histoire. À propos des Actes et Passions des martyrs», *Martyrium in multidisciplinary perspective*, Memorial Louis Reekmans, M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN (ed.), Leuven, 1995, 295-301.
- DEL VERME, M., «L' apocrifo giudaico di IV Maccabei e gli Atti dei Martiri cristiani del II secolo», *Asprenas. Rivista di Scienze Teologiche* 23 (1976) 287-302.
- DELEHAYE, H., «Les martyrs d'Egypte», in H. DELEHAYE – P. PEETERS – ROBERTUS LECHAT (ed.), *Analecta Bollandiana*, t. XL, Paris, 1922, 5-154.299-364.
- DONNAHUE, J. R., «Stoic Indifferents and Christian Indifferents in Clement of Alexandria», *Traditio* 19 (1963) 438 – 446.
- , «Martyr et Confesseur», in H. DELEHAYE – P. PEETERS – R. LECHAT (ed.), *Analecta Bollandiana*, t. XL, Paris, 1921, 20-49.

- DOWNING, J., «Jesus and Martyrdom», *The Journal of Theological Studies*, 14 (1963) 279–293.
- DRACZKOWSKI, F., «‘Amar a Dios con toda la mente’ según la interpretación de Clemente de Alejandrino», *Vox Patrum* 8 (1988) 603 – 620.
- FIGURA, M., «Martírio e seguimento de Jesus», *Communio* XIII (1996/2) 165-175.
- FISCHEL, H. – A., «Martyr et Prophet», *Jewis Quarterly Review* 37 (1946/7) 265-280; 363-386.
- FREITAS, M. D.C., «Ateísmo», in *Logos – Enciclopedia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa – São Paulo, Verbo, 1997, 490-499.
- FREND, W. H. C., «Martyrdom and persecution: some links between Judaism and the Early Church», *The Journal of Ecclesiastical History* 9 (1958) 141 – 158.
- , «Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines», in *Les martyrs de Lyon (177)*. Lyon 20-23 Septembre 1977, Paris 1978, 167-177.
- , «Persecuciones», in *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, vol. II, 1759 – 1766.
- GARCIA BAZAN, F., «Resurrection, persecución y martirio según los gnósticos», *Revista bíblica* 42 (1980) 31 – 41.
- GHERARDINI, BR., «Il martirio nella moderna prospettiva teologica», *Divinitas* 36 (1982) 19 – 35.
- GUASCO, C., «Lo gnostico cristiano in Clemente Alessandrino», *Sophia* 24 (1956) 264 – 269.
- HARRINGTON, D. J., «Interpreting Israel's History: The Testament of Moses as a rewriting of Deuteronomy 31-34», *Studies*, 58-68.
- HEARD, W. J., «The Maccabean martyrs contribution to Holy War», *The Evangelical Quarterly* 58.4 (1986) 291 – 318.
- JANSSENS, J., «Il martirio: grazia di Dio e testimonianza di amor obbediente», *Rassegna di Teologia* 25 (1983) 494 – 503.
- , «Il cristiano di fronte al martirio imminente. Testimonianza e dottrina nella Chiesa Antica», *Gregorianum* 66 (1985) 405 – 427.
- , «La spiritualità del martirio nella chiesa antica», in *Martyrium in multidisciplinary perspective*, Memorial Louis Reekmans, M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN (ed.), Leuven, 1995, 397-407.
- LAMELAS, I., «A parresia dos mártires. A coragem de afirmar a fé», *Communio* XIX (2002/5), 394-406.

- , «Deus sofre nos seus amigos: os mártires», *Communio* XX (2003/6) 503-514.
- LAMPE, G. W. H., «Martyrdom and inspiration», in *Suffering and Martyrdom in New Testament*, G. M. STYLER, (ed.), Cambridge, 1981, 118-135,
- LECLERQ, H., «Martyr», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, X (1932), 2359-2512.
- LEDEUR, E., «Imitation du Christ», 1563-1567, in *Dictionnaire de Spiritualité* VII.
- LICHT, J. C., «Taxo», *Journal of Jewish Studies*, 12 (1961), 98.
- MEES, M., «Clemente de Alexandria», in Angelo Di Berardino, (ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. I, 432-436.
- MÉHAT, A., «“Vraie” et “fausse” gnose d’après Clement d’Alexandrie », in B. LAYTON (ed.), *The rediscovery of Gnosticism (1978. New Haven)*, Studies in the History of Religions vol. I, Leiden, E. J. Brill 1980, 426 – 433.
- , «Θεὸς Ἀγάπη. Une hipóthèse sur l’objet de la gnose orthodoxe», in *Studia Patristica* IX (1966) 82 – 86.
- MERINO, M., «Clemente de Alejandria, un filósofo cristiano», *Scripta Theologica* 40 (2008/3) 803-837.
- MESSANA, V., «Teologia della speranza nela paideia de Clemente Alessandrino», *Salesianum* 40 (1978) 591 – 600.
- METCALFE, W., «Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees», *Journal of Theological Studies*, 22 (1921) 268-269.
- NAUTIN, P., « Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d’Alexandrie et Origène », *Mélanges d’Histoire des religions*, offerts à H. – Ch. Puech, Paris 1974, 393 – 403.
- NOCE, C., «Il martirio annunzio e testimonianza di fede nela letteratura martirial de II secolo», *Portare Cristo all’uomo II*, *StUrb* 23 (1985) 769 – 788.
- ORBE, A., «Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos, vol. V», *Analecta Gregoriana* 83, Roma 1956.
- , «La passion segun los gnósticos», in *Gregorianum* 56/1 (1975) 5 – 43.
- OSTROWSKI, H., «Relación entre fe e martirio en los Stromata de Clemente de Alejandrino», *Vox Patrum* 8 (1988) 629 – 634.

- PADOVESE, L., «La speranza ‘del vero gnostico’ secondo Clemente d’Alessandrino», *Laurentianum* 25 (1984) 131 – 151.
- PAGELS, E., «Gnostic and orthodox views of Christ’s passion: Paradigms for the Christian’s response to persecution», in B. LAYTON (ed.), *The rediscovery of Gnosticism (1978. New Haven)*, Studies in the History of Religions vol. I, Leiden, E. J. Brill 1980, 268-288.
- PELLEGRINO, M., «Cristo e il martirio nel pensiero di Origene», *Divinitas* 3 (1959) 144 – 170.
- , «Chiesa e martirio in S. Agostino», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (1965) 192 – 227.
- , «Cristo negli Atti dei martiri e nella letteratura sul martirio», *Annunciare Cristo ai giovani* (Roma 1980) 191 – 192.
- PIETRAS, H., «Cristología alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes», *Medellín* 15 (1989) 229 – 279.
- PIÑERO, A. – MONTSERRAT TORRENTS, J., «Introdução geral», in A. PIÑERO – J. MONTSERRAT TORRENTS – F. GARCÍA BAZAN, *Biblioteca de Nag Hammadi I. O livro secreto de João e outros Textos Gnósticos*, Lisboa, Ésquilo, 2005, 25-122.
- PIZZOLATO, L. F. – SOMENZI, C., «I sette Fratelli maccabei nella chiesa antica d’occidente», *Studi Patristica Mediolanensia* 25 (Milano: Vita e Pensiero, 2005) 3-45.
- QUACQUARELLI, A., «La persecuzione secondo Tertuliano», *Gregorianum* XXXI (1950) 562-589.
- QUISPEL, G., «La conception de l’homme dans la gnose valentinienne», *Eranos – Jarhrbuch* 15 (1947) 249 – 286.
- , «L’homme gnostique. La doctrine de Basilide», *Eranos – Jarhrbuch* 16 (1948) 89 – 139.
- RORDORF, W., «Martirio e testimonianza», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 8 (1972) 239 – 258.
- , «L’espérance des martyrs chrétiens», in *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinal M. Pellegrino*, Torino 1975, 445 – 461. (= Liturgie, foi et vie des premiers Chrétiens, Études patristiques, *Théologie historique* 75, Paris 1986, 345 – 361).
- , «Martirio», in *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. II, 1376 – 1377.
- ROSELL, S., «Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeiros cristianos», in *Seminario Evangélico Unido de Teologia*, Boletín ENCUENTRO 3 (2006) 11-23.

- SHERWIN-WHITE, A. N., «The Early Persecutions and Roman Law Again», *Journal of Theological Studies* 3 (1952) 199-213.
- , «Why were the Early Christians Persecuted? An Amendment», *Past and Present* 27 (1964) 23-27.
- SOLIGNAC, A., «Martyr (= Permanence du martyr dans l'Église)», in *Dictionnaire de Spiritualité* vol X, 732 – 737.
- SORDI, M., «La svolta del II sec. d.C. e na nascita del concetto ecclesiale del mártire», *Aevum* 77 (2003), 27-33.
- STRATHMANN, H., «μάρτυς», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VI, 1269-1373.
- TABOR, J. D., «Matyr, Martyrdom», in D. N. FREEMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary* IV, New York, Doublday, 1992, 574-575
- TISSOT, Y., «A propos des fragments de Basilides sur martyr», *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 76 (1996) 35 – 50.
- TREMBLAY, R., «Le mártire selon saint Irenee de Lyon», *Studia Moralia* XVI (1978) 167-189.
- VAN DEN HOEK, A., «Clement of Alexandria on Martyrdom», in *Studia Patristica* XXVI, Peeters, Leuven 1993, 324 – 341.
- , «How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background», *HeythropJ* 31 (1990) 177 – 194.
- VAN HENTEN, J. W., «Martyrs as heroes of the christians people. Some remarks on the continuity between jewish ande chrstian martyrology, whit pagan analogies», in *Martyrium in multidisciplinary perspective*, Memorial Louis Reekmans, M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN (ed.), Leuven, 1995, 303-322.
- VÖLKER, W., «Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandrien», *Text und Untersuchungen zur Geschicht der altchristlichen Literatur* 57, Leipzig-Berlin 1952, 559 – 579.
- WAGNER, W. H., «A Father's Fate: Attitudes Toward and Interpretations of Clement of Alexandria», *Journal of Religious History*, 6 (1971), 209-231.
- WINSLOW, D.F., «The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes», *Judaism* 23 (1974) 78-86.