



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MANUEL GOMES QUINTÃOS

**A não-violência no Apologeticum de Tertuliano:
Contributo para uma teologia da não-violência
cristã**

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

Lisboa
2023

ÍNDICE

RESUMO	5
ABSTRACT	6
SIGLAS	7
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I. O <i>APOLOGETICUM</i>: UMA CARTA ABERTA DE TERTULIANO EM DEFESA DOS CRISTÃOS NOS FINAIS DO SÉCULO II	11
1. <i>Tertulianus Afer</i> : Breve nota biográfica	11
1.1. “Biografia oficial”	13
1.2. “Autobiografia acidental”	15
2. O <i>Apologeticum</i> : A obra-prima de Tertuliano	19
2.1. O <i>Apologeticum</i> no contexto da obra literária de Tertuliano	20
2.2. Data e ocasião da obra	23
2.3. Destinatários, plano e estrutura	26
CAPÍTULO II. A VIOLÊNCIA CONTRA OS CRISTÃOS NO <i>APOLOGETICUM</i>	30
1. A multifacetada violência contra os cristãos	30
2. Formas de violência física perpetrada contra os cristãos	32
2.1. Violência de Estado	33
2.1.1. Pena de morte	36
i. Crucifixação	37
ii. Fogo	38
iii. Exposição às feras	39
iv. Decapitação	41
2.1.2. Penas inferiores à de morte	41
i. Condenação ad metalla	42
ii. Imposição de residir numa ilha	43
iii. Condenação ao lupanar	43
2.1.3. Outras formas de violência física	45
i. Prisão	45
ii. Tortura	47
2.2. Violência popular	48
2.2.1. Violência doméstica	49
2.2.2. Pogroms	50
2.2.3. Violação de sepulturas e profanação de cadáveres	52
3. Expressões de violência verbal contra os cristãos	53

3.1. Calúnia e difamação	53
3.1.1. Calúnia e difamação do nome cristão.....	54
i. Calúnias sobre as assembleias cristãs	55
ii. Calúnias sobre o contributo dos cristãos à sociedade	62
3.1.2. Calúnia e difamação do Deus dos cristãos e do seu culto	70
i. O deus dos cristãos é uma cabeça de burro.....	70
ii. O deus dos cristãos é o sol	71
iii. Os cristãos adoram uma cruz	73
3.2. Insulto	74
3.3. Ridicularização	76
3.4. Intimidação	80
CAPÍTULO III. A NÃO-VIOLÊNCIA DOS CRISTÃOS NO <i>APOLOGETICUM</i>.....	82
1. A não-violência dos cristãos.....	82
1.1. A não-violência: resposta alternativa e eficaz à violência	83
1.2. A resposta não-violenta dos cristãos.....	85
1.3. Fundamentos da não-violência dos cristãos.....	88
1.3.1. Amor aos inimigos	89
1.3.2. Não-retaliação.....	93
1.3.3. Interdição absoluta do homicídio	97
2. “Armas” de luta não-violenta no <i>Apologeticum</i>	108
2.1. Cartas de oposição ou de apoio	110
2.2. Desobediência civil a leis “ilegítimas”	116
2.3. Emigração de protesto	122
CONCLUSÃO.....	126
BIBLIOGRAFIA	132

RESUMO

A violência que, durante os primeiros séculos cristãos, de forma localizada, esporádica e quase aleatória, atingiu os cristãos, motivou, da parte dos intelectuais cristãos da época, uma reação traduzida na tomada da palavra oral e escrita. Dispomos, assim, de um conjunto significativo de escritos em defesa dos cristãos dirigidos, retoricamente, às autoridades civis e políticas de então. Entre estes destaca-se Tertuliano que, nos finais do século II, com a sua obra *Apologeticum*, interveio, usando todas as “armas” retóricas, em favor dos cristãos.

A sua obra *Apologeticum*, que tomamos como principal fonte da nossa dissertação, constitui uma referência incontornável para entendermos o que significou o confronto entre dois “mundos” regidos por valores e critérios muitas vezes em conflito.

Neste trabalho pretendemos analisar o tema da não-violência no *Apologeticum*. Interessa-nos sobretudo verificar o teor pacifista da resposta dada por um ilustre porta-voz dos cristãos, num contexto abertamente polémico e numa cultura em evidente contraste com a nova fé, professada por cada vez mais aderentes.

Palavras-chave: Tertuliano, *Apologeticum*, não-violência, violência, apologia, paz, amor aos inimigos, não-retaliação, homicídio

ABSTRACT

The violence that, during the first Christian centuries, in a localized, sporadic, and almost random way, affected the Christians, motivated, on the part of the Christian intellectuals of the time, a reaction translated into the taking of the oral and written word. We thus have at our disposal a significant body of writings in defense of Christians addressed rhetorically to the civil and political authorities of the time. Among these stands out Tertullian who, at the end of the second century, with his work *Apologeticum*, intervened, using all the rhetorical “weapons” in favor of Christians.

His work *Apologeticum*, which we take as the main source of our dissertation, is an unavoidable reference for understanding what the confrontation between two “worlds” governed by values and criteria often in conflict meant.

In this paper we intend to analyze the theme of nonviolence in the *Apologeticum*. We are especially interested in verifying the pacifist content of the response given by an illustrious spokesman for Christians, in an openly controversial context and in a culture in clear contrast to the new faith, professed by more and more adherents.

Keywords: Tertullian, *Apologeticum*, non-violence, violence, apology, peace, love of enemies, non-retaliation, homicide

SIGLAS

Obras de Tertuliano

<i>An.</i>	<i>De anima</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticum</i>
<i>Bapt.</i>	<i>De baptismo</i>
<i>Carn.</i>	<i>De carne Christi</i>
<i>Cor.</i>	<i>De corona</i>
<i>Cult.</i>	<i>De cultu feminarum</i>
<i>Exh.</i>	<i>De exhortatione castitatis</i>
<i>Fug.</i>	<i>De fuga in persecutione</i>
<i>Idol.</i>	<i>De idololatria</i>
<i>Iei.</i>	<i>De ieiunio</i>
<i>Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i>
<i>Mart.</i>	<i>Ad martyras</i>
<i>Mon.</i>	<i>De monogamia</i>
<i>Nat.</i>	<i>Ad nationes</i>
<i>Orat.</i>	<i>De oratione</i>
<i>Paen.</i>	<i>De paenitentia</i>
<i>Pal.</i>	<i>De pallio</i>
<i>Pat.</i>	<i>De patientia</i>
<i>Prax.</i>	<i>Adversus Praxean</i>
<i>Pud.</i>	<i>De pudicitia</i>
<i>Res.</i>	<i>De resurrectione mortuorum</i>
<i>Scap.</i>	<i>Ad Scapulam</i>
<i>Scorp.</i>	<i>Scorpiace</i>
<i>Spect.</i>	<i>De spectaculis</i>
<i>Test.</i>	<i>De testimonio animae</i>
<i>Ux.</i>	<i>Ad uxorem</i>
<i>Val.</i>	<i>Adversus Valentinianos</i>
<i>Virg.</i>	<i>De virginibus velandis</i>

Outras obras

- CCL *Corpus Christianorum Series Latina*. Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953- .
- DACL *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, editado por Fernand Cabrol, Henri Leclercq e Henri-Irénée Marrou. Paris: Létouzey et Ané, 1907-1953.
- NDPAC *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. I-IV, editado por Angelo Di Berardino. Casale Monferrato: Marietti 1820, 2006-2010.

INTRODUÇÃO

Num mundo em que a violência parece fazer cada vez mais parte do mundo e da sociedade contemporâneas e o recurso à mesma é visto como a solução para resolver os problemas que a humanidade enfrenta a nível local e global, enveredar pelo caminho diferente da não-violência é andar em contramão. Mas é precisamente esta “contracorrente” que, desde o Evangelho de Cristo, deve continuar a mover os cristãos nos nossos dias, porquanto, como afirma o Papa Francisco, «hoje, ser verdadeiro discípulo de Jesus significa aderir também à sua proposta de não-violência.»¹

Pretender fazer um estudo sobre a *não-violência* no *Apologeticum* de Tertuliano, pode soar a anacrónico. Primeiro, porque nos estamos a referir à obra de um autor cristão dos séculos II-III d.C., usando uma categoria, a não-violência, ela própria criada recentemente, remontando aos anos 20 do século passado; e introduzida no Ocidente por Mahatma Gandhi (Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948). Segundo, porque mais de 1800 anos se passaram e o mundo não é o mesmo, havendo o perigo de estarmos a projetar no passado um problema que pertence ao presente.

No entanto, a essas “objeções” podemos responder que, se o termo não-violência é recente, o princípio de não-violência, que implica a exigência de procurar formas não-violentas de agir de forma eficaz contra a violência, é “tão velho como as colinas”. Além disso, a vetustade de Tertuliano não implica necessariamente que não tenha nada a dizer ao nosso tempo, pois, como frisou bem o Papa Bento XVI, sobre os Padres da Igreja, «grandes personalidades da Igreja antiga», entre os quais se inclui o doutor africano: «são mestres da fé também para nós hoje e testemunhas da perene atualidade da fé cristã».² E na audiência geral de 30 de maio 2007, que dedicou a Tertuliano, afirmou mesmo: «nos escritos do Africano encontram-se numerosos temas que ainda hoje somos chamados a enfrentar».³ E realça a sua reflexão sobre o tema da não-violência, quando afirma que é uma «reflexão, tirada diretamente do Evangelho, segundo a qual “o cristão não pode odiar nem sequer os próprios inimigos” (cf. *Apologetico* 37), onde o aspeto moral, iniludível, da opção da fé, propõe a “não-violência” como regra de

¹ Francisco, *Mensagem para o 50º Dia Mundial da Paz 2017: “A não-violência: estilo de uma política para a paz”*, nº 3. Acedido a 30 de novembro de 2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html.

² Bento XVI, *Audiência geral de 30 de maio 2007 - Tertuliano*. Acedido a 30 de novembro de 2022. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070530.html. O Papa Bento XVI dedicou as audiências gerais, de 7 de março de 2007 a 25 de junho de 2008, às catequese sobre os Padres da Igreja.

³ Bento XVI, *Audiência geral de 30 de maio 2007 - Tertuliano*.

vida: e não há quem não veja a dramática atualidade deste ensinamento, também à luz do aceso debate sobre as religiões.»⁴

Neste estudo, como se pode deduzir do título, pretendemos analisar o tema da não-violência naquela que é considerada a obra-prima de Tertuliano e da apologética cristã latina, o *Apologeticum*, escrito em 197 e dirigido aos não-cristãos, mais especificamente às autoridades romanas de Cartago, em defesa dos cristãos, a viverem tempos de violência e de grande hostilidade. Pretendemos circunscrever-nos ao tema específico da *não-violência* nessa obra, sem querer chegar a abarcar todas as outras temáticas com ele conexas, como a da guerra, da paz, ou mesmo a da objeção ao serviço militar, presentes noutras obras de Tertuliano dirigidas aos cristãos de Cartago, e cujo tratamento por parte dos especialistas é profuso.

Assim, no primeiro capítulo, intitulado “O *Apologeticum*: uma carta aberta de Tertuliano em defesa dos cristãos nos finais do século II”, iremos ocupar-nos sobre a obra em si, indagando sobre qual o lugar da mesma no contexto da extensa produção literária de Tertuliano, quando e que circunstâncias o impeliram a compô-la, a quem a dirigiu, e qual o seu plano e estrutura. Antes, porém, apresentaremos uma breve resenha biográfica do autor, tendo, no entanto, em consideração que, apesar de o mesmo ser bastante conhecido, a sua vida permanece uma incógnita.

No segundo capítulo, intitulado “A violência contra os cristãos no *Apologeticum*”, propomo-nos identificar as multifacetadas formas de violência, tanto física como verbal, com que os cristãos em Cartago se viam confrontados, na altura, ou às quais tinham sido ou podiam ser expostos, a que Tertuliano faz menção, bem como os agentes ou responsáveis pelas mesmas.

No terceiro capítulo, intitulado “A não-violência dos cristãos no *Apologeticum*”, iremos entrar no âmago do tema, que nos propusemos estudar. Assim, em primeiro lugar, depois de clarificarmos o conceito de não-violência e da sua eficácia na resolução dos conflitos, pretendemos averiguar o peculiar comportamento dos cristãos, face à violência e injustiça experimentadas, reportado por Tertuliano, bem como o que, segundo o mesmo, motiva tal comportamento, isto é, quais são os seus fundamentos. Em seguida, tendo em conta a variedade de métodos ou táticas de ação não-violenta existentes, procuraremos identificar a sua presença, explícita ou não, no *Apologeticum*.

Na conclusão, procuraremos indicar que contributos poderá dar Tertuliano a uma teologia da não-violência cristã, na vertente da não-violência, a partir das opiniões do mesmo expressas no *Apologeticum*.

Como metodologia conciliaremos a abordagem histórica com a hermenêutica da fonte principal (*Apologeticum*), servindo-nos sempre da literatura recente sobre o assunto e temáticas conexas.

⁴ Bento XVI, *Audiência geral de 30 de maio 2007 - Tertuliano*.

CAPÍTULO I.

O *APOLOGETICUM*: UMA CARTA ABERTA DE TERTULIANO EM DEFESA DOS CRISTÃOS NOS FINAIS DO SÉCULO II

Antes de nos adentrarmos no tema que nos propusemos abordar, a não-violência na obra mais conhecida de Tertuliano, o *Apologeticum*, escrito em defesa dos cristãos nos finais do século II, iremos neste primeiro capítulo ocupar-nos sobre a obra em si, indagando sobre qual o lugar da mesma no contexto da sua produção literária, quando e que circunstâncias o impeli-ram a compô-la, a quem a dirigiu, e qual o plano e estrutura. Primeiro, porém, apresentaremos uma breve resenha biográfica do autor, tendo, no entanto, em consideração que, apesar de o mesmo ser bastante conhecido, a sua vida permanece uma incógnita.

1. *Tertulianus Afer*: Breve nota biográfica

O autor do *Apologeticum*, Tertuliano, ocupa um lugar particularmente importante na história do cristianismo, bem como no das letras latinas. Paul Monceaux não hesita em defini-lo «uma das glórias da Igreja».¹ Considerado o “primeiro teólogo de língua latina”² é, a par de Agostinho de Hipona, «um dos gigantes do pensamento cristão»,³ não só pela extensão da sua obra, mas sobretudo pela originalidade, força e coerência da teologia que nela se manifesta.⁴ E, apesar de já não ser tido como o criador, no sentido estrito, da língua teológica de expressão latina, este «génio da língua latina»⁵ foi, no entanto, um dos seus primeiros e principais artífices. Com efeito, como afirma Jean-Claude Fredouille, «[a] partir de Tertuliano [...] constitui-se um discurso teológico de língua latina que, após ele e, em grande medida, graças à sua obra, conservará ao longo dos séculos a sua especificidade e a sua originalidade».⁶

¹ Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Tome Premier: Tertullien et les origines* (Paris: Ernest Leroux, 1901), 177.

² Cf. Jérôme Alexandre, *Le Christ de Tertullien* (Paris, Desclée, 2004), 11; Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West* (London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1997), xv.

³ Marie-Anne Vannier, «Éditorial», *Connaissance des Pères de l'Église* 71 (1998): 1. O mesmo juízo fazem Isidro Pereira Lamelas, *Os Padres da Igreja: Dos Apóstolos a Constantino* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 365 e Johannes Quasten, *Patrologia: I. Hasta el concilio de Nicea* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978), 546.

⁴ Cf. Alexandre, *Le Christ de Tertullien*, 11; Jérôme Alexandre, *Tertullien théologien* (Paris: Parole et Silence, 2012), 13-30.

⁵ José Carlos de Miranda, *Q. S. F. Tertuliano. Apologético. Edição bilingue com Introdução, notas e comentários* (Lisboa: Alcalá, 2002), 50.

⁶ Jean-Claude Fredouille, «Langue philosophique et théologie d'expression latine (II^e-III^e siècles)», em *La langue latine, langue de la philosophie: Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)* (Rome: École Française de

Apesar de ser um autor bastante estudado,⁷ a vida de Tertuliano permanece, porém, escondida na obscuridade, sendo mais as dúvidas do que as certezas sobre a mesma. Existe indecisão, por exemplo, sobre as datas do seu nascimento e morte, que nos são desconhecidas. A maioria dos especialistas adere a uma faixa cronológica entre os anos 150-160 e 220-225. Timothy Barnes, porém, propõe o nascimento por volta de 170 e a morte pouco depois de 212. Por outro lado, Tobias Georges, propõe 170 e 220.⁸ O próprio nome, *Quintus Septimius Florens Tertullianus*, é-nos atestado por testemunhos de valor desigual: pelo próprio Tertuliano, que nas poucas referências diretas a si próprio, dá-nos a conhecer o seu nome: *Septimius Tertullianus*,⁹ e por uma tradição posterior, proveniente dos manuscritos medievais e recolhida no século XV pelos humanistas Jean de Trittenheim e Angelo Poliziano, que lhe acrescenta *Quintus e Florens*.¹⁰ Na realidade, tudo o que sabemos sobre o doutor africano deve-se, por um lado, a fontes indiretas e tardias (séculos IV e V), como Eusébio de Cesareia (c.265 - c.340), Jerónimo de Estridão (c.331/347 - 419/420) e Agostinho de Hipona (354 - 430),¹¹ que contribuíram para a composição do que podemos denominar de “biografia oficial”,¹² e que perdurou, inquestionável, até ao último quarto do século passado e, por outro, ao próprio Tertuliano, graças a alusões raras e dispersas pelas suas obras, as quais constituem o que, com Barnes, podemos designar como “autobiografia acidental”.¹³

Rome, 1992), 199. Cf. René Braun, *Deus Christianorum: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2ª ed. revista e aumentada (Paris: Études Augustiniennes, 1977), 10-17, 561, 687-688; René Braun, «Tertullien et le renouvellement du latin», em *Les Pères de l'Église au XXe siècle: Histoire - Littérature - Théologie. «L'aventure des Sources chrétiennes»* (Paris: Éditions du Cerf, 1997), 265-274; Henrike Maria Zilling, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers* (Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 2004), 57-60.

⁷ A *Chronica Tertulliana et Cypriana*, fundada em 1976 por 3 “tertulianistas” (René Braun, Jean-Claude Fredouille e Pierre Petitmengin), publicada anualmente na *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, fornece um testemunho impressionante do considerável número de monografias, teses e artigos, em diversas línguas, dedicadas a Tertuliano. Ver também Ian L. S. Balfour, «Tertullian On and Off the Internet», *Journal of Early Christian Studies* 8, nº 4 (2000): 579-585; Ian L. S. Balfour, «Tertullian Bibliography», acessado a 15 de setembro de 2022, <https://www.ianbalfour-tertullian-bibliography.online>.

⁸ Cf. Timothy D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, 2ª ed. (Oxford: Clarendon Press, 1985), 25, 58-59; Tobias Georges, *Tertullian «Apologeticum»: Übersetzt und erklärt* (Freiburg, Br.; Basel; Wien: Herder, 2011), 16; Tobias Georges, *Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christlichen Glaubens: Eingeleitet und Übersetzt* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2015), 10; Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 36; Pietro Podolak, *Introduzione a Tertulliano* (Brescia: Morcelliana, 2006), 14; Quasten, *Patrologia: I*, 546; Wilhite, *Ancient African Christianity*, 108; Zilling, *Tertullian*, 21-22.

⁹ Cf. Tertuliano, *Virg.* 17,5[9]; *Bapt.* 20,5.

¹⁰ Cf. Barnes, *Tertullian*, 242-243; Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1920), 81n1; David E. Wilhite, *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 18.

¹¹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 235-239, 258-259; Zilling, *Tertullian*, 22-29.

¹² Cf. Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 35.

¹³ Cf. Barnes, *Tertullian*, 245.

1.1. “Biografia oficial”

No fim do século IV, Jerónimo, grande leitor e admirador de Tertuliano – tinha-o como o mais erudito e de espírito mais penetrante¹⁴ –, e para com o qual teve uma grande dívida, como o atesta o *dossier* sempre crescente coligido pelos especialistas,¹⁵ consagrou-lhe uma pequena notícia biográfica, um pouco vaga, no capítulo 53 do seu *De Viris Illustribus*, redigido em 393 como resposta à acusação de que os cristãos não tinham homens eloquentes, tratando-se do «primeiro manual da literatura cristã grega e latina composto no Ocidente»:¹⁶

Tertuliano, presbítero, tem jus ao primeiro lugar entre os latinos, a seguir a Vítor e a Apolónio. Era da província de África, da cidade de Cartago. Seu pai, um centurião proconsular. Foi lá que, dotado de um espírito penetrante e arrebatado, brilhou, quando imperava [Septímio] Severo [193-211] e sobretudo Antonino Caracala [211-217]. [...] [M]anteve-se presbítero da Igreja até ao meio da vida; depois, perante o despeito e o mau humor do clero da Igreja de Roma, voltou-se para a doutrina de Montano. [...] Diz-se que chegou a uma extrema velhice [...].¹⁷

A esta nota biográfica há a acrescentar o comentário, no primeiro quarto do século IV, de Eusébio de Cesareia, no Livro II da sua *História Eclesiástica*, de que era versado nas leis romanas em Roma.¹⁸ Daí a afirmação de que era jurista, chegando, por vezes, a ser identificado com o jurisconsulto homónimo atestado pelo *Digesto* e pelo *Codex Justinianus*, e autor do *De Castrensi Peculio* e de oito livros de *Quaestiones*, das quais restam alguns fragmentos.¹⁹ De Agostinho, bispo de Hipona, temos a notícia na sua obra *De haeresibus*, escrita pouco antes da sua morte (430), de que Tertuliano, depois de ter deixado os Montanistas, fundou um grupo herético, os Tertulianistas, que sobreviveu em Cartago até ao seu tempo.²⁰

¹⁴ Cf. Jerónimo, *Epistula*, 70,5.

¹⁵ Veja-se, por exemplo, Neil Adkin, «Tertullian and Jerome again», *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 72 (1997): 155-163; Neil Adkin, «Tertullian's *De spectaculis* and Jerome», *Augustinianum* 46 (2006): 89-94; Claudio Micaeli, «L'influsso di Tertulliano su Girolamo: le opere sul matrimonio e le seconde nozze», *Augustinianum* 19 (1979): 415-429.

¹⁶ Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 11. Cf. Barnes, *Tertullian*, 235-236; Eustaquio Sánchez Salor, «El género de los *de viris illustribus* de Jerónimo a Ildefonso de Toledo: su finalidad», *Talia Dixit* 1 (2006): 32-35; Paolo Siniscalco, «La tradition des histoires de la littérature», em *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451, Volume I: Introduction: problèmes et perspectives*, dir. Bernard Pouderon e Enrico Norelli, 2ª ed. (Paris: Les Belles Lettres, 2016), EPUB eBook.

¹⁷ Jerónimo, *De viris illustribus*, 53.

¹⁸ Cf. Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, II,2,4. A forma final da obra foi atingida após três edições, entre 313/314 e 325/326: cf. Andrew Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* (Leiden; Boston: Brill, 2003), 37-45.

¹⁹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 22-23, 325; Jill Harries, «Tertullianus & Son?», em *Wandering Galilean: Essays in Honour of Séan Freyne*, ed. Zuleika Rodgers, Margaret Daly-Denton e Anne Fitzpatrick Mckinley (Leiden; Boston: Brill, 2009), 385-399, autora que sugere que Tertuliano pudesse ser não o jurista do mesmo nome, mas o seu filho; David I. Rankin, «Was Tertullian a Jurist?», *Studia Patristica* 31 (1997): 335-342; Zilling, *Tertullian*, 26-28.

²⁰ Cf. Agostinho de Hipona, *De haeresibus*, 86. Sobre esta notícia ver: Barnes, *Tertullian*, 258; David Rankin, *Tertullian and the Church* (Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1995), 37; Zilling, *Tertullian*, 25-26, 54-56. Sobre os tertulianistas ver: Stéphanie E. Binder, *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah*

Até aos inícios dos anos 70 do século XX, esta “biografia oficial” de Tertuliano era aceite pelos especialistas como de confiança. Contudo, em 1971, Barnes, na sua, já clássica, obra biográfica sobre o grande escritor norte-africano, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, criticou-a, pondo-a em questão e rejeitando-a, nomeadamente a afirmação de que o seu pai era um centurião proconsular, que Tertuliano era presbítero, que era jurista ou que tenha morrido com idade avançada.²¹ Esta revisão foi, no entanto, motivo de crítica por parte de vários especialistas em Tertuliano, como René Braun e Pierre Petitmengin, entre outros. Na segunda edição da obra, em 1985, Barnes, tendo em conta as críticas, reviu algumas das suas afirmações num *post scriptum* intitulado *Tertullian Revisited: A Postscript*.²²

Inclusivamente a adesão do doutor cartaginês, por volta do ano 207/208, por motivos que não são claros, ao movimento que ele chama *Nova Profecia*,²³ movimento profético iniciado na Ásia Menor por Montano, por volta de 165, e conhecido a partir do século IV como Montanismo, tem sido interpretada mais como uma adesão a um movimento carismático de restauração no campo da disciplina, do que a uma seita independente e oposta à Grande Igreja, isto é, uma verdadeira separação desta.²⁴ Subscrevendo a tese de Douglas Powell, que concebe o grupo de adeptos da Nova Profecia em Cartago – que não seriam muitos²⁵ – como uma *ecclesiola in*

Zarah: *Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews* (Leiden; Boston: Brill, 2012), 56-57; J[erónimo] Leal, «Tertullianisti», em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* [=NDPAC], Vol. 3, dir. Angelo Di Berardino (Casale Monferrato: Marietti 1820, 2008), 5302-5303; Douglas Powell, «Tertullianists and Cataphrygians», *Vigiliae Christianae* 29 (1975): 33-54; William Tabbernee, «Montanism and the cult of the martyrs in Roman North Africa: reassessing the literary and epigraphic evidence», em *Text and the Material World: Essays in Honor of Graeme Clarke*, ed. Elisabeth Minchin e Heather Jackson (Uppsala: Astrom Editions, 2017), 306, segundo o qual «os Tertulianistas parecem ter sido um grupo pós-Cipriano que fundamentava a sua própria interpretação da verdadeira natureza do cristianismo norte-africano nos escritos de Tertuliano».

²¹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 3-29, 57-59, 239-241, 323-325; Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 11-16. Sobre os vários aspetos controversos da biografia de Tertuliano, ver: Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 16-20; Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 10-12; Wilhite, *Tertullian*, 17-25, 177-182; David E. Wilhite, *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition* (London; New York: Routledge, 2017), 108-116; Zilling, *Tertullian*, 21-56. Uma biografia de Tertuliano, tendo em atenção os novos contributos, em Geoffrey D. Dunn, *Tertullian* (London; New York: Routledge, 2004), 3-7.

²² Cf. Barnes, *Tertullian*, 321-335; René Braun, «Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie», em René Braun, *Approches de Tertullien: Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre (1955-1990)* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 67-84; Pierre Petitmengin, «Tertullianus redivivus», *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1973): 177-185.

²³ Cf. Tertuliano, *Marc.* III,24,4; IV,22,4; *Res.* 63,9; *Prax.* 30,5; *Mon.* 14,4.

²⁴ Cf. Binder, *Tertullian*, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah, 53-57; Dunn, *Tertullian*, 6-7, 9; Paul Mattei, «Les frontières de l'église selon la première tradition africaine», *Revue des Sciences Religieuses* 81, n° 1 (2007): 36-37; Osborn, *Tertullian*, 176-177, 212-213; Salvador Vicastillo, *Tertuliano. La penitencia, La pudicicia: Introducción, texto crítico, traducción y notas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2011), 12-13. Sobre o montanismo, além do clássico Pierre de Labriolle, *La crise montaniste* (Paris: Ernest Leroux, 1913), ver: Rex D. Butler, *The New Prophecy & New "Visions": Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006), 9-43; William Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism* (Leiden; Boston: Brill, 2007); Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Christine Trevett, «Montanism», em *The Early Christian World. Volume I-II*, ed. Philip F. Esler (London e New York: Routledge, 2000), 929-951.

²⁵ Cf. Tabbernee, «Montanism and the cult of the martyrs», 306.

ecclesia,²⁶ Christine Trevett afirma que «não devemos presumir que uma comunidade Profética *cismática* foi formada à parte dos católicos em Cartago. Tertuliano o Cristão católico permaneceu católico no seu pensamento [...]. Tertuliano o Montanista foi Tertuliano o Montanista católico».²⁷ Aliás, o cristianismo de Cartago no tempo de Tertuliano caracterizava-se pelo pluralismo de interpretações e práticas e, à semelhança do que sucedia em Roma,²⁸ encontramos não uma comunidade cristã unificada, mas, a coexistência de vários grupos cristãos diferentes, como se deduz das obras polémicas do doutor cartaginês.²⁹

1.2. “Autobiografia accidental”

Apesar de, à primeira vista, Tertuliano não revelar praticamente nada sobre si, a partir das raras e muito discretas alusões pessoais dispersas pela sua obra e da análise da mesma é possível inferir alguns rasgos biográficos.

Assim, dos seus escritos depreende-se que cresceu e viveu em Cartago,³⁰ capital administrativa da *Africa*, uma das mais famosas províncias do mundo romano, desde 29 a.C.. Fundada por colonos fenícios de Tiro em 814 a.C., totalmente arrasada a mando do Senado romano em 146 a.C. e reconstruída por Júlio César e Octávio Augusto no século I a.C., na era dos Severos (193 d.C. - 235 d.C.) Cartago tornara-se o mais importante centro da África do Norte ao nível da vida política, religiosa, cultural e intelectual do Império Romano, e, provavelmente, a segunda cidade do Império depois de Roma, como atesta Herodiano, que, durante a primeira metade do século III d.C., escreveu: «Na verdade, esta grande cidade, pela prosperidade económica e pela extensão e número de habitantes, é inferior apenas a Roma, e rivaliza com Alexandria do

²⁶ Cf. Powell, «Tertullianists», 38-39.

²⁷ Trevett, *Montanism: Gender*, 68-69. Sobre a relação de Tertuliano com o movimento montanista e a presença deste em Cartago ver: Binder, *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah*, 53-60; René Braun, «Tertullien et le montanisme: Église institutionnelle et Église spirituelle», em Braun, *Approches de Tertullien*, 43-50; Butler, *The new prophecy*, 24-27; Jean-Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1972), 436-442; Vittorino Grossi, «A proposito della conversione di Tertulliano al montanismo (*De pudicitia* I, 10-13)», *Augustinianum* 27, n° 1/2 (1987): 57-70; Rankin, *Tertullian*, 27-51; Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments*, 61-67, 129-132; Tabbernee, «Montanism and the cult of the martyrs», 302-303, 306; Trevett, «Montanism», 941-943; Trevett, *Montanism: Gender*, 66-76; Wilhite, *Ancient African Christianity*, 112-114; Zilling, *Tertullian*, 48-54.

²⁸ Cf. Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 357-408.

²⁹ Cf. Angelo Di Berardino, «Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino», *Augustinianum* 52 (2012): 15. Sobre os vários grupos cristãos presentes em Cartago ver: Barnes, *Tertullian*, 80-82, 121, 279-280; René Braun, «Aux origines de la Chrétienté d’Afrique: un homme de combat, Tertullien», em Braun, *Approches de Tertullien*, 9-11; Dunn, *Tertullian*, 15; Victor Saxer, «L’Afrique chrétienne (180-260)», em Luce Pietri, dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 1. Le Nouveau Peuple (des origines à 250)* (Paris: Desclée, 2000), 595-596.

³⁰ Veja-se, por exemplo, Tertuliano, *Pal.* 1,1; *Scap.* 3,2; *Scorp.* 6,2. Cf. Barnes, *Tertullian*, 59, 194; Braun, *Approches de Tertullien*, 321; Dunn, *Tertullian*, 4.

Egito».³¹ Nesta metrópole Tertuliano recebeu uma sólida formação retórica e intelectual, como o demonstrou de forma magistral Fredouille no seu estudo, publicado em 1972, *Tertullien et la conversion de la culture antique*.³²

Tendo crescido como pagão, a certa altura da sua vida, antes de 197 (talvez entre 190 e 195), Tertuliano converteu-se ao cristianismo,³³ cuja presença já estaria bem enraizada desde o ano 150 ou antes, tanto na metrópole africana como na África do Norte. Dada a escassez de fontes e informação não é, porém, possível indicar uma data, mesmo aproximada, sobre *quando* chegou o cristianismo a essa área nem tampouco afirmar com certeza *como* chegou (se via Roma, Grécia ou Judeia). A primeira evidência explícita remonta a 180, com as *Atas* referentes ao julgamento e condenação em Cartago, a 17 de julho desse ano, de 12 cristãos (5 mulheres e 7 homens) da pequena cidade rural de Scilli – uma localidade situada no interior da África Proconsular ainda não identificada –, por recusarem apostatar a sua fé.³⁴ A verdade é que, como está bem atestado por Tertuliano na sua obra, na era dos Severos o cristianismo tinha-se desenvolvido rapidamente e estava solidamente organizado. Além de Cartago, Tertuliano atesta a presença de cristãos nas cidades proconsulares de Adrumeto (atual Sousse), Thysdrus (atual el-Djem) e Uthina (atual Oudna), bem como nas províncias da Numídia e da Mauritânia,³⁵ apesar do clima de hostilidade e insegurança e, por vezes, de violência, em que viviam, como veremos mais adiante. E em meados do século III, no tempo do episcopado de Cipriano (249 - 258), como se pode ler nas entrelinhas dos escritos do bispo mártir, encontramos já em Cartago uma Igreja «bastante bem organizada e inserida na vida pública da sua cidade».³⁶ Nada sabemos, no

³¹ Herodiano, *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, VII,6,1. Sobre Cartago ver: Annie Arnaud-Portelli, «Carthage, le fonctionnement d'une métropole régionale à l'époque romaine», *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne] 64 (2002), <https://doi.org/10.4000/cdlm.69>; Dexter Hoyos, *Carthage: A Bibliography* (London; New York: Routledge, 2021), 89-109; Isidro Pereira Lamelas, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo: Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago* (Lisboa: Edições Didaskalia, 2002), 118-124.

³² Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion*. Veja-se também Barnes, *Tertullian*, 187-232; Dunn, *Tertullian*, 25-29; F. Opeku, «Popular and higher education in *Africa Proconsularis* in the second century AD», *Scholia: Studies in Classical Antiquity* ns 2, nº 1 (1993) 31-44; Robert Dick Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (London: Oxford University Press, 1971); Zilling, *Tertullian*, 31-33.

³³ Cf. Tertuliano, *Paen.* 1,1; *Fug.* 6,2; *Apol.* 18,4. Cf. Barnes, *Tertullian*, 26, 245-247, 252; Salvador Vicastillo, *Tertuliano. "Prescripciones" contra todas las herejias: Introducción, texto crítico, traducción y notas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 17; Zilling, *Tertullian*, 22.

³⁴ Cf. *Actas de los Mártires Escilitanos*, em Jerónimo Leal, *Actas latinas de mártires africanos: Introducción, traducción y notas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2009), 46-55; Vincent Hunink, «Worlds drifting apart: Notes on the *Acta Martyrum Scillitanorum*», *Commentaria Classica* 3 (2016) 93-112; Narciso Santos Yanguas e Mercedes García Martínez, «Los primeros mártires cristianos de la Iglesia africana», *Memorias de Historia Antigua* 15-16 (1994-1995): 291-302; Saxer, «L'Afrique chrétienne», 583-585; Tabbernee, «Montanism and the cult of the martyrs», 305, segundo o qual 6 eram de Scilli e 6 seriam habitantes de Cartago. Sobre Scilli ou Scillium ver: Barnes, *Tertullian*, 63; Graeme Clarke e Michel Poirier, *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés (De lapsis): Texte critique du CCL 3 (M. Bévenot)* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2012), 17; Wilhite, *Ancient African Christianity*, 85.

³⁵ Cf. Tertuliano, *Scap.* 3,5; 4,3.8; *Mon.* 12,3(6).

³⁶ Lamelas, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 123. Sobre as origens e desenvolvimento do cristianismo na África do Norte e em Cartago, em particular, ver: Dominique Arnauld, *Histoire du christianisme en Afrique: Les sept*

entanto, sobre o tempo e as circunstâncias da conversão do teólogo africano ao cristianismo, a qual talvez tenha sido fruto de longas reflexões e de não poucas hesitações, nem relativamente ao percurso religioso no período anterior à sua conversão.³⁷

Sabemos igualmente que foi casado com uma cristã, dado ter-lhe dedicado um opúsculo intitulado *Ad uxorem* (em 2 livros), definido por Pietro Podolak como «um comovente escrito de louvor do matrimónio cristão e de exortação a não contrair segundas núpcias em caso de viuvez»,³⁸ mas da qual não sabemos praticamente nada.

Tertuliano, deduz-se dos seus escritos, pertenceu à elite culta de Cartago:³⁹ seria membro da ordem equestre (*ordo equester*),⁴⁰ ou, como foi sugerido mais recentemente, da ordem decurional (*ordo decurionum*), espécie de senadores locais.⁴¹ Com efeito, na Cartago do tempo de Tertuliano a configuração sociológica dos cristãos contrariava a asserção comum na polémica anticristã de que os cristãos eram gente de baixa condição social e de modesta ou nenhuma cultura, uma prática, aliás, muito comum na antiguidade visando denegrir os opositores, vilificando-os.⁴² Os cristãos, como afirma o doutor cartaginês no *Apologeticum* (e o voltará a mencionar ao procônsul Escápula – provavelmente C. Julius (Scapula) Lepidus Tertullus, também natural de

premiers siècles (Paris: Éditions Karthala, 2001), 57-93; Barnes, *Tertullian*, 60-84, 273-275, 280-282; Braun, «Aux origines», 1-5; Clarke e Poirier, *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés*, 17-21; François Decret, *Early Christianity in North Africa* (Cambridge, UK: James Clarke & Co, 2011), 2-32; Dunn, *Tertullian*, 13-18; Jerónimo Leal, «Modalidades de la evangelización de África del Norte: El testimonio de Tertuliano», em *Dos mil años de evangelización: Los grandes ciclos evangelizadores: XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. Enrique de la Loma, Marcelo Merino, Miguel Lluch-Baixaui e José Enériz (Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001), 185-193; Jane Merdinger, «Roman North Africa», em *Early Christianity in Contexts: An Exploration across Cultures and Continents*, ed. William Tabberne (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014), 223-260; Wilhite, *Ancient African Christianity*, 79-107; Wilhite, *Tertullian*, 31-35.

³⁷ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 148-149, 410, 425-426, 434-439; Charles Munier, *Tertullien. La pénitence: Introduction, texte critique, traduction et notes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1984), 18-19. Sobre o percurso religioso de Tertuliano no período anterior à sua conversão ao cristianismo ver: Ian L. S. Balfour, «Tertullian's Religious Beliefs before his Conversion», *Studia Patristica* 42 (2006): 357-362; Binder, *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah*, 49-53; Labriolle, *Histoire de la littérature*, 87-88; Vicastillo, *Tertuliano. "Prescripciones"*, 17-18.

³⁸ Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 14. Cf. Tertuliano, *Ux.* I,1,1-3; Barnes, *Tertullian*, 25, 136-138.

³⁹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 69, 195, 243; Timothy D. Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II: Christians in Roman Provincial Society», *New England Classical Journal* 36, nº 1 (2009): 4; Dunn, *Tertullian*, 5; Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 146; Wilhite, *Tertullian*, 19-20, 114.

⁴⁰ Cf. Georg Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (Münster Westfalen: Aschendorff, 1984), 176-189, dedução apoiada em *Pal.* 6,2. Seguido por Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II», 4-5, 17; Timothy D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, 2ª ed. revista (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 52-53; Saxer, «L'Afrique chrétienne», 586; Alexander Weiß, *Soziale Elite und Christentum: Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen* (Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2015), 201-202.

⁴¹ Cf. Christophe Hugoniot, «Tertullien décurion de Carthage?», *Revue des Etudes Tardo-Antiques* 7 (2017/18): 11-28, dedução apoiada em *Apol.* 42,5.

⁴² Cf. Di Berardino, «Missione, conversione e diffusione del cristianesimo», 35; Xavier Leveils, *Contra Christianos: la critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007), 261-269.

Cartago⁴³ –, uma quinzena de anos depois), estavam presentes em todos os níveis da população de Cartago, mesmo entre as elites,⁴⁴ estimando-se que seriam aproximadamente 2.500,⁴⁵ ou talvez menos, como defende William Tabbernee, que aponta para 300 a 400, organizados em 5 ou 6 *domus-ecclesiae*,⁴⁶ entre os cerca de 70.000 habitantes (e não os 300.000 da estimativa tradicional), que viviam naquela cidade cosmopolita.⁴⁷ Esta grande variedade social do cristianismo cartaginês foi confirmada por estudos, como os de Georg Schöllgen e David Wilhite, entre outros, segundo os quais aquela comunidade cristã contaria com membros ou famílias das três ordens (senatorial, equestre e decurional), cujo número não é, contudo, possível avaliar, e também com um escasso número de viúvas ricas. No seu conjunto, constituiria um grupo de pessoas cultas, que conhecia a língua grega, como o próprio Tertuliano,⁴⁸ e gozava de um bom nível económico. A maioria dos cristãos, contudo, pertenceria à *plebe* urbana, uma mistura de trabalhadores qualificados, pequenos comerciantes, marinheiros e trabalhadores ocasionais do porto.⁴⁹

Dos seus escritos depreende-se ainda que viveu e escreveu durante uma época de perseguições, ainda que esporádicas, contra os cristãos, associada a um clima de hostilidade e insegurança. Com efeito, Tertuliano atesta a ocorrência de vários episódios de violência e de perseguição de que eram vítimas os cristãos da África Proconsular ocorridos desde 180, sendo testemunha direta de perseguições ocorridas em 197 - 198, 202 - 203 e 212 - 213.⁵⁰

⁴³ Cf. Éric Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012), 41; Éric Rebillard, «Popular Hatred Against Christians: the Case of North Africa in the Second and Third Centuries», *Archiv für Religionsgeschichte* 16, n° 1 (2014): 286n29; Salvador Viscatillo, *Tertuliano. La corona, A Escapula, La fuga en la persecución: Introducción, texto crítico, traducción y notas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2018), 106. Sobre Escápula ver: A[nthony] R. Birley, «Caecilius Capella: Persecutor of Christians, Defender of Byzantium», *Greco, Roman and Byzantine Studies* 32, n° 1 (1991): 81-82n1; Giancarlo Rinaldi, «“Rectores aliqui?”. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane», *Annali di Storia dell’Esegesi* 26 (2009): 138-139.

⁴⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,7; 37,4; *Scap.* 4,6; 5,2. Veja-se também Tertuliano, *Ux.* II,8,3-4; *Cult.* II,9,4; 13,4-5; *Pat.* 7,3; *Idol.* 17-18; *Marc.* IV,15,13; 33,2; 36,4-6; *Fug.* 5,3; 12,6.

⁴⁵ Cf. Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 10, 100n2.

⁴⁶ Cf. William Tabbernee, «To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins», *Studia Patristica* 36 (2001): 381.

⁴⁷ Cf. Arnaud-Portelli, «Carthage», §13; Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 10, 100n2.

⁴⁸ Em *Prax.* 3,2 Tertuliano apresenta-se a si próprio como bilingue.

⁴⁹ Cf. Schöllgen, *Ecclesia sordida?*, 155-267; Wilhite, *Tertullian*, 103-119. Ver também: Rankin, *Tertullian*, 17-19; Saxer, «L’Afrique chrétienne», 586-588; Zilling, *Tertullian*, 69-74. Sobre a composição sociológica das comunidades cristãs pré-constantinianas ver: Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II», 3-8, 17-18; Angelo Di Bernardino, «Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana», em *Cristianesimo e Istituzioni Politiche: Da Augusto a Costantino*, ed. Enrico Dal Covolo e Renato Uglione (Roma: LAS, 1995), 149-159. Weiß, *Soziale Elite*, 188-208, aborda a questão dos cristãos membros da classe alta (*ordo senatorius*, *ordo equester* e *ordo decurionum*) dos séculos II ao IV.

⁵⁰ Cf. Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II», 5-7; Clarke e Poirier, *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés*, 22-31; Merdinger, «Roman North Africa», 236-237; Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 35-47; Rebillard, «Popular Hatred Against Christians», 284-288; Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments*, 182-192.

2. O *Apologeticum*: A obra-prima de Tertuliano

Escrito nos inícios da atividade literária de Tertuliano, o *Apologeticum* ou *Apologeticus* – título genérico, que, provavelmente, não foi o que apologista africano atribuiu à sua obra⁵¹ –, ocupa um lugar central no contexto da sua vasta e diversificada atividade literária, que se estende do reinado de Septímio Severo (193 - 211) ao de Heliogábalo (218 - 222) ou mesmo Alexandre Severo (222 - 235).⁵² Apresentando-se como uma “carta aberta” dirigida, nos finais do século II, aos magistrados de Cartago encarregados de julgar os cristãos,⁵³ em defesa destes face às acusações que lhes eram imputadas, o *Apologeticum* é reputado como «a ‘apologia’ cristã latina por excelência»⁵⁴ dos primeiros séculos, um “género” que inclui escritos que adotam formas muito variadas, como o diálogo, a carta ou epístola, o discurso, ou o tratado, unidos pela «finalidade de defender e de persuadir».⁵⁵ Em linha de continuidade com a tradição apologética dos apologetas gregos do século II, que o precedeu, como Quadrato, Aristides de Atenas, Teófilo de Antioquia e, sobretudo, do mártir Justino e de Atenágoras de Atenas, dos quais tomou tudo o podia usar, Tertuliano atinge, porém, no *Apologeticum*,

um nível de sofisticação literária mais elevado do que qualquer um deles através da lógica estreita da sua estrutura, da disposição poderosamente culminante do seu argumento, da retorção implacável das acusações pela qual as incriminações são devolvidas aos acusadores, e

⁵¹ Cf. Jean-Claude Fredouille, «L’apologétique chrétienne antique: métamorphoses d’un genre polymorphe», *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995): 203-204; Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 9-10; Robert D[ick] Sider, *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001), 6n4.

⁵² Cf. Eva Schulz-Flüger, *Tertullien. Le voile des vierges (De uirginibus uelantibus): Introduction et commentaire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), 18. Barnes, *Tertullian*, 30-56, 58, no entanto, restringe esta atividade entre 196 e setembro de 212.

⁵³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1. Cf. Fredouille, «L’apologétique chrétienne antique» (1995), 204; Jean-Claude Fredouille, «L’apologétique latine pré-constantiniense (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de typologie», em *L’apologétique chrétienne gréco-latine à l’époque pré-nicéienne: Sept exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève, 13-17 Septembre 2004*, ed. Antonie Wlosok e François Paschoud (Genève: Fondation Hardt, 2005), 43; Jean-Claude Fredouille, «Tertullien dans l’histoire de l’apologétique», em *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, ed. Bernard Pouderon e Joseph Doré (Paris: Beauchesne, 1998), 276; Jean-Pierre Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien* (Liège: Imp. H. Vaillant-Carmanne; Paris: Champion, 1914-1917), 136.

⁵⁴ Fredouille, «L’apologétique latine», 44.

⁵⁵ Juana Torres, «*Refutatio et persuasio* en las obras apologéticas de Tertuliano», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24 (2013): 138. Sobre a diversidade do “género” apologia ver: Frédéric Chapot, «*Ad nationes*. Destinataire fictif, destinataire réel dans l’apologétique chrétienne antique», em *Discorsi alla prova. Atti del Quinto Colloquio italo-francese Discorsi pronunciati, discorsi ascoltati: contesti di eloquenza tra Grecia, Roma ed Europa. Napoli - S. Maria di Castellabate (Sa) 21-23 settembre 2006*, ed. Giancarlo Abbamonte, Lorenzo Miletto e Luigi Spina (Napoli: Giannini Editore, 2009), 451-452; Michael Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000), 18-23; Jean-Claude Fredouille, «L’apologétique chrétienne antique: naissance d’un genre littéraire», *Revue des Études Augustiniennes* 38, n° 2 (1992), 219-234; Fredouille, «L’apologétique chrétienne antique» (1995), 201-216; Anders-Christian Jacobsen, «Apologetics and Apologies – Some Definitions», em *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, ed. Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen e Majastin Kahlos (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009), 17-20; Bernard Pouderon, «La première apologétique chrétienne: définitions, thèmes et visées», *Kentron* 24 (2008): 227-251.

duma narrativa que é ao mesmo tempo cáustica no estilo e animada por uma matriz bastante condensada de imagens nitidamente cinzeladas.⁵⁶

2.1. O *Apologeticum* no contexto da obra literária de Tertuliano

A abundante produção literária de Tertuliano, desenvolvida durante uma vintena de anos, e que ocupa cerca de 1400 páginas na edição completa do *Corpus Christianorum, Series Latina*, publicada em 1954, comporta mais de 40 títulos, dos quais, porém, só 31 chegaram até nós, abrangendo escritos apologéticos, polémico-doutrinários e ascético-morais.⁵⁷ Outras 14 obras, como já assinalava Jerónimo no século IV, desapareceram.⁵⁸ Destas obras, que nos possibilitam perceber que a obra do doutor africano era mais vasta e mais rica do que aquela que chegou até nós, conhecemos, no entanto, os títulos, quer pelas referências do próprio Tertuliano (*Aduersus Apelleiacos, De censu animae aduersos Hermogenem, De fato, De paradiso*),⁵⁹ de Jerónimo (*De Aaron uestibus, [De angustiis nuptiarum] ad amicum philosophum, De circumcissione, De ecstasi, De mundis atque immundis animalibus, De spe fidelium*)⁶⁰ e outros autores, quer pelos índices de antigos manuscritos, como o *Codex Agobardinus*, o mais antigo e mais importante manuscrito das obras de Tertuliano, datado do século IX (*De animae summissione, De carne et anima, De superstitione saeculi*).⁶¹ Indiretamente, possuímos algumas frases ou pequenos fragmentos de algumas delas.⁶² Este “Tertuliano perdido”, como observa Fredouille, permite vislumbrar em Tertuliano, «uma atividade literária mais densa e mais inovadora do que aquela que lhe é habitualmente reconhecida».⁶³

⁵⁶ Sider, *Christian and Pagan*, 6-7. O mesmo juízo em: Barnes, *Tertullian*, 107; René Braun, «Observations sur l'architecture de l'“Apologeticum”», em Braun, *Approches de Tertullien*, 127, 134; Labriolle, *Histoire de la littérature*, 110-112; Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 28-29; Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 247. Sobre os apologistas gregos ver, entre outros: Lamelas, *Os Padres da Igreja*, 145-222; Bernard Pouderon, *Les Apologistes grecs du II^e siècle* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2005). Sobre as fontes cristãs usadas por Tertuliano no *Apologeticum* ver: Barnes, *Tertullian*, 107-108; Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 32-34; Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 30-32; Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 220-221.

⁵⁷ Cf. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*. 2 vol. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954 [=CCL]. Para uma breve apresentação das obras de Tertuliano ver: Lamelas, *Os Padres da Igreja*, 366-379; Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 19-81; Quasten, *Patrologia*, 554-616; P[aolo] Siniscalco, «Tertulliano», em NDPAC 3, 5305-5308.

⁵⁸ Cf. Jerónimo, *De viris illustribus* 53. Sobre a obra perdida de Tertuliano ver: Jean-Claude Fredouille, «L'activité littéraire de Tertullien: les traités perdus», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 54 (2008): 1-29; Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 117-120. Veja-se também Roger Pearse, «Lost works», acessado a 30 de novembro de 2022, https://www.tertullian.org/works_lost.htm; CCL 1, V-VI.

⁵⁹ Cf. Tertuliano, *Marc.* V,12,8; *Carn.* 8,3; *An.* 1,1; 20,5; 55,5.

⁶⁰ Cf. Jerónimo, *De viris illustribus* 18,4; 24,3; 40,4; 53,5; *Epistula*, 22,22; 36,1; 64,23; *Aduersus Iovinianum*, I,13.

⁶¹ Este códice encontra-se disponível online em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85722380>.

⁶² Estas frases ou pequenos fragmentos foram reunidos no CCL 2,1331-1336. Encontram-se também disponíveis em Roger Pearse, «Fragments of lost works», acessado a 30 de novembro de 2022, <https://www.tertullian.org/fragmenta.htm>.

⁶³ Fredouille, «L'activité littéraire», 27, 28.

Fluente não só em latim, mas também em grego, como vimos atrás, Tertuliano escreveu também nesta língua sobre os espetáculos, o batismo e o véu das virgens, como ele próprio afirma.⁶⁴ Não possuímos, contudo, nenhum fragmento nem conhecemos os seus títulos exatos. Apesar de uma nota numa edição de 1748 das obras de Lactâncio informar que as mesmas existiriam na Biblioteca Real do Escorial, em Espanha, tratar-se-ia, segundo Pierre Petitmengin, de um rumor que circulava já no século XVI, pouco após a fundação da biblioteca, e que se manteve até meados do século XVIII.⁶⁵

Dado a maior parte das obras de Tertuliano não fornecer qualquer indicação ou evidência de quando foi escrita – só 4 ou 5 permitem uma datação relativamente segura –, a cronologia das mesmas foi objeto de numerosas controvérsias entre os especialistas. Tendo em conta que a sua datação, como refere Frédéric Chapot, «é delicada, particularmente quando se trata de obras teóricas, desprovidas de referências à atualidade histórica e política»,⁶⁶ a crítica atual renunciou ao ideal de fixar o ano exato que corresponde a cada uma.⁶⁷

A tradição manuscrita do *Corpus Tertullianum* é bastante pobre e incerta, representada por um número bastante raro de exemplares, e em comparação com a de Cipriano, «manifestasse quase esquelética».⁶⁸ Tal situação, segundo Braun, «provém quer da extrema dificuldade que foi sentida a ler os escritos do Cartaginês, quer da condenação infligida pelo *Decretum Gelasianum* de 496, cujos efeitos, mesmo que não sejam demonstráveis de maneira evidente, fizeram-se sentir durante toda a Idade Média».⁶⁹ Assim, das 31 obras conservadas de Tertuliano, somente 21 têm uma base manuscrita dupla ou plural (*Ad martyras*, *Ad Scapulam*, *Ad uxorem*, *Aduersus Hermogenem*, *Aduersus Iudaeos*, *Aduersus Marcionem*, *Aduersus Praxean*, *Aduersus Valentinianos*, *Apologeticum*, *De carne Christi*, *De corona*, *De cultu feminarum*, *De exhortatione castitatis*, *De fuga in persecutione*, *De monogamia*, *De paenitentia*, *De pallio*, *De patientia*,

⁶⁴ Tertuliano remete a estas obras em grego em *Cor.* 6,3 (sobre os espetáculos), *Bapt.* 15,2 (sobre o batismo), *Virg.* 1,1 (sobre o véu das virgens). Cf. Fredouille, «L'activité littéraire», 24-25; Schulz-Flüger, *Tertullien. Le voile des vierges*, 189-191. Sobre os destinatários das obras gregas de Tertuliano ver: Barnes, *Tertullian*, 68-69; Marie Turcan, *Tertullien. Les spectacles (De spectaculis): Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Paris: Éditions du Cerf, 1986, 45. Veja-se no entanto as observações de Fredouille, «L'activité littéraire», 25.

⁶⁵ Cf. Pierre Petitmengin, «[Rec. a] Tertullien, *Les spectacles (De spectaculis)*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris: Éditions du Cerf, 1986, 367 (Sources Chrétiennes, 332)», *Revue des Études Augustiniennes* 33, n.º 2 (1987): 304; Turcan, *Tertullien. Les spectacles*, 44n3; Fredouille, «L'activité littéraire», 24n130.

⁶⁶ Frédéric Chapot, *Tertullien. Contre Hermogène: Introduction, texte critique, traduction, et commentaire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1999), 11.

⁶⁷ Cf. Barnes, *Tertullian*, 30-56, 325-329; Braun, *Deus Christianorum*, 563-577, 720-721; Braun, «Un nouveau Tertullien», 76-83; Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 487-488. Sobre os critérios normalmente utilizados para determinar a ordem cronológica das obras de Tertuliano ver: Dunn, *Tertullian*, 7-8; Rankin, *Tertullian*, xiv.

⁶⁸ Fredouille, «L'activité littéraire», 2. Cf. Quasten, *Patrologia*, 551-554; CCL I, VIII. Uma listagem detalhada dos manuscritos em Roger Pearse, «The Text Tradition (An introduction to and overview of the manuscripts)», acedido a 30 de novembro de 2022, <https://www.tertullian.org/manuscripts/index.htm>.

⁶⁹ René Braun, *Tertullien. Contre Marcion. Tome I (Livre I): Introduction, texte critique, traduction et notes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, 19-20).

De praescriptione haereticorum, De resurrectione mortuorum, De virginibus velandis), 5 são transmitidas pelo Agobardinus (*Ad nationes, De idololatria, De spectaculis, De testimonio animae, Scorpiace*), 1 por dois manuscritos incompletos que se sobrepõem parcialmente (*De oratione*), 4 pela sua edição *princeps* de Martin Mesnart publicada em 1545 em Paris (*De anima, De baptismo, De ieiunio, De pudicitia*).

No conjunto desta vasta e diversificada produção literária, que, como afirma Fredouille, «em parte por causa do seu temperamento, em parte por causa das circunstâncias, [...] é quase toda uma obra de combate, onde domina a polémica»,⁷⁰ o *Apologeticum* ocupa um lugar central, sendo considerado a obra-prima literária de Tertuliano. A atestar esta importância está o facto de existir em mais manuscritos – mais de 40 – do que qualquer outra obra do doutor africano, alguns dos quais contendo somente o *Apologeticum*,⁷¹ e ter sido editado, traduzido e comentado muitas vezes,⁷² sendo a primeira tradução, em grego, utilizada por Eusébio de Cesareia na sua *História Eclesiástica*, como o próprio o afirma, não dando, no entanto, qualquer informação sobre o tradutor nem o contexto em que a encontrou.⁷³

Constituindo «um caso bastante raro em paleografia latina»,⁷⁴ como salienta Jean-Pierre Waltzing, o *Apologeticum* chegou até nós em duas recensões independentes e muito diferentes – sendo as variantes bastante numerosas –, cada uma delas com uma transmissão própria.⁷⁵ A

⁷⁰ Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 20. Cf. Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II», 3; Geoffrey D. Dunn, «Scripture in Tertullian's Polemical and Apologetic Treatises», em *The Bible in Christian North Africa. Part I: Commencement to the Confessions of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, ed. Jonathan P. Yates e Anthony Dupont (Berlín; Boston; De Gruyter, 2020), 80-82; Dunn, *Tertullian*, 9-10, que o descreve como «um pugilista com uma caneta» (9).

⁷¹ Cf. Moreno Morani, «La storia del testo», em Tertuliano, *Difesa del cristianesimo: Apologeticum. Testo critico di CCL I (E. Dekkers)* (Roma: Edizioni San Clemente e Bologna: Studio Domenicano, 2008), 68, 81-83; Quasten, *Patrología*, 559-561. Para uma descrição detalhada de cada um dos manuscritos que conservam o texto do *Apologeticum* ver: Henricus Hoppe, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Apologeticum secundum utramque libri recensionem* (Vindonobar: Hoelder-Pichler-Tempsky A. G. e Lipsiae: Akademische Verlags-Gesellschaft M. B. H., 1939), IX-XXXVII; e também *online* em Roger Pearse, «Manuscripts of the Apologeticum», acessado a 30 de novembro de 2022, http://www.tertullian.org/manuscripts_apologeticum/manuscripts_apologeticum.htm, onde são acrescentados três novos manuscritos: *Codex Londiniensis, British Library, Additional 16901*, século XV; *Codex Seitenstettensis 30*, Seitenstetten Abbey (Áustria), século XV; *Codex Batthyanensis 338*, Batthyaneum (Alba Iulia, Roménia).

⁷² Veja-se, por exemplo, um elenco de edições do texto e traduções do *Apologeticum* em Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 748-749; Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 63-66; Morani, «La storia del testo», 83-87 (até 1980). Para uma visão mais atual e abrangente consultar a *Chronica Tertulliana et Cypriana*.

⁷³ Cf. Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, II,2,4. Nesta sua obra Eusébio cita quatro vezes do *Apol. 5* (II,2,5-6; II,25,4; III,20,7; V,5,7) e uma do *Apol. 2* (III,33,3). Sobre esta tradução grega do *Apologeticum* ver: Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, 261-262; Elizabeth A. Fisher, «Greek Translations of Latin Literature in the Fourth Century A.D.», em *Later Greek Literature*, ed. John J. Winkler e Gordon Williams (New York: Cambridge University Press, 1982), 203-207.

⁷⁴ Jean-Pierre Waltzing e Albert Severins, *Tertullien. Apologétique*, 4ª imp. (Paris: Les Belles Lettres, 2003), LI.

⁷⁵ Uma exposição completa das variantes em Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*. Uma lista dos manuscritos pertencentes a cada uma das recensões em Eligius Dekkers (ed.), *Q. S. Fl. Tertulliani Apologeticum*, em CCL I, 78-80; Morani, «La storia del testo», 81-83. Para uma descrição detalhada dos mesmos ver Pearse, «Manuscripts of the Apologeticum».

recensão que se conhece por *Vulgata*, representada atualmente por 39 manuscritos, o mais antigo do século IX, alguns dos quais contendo somente o *Apologeticum*, é a mais difundida e a única conhecida até 1597. A segunda recensão, a *Fuldense*, é proveniente da reconstrução feita com base no manuscrito do século IX que se conservou no mosteiro beneditino de Fulda, mas que se perdeu no século XVII, o *Codex Fuldensis* – que continha o *Apologeticum* e o *Adversus Iudaeos* – descoberto em 1584 pelo humanista flamengo François de Maulde (Modius, 1556-1597), mas do qual restam alguns fragmentos, como o chamado *Fragmento Fuldense* (que contém um texto do capítulo 19 do *Apologeticum* numa redação que não coincide exatamente nem com a da *Vulgata* nem com a da *Fuldense*). As variantes, que o seu descobridor tinha colacionado na margem do seu exemplar da edição que René Laurent de la Barre (Barraeus) publicara em Paris em 1580, foram reproduzidas em apêndice na edição chamada *Iuniana* do *Apologeticum*, a edição de 1597 feita por François du Jon (Junius, 1545-1602). A questão sobre qual das duas recensões, a *Vulgata* ou a *Fuldense*, merece maior credibilidade e prioridade, ou seja, qual corresponde à redação autêntica de Tertuliano, é, porém, motivo de controvérsia, antiga, aliás.⁷⁶

2.2. Data e ocasião da obra

A data mais comumente aceite para a redação do *Apologeticum* – assim como para o *Ad nationes* (primavera) e o *Ad martyras* (verão)⁷⁷ –, é o ano de 197, provavelmente por volta de finais desse ano ou, o mais tardar, dos princípios de 198.⁷⁸ Esta datação fundamenta-se essencialmente sobre a referência do próprio Tertuliano à repressão por parte de Septímio Severo contra os partidários ou simples simpatizantes dos seus rivais na sucessão ao trono imperial, Pescênio Nigro, que se suicidou em 194, e Clódio Albino, vencido por Severo na batalha de

⁷⁶ Cf. Barnes, *Tertullian*, 19-21, 239-241; Carmen Castillo García, *Tertuliano. Apologético, A los gentiles: Introducción, traducción y notas* (Madrid: Editorial Gredos, 2001), 34-37; Benjamin Garstad, «The diction of the Fragmentum Fuldense», *Glotta* 78, n° 1 (2002): 102-109; Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 1-3; Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 47-49; Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 57-58; Morani, «La storia del testo», 67-70; Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 26-27; Waltzing, *Tertullien. Apologétique*, LI-LX. Para um resumo das principais posições relativamente ao problema da autenticidade das duas recensões ver: Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 3-8; Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 49-51; Morani, «La storia del testo», 72-81.

⁷⁷ Sobre a datação do *Ad nationes* e do *Ad martyras* ver: Barnes, *Tertullian*, 32-33, 52-53, 55; Braun, *Deus Christianorum*, 567; René Braun, «Sur la date, la composition et le texte de l'*Ad martyras* de Tertullien», *Revue des Études Augustiniennes* 24 (1978): 221-242; Willy Rordorf e René Braun, «Dossier sur l'*Ad martyras* de Tertullien», *Revue des Études Augustiniennes* 26, n. 1-2 (1980): 3-17; André Schneider, *Le premier livre Ad nations de Tertullien: Introduction, texte, traduction et commentaire* (Rome: Institut Suisse de Rome, 1968), 7-10.

⁷⁸ Cf. Barnes, *Tertullian*, 32-34, 55; Braun, *Deus Christianorum*, 563, 567-568; 720-721; Braun, «Sur la date, la composition et le texte de l'*Ad martyras*», 231; Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 30-32; Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 15-18; Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 94-95n17; 354n354; 431n431; Schneider, *Le premier livre*, 7-9; Sider, *Christian and Pagan*, 8; Niels Willert, «Tertullian», em Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen e Jörg Ulrich (eds.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2014), 161-162.

Lião em 19 de fevereiro de 197, e que ainda decorria.⁷⁹ Foi o corolário da guerra civil que eclodiu após o assassinato de Hélio Pertinaz (imperador de 31 de dezembro de 192 a 28 de março de 193), que envolveu Severo, proclamado imperador pelas legiões da Panónia a 9 de abril 193, e reconhecido em Roma pelo Senado, em junho desse ano, Nígro, governador da província da Síria, e Albino, governador da província gaulesa, generais que também tinham sido aclamados imperadores pelas suas tropas. O facto de os Partos serem apresentados por Tertuliano entre os inimigos de Roma, como constituindo ainda um perigo, parece indicar que este desconhece a vitória sobre os mesmos na Segunda Guerra Pártica, empreendida por Severo no outono de 197, declarada em 28 de janeiro de 198, mas resolvida de forma definitiva no verão de 199.⁸⁰ Apesar deste consenso sobre a datação do *Apologeticum* há, porém, autores que, a partir de argumentos diferentes, propõem datas mais tardias para a sua redação: Camilla Minelli, coloca-a entre 199 e o início de 201; Marta Sordi defende o ano 202; e Michele R. Cataudella afirma que a redação não pode ser anterior a 202.⁸¹

O *Apologeticum*, tal como em 212 o libelo dirigido ao procônsul Escápula, é provocado, segundo José Carlos de Miranda, «por vivas motivações concretas que lhe emprestam uma peculiar impressão de urgência e de paixão».⁸² A vaga de denúncias e prisões, que já suscitara, pouco antes, a sua exortação *Ad martyras*, endereçada aos cristãos de Cartago encarcerados por causa da sua fé e que aguardavam julgamento ou execução, considerada «um dos mais belos produtos desta literatura específica do cristianismo antigo»,⁸³ mas agora agravada com a execução de alguns cristãos, parece ter sido a razão pela qual Tertuliano terá redigido o *Apologeticum*. Com efeito, logo na abertura indica que alguns cristãos tinham sido presos e comparecido perante o tribunal, sendo julgados sumariamente, sem uma adequada oportunidade de defesa.⁸⁴

⁷⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,9.11.

⁸⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,4. Sobre o contexto histórico ver: Timothy D. Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part I: Severus as a New Augustus», *New England Classical Journal* 35, n.º 4 (2008): 254-256; Anthony R. Birley, *Septimio Severo: El emperador africano* (Madrid: Editorial Gredos, 2012), 139-197; *História Augusta. Vol. II: Vidas de Hélio Pertinaz, Didio Juliano, Severo, Pescênio Nígro, Clódio Albino, Antonino Caracala, Antonino Geta, Opílio Macrino, Diadúmeno Antonino, Antonino Heliogábalos*. Tradução do latim, com introdução e notas de Nuno Simões Rodrigues, Cláudia Teixeira, Francisco Oliveira, José Luís Brandão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, 9-33, 45-131; Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 354n354; 431n431; 433n435; Willert, «Tertullian», 160-161.

⁸¹ Cf. Camilla Minelli, «La data dell'Apologeticum di Tertulliano», *Aevum* 74, n.º 1 (2000): 187-189; Marta Sordi, «L'autore e l'opera», em Tertuliano, *Difesa del cristianesimo: Apologeticum. Testo critico di CCL I (E. Dekkers)* (Roma: Edizioni San Clemente e Bologna: Studio Domenicano, 2008), 11-12, 14; Marta Sordi, *I cristiani e l'impero romano. Nuova edizione riveduta e aggiornata* (Milano: Jaca Book, 2011), 120, 122; Michele R. Cataudella, «Società e diritto nell'Africa romana. Ius Italicum: aspetti e riflessioni», em *L'Africa romana: Atti del IV Convegno di studio. Sassari, 12-14 dicembre 1986*, ed. Attilio Mastino (Sassari: Dipartimento di Storia - Università degli Studi di Sassari, 1987), 119-120. Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 31-32 e Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 17-18, porém, rejeita as propostas de Minelli e Sordi.

⁸² Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 46.

⁸³ Braun, «Sur la date, la composition et le texte de l'Ad martyras», 221.

⁸⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1-3.

Esta situação veio alterar o clima de relativa tranquilidade que a Igreja africana gozava desde o ano 180, em que, como vimos acima, tinham sido decapitados os 12 mártires de *Scillium* por ordem de Vigélio Saturnino (Publius Vigellius Saturninus Tertullus), procônsul de 180 a 181, que Tertuliano referencia como o primeiro magistrado romano a executar cristãos africanos.⁸⁵ As circunstâncias que possivelmente motivaram tal alteração, poderão ter a ver com o clima de rescaldo da repressão que se seguiu à vitória final do imperador Septímio Severo sobre o seu último rival político e consequente consolidação do seu poder imperial, aludida por Tertuliano. Na Gália e em Espanha, e depois em Roma, durante o verão de 197, a sua vitória fora seguida por uma purga sangrenta, mesmo no Senado, daqueles que tinham apoiado os seus inimigos, e em alguns casos daqueles cuja lealdade era questionável, mediante a declaração de “inimigos públicos”, com as consequentes buscas e execuções sumárias. Esta repressão terá sido particularmente sentida no norte de África, uma vez que Clódio Albino, de origem africana (oriundo de Adrumeto) – como Septímio Severo (oriundo de Léptis Magna) –, teria muitos partidários em Cartago. Tendo-se prolongado «“dia após dia” até à expedição contra os Partos, no outono de 197»,⁸⁶ gerou «uma atmosfera de suspeita e instabilidade»,⁸⁷ dado ser expectável que qualquer habitante do império denunciasses traidores e inimigos públicos. Neste clima de insegurança diária e tendo o fim da guerra civil sido comemorado, em todo o império, com a organização de várias festas e espetáculos, os cristãos, que se distanciaram das celebrações e afirmações públicas de apoio ao imperador africano, teriam sido prontamente tornados suspeitos, pois, aos olhos das autoridades e cidadãos pagãos, não tinham mostrado lealdade ao imperador e ao estado, e a suspeição teria dado origem a denúncias e consequentes acusações.⁸⁸

É, pois, neste contexto, que, armando-se de toda a sua bagagem retórica, Tertuliano, «orador de primeira-água»,⁸⁹ redige o *Apologeticum*, visando provar aos magistrados romanos a inocência dos cristãos face às acusações de que eram alvo (ateísmo e traição, particularmente, bem como incesto, homicídio e canibalismo), sobre as quais se detém longamente, correspondendo a 78% da obra, como veremos a seguir. E, provar a inocência dos cristãos é, de facto,

⁸⁵ Cf. *Acta Martyrum Scillitanorum*; Tertuliano, *Scap.* 3,4. Rebillard, «Popular Hatred Against Christians», 290, afirma que, «ao contrário do que é habitualmente dito, não há evidência de que Tertuliano tenha tido qualquer conhecimento dos mártires escilitanos». Sobre Vigélio Saturnino ver Rinaldi, «“Rectores aliqui”», 133-134.

⁸⁶ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 433n435.

⁸⁷ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 431n431.

⁸⁸ Cf. Barnes, *Tertullian*, 88, 107-112; Birley, *Septimio Severo*, 70, 191-192; Pier Angelo Gramaglia, *Tertulliano. A Scapula: Introduzione, traduzione e note* (Roma: Edizioni Paoline, 1980), 182-183n13; *História Augusta*, 24-27, 31-32, 84-87, 117, 119; Petr Kitzler, «Christian Atheism, Political Disloyalty, and State Power in the *Apologeticum*: Some Aspects of Tertullian's “Political Theology”», *Vetera Christianorum* 46 (2009): 248-249; Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 47, 94-95n17; 354n354; 431n431; Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 38; Rebillard, «Popular Hatred Against Christians», 285; Sider, *Christian and Pagan*, 8; Jean-Pierre Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II: Commentaire analytique, grammatical & historique* (Liège; Paris: Imp. H. Vaillant-Carmanne; Champion, 1919), 150.

⁸⁹ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 47.

para ele, como afirma Andrea Villani, «um objetivo decisivo de toda a estratégia argumentativa no *Apologeticum*». ⁹⁰

2.3. Destinatários, plano e estrutura

Tertuliano, como mencionámos atrás, dirige esta sua “carta aberta” aos magistrados da província romana de África (*Romani imperii antistites*), isto é, o procônsul e os seus oficiais, a quem competia julgar os cristãos que enfrentavam o martírio, ao contrário dos seus predecessores gregos que dirigiram as suas obras aos imperadores ou ao senado romano. ⁹¹ Nesta, como nas outras duas obras que constituem o que Fredouille designa por «tríptico apologético» (*Ad nationes, Apologeticum e Ad Scapulam*), os destinatários, como afirma o mesmo autor, «são, sem dúvida, em princípio sempre os pagãos: mas no primeiro texto são os pagãos em geral, enquanto encarnam a mentalidade romana; no segundo são personalidades oficiais anónimas; no terceiro um magistrado em funções». ⁹² Isto não exclui, porém, a possibilidade de, no *Apologeticum*, o apologista de Cartago pretender alcançar uma audiência mais alargada, como os pagãos em geral e os próprios cristãos, ou mesmo o imperador Septímio Severo, como era normal na apologética. ⁹³ Com efeito, sendo destinada prioritariamente aos pagãos, tentando rejeitar as acusações que fazem contra os cristãos e convertê-los ao cristianismo, os textos da apologética cristã têm, no entanto, por função secundária fortalecer, implícita ou explicitamente, na sua fé os cristãos perturbados pelas críticas dos pagãos. Como afirma Chapot:

Os apologistas têm um destinatário anunciado [*destinataire affiché*] quase constante: os pagãos. Pode tratar-se de um homem de estado – imperador, magistrado –, de uma instituição – o Senado romano –, de um amigo pagão ou mais geralmente os pagãos: é a eles que os apologistas dizem dirigir-se. Este destinatário anunciado confunde-se com o destinatário visado [*destinataire visé*]: a vontade de diálogo que se manifesta nesta literatura apologética atesta, a nosso ver, que estes autores procuraram realmente dirigir-se aos pagãos. Mas porque todo o discurso cristão tem uma função pastoral, os apologistas visam igualmente um outro

⁹⁰ Andrea Villani, «*Nos ergo soli innocentes!* (*Apologeticum* 45,1): Innocence as a Marker of Christian Affiliation in Tertullian’s *Apologeticum*», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2012): 114. Cf. Tertuliano, *Apol.* 4,1-2. Cf. Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 47.

⁹¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1; 2,13; 9,6; 30,7; 44,2; 49,4; 50,12. Sobre as apologias dirigidas ao imperador ou às autoridades romanas e sobre os problemas que elas colocam ver: Jacobsen, «Apologetics and Apologies», 5-21; Pouderon, «La première apologétique chrétienne», 227-251; Pouderon, *Les Apologistes grecs*, 109-271; Antonie Wlosok, «Die christliche Apologetik griechischer und lateinischer Sprache bis zur konstantinischen Epoche. Fragen, Probleme, Kontroversen», em *L’apologétique chrétienne gréco-latine*, 13-20.

⁹² Fredouille, «L’apologétique latine», 47; Fredouille, «Tertullien dans l’histoire de l’apologétique», 276-277.

⁹³ Cf. Barnes, *Tertullian*, 109-110; Chapot, «*Ad nationes*», 455-460; Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 44-47; Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 23-29; Kitzler, «Christian Atheism», 249; Sider, *Christian and Pagan*, 8n8; Wilhite, *Tertullian*, 68-75; Wilhite, *Ancient African Christianity*, 117; Willert, «Tertullian», 162-163; Zilling, *Tertullian*, 93-106.

público, implícito, que não é mencionado, mas que continua a ser um destinatário real: a ou as comunidades cristãs, que importa orientar e encorajar.⁹⁴

Aplicando ao *Apologeticum* estas distinções propostas por Chapot, podemos presumir que Tertuliano tinha como destinatários, isto é, o público-alvo do orador, por um lado, os magistrados como os “destinatários anunciados”, e, por outro, os pagãos em geral como os “destinatários visados”, e como “recetores” ou os “destinatários reais”, isto é, o público que recebe efetivamente a mensagem, tinha os cristãos.

«Obra-prima de partição oratória [...] numa época em que a retórica era a matriz cultural por excelência, confluência de toda a tradição literária clássica mas também da filosofia e das ciências, da história e do direito»,⁹⁵ o *Apologeticum* é uma obra que, nas palavras de Jerónimo Leal, «consta de todos os elementos que exige a retórica: exórdio, divisão, premonição, refutação e peroração, sendo assim uma obra perfeita segundo as leis da retórica clássica».⁹⁶ Esta estrutura é assinalada claramente pelo próprio Tertuliano ao longo desta sua obra.

Os capítulos 1 a 3 formam o *exordium*, no qual Tertuliano se debruça sobre o absurdo e a iniquidade do ódio público que legitima a perseguição. Referindo-se aos capítulos 1 a 3, Tertuliano indica-nos, em 4,1 a intenção da sua obra: «Dito isto a modo de prefácio, para reverberar a iniquidade do ódio público para connosco, passarei imediatamente a discutir a questão da nossa inocência. E não me limitando a refutar aquilo de que nos acusam, hei de retorcer-lo contra os próprios acusadores.»

Terminado o *exordium*, com o capítulo 4 dá início à *argumentatio*, que se estende até ao capítulo 45, constituída por uma *propositio* e *partitio* em 4,1-2, uma *praemunitio* de carácter jurídico de 4,3 a 6,11, e uma *refutatio* das acusações feitas aos cristãos, dos capítulos 7 ao 45, na qual, «segundo o princípio retórico da *retorsio*, Tertuliano achará sempre modo de denunciar nos acusadores pagãos os delitos de que estes acusam os cristãos».⁹⁷

A grande maioria dos comentários ao *Apologeticum* concorda com a estrutura bipartida da *refutatio*, constituída pelos capítulos 7 a 45, dos 50 de que é composto, equivalendo a cerca de 80% da obra: Tertuliano refutará e “retorcerá” contra os acusadores, em primeiro lugar, os crimes

⁹⁴ Chapot, «*Ad nationes*», 459. Cf. Chapot, «*Ad nationes*», 451-455, 458-460; Jacobsen, «*Apologetics and Apologies*», 13-17.

⁹⁵ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 49-50.

⁹⁶ Jerónimo Leal, *Tertuliano. A los paganos, El testimonio del alma: Introducción, traducción y notas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2004), 13. Sobre a estrutura retórica do *Apologeticum* ver: Carmen Castillo [García], «El “*Apologeticum*” de Tertuliano: Estructura y composición», *Emerita* 34 (1967): 317-326; Castillo García, *Tertuliano. Apologético, A los gentiles*, 28-31; Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 39-44; Georges, *Tertullian. Apologeticum* (2015), 37-44; Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 24-26; Sider, *Ancient Rhetoric*, 22-23; Sider, *Christian and Pagan*, 4-6; R[obert] [Dick] Sider, «On Symmetrical Composition in Tertullian», *Journal of Theological Studies* 24, n° 8 (1973): 408-418; Waltzing, *Tertullien. Apologétique*, XXXIX-LI; Willert, «Tertullian», 168-173; Zilling, *Tertullian*, 108-138.

⁹⁷ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 110-111n30.

supostamente cometidos na clandestinidade, os *occulta facinora* (infanticídio, canibalismo e incesto), nos capítulos 7 a 9,⁹⁸ e, a seguir, os cometidos às claras, os *manifestoria* ou *manifesta facinora* (impiedade e lesa-majestade), nos capítulos 10 a 45. Esta estrutura bipartida, de extensão bastante desigual (3 capítulos contra 36), é indicada explicitamente pelo próprio Tertuliano, o qual em 4,2, anuncia já: «Refutaremos primeiro cada um dos delitos que se diz cometemos em segredo e, depois, os que se acha que cometemos abertamente; tudo o que a vossos olhos faz de nós uns delinquentes, uns extravagantes, tudo o que em nós pede troça e condenação». E, em 6,11, visando introduzir a *refutatio*, declara: «E passarei agora a rebater a já dita difamação dos crimes ocultos, de sorte a abrir caminho para me defender dos manifestos». Finalmente, ligando os capítulos 7 a 9 com os capítulos 10 a 45, em 9,20 comenta: «Passemos agora aos crimes públicos». Em 27,1 dá por concluída a argumentação relativamente à primeira acusação de crimes manifestos, tratada nos capítulos 10 a 27: «E com isto temos dito quanto à acusação de lesa-religião e de lesa-divindade». Em 28,3 indica que irá dar início à segunda acusação, que desenvolverá nos capítulos 28 a 45: «E assim chegamos à segunda acusação, a de lesar uma majestade bem mais augusta!». Esta acusação de lesa-majestade, Tertuliano refuta-a em duas outras partes extensas dedicadas, respetivamente, às acusações de que os cristãos violam a majestade do Imperador, por se recusarem a participar no culto imperial (28-36) e de que os cristãos prejudicam a sociedade romana (37-45).

Por fim uma *peroratio* final (capítulos 46 a 50), na qual distingue nitidamente os cristãos dos filósofos e as suas ideias (46,1-49,3) e, finalmente, concentra-se na avaliação paradoxal do julgamento terreno dos cristãos: a sua condenação pelos magistrados romanos leva à vitória com Deus (49,4-50,16). A abrir a *peroratio*, em 46,1, Tertuliano recapitula brevemente a *argumentatio* desenvolvida nos capítulos 4 a 45:

Parece-me claro que soubemos resistir a pé firme a todas as acusações que contra nós intentais, ao requerdes o sangue dos cristãos. Expusemos tudo aquilo que somos, bem como as vias de que dispomos para provarmos ser realmente aquilo que vos expusemos, a saber, a fiabilidade e a antiguidade das Divinas Letras, primeiro e, depois, a própria confissão das potências espirituais.

Sinteticamente podemos apresentar a seguinte estrutura do *Apologeticum*:

A. *Exordium* (1-3);

B. *Argumentatio* (4-45):

1. *Propositio e Partitio* (4,1-2);

⁹⁸ Sobre a função dos capítulos 7 a 9 na estrutura do *Apologeticum* e o significado do motivo *occultum / manifestum* neste contexto ver Tobias Georges, «*Occultum and manifestum: Some Remarks on Tertullian's Apologeticum*», em *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, ed. Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen e Majastin Kahlos (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009), 35-48.

2. *Praemunitio* (4,3-6,11);
3. *Refutatio* (7-45):
 - 3.1. Refutação das acusações de crimes ocultos (7-9);
 - 3.2. Refutação dos crimes manifestos (10-45):
 - 3.2.1. Ateísmo/sacrilégio ou irreligiosidade (10-27);
 - 3.2.2. Lesa-majestade (28-45):
 - 3.2.2.1. Violação da majestade do Imperador (28-36);
 - 3.2.2.2. Dano à sociedade romana (37-45);
- C. *Peroratio* (46-50):
 1. As crenças dos cristãos (46,1-49,3);
 2. O martírio cristão (49,4-50,16).

CAPÍTULO II.

A VIOLÊNCIA CONTRA OS CRISTÃOS NO *APOLOGETICUM*

No *Apologeticum*, Tertuliano faz referência a várias manifestações e formas de violência com que os cristãos em Cartago estavam a ser confrontados, na altura, ou às quais tinham sido ou podiam ser expostos, formas que vão desde a burla popular até à perseguição aberta, espontânea ou organizada, sendo muitos deles, diz-nos, «ceifados com toda a sorte de atrocidades».¹ Propomo-nos, pois, neste capítulo, identificar as formas multifacetadas como essa violência se exprime no *Apologeticum*, bem como os agentes ou responsáveis pela mesma. Fica, contudo, fora do nosso intuito abordar o porquê da hostilidade e da violência contra os cristãos, que mobilizou durante muito tempo a reflexão dos especialistas, tendo sido uma questão de grande controvérsia.²

1. A multifacetada violência contra os cristãos

A violência é uma realidade complexa, com múltiplas caras, por vezes ocultas, elusivas e ambivalentes. Como afirma Jean-Marie Muller, filósofo francês e fundador do *Institut de Recherche sur la Résolution Non-violente des Conflits*: «do insulto à humilhação, da tortura ao homicídio, são múltiplas as formas de violência e múltiplas as formas de morte».³ Multiforme nas suas manifestações, que diferem quanto às causas, raízes e consequências, a violência pode ser, segundo José Manuel Martín Morillas, «ações, emoções, pensamentos, ideias, crenças, atitudes, decisões, palavras, discurso, gestos, símbolos, estruturas sociais, normas, leis, regimes políticos, etc.».⁴ Daí a necessidade de a classificar.

¹ Tertuliano, *Apol.* 46,16. Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,2-3.

² Sobre o porquê da hostilidade e violência contra os cristãos ver G[oeffrey] E[rnest] M[aurice] de Ste. Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, ed. Michael Whitby e Joseph Streeter (Oxford: Oxford University Press, 2006), 105-152; Jean-Claude Fredouille, «“Les chrétiens aux lions!”», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité* 46 (1987): 333-336; Gramaglia, *Tertulliano. A Scapula*, 11-86; James B. Rives, «The Persecution of Christians and Ideas of Community in the Roman Empire», em *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009*, ed. Giovanni A. Ceccconi e Chantal Gabrielli (Bari: Edipuglia, 2011), 199-216; Raúl González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano* (Madrid: Signifer Libros, 2005), 11-32.

³ Jean-Marie Muller, *O princípio de não-violência: Percurso filosófico* (Lisboa: Instituto Piaget, 1995), 30. Cf. Jean-Marie Muller, *Dictionnaire de la non-violence* (Gordes, France: Le Rélié, 2005), 405.

⁴ José Manuel Martín Morillas, «Qué es la violencia», em Beatriz Molina Ruedas e Francisco A. Muñoz (eds.), *Manual de paz y conflictos* (Granada: Universidad de Granada, 2004), 236. Cf. Martín Morillas, «Qué es la violencia», 225-247; Francisco A. Muñoz e Beatriz Molina Ruedas, «Manifestaciones de la violencia», em Beatriz Molina Ruedas e Francisco A. Muñoz (eds.), *Manual de paz y conflictos* (Granada: Universidad de Granada, 2004), 249-276.

Johan Galtung, o investigador norueguês para a paz que mais tem ajudado a discernir sobre os problemas da violência, propõe a classificação da violência em três categorias: violência direta, violência estrutural e violência cultural, que relaciona naquilo a que chama “triângulo da violência”.⁵ A *violência direta*, também chamada pessoal ou comportamental, é a manifestação mais evidente da violência. É a única dos três tipos de violência que é visível. Na violência direta (física e/ou verbal) estamos perante comportamentos observáveis, que implicam uma relação entre agentes e destinatários que incluem um dano físico (feridas, de ligeiras a mortais) ou moral, produzido por um dos agentes contra outro.⁶ A *violência estrutural* faz referência a situações de exploração, discriminação e marginalização. É uma forma de violência indireta e menos visível, uma vez que não se pode personalizar ou responsabilizar ninguém em concreto e, na maioria das ocasiões, aquele que a padece não a percebe como tal, não tem “consciência” da sua situação, já que existem mecanismos mediadores que o impedem de a visualizar. A denominação “violência estrutural” não é a única possível, pode-se falar igualmente de violência sistémica, oculta, indireta ou institucional.⁷ A *violência cultural* é outra forma de violência indireta e é a mais disseminada e invisível. Sob o conceito de *violência cultural* – definida por Galtung como «aqueles aspetos da cultura [...] que podem ser utilizados para justificar ou legitimar violência direta ou estrutural»⁸ –, procura-se compreender todas as facetas culturais, que de uma forma ou de outra, apoiam ou justificam as realidades e práticas da violência, a partir das ideias, das normas, dos valores, da cultura, da tradição. Este tipo de violência «faz com que a violência direta e estrutural pareça, e até seja percebida, como carregada de razão – ou pelo menos não errada».⁹

No *Apologeticum* encontramos exemplos destas três categorias de violência propostas por Galtung. Iremos, no entanto, ter aqui em consideração apenas aquelas manifestações de violência direta, tanto na sua forma física como verbal, que Tertuliano assinala como dirigida contra os

⁵ Cf. Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos: Paz y conflicto, desarrollo y civilización* (Bilbao: Bakeaz; Gernika-Lumo: Gernika Gogoratuz, 2003), 20; Johan Galtung, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación y resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia* (Bilbao: Bakeaz; Gernika-Lumo: Gernika Gogoratuz, 1998), 15-16.

⁶ Cf. Francisco Jiménez-Bautista, «Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 19 (2012): 31-33; Francisco Jiménez Bautista e Francisco A. Muñoz, «Violencia directa», em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dir. Mario López Martínez (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 1165-1166.

⁷ Cf. Jiménez-Bautista, «Conocer para comprender la violencia», 33-37; Francisco Jiménez Bautista e Francisco A. Muñoz, «Violencia estructural», em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dir. Mario López Martínez (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 1166-1168.

⁸ Galtung, *Paz por medios pacíficos*, 261.

⁹ Galtung, *Paz por medios pacíficos*, 261. Cf. Galtung, *Paz por medios pacíficos*, 261-278; Jiménez-Bautista, «Conocer para comprender la violencia», 37-43; Francisco Jiménez Bautista e Francisco A. Muñoz. «Violencia cultural», em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dir. Mario López Martínez (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 1161-1162.

cristãos, a «injúria feita com a língua ou com a mão»,¹⁰ a que se referirá alguns anos depois (antes de 204), no *De patientia*, ao abordar as injúrias que podiam afetar os cristãos.¹¹ Das outras formas de violência, ocultas ou menos visíveis, assinalamos alguns exemplos. De *violência estrutural* é exemplo a discriminação dos cristãos face à lei,¹² a outros crentes,¹³ ou aos filósofos;¹⁴ assim como a perversidade do procedimento judicial aplicado aos cristãos.¹⁵ De *violência cultural* é exemplo o conceito de *mos maiorum* (“o costume dos antepassados”), expressão com que os romanos indicavam aquele «conjunto de regras de conduta, morais e políticas, não sistematizado, transmitido no seio da aristocracia senatorial tradicional»¹⁶ que formaram a base da sua cultura e civilização;¹⁷ bem como o conceito de *pax deorum*, entendida como «uma soma de atos e comportamentos, aos quais coletividades e indivíduos deviam necessariamente ater-se para poder conservar o favor dos Deuses»¹⁸ para com o Estado ou a cidade.¹⁹ Ambos os conceitos eram, com efeito, usados para justificar a violência infligida aos cristãos.²⁰

2. Formas de violência física perpetrada contra os cristãos

A violência física – a forma de violência mais visível e mais fácil de detetar –, é aquela que agride fisicamente, que atinge o corpo deixando ou não marcas evidentes. É caracterizada pelo uso da força com o objetivo de ferir ou, mesmo, de aniquilar o outro. Dentro desta forma de violência pode-se incluir uma ampla variedade de comportamentos, classificados numa escala de gravidade relativamente aos seus possíveis efeitos sobre as vítimas, desde lesões mais

¹⁰ Tertuliano, *Pat.* 8,7.

¹¹ Cf. Tertuliano, *Pat.* 8. Sobre a datação do *De patientia* ver Jean-Claude Fredouille, *Tertullien. De la patience: Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984, 7-10; Salvador Vicastillo, *Tertuliano. La Paciencia, El Testimonio del Alma, A los Mártires: Introducción, texto crítico, traducción y notas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2018), 410.

¹² Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,1-13.18-20.

¹³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 24,7-10.

¹⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 46,3-6.

¹⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,14-17; 7,2; 27,4.

¹⁶ Márcia Santos Lemos, «O ‘mos maiorum’ e a fortuna do Império Romano no século IV d.C.», *Dimensões: Revista de História da UFES* 25 (2010): 47.

¹⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 6; *Nat.* I,10. Cf. Fredouille, «“Les chrétiens aux lions!”», 331-332; Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 236-237, 241-242; Lemos, «O ‘mos maiorum’», 46-49; Charles Munier, *L’Eglise dans l’Empire Romain (Ile-IIIe siècles). Eglise et Cité*. Tomo II, volume III (Paris: Cujas, 1979), 134-135.

¹⁸ Francesco Sini, «Religione e poteri del popolo in Roma repubblicana», *Revista de Stiinte Juridice* 4 (2007): 56. Cf. Marta Sordi, «‘Pax deorum’ e libertà religiosa nella storia di Roma», em *La pace nel mondo antico: Contributi dell’Istituto di storia antica. Volume undicesimo*, a cura di Marta Sordi (Milano: Vita e Pensiero, 1985), 146-150.

¹⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 25,2.12; 40,1-2; *Nat.* I,9,2-3. Cf. Danny Praet, «Violence against Christians and Violence by Christians in the First Three Centuries: Direct Violence, Cultural Violence and the Debate about Christian Exclusiveness», em *Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators*, ed. Albert Geljon e Riemer Roukema (Leiden e Boston: Brill, 2014), 42-43.

²⁰ Cf. de Ste. Croix, *Christian Persecution*, 133-138, 200; Fredouille, «“Les chrétiens aux lions!”», 331-332; Praet, «Violence against Christians», 42-43; Sordi, «‘Pax deorum’», 150; Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments*, 173.

ou menos graves ou leves até ao homicídio. A gama de possíveis agentes e destinatários – como o indivíduo, os grupos ou o Estado – é ampla. A partir do quadro-resumo elaborado por José María Tortosa, dependendo do tipo de agente referido, podemos encontrar as seguintes manifestações de violência física tendo o *indivíduo* como destinatário:²¹

AGENTE	DESTINATÁRIO: INDIVÍDUO
<i>Indivíduo</i>	Suicídio Homicídio, assassinio Agressão Violência doméstica
<i>Grupo</i>	Atentado Linchamento “Ganguismo” Mutilações
<i>Estado</i>	Tortura Prisão Pena de morte

No *Apologeticum* Tertuliano identifica e distingue claramente os agentes, nem sempre aliados, responsáveis pela violência perpetrada contra os cristãos em Cartago: por um lado, o Estado, personificado nas autoridades provinciais (*Romani imperii antistes*);²² e, por outro, a Sociedade civil, personificada no povo, que Tertuliano designa pelo termo pejorativo de população (*vulgus*).²³

2.1. Violência de Estado

Há atualmente um amplo consenso entre os historiadores de que até agosto de 257, quando o imperador Valeriano (253 - 260) emanou um édito, que visava explicitamente os cristãos,²⁴ não houve qualquer perseguição oficial dos cristãos no Império Romano, e que até à exigência do imperador Décio (249 - 251) de sacrifício universal aos deuses protetores do império em 250,²⁵ as “perseguições”²⁶ (ou melhor, a violência contra os cristãos), eram localizadas, esporádicas e

²¹ Cf. José María Tortosa, *Violencias ocultas* (Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2003), 67.

²² Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1; 7,4; 9,6; 35,8; 37,2; 49,1.4; 50,12.

²³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 7,3-4; 9,6; 35,8; 37,2; 40,1-2; 48,1; 49,1.4.

²⁴ Cf. Cipriano de Cartago, *Epistula*, 80,2. Sobre édito de Valeriano ver: Barnes, *Early Christian Hagiography*, 77-81; González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos*, 64-67; Fredouille, «“Les chrétiens aux lions!”», 341-342; Luce Pietri, «Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien», em Charles e Luce Pietri (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II. Naissance d’une chrétienté (250-430)* (Paris: Desclée, 1995), 166-169.

²⁵ Sobre o édito de Décio e seus efeitos nos cristãos, ver: Clarke e Poirier, *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés*, 32-42; González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos*, 60-64; Pietri, «Les résistances», 156-166.

²⁶ Para Danny Praet o termo perseguição, com que se costuma descrever a violência contra os cristãos, «talvez seja muito amplo e indiscriminado para descrever as diferentes fases e os diferentes tipos de violência sofrida pelos cristãos da parte dos não-cristãos»: Praet, «Violence against Christians», 39-40.

quase aleatórias e a iniciativa cabia às autoridades locais, aos *antistites* (governadores e procuradores), os quais tinham grande margem de manobra em relação ao tratamento dos cristãos.²⁷ Referindo-se ao tempo do imperador Trajano (98 - 117), Eusébio de Cesareia afirma: «algumas vezes eram as populações, outras as próprias autoridades locais que preparavam os assédios contra nós, de forma que, ainda que sem perseguições manifestas, acenderam-se focos parciais, segundo as províncias».²⁸ Esses incidentes isolados eram, no entanto, «endémicos, podendo ocorrer em qualquer lugar e a qualquer momento: por mais raros que se tenham tornado, continuaram a manter um clima de insegurança e um certo perigo no qual os cristãos eram forçados a viver as suas vidas.»²⁹

As autoridades locais agiam, a maior parte das vezes, cedendo à pressão popular, à qual eram particularmente vulneráveis³⁰ – de que é exemplo representativo o martírio de Policarpo, bispo de Esmirna, em 155.³¹ Outras vezes, porém, a sua atuação dependia do capricho pessoal, utilizando mesmo a multidão para fins políticos próprios, como afirma Tertuliano dirigindo-se-lhes: «Também alguns de vós, que por essa iniquidade vos agraciais o favor do vulgo, nela achais ocasião de glória».³² Havia, contudo, os que recorriam a diversos subterfúgios para não condenarem os cristãos, como relembrará o apologista africano ao procônsul Escápula, citando os nomes de vários dos seus antecessores, que assim agiram.³³

Quando julgavam os cristãos, os governadores provinciais, que era quem tinha autoridade para tal,³⁴ puniam-nos muitas vezes severamente. Mas os castigos aplicados variavam de forma assistemática, uma vez que o juiz podia variar a pena segundo a gravidade do crime e segundo os seus próprios preconceitos sociais, tendência que foi aumentado ao longo da época imperial, arbitrariedade de que se queixa Tertuliano no *Apologeticum*: «Quantas vezes, com efeito, atormentais os cristãos, obedecendo em parte à vossa própria animosidade, em parte às vossas leis?».³⁵ Além disso, os juízes gozavam de uma certa liberdade para eleger o castigo que melhor lhes parecesse, apoiando-se no facto de a mesma lei contemplar diferentes graus na aplicação

²⁷ Cf. Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II», 5-6; Clarke e Poirier, *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés*, 22-50; de Ste. Croix, *Christian Persecution*, 106-107; González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos*, 43-60; Rives, «The Persecution of Christians», 200-202, 210-213. Sobre o papel das autoridades locais na violência contra os cristãos ver Barnes, *Tertullian*, 143-149, 158; Fredouille, «“Les chrétiens aux lions!”», 338-339.

²⁸ Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, III,33,2.

²⁹ Clarke e Poirier, *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés*, 30-31. No mesmo sentido, Barnes, *Tertullian*, 161.

³⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,8; 49,4; 50,12. Cf. Barnes, *Tertullian*, 158-159; Fredouille, «“Les chrétiens aux lions!”», 337. de Ste. Croix, *Christian Persecution*, 138, fala na «necessidade de pacificar a opinião pública».

³¹ Cf. *Martírio de Policarpo*, 3,2; 10,2; 12.

³² Tertuliano, *Apol.* 49,4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,2; 50,12.

³³ Cf. Tertuliano, *Scap.* 4,1-3. Cf. Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II», 6-7; Barnes, *Tertullian*, 146.

³⁴ Cf. Rubén Olmo López, «La actividad judicial de los gobernadores provinciales a partir de las actas de los mártires», *Antestesia* 1 (2012): 183-189; Travis B. Williams, *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* (Leiden: Brill, 2012), 156-169.

³⁵ Tertuliano, *Apol.* 37,2. Cf. Tertuliano, *Apol.* 49,4; 50,12.

da pena. Na Roma antiga, com efeito, existiam dois sistemas penais quase totalmente independentes, com diferentes formas de punição, cujo fator determinante era o estatuto social e não o crime específico. Assim, pelos mesmos crimes, os infratores da lei de *status* social elevado (*honestiores*, isto é, os membros das três classes superiores: senatorial, equestre, decurional) recebiam penas mais leves do que os de baixo *status* (*humiliores*), cujas penas eram normalmente mais duras. Este duplo sistema penal também existia para as reclusões até ao julgamento, em que os *honestiores*, ao contrário dos *humiliores*, raras vezes sofriam uma *custodia* à espera do processo penal.³⁶ Mas, indiferentemente do género, era igual a pena imposta tanto a homens como a mulheres, exceto se estas se encontrassem grávidas. Neste caso, recebiam um tratamento particular na execução da sentença, a qual era adiada até darem à luz.³⁷

Dos tratamentos cruéis a que as autoridades romanas sujeitavam os cristãos, resultantes das penas aplicadas conformes à lei, dá testemunho o apologista cartaginês no *Apologeticum*,³⁸ o qual usa com frequência o termo *atrocitas* para se lhes referir.³⁹ Todas as sanções penais, contempladas no direito romano para punir os criminosos, lhes eram aplicadas: condenação à morte (por decapitação, crucifixão, fogo e exposição às feras), trabalhos forçados (nas minas ou pedreiras), ou exílio (numa ilha distante), como descreve Tertuliano numa passagem cheia de ironia, em que traça o paralelismo entre as penas padecidas pelos cristãos, às mãos das autoridades romanas, e as padecidas pelos deuses no seu processo de produção e adoração:

Fixais os cristãos a cruces e estacas: Ora, não são todas as estátuas previamente modeladas por um pouco de argila aplicada em torno de uma cruz ou de um pau? É num patíbulo que consagrais logo à partida o corpo do vosso deus. *Com ferros rasgais o corpo dos cristãos.* Mas com mais força ainda, membro por membro, se aplicam sobre os vossos deuses as enxós, as plainas e as limas. *Somos decapitados.* Também sem cabeça andam os vossos deuses antes do chumbo e das colas e das cavilhas de ferro. *Somos lançados às feras.* Precisamente as mesmas feras que dais por companhia a Líbero, a Cibele ou a Celeste.

³⁶ Cf. Barnes, *Tertullian*, 143-149; Fredouille, «“Les chrétiens aux lions!”», 338-339; M^a Amparo Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos en el imperio romano* (Murcia: Publicaciones del CEPOAT, 2016), 37-40; Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle, Cumbria: The Paternoster Press, 1994), 62-70; Williams, *Persecution in 1 Peter*, 156-176. Sobre o duplo sistema penal no mundo romano ver: Jean-Jacques Aubert, «A Double Standard in Roman Criminal Law? The Death Penalty and Social Structure in Late Republican and Early Imperial Rome», em *Speculum Iuris: Roman Law as a Reflection of Social and Economic Life in Antiquity*, ed. Jean-Jacques Aubert e Boudewijn Sirks (Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 2002), 94-133; Peter Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1970), especialmente 103-178; Denise Grodzynski, «Tortures mortelles et catégories sociales. Les *Summa Supplicia* dans le droit romain aux III^e et IV^e siècles», em *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)* (Rome: École Française de Rome, 1984), 382-393; Rapske, *The Book of Acts*, 46-62; O. F. Robinson, *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome* (London e New York: Routledge, 2007), 105-108.

³⁷ Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 27, 96, 192, 211; Rosa Mentxaka, «Notas sobre la suspensión de la condena capital de la mujer embarazada en el derecho romano», *Fundamina* 20, n^o 2 (2014): 628-637.

³⁸ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,10-14.16.19; 7,2; 9,14.15; 12,3-5; 21,28; 27,2-3; 30,7; 39,6; 44,3; 46,4; 49,3; 50,12.

³⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 46,16; 50,10; *Marc.* III,19,5; *Praesc.* 4,5; *Scorp.* 1,5.

*Somos queimados. Também eles, e desde a primeiríssima amálgama. Somos condenados às minas ou às pedreiras. Toda a gente sabe que os vossos deuses são de lá... Degredados em ilhas distantes. O costume é, precisamente, que mais de um dos vossos deuses ou nasceu ou morreu numa ilha.*⁴⁰

2.1.1. Pena de morte

Entre os reinados de Antonino Pio (138-161) e Alexandre Severo (222-235), provavelmente durante o reinado de Septímio Severo (193-211), a pena de morte, para a qual no direito romano «não havia mais nomes técnicos que os de *supplicium* e *poena capitis* ou *capitalis*»,⁴¹ convertera-se na pena comum, não só para os delitos de lesa-majestade, mas para todos os delitos graves. A partir de então, afirma Theodor Mommsen, «a pena de morte era imposta cada vez com maior frequência, e cada vez por faltas de menos gravidade; a execução da mesma foi revestindo formas cada vez mais cruéis; o arbítrio judicial foi-se entronizando e ampliando de dia para dia com mais vigor».⁴²

Os suplícios capitais incluíam um número definido de penas: a decapitação, que na origem se realizava com machado (*seculo percussio*), mas que no tempo de Tertuliano já fora substituído pela espada (*ferrum*); a crucifixão (*crux*); a pena do saco (*culleus*); a cremação (*crematio*); a condenação às feras (*ad bestias*) ou a jogos gladiatórios (*ad gladium ludi*); a forca; precipitação; a execução não pública, isto é, na prisão, consistindo na privação de alimento ou, por vezes, no estrangulamento; e o suicídio ordenado ao acusado, cuja aplicação era reservada unicamente ao Imperador. Entre estas penas sobressai a «sinistra tríade»:⁴³ crucifixão (*crux*), cremação (*crematio*) e condenação às feras (*damnatio ad bestias*), as mais cruéis penas de morte a que o direito romano chamava *summa supplicia*, quase sempre reservadas às classes sociais

⁴⁰ Tertuliano, *Apol.* 12,3-5. Itálico nosso. Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,3-5; 30,7; 39,6; 44,3; 46,4; 49,3; 50,12. Por volta de 212, voltará a fazer referência aos mesmos tratamentos cruéis de que eram vítimas os cristãos: cf. Tertuliano, *Scorp.* 1,11. M^a Amparo Mateo Donet, analisando a legislação penal na Roma Imperial e os diversos tipos de condenações, suplícios e execuções, conclui que os cristãos foram processados pelos mesmos motivos que afetavam todos os cidadãos: cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 55-231.

⁴¹ Teodoro Mommsen, *Derecho penal romano* (Bogotá: Editorial Temis, 1991) (1^a ed. alemã: *Römisches Strafrecht*. Leipzig, 1899), 563.

⁴² Mommsen, *Derecho penal romano*, 580. Para uma evolução histórica da pena de morte em Roma, ver: Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 25-43; Mommsen, *Derecho penal romano*, 576-581; Robinson, *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*, 184-193.

⁴³ Jean-Pierre Callu, «Le jardin des supplices au Bas-Empire», em *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)* (Rome: École Française de Rome, 1984), 336.

mais baixas, homens livres e escravos, as quais os especialistas do direito classificavam segundo uma ordem ascendente, sendo a crucifixão considerada como o suplício mais cruel e ignominioso (o *summum supplicium*), seguindo-se-lhe a cremação e a condenação às feras.⁴⁴

Ao longo dos seus escritos, Tertuliano enumera uma longa série de suplícios capitais: *gladius, secur, ludus gladiatorius, lapidatio, scopuli, culleus, bestiae, crux, ignis*.⁴⁵ No *Apologeticum*, especificamente aplicados aos cristãos, refere a decapitação (*gladius*) e os *summa supplicia*: crucifixão (*crux*), pena do fogo (*ignis*) e exposição às feras (*bestiae*).⁴⁶ A combinação ou série de suplícios “*gladius, crux, bestiae, ignis*”, é a mais repetida na obra de Tertuliano, mas outras séries, de quatro, três ou dois suplícios, são também frequentes.⁴⁷ Referindo-se à postura do cristão na oração, no capítulo 30 do *Apologeticum*, Tertuliano faz-lhes menção:

Assim, pois, de mãos estendidas, venham os vossos ferros trespassar-nos e suspender-nos as vossas cruces; venham lambar-nos as labaredas e degolar-nos os vossos gládios; saltem enfim, sobre nós, as vossas feras. Está preparada para todos os suplícios a própria posição do cristão que ora. Vamos, bons magistrados, suprimi pela tortura uma alma que roga a Deus pelo Imperador!⁴⁸

i. Crucifixão

Mencionado no *Apologeticum* por quatro vezes como pena aplicada aos cristãos, e com frequência na obra de Tertuliano,⁴⁹ o suplício da cruz, entre os três tipos de execução que formam a categoria de *summa supplicia*, era o pior, tanto pelo sofrimento que comportava, pois produzia uma morte particularmente horrenda e lenta, como pela grande carga de ignomínia que implicava.

⁴⁴ Cf. Callu, «Le jardin des supplices», 339 e nota 111; Eva Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica* (Madrid, Ediciones Akal, 1996), 109-311; Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 122-131; Grodzynski, «Tortures mortelles», 364; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 36-37; M^a Amparo Mateo Donet, «Suplicios dobles en las condenas capitales romanas», *Latomus* 7 (2018): 176-180; Salvador Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte: Su significado en la antropología de Tertuliano* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 116-120. Sobre os *summa supplicia* e a sua evolução, além do clássico Mommsen, *Derecho penal romano*, 563-581, ver também: Callu, «Le jardin des supplices», 313-359; Grodzynski, «Tortures mortelles», 361-403, o qual oferece uma lista dos crimes punidos com *summa supplicia* (373-376). Para uma representação na arte destes suplícios ver Henri Leclercq, «Actes des Martyrs», em *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie [=DACL]*, Vol. 1, 1^a parte, ed. Fernand Cabrol e Henri Leclercq (Paris, Letouzey et Ané, 1924), 421-436.

⁴⁵ Para as referências destes nove suplícios na obra do doutor africano ver: Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 118; Gösta Claesson, *Index Tertullianus*, 3 vol. (Paris: Études Augustiniennes, 1974-1975).

⁴⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,3-5; 30,7; 40,2; 46,4; 49,3; 50,3.12.

⁴⁷ Cf. Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 118-119 e n409, 142n484.

⁴⁸ Tertuliano, *Apol.* 30,7.

⁴⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,3; 30,7; 49,3; 50,12; *Nat.* 1,3,10; 6,6; 18,1.10; *Mart.* 4,2.9; *Pat.* 13,8; *An.* 1,6; 33,6; 56,8; *Res.* 8,5; *Pud.* 22,3: cf. Claesson, *Index Tertullianus*, 311-312 (“*crux*”).

Era, por isso, um suplício considerado pelos romanos «não só como infame e sórdido, mas como o mais atroz, e ao qual davam normalmente uma grande publicidade».⁵⁰

Provavelmente inventada na Pérsia e em vigor até à primeira metade do século IV d.C., os gregos raramente fizeram uso da crucifixão, a não ser para punir vagabundos e ladrões. Em Roma parece ter-se desenvolvido de uma forma de castigo para uma forma de execução normalmente aplicada a escravos criminosos – por isso era também chamado *servile supplicium* – e, por vezes, a libertos e a homens livres. Foi também usado frequentemente para executar rebeldes. Como pena legal, notavelmente difundida na antiguidade, a crucifixão foi abolida em 314/317 e substituída, por volta do século V, por uma forquilha em forma de U (*furca, patibulum*).⁵¹

A aplicação deste suplício letal aos cristãos, segundo uma análise hagiográfica de Timothy Barnes, não parece ter sido tão usual quanto se crê, pelo menos até à “Grande Perseguição” (303-313):

A antiga evidência [...] não apoia a suposição moderna de que a crucifixão era um dos modos normais de execução que as autoridades romanas infligiam aos cristãos. Em contraste com a aparente abundância de referências gerais à crucifixão, há uma conspícua escassez de evidências para a crucificação de mártires individuais ou grupos de mártires identificados, apesar da frequente atestação de execução pela espada, pelo fogo e pela exposição a feras na arena. [...] Apenas para a “Grande Perseguição” há provas fidedignas ou contemporâneas de que alguém foi crucificado pelas autoridades romanas por ser cristão.⁵²

ii. Fogo

Ao suplício do fogo, que no *Ad martyras* denomina de «*summam ignium poenam*»,⁵³ Tertuliano parece dar um relevo especial no *Apologeticum*, sendo mesmo um dos *summa supplicia* mais citados nos seus escritos.⁵⁴ Uma quinzena de anos mais tarde, aquando da perseguição de Escápula, ainda se insurge contra a cremação dos cristãos, uma vez que, como ele denuncia, tal

⁵⁰ Paul Allard, *Dix leçons sur le martyre données à l'Institut Catholique de Paris (Février-Avril 1905)*. 8ª ed. revista e corrigida (Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Fils, Éditeurs, 1930), 300. Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 55-56; Mateo Donet, «Suplicios dobles», 178.

⁵¹ Cf. Aubert, «A Double Standard», 110-128; Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, 161-195; John Granger Cook, *Crucifixion in the Mediterranean World. 2nd, extended edition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019); Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 126-129; Grodzynski, «Tortures mortelles», 364-367; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 55-65; Mateo Donet, «Suplicios dobles», 178; Mommsen, *Derecho penal romano*, 566-567.

⁵² Barnes, *Early Christian Hagiography*, 340-341. Cf. Aubert, «A Double Standard», 127-128; Barnes, *Early Christian Hagiography*, 1-9; 331-342; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 65-69.

⁵³ Tertuliano, *Mart.* 4,2.

⁵⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,5; 15,5; 30,7; 49,3; 50,3. Para os outros escritos ver: Tertuliano, *Mart.* 4,2,9; *Nat.* 1,3,10; 10,47; 18,1; *Spect.* 30,3; *Pat.* 13,8; *An.* 1,6; 33,5; *Fug.* 5,3 (refere um certo Rutilio, do qual nada se sabe, mas que o *Martirologio Romano* celebra a 2 de agosto); *Scorp.* 1,11; 5,7; 10,12; *Scap.* 4,8; 5,2; *Pud.* 22,3; cf. Claesson, *Index Tertullianus*, 712 (“ignis”), 309 (“cremo”).

suplício «não costumam sofrer nem os sacrílegos, nem os inimigos públicos, nem mesmo os réus de lesa-majestade».⁵⁵

Pena rara durante a República e mais comum durante o Império, no direito penal romano a condenação a ser queimado vivo, ou *crematio*, era aplicada sobretudo aos escravos e ordens mais baixas (*humiliores*) por incêndio criminoso, deserção, magia ou traição. Geralmente oferecido ao público como um espetáculo, no meio de um anfiteatro, se numa primeira fase o condenado, despido, era colocado de pé, amarrado a um poste, sobre a fogueira acesa no meio do estádio, do circo ou do anfiteatro, sendo a morte rápida, no tempo de Tertuliano o suplício do fogo tornou-se mais cruel, prolongando a agonia do condenado, visto este ter passado a ser colocado ao nível do solo, por vezes enterrado até aos joelhos, para que as chamas e o fumo o envolvessem completamente.⁵⁶

Esta pena, que além do cruel sofrimento a que o condenado era submetido até que expirasse também levava implícita a privação de sepultura,⁵⁷ se durante os dois primeiros séculos não parece ter sido muito aplicada aos cristãos, no século III passou a ser um castigo comum aplicado aos mesmos.⁵⁸

iii. Exposição às feras

São várias as vezes em que Tertuliano, no *Apologeticum*, faz referência ao suplício da exposição às feras (*expositio* ou *damnatio ad bestias*), a que eram condenados os cristãos.⁵⁹ Em toda a sua obra é citado pelo menos 25 vezes, sendo o suplício mais citado.⁶⁰ Na sua carta ao procônsul Escápula faz referência a um certo Mavilus ou Mauilus, cristão de Adrumeto, condenado às feras durante o proconsulado de Cecílio Capela (entre 184-188 ou 191-193).⁶¹

Desconhecida na Grécia e aplicada pela primeira vez pelos romanos no século II a.C., a exposição às feras era já uma pena comum no tempo de César Augusto (27 a.C. - 14 d.C.). Se

⁵⁵ Tertuliano, *Scap.* 4,8.

⁵⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 50,3. Cf. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, 207-219; Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 125-126; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 73-77; Mateo Donet, «Suplicios dobles», 178-179.

⁵⁷ Cf. Tertuliano, *An.* 33,5.

⁵⁸ Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 77-88, 211.

⁵⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,4; 30,7; 40,2; 46,4; 49,3; 50,12.

⁶⁰ Cf., além dos lugares indicados na nota anterior, *Mart.* 4,2,9; 6,1; *Nat.* 1,3,2,10; 6,6; 18,1; *Apol.* 9,5,11; 44,3; *Spect.* 19,3; 21,4; 23,8; 27,1; *Pat.* 13,8; *An.* 33,5; 56,8; *Res.* 16,4; *Scorp.* 1,11; 10,12; *Iei.* 17,9; *Pud.* 22,3: cf. Claesson, *Index Tertullianus*, 169-170 (“bestia”).

⁶¹ Cf. Tertuliano, *Scap.* 3,5. Sobre este mártir africano, cuja identificação, bem como o dia e o lugar do martírio são incertos, mas que o *Martirologio Romano* celebra a 11 de maio, ver Barnes, *Tertullian*, 267-269; Geoffrey D. Dunn, «Mavilus of Hadrumetum, African Proconsuls and Mediaeval Martyrologies», em *Studies in Latin Literature and Roman History XII*, ed. Carl Deroux (Brussels: Éditions Latomus), 433-446; Tabbernee, «Montanism and the cult of the martyrs», 304-305. Sobre Cecílio Capela ver Birley, «Caecilius Capella», 81-98.

num primeiro momento os condenados eram prisioneiros de guerra, desertores romanos e escravos condenados pelos seus donos, a partir do século II d.C. torna-se a pena mais frequente: castigava os delitos de parricídio, assassinato, sedição ou adultério (cometido por mulheres) e aplicava-se também ao cidadão de classe humilde por fraude, envenenamento ou emprego de artes mágicas para um fim maléfico, sequestro de crianças e em alguns casos por roubo ou sacrilégio. Além de sanção penal, a exposição às feras constituía também um espetáculo que gozava de grande popularidade na antiguidade, nomeadamente em África, atestada tanto nos mosaicos como nas cerâmicas de uso diário. A vantagem deste suplício em relação aos outros era o de «oferecer o espetáculo de uma condenação à morte nem demasiado rápido (como a decapitação) nem demasiado lento (como a crucifixão)».⁶²

Frequentemente associadas a um animal selvagem, o leão – o qual recebia atenção especial por parte da multidão, sendo mesmo considerado «o animal *ad bestias* por excelência»⁶³ –, as condenações às feras envolviam também o uso de outros animais selvagens: na *Passio Perpetuae et Felicitatis*, por exemplo, são referenciados o leopardo, o urso, o javali e a vaca feroz.⁶⁴ Nos escritos de Tertuliano entre os animais selvagens referenciados, o leão é sempre visto com especial terror, mais do que outras feras, como o javali, o touro ou o urso.⁶⁵

Como pena aplicada aos cristãos foi prática comum, não faltando exemplos de condenações levadas a cabo normalmente na arena e durante a celebração de alguma festividade pública. Não constitui, no entanto, um dos castigos mais usados se o compararmos com a fogueira, outro dos *summa supplicia*.⁶⁶

⁶² Hélène Ménard, «Du ‘prédateur’ à la proie: criminels livrés aux bêtes dans la Rome antique», em *Prédateurs dans tous leurs états: Évolution, biodiversité, interactions, mythes, symbole. XXXIe rencontres internationales d’archéologie et d’histoire d’Antibes*, ed. J.-P. Brugal, A. Gardeisen e A. Zucker (Antibes: Éditions APDCA, 2011), 506. Cf. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 129-131; Henri Leclercq, «Ad bestias», em *DAFL*, 1/1 (1924), 453-462; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 93-95; Mateo Donet, «Suplicios dobles», 179-180; Ménard, «Du ‘prédateur’ à la proie», 503-515; Mommsen, *Derecho penal romano*, 569-570; Boris A. Paschke, «The Roman *ad bestias* Execution as a Possible Historical Background for 1 Peter 5.8», *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2006): 492-495.

⁶³ Paschke, «The Roman *ad bestias*», 494. Veja-se, abaixo, o grito «*ad leonem*», das multidões contra os cristãos, registado tanto por Tertuliano como por Cipriano de Cartago.

⁶⁴ Cf. *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 19,3-6; 20,1; 21,1-2.

⁶⁵ LEÃO: Tertuliano, *Nat.* 1,6,6; *Apol.* 40,2; 50,12; *Spect.* 2,1; 21,4; 23,8; 27,1; *An.* 24,5; *Scorp.* 10,12; *Iei.* 17,9; *Pud.* 22,3; JAVALI: Tertuliano, *Apol.* 9,11; TOURO: Tertuliano, *Mart.* 4,6; *Scorp.* 10,12; *Mart.* 4,6; URSO: Tertuliano, *Apol.* 9,11; *An.* 58,5; *Scorp.* 10,12; *Iei.* 17,9. Cf. Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 118-119n408.

⁶⁶ Cf. Barnes, *Early Christian Hagiography*, 340; Raúl González Salinero, «Los primeros cristianos y la *damnatio ad bestias*: una visión crítica», em Gonzalo Bravo e Raúl González Salinero (eds), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana* (Madrid; Salamanca: Signifier Libros, 2013), 355-370; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 95-101, 233.

iv. Decapitação

Várias vezes referida por Tertuliano como suplício aplicado aos cristãos no *Apologeticum*, e com frequência nos seus escritos como suplício aplicado em geral,⁶⁷ a decapitação, forma normal e simples da pena capital, que em comparação com os outros suplícios representava uma morte “afortunada”, constituía a forma de execução mais discreta e um privilégio do estatuto de cidadão romano. Ainda que efetuadas publicamente, as execuções eram feitas sem solenidade e sem aparato.⁶⁸

Quanto à sua aplicação aos cristãos, a decapitação com a espada foi a forma mais comum de execução.⁶⁹ Os exemplos são frequentes no século II, entre eles, os 12 mártires scilitanos, referidos atrás, decapitados em 180. No século III sucedeu o mesmo a muitos cristãos, entre eles o bispo de Cartago, Cipriano, executado em 258, durante a perseguição de Valeriano. Na última perseguição (303 - 313), por se tratar de uma forma de execução mais rápida, foi frequentemente infligida aos cristãos. Juntamente com a cremação foi o suplício pelo qual pereceu o maior número de cristãos.⁷⁰

2.1.2. Penas inferiores à de morte

Além destes suplícios capitais, Tertuliano regista também no *Apologeticum* outras penas inferiores à pena de morte aplicadas aos cristãos, mas também elas violentas, como a condenação a trabalhos forçados em minas ou pedreiras, a imposição de residir em ilhas, ou a condenação de cristãs à prostituição.⁷¹ Os assim condenados não se livravam de castigos físicos, que se traduziam fundamentalmente em espancamento, flagelação, amputação de algum membro. Aos condenados *ad metalla*, a partir de meados do século III, eram aplicadas tatuagens na fronte, um estigma permanente.⁷²

⁶⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,3; 30,7; 49,3; *Mart.* 4,2,9; *Nat.* 1,3,10; 6,6; 18,1; *Pat.* 13,8; *Cult.* II,13,4,6; *An.* 16,8; 33,5,6; 56,8; *Scorp.* 1,11; 5,7; 10,12; 15,2; *Scap.* 4,8; 5,2; *Pud.* 22,3: cf. Claesson, *Index Tertullianus*, 641 (“gladius”).

⁶⁸ Cf. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, 143-157; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 103-106.

⁶⁹ Cf. Barnes, *Early Christian Hagiography*, 340; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 106, 233.

⁷⁰ Cf. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, 262-286; Barnes, *Early Christian Hagiography*, 340; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 106-115.

⁷¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,5; 39,6; 44,3; 50,12.

⁷² Cf. W. Mark Gustafson, «*Inscripta in Fronte: Penal Tattooing in Late Antiquity*», *Classical Antiquity* 16, nº 1 (1997): 79-105.

i. *Condenação ad metalla*

Em várias ocasiões do seu *Apologeticum* Tertuliano faz referência à aplicação da pena *ad metalla* aos cristãos, uma pena que compreendia todo o tipo de extrações: minerais metálicos, sal, calcário e enxofre, sendo as últimas consideradas muito piores que as anteriores.⁷³

A condenação *ad metalla*, pena cuja instituição começa a ser visível por volta dos finais do século I d.C., era considerada como a punição mais grave depois da de morte, pois, apesar de não supor uma sentença capital imediata, acabava por produzir uma morte indireta. Atingindo tanto os homens como as mulheres e resultando na morte civil, e por conseguinte, na escravatura, a condenação *ad metalla* compreendia tanto as minas como as pedreiras, situadas, na sua maioria, nas províncias romanas e, por norma, propriedade pública, que «eram para o Estado romano uma realidade económica e social de grande importância».⁷⁴

Nas *metalla* – que Tertuliano, no *De cultu feminarum*, apelida de «malditas»⁷⁵ – quer fossem escravos ou condenados, «os mineiros viviam uma condição extremamente penosa, terrível e sem esperança, feita de trabalho duro e ininterrupto e de fadigas e adversidades inenarráveis».⁷⁶ Destas condições desumanas dá testemunho o bispo de Cartago, Cipriano, numa carta dirigida, provavelmente no outono de 257, estando exilado em Curubis, aos cristãos condenados às minas da Numídia: «Nas minas não descansa o corpo em cama e colchão [...]. Na terra jazem os membros fatigados pelo trabalho [...]. Os membros deformados pelo lugar e pela sujidade vão-se conspurcando por falta de banho [...]. O pão escasseia [...]. Falta roupa aos que sentem frio [...]. Os cabelos de uma cabeça meio rapada eriçam-se [...]».⁷⁷

⁷³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,5; 39,6; 44,3; *Pud.* 22,2. Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 145. Sobre o significado do termo *metallum* ver: Stefania Dore, «La *damnatio ad metalla* degli antichi cristiani: miniere o cave di pietra», *ArcheoArte* 1 (2010): 77-81, <https://doi.org/10.4429/j.arart.2010.01.06>.

⁷⁴ Domenico Lassandro, «I “*Damnati in metalla*” in alcune testimonianze antiche», em *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, ed. Marta Sordi (Milano: Vita e Pensiero, 1995), 271. Cf. Dore, «La *damnatio ad metalla* degli antichi cristiani», 77-84; Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 131-136; Lassandro, «I “*Damnati in metalla*”», 271-277; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 143-148; Fergus Millar, «Condemnation to Hard Labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine», *Papers of the British School at Rome* 52 (1984): 137-143; Mommsen, *Derecho penal romano*, 585-587. Sobre a propriedade das minas ver Jean Andreau, «Recherches récentes sur les mines romaines. I. Propriété et mode d'exploitation», *Revue Numismatique, 6e série* 31 (1989): 91-112.

⁷⁵ Cf. Tertuliano, *Cult.* I,5,1.

⁷⁶ Lassandro, «I “*Damnati in metalla*”», 272. Sobre as condições de vida dos condenados nas *metalla* ver: Hervé Huntzinger, «Incarcération et travaux forcés dans l'Empire romain», em *Carcer II: Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval. Actes du colloque de Strasbourg (décembre 2000)*, ed. Cécile Bertrand-Dagenbach, Alain Chauvot, Jean-Marie Salamito e Denyse Vaillancourt (Paris: De Boccard, 2004), 24-28; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 146-147. Sobre a mão-de-obra usada nas minas romanas ver Jean Andreau, «Recherches récentes sur les mines romaines. II. Nature de la main d'oeuvre; Histoire des Techniques et de la Production», *Revue Numismatique, 6e série* 32 (1990): 85-94.

⁷⁷ Cipriano de Cartago, *Epistula*, 76,2,4.

A partir do século II a condenação *ad metalla* foi uma pena aplicada com frequência aos cristãos, sendo condenados a trabalhar na extração de pedra, mármore e pórfiro, ou também ouro, prata e cobre.⁷⁸

ii. Imposição de residir numa ilha

Além da condenação *ad metalla*, Tertuliano regista igualmente, como referimos antes, a imposição de residir numa ilha (*relegatio in insulam*), como uma punição aplicada aos cristãos.⁷⁹

O dispositivo legislativo sobre o exílio (*exilium*) – uma prática conhecida desde os primeiros tempos da história romana –, em vigor nos primeiros três séculos do Império, contemplava, por um lado a *relegatio*, que permitia ao condenado conservar o seu estatuto de cidadão e poderia ser tanto perpétua como temporária; e por outro, a *aquae et ignis interdictio* (proibição de água e fogo), substituída no começo da época severiana pela *deportatio*, que se traduzia por uma morte cívica, a *capitis deminutio*, e consequente confiscação de todos os bens, bem como o desterro perpétuo. Na sua forma mais severa, contudo, a *relegatio* poderia consistir num internamento perpétuo numa ilha, deserta se possível, acompanhada por uma confiscação do património, conservando, no entanto, o estatuto de cidadão.⁸⁰

Pena dos privilegiados, que não levava à morte nem supunha uma condenação agravante, foi com frequência aplicada aos cristãos.⁸¹

iii. Condenação ao lupanar

A condenação de cristãs ao lupanar (*ad lenonem*) para servirem como prostitutas, que constituía para elas uma pena mais ignominiosa e dolorosa do que a própria pena de morte, é referida por Tertuliano, no *Apologeticum*, como um episódio recente acontecido em Cartago: «Na verdade, ao condenardes ainda recentemente uma cristã, não aos leões mas aos proxenetas, confessastes que atentar contra o pudor é para nós tido como algo mais atroz do que qualquer pena ou género de morte».⁸² Uma vintena de anos mais tarde, no *De pudicitia*, o apologista

⁷⁸ Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 148-150, 152-153.

⁷⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,5; 39,6.

⁸⁰ Cf. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 111-122; Fernando Martín, «El exilio en Roma: los grados del castigo», em *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo. Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003*, ed. Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo e José Remesal Rodríguez (Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona-IFC, 2004), 247-254; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 116-120; Mommsen, *Derecho penal romano*, 594-604.

⁸¹ Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 103, 120-124.

⁸² Tertuliano, *Apol.* 50,12.

africano voltará a denunciar esta forma particular de violência aplicada às cristãs, ao afirmar que o próprio mundo presta testemunho da castidade dos cristãos quando «por vezes ele visa puni-la nas nossas mulheres, infligindo-lhes a contaminação carnal em vez da dor física, a fim de lhes arrancar um bem que elas preferem à própria vida». ⁸³ Contemporâneo de Tertuliano, Hipólito no seu *Comentário a Daniel*, escrito provavelmente na Ásia Menor nos inícios do século III, refere entre as tribulações previstas na vinda do Anticristo a violação, o abuso e o rapto forçado de virgens e mulheres cristãs. ⁸⁴ Ainda em Cartago, em meados do século III, também o bispo de Cartago, Cipriano, no *De mortalitate*, consolando os fiéis dizimados pela peste que assolou a cidade, aludirá a esta pena aplicada às virgens cristãs. ⁸⁵

Apesar de Mommsen, nas poucas linhas que consagra a esta prática vexatória, não ver nela «uma medida geral, mas sim excesso de zelo de alguns funcionários públicos», ⁸⁶ a verdade é que a violência sexual contras as mulheres cristãs, nomeadamente as virgens – mas não exclusivamente –, faz parte da história do martírio cristão. De facto, numerosas paixões e relatos de mártires narram que algumas cristãs, por vezes de boas famílias, seja como uma prova antes do suplício seja como pena, eram forçadas a sofrer a infâmia do bordel, ou, outras vezes, a sofrerem violação às mãos dos gladiadores ou soldados, a quem eram entregues com esse propósito. Se relativamente aos dois primeiros séculos há falta de evidência da aplicação da condenação ao lupanar ou ao vexame do estupro, não havendo nem nas atas dos mártires nem nos relatos hagiográficos referentes a essa época qualquer registo de que as mulheres cristãs tivessem sido sujeitas a esta pena – a referência literária ou documental mais antiga é-nos dada por Tertuliano –, a partir do século III, no entanto, são numerosos os casos em que foi aplicada. ⁸⁷

⁸³ Tertuliano, *Pud.* 1,14. Geralmente datado de 217-222, uma datação precisa do *De pudicitia* é, no entanto, considerada impossível pelos estudiosos de Tertuliano: cf. Braun, *Deus Christianorum*, 576, 721; Claudio Micaeli, *Tertullien. La pudicité (De pudicitia): Tome I* (Paris: Éditions du Cerf, 1993), 9-14.

⁸⁴ Cf. Hipólito, *Comentário a Daniel*, IV,51,1. Sobre a datação da obra ver: Gustave Bardy, *Hippolyte. Commentaire sur Daniel* (Paris: Éditions du Cerf, 1947), 10, 17-18; Barnes, *Early Christian Hagiography*, 340.

⁸⁵ Cf. Cipriano de Cartago, *De mortalitate*, 15. Veja-se também Cipriano de Cartago, *Epistula*, 62,2,3.

⁸⁶ Mommsen, *Derecho penal romano*, 587. A mesma opinião é partilhada por Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 208. Sobre a aplicação desta pena no direito penal romano ver François-Xavier Romanacce, «La “condamnation” au bordel dans les sources antiques», *Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge* 126, n° 1 (2014): 27-45.

⁸⁷ Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 216-218; Amparo Pedregal, «La “damnatio ad lenonem” de las mártires cristianas», em *Corona Spicea: In memoriam de Cristóbal Rodríguez Alonso*, ed. Cristóbal Rodríguez Alonso (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1999), 255-268; Romanacce, «La “condamnation” au bordel», 29-39.

2.1.3. Outras formas de violência física

Encontramos ainda no *Apologeticum* referências de Tertuliano a outras formas de violência física aplicadas pelas autoridades aos cristãos, nomeadamente a prisão e a tortura.⁸⁸

i. Prisão

Por várias vezes, no *Apologeticum*, Tertuliano menciona a prisão como local onde se encontravam detidos cristãos de Cartago e, noutros escritos, testemunha as condições penosas em que nela viviam.⁸⁹

Sendo «deliberadamente um lugar de terror, projetado para despojar o prisioneiro de toda a dignidade, e para induzir confissões tanto por meios físicos como psicológicos»,⁹⁰ a prisão romana não era uma instituição corretiva ou local de detenção por tempo indeterminado, mas local de punição imediata, e de transição entre a detenção e o julgamento ou a execução. Só ocasionalmente o encarceramento era empregue como uma pena, tomando, por vezes, a forma de exílio ou trabalhos forçados, presumivelmente até a morte.⁹¹ As condições de vida, na prisão, eram bastante duras: escuridão, «uma das características permanentes da vida na prisão»,⁹² correntes – as quais devido ao material de que eram feitas e ao seu peso causavam sofrimentos indescritíveis –, maus cheiros, como testemunha Tertuliano no *Ad martyras*, calor sufocante, e consequente desidratação, resultante da falta de ventilação e da sobrelotação de prisioneiros, sendo usual muitos morrerem dentro delas de asfixia, por falta de higiene, alimento e pelos tormentos recebidos.⁹³ Uma descrição destas condições muito próxima da de Tertuliano, e de outros autores cristãos, é feita por Luciano de Samósata, no diálogo entre o cita Tóxaris e o grego Mnesipo sobre a amizade, ao descrever as condições de vida na prisão do grego Antífilo de Alópece:

Então [Antífilo] começou a ficar doente e a passar muito mal, como era natural a quem dormia no chão e não podia, à noite, estender as pernas amarradas a um cepo. De facto, durante o dia bastava a coleira e uma das mãos agrilhoadas, mas durante a noite tinha de estar completamente agrilhoadas. Além disso, o fedor da cela, o ar abafado, com muitos

⁸⁸ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,5,10-14.16.19; 7,2; 9,14.15; 12,2.4; 21,28; 27,2-3; 30,7; 39,6; 44,2.3; 50,12.

⁸⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,15; 39,6; 44,2.3; *Mart.* 1,1; 2,2.4.10; *Pat.* 13,6; *Res.* 8,5; *Scorp.* 1,11.

⁹⁰ Robinson, *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*, 113.

⁹¹ Cf. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 147-152; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 169-180; Andrew McGowan, «Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage», *The Harvard Theological Review* 96 (2003): 456-458; Millar, «Condemnation to Hard Labour», 125-126, 130-132; Mommsen, *Derecho penal romano*, 591-593; Rapske, *The Book of Acts*, 9-35, 315-320.

⁹² Rapske, *The Book of Acts*, 199.

⁹³ Cf. Tertuliano, *Mart.* 2,2.4.9.10; *Pat.* 13,6; *Res.* 8,5; *Scorp.* 1,11. Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 180-187. Sobre as condições de vida nas prisões romanas ver Rapske, *The Book of Acts*, 195-223, o qual aborda as questões de sobrelotação, escuridão, correntes, alimentação, vestuário, doenças e mortalidade.

[prisioneiros] amarrados e apinhados no mesmo espaço, mal podendo respirar, e ainda o ruído dos ferros e o pouco sono [...].⁹⁴

Dadas estas condições de vida bastante duras na prisão, e dependendo os prisioneiros da ajuda dos familiares ou amigos, para garantir que as suas necessidades básicas fossem atendidas, nomeadamente no que se refere à higiene pessoal, ao vestuário ou à alimentação, todos os irmãos e irmãs na fé, que por causa da mesma sofriam tribulações e se encontrassem na prisão, ou mesmo condenados a trabalhos forçados nas minas ou exilados nas ilhas, eram objeto de uma atenção especial por parte da comunidade cristã, afirma Tertuliano.⁹⁵ Com este serviço assistencial – ao que parece coordenado por diáconos, de acordo com a *Passio Perpetuae et Felicitatis*⁹⁶ –, os cristãos de Cartago, apesar de tal poder representar uma ameaça significativa para a sua segurança e bem-estar,⁹⁷ procuravam aliviar essas duras condições durante a catividade através, não só, do fornecimento de alimentos e roupas, mas também de companhia e encorajamento à perseverança nas provas que padeciam ou iriam padecer por se manterem fiéis à sua fé, quer através da presença física quer de cartas, como é o caso, por exemplo, do *Ad martyras* de Tertuliano.⁹⁸ No entanto, este desvelo pelos irmãos e irmãs encarcerados por causa da fé levou a certos excessos e abusos em Cartago, que fizeram com que o doutor africano, no *De ieiunio adversus Psychicos*, escrito após 217, se insurgisse com violenta ironia: «Obviamente é uma característica vossa ir às prisões e transformá-las em tascas para pessoas cujo martírio é incerto; será para não se acostumarem à prisão, para não se sentirem cansadas de viver, para que não se escandalizem com este novo regime de abstinência!».⁹⁹ A esta prática, e apontando as impropriedades a que deram origem, já Luciano de Samósata se referira uma cinquentena de anos antes, entre 166 e 170, quando, no seu relato satírico sobre a morte do filósofo cínico Peregrino de Parion (100 - 165), descreve minuciosamente a assistência que os cristãos lhe prestaram durante a sua detenção sendo cristão:

Enquanto esteve preso, os cristãos, que sentiam o sucedido como uma grande desgraça, tudo fizeram no sentido de o arrancar da prisão; depois, como isso se revelasse impossível, optaram por uma outra forma de apoio, não de maneira esporádica, mas com toda a assiduidade: Logo de manhãzinha, era possível ver, esperando junto da prisão, velhas, viúvas e crianças órfãs, ao passo que as principais personalidades [da seita] dormiam de noite na prisão com ele, depois de subornarem os guardas. Depois mandavam vir acepipes variados,

⁹⁴ Luciano de Samósata, *Tóxaris ou a amizade*, 29. Cf. Cipriano de Cartago, *Epistula*, 22,2.

⁹⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,6; *Mart.* 1,1: 2,7; *Ux.* II,4,2; *Pud.* 22,1; *Iei.* 12.

⁹⁶ Cf. *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 3,7; 9,1. Cf. McGowan, «Discipline and Diet», 458-460.

⁹⁷ Cf. Rapske, *The Book of Acts*, 388-392.

⁹⁸ Cf. Levieils, *Contra Christianos*, 420-423; M^a Amparo Mateo Donet, «El cuidado de los cautivos en las primeras comunidades cristianas», *Carthaginensia* 34, n^o 65 (2018): 81-83; Rapske, *The Book of Acts*, 209-219, 369-392.

⁹⁹ Tertuliano, *Iei.* 12,3. Cf. McGowan, «Discipline and Diet», 460-474. Sobre a datação do *De ieiunio* ver Braun, *Deus Christianorum*, 576, 721. Barnes, *Tertullian*, 47, 55, propõe os anos 210-211.

liam os livros sagrados, e o excelente Peregrino – na altura, ainda usava esse nome – era por eles chamado ‘o novo Sócrates’.¹⁰⁰

Na prisão, prossegue Luciano, Peregrino recebeu a visita não só dos membros da comunidade, mas, como relata no capítulo 13, vinham mesmo pessoas das cidades da Ásia e todos contribuíam com somas consideráveis de dinheiro, de tal modo que o prisioneiro amealhou uma considerável fortuna.¹⁰¹

Este exercício de amor fraterno, que faz parte da identidade cristã desde as origens (cf. *Mt* 25,36),¹⁰² e que, juntamente com as tarefas assistenciais aos mais necessitados (cf. *Mt* 25,34-36.40), teve uma influência significativa na difusão do cristianismo e na sua missão evangelizadora, desempenhava, de acordo com Tertuliano, um papel importante na vida dos cristãos cartagineses, tal como o mesmo o testemunha no *Apologeticum* e no tratado dirigido à sua esposa, *Ad uxorem*, escrito pouco tempo depois, no qual alertará para o facto de serem manifestações da piedade cristã que um marido pagão poderia impedir a sua esposa cristã de realizar.¹⁰³

ii. Tortura

Repetidas vezes, no *Apologeticum*, Tertuliano menciona a tortura como procedimento habitual aplicado aos cristãos,¹⁰⁴ referindo com frequência como instrumento de tortura as garras de ferro (*ungula*), um gancho de ferro com muitas pontas, chamado assim pela semelhança da sua forma com a garra de uma ave de rapina, o qual era, aliás, o mais comumente usado entre os vários instrumentos que serviam para a mutilação ou laceração de membros.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Luciano de Samósata, *A morte de Peregrino*, 12.

¹⁰¹ Cf. Luciano de Samósata, *A morte de Peregrino*, 13. Sobre o “episódio cristão” de Peregrino de Parion, ver: Jan N. Bremmer, «Peregrinus’ Christian Career», em Jan N. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 65-80; Juan de Churruca, «El episodio cristiano de Peregrino Proteo», *Estudios de Deusto* 35 (1987): 489-513; Leveils, *Contra Christianos*, 421-423.

¹⁰² Veja-se o testemunho de Aristides de Atenas, *Apologia*, 15,7Sy. Cf. Adalbert G. Hamman, *La vida cotidiana de los primeros cristianos: Un apasionante viaje por nuestras raíces*. 8ª ed. (Madrid: Ediciones Palabra, 2006), 165-168; Mateo Donet, «El cuidado de los cautivos», 67-86; Tobias Nicklas, «Ancient Christian care for prisoners: First and second centuries», *Acta Theologica* 36, Supplementum 23 (2016): 49-65; Fernando Rivas Rebaque, *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino, 2011), 90-94.

¹⁰³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,6.16; 42,8; *Ux.* II,4,2-3; 8,8. Sobre a prática caritativa e o seu papel na difusão do cristianismo ver: Santiago Guijarro Oporto, «La caridad en la misión evangelizadora de la primera comunidad», *Corintios XIII* 147 (2013): 51-74; Hamman, *La vida cotidiana*, 151-171; Santino Raponi, «Comportamento morale e verità cristiana negli apologisti del II secolo», *Studia Moralia* 19 (1981): 19-25; K[ristopher] C[arl] Richardson, *Early Christian Care for the Poor: An Alternative Subsistence Strategy under Roman Imperial Rule* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018), 140-185; Rivas Rebaque, *La vida cotidiana* 75-126.

¹⁰⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,5.10-14.16.19; 7,2; 9,14.15; 12,2.4; 21,28; 27,2-3; 30,7; 50,12. Ver também Tertuliano, *Nat.* I,18,1; *Mart.* 4,2; *Scap.* 4,3; *Scorp.* 1,11; 11,5.

¹⁰⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 12,4; 21,28; 30,7; *Mart.* 4,2; *Scorp.* 1,11. Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 195; Waltzing, *Tertullien. Apologetique. II*, 64, 139.

A tortura, que, por definição, é «a imposição deliberada de sofrimento»¹⁰⁶ para arrancar ao réu a confissão do seu crime ou para extrair provas sobre terceiros, era, na Grécia e em Roma, um procedimento normal no quadro de um inquérito penal,¹⁰⁷ inicialmente aplicada apenas aos escravos, mas, posteriormente, com o advento do Império, a qualquer cidadão, exceto aos membros da classe dos *honestiores*, a não ser quando algum destes fosse acusado de crime de lesa majestade, assim como às mulheres grávidas. Os tipos de tortura em Roma, cuja aplicação dependia da arbitrariedade do juiz, tribunal ou autoridade correspondente, podem, de acordo com M^a Amparo Mateo Donet, ser, em geral, classificados em cinco categorias fundamentais: mutilações diversas; fratura de membros; flagelação e espancamento; imobilização; e outros tipos de tormentos, menos usuais. Apesar de não ser esse o objetivo, era comum os prisioneiros morrerem durante a tortura.¹⁰⁸

A tortura aparece frequentemente mencionada nas atas dos mártires cristãos, na maioria dos casos depois da negativa constante do acusado em responder às questões do juiz ou da recusa a apostatar, porquanto «o objetivo essencial era fazer apóstatas, não mártires».¹⁰⁹ Os tormentos mais comuns eram a imobilização, a flagelação e o uso de fogo (queimaduras diretas, aplicação de substâncias abrasivas).¹¹⁰

2.2. Violência popular

À violência legal somava-se a popular. Com efeito, Tertuliano refere que, além das autoridades romanas, também, e sobretudo, por parte da Sociedade civil, nomeadamente do povo, que Tertuliano, como referimos atrás, designa pelo termo pejorativo de população, os cristãos sofriam violência física, que não se restringia apenas aos vivos, mas estendia-se igualmente aos já sepultados.¹¹¹ E o apologista africano acusa explicitamente a população de estar na raiz da intervenção dos magistrados, pressionando-os para condenarem os cristãos.¹¹² Uma situação

¹⁰⁶ Robinson, *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*, 194.

¹⁰⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,10.15.

¹⁰⁸ Cf. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege*, 141-147; Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 190-212; Edward Peters, *Torture. Expanded Edition* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), 18-36; Robinson, *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*, 107-108, 129, 194-195.

¹⁰⁹ de Ste. Croix, *Christian Persecution*, 128.

¹¹⁰ Cf. Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos*, 194-212.

¹¹¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 7,3-4; 9,6; 35,8; 37,2; 40,1-2; 48,1; 49,1.4.6; 50,12. Sobre o papel preponderante do furor popular na violência contra os cristãos ver: J[acqueline] Amat, «Les persécutions contre les chrétiens et l'hostilité populaire, dans la première moitié du III^e siècle en Afrique», *Euphrosyne* 26 (1998): 293-300; Barnes, *Tertullian*, 158-161; Levieils, *Contra Christianos*, 465-471; Sordi, *I cristiani*, 229-238.

¹¹² Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,8; 49,4; 50,12. Rebillard, «Popular Hatred Against Christians», 289, 300, argumenta, no entanto, que, no caso da África do Norte, o ódio popular não parece ter desempenhado um papel significativo nos processos que levaram à execução de cristãos nos séculos II e III.

que acontecera, por exemplo, em 155, em Esmirna, como vimos acima, e em 177, em Lião.¹¹³ Nesta cidade cosmopolita da Gália os cristãos foram levados pela multidão em fúria perante os magistrados locais no fórum para serem julgados, após terem suportado vários ultrajes.¹¹⁴ Sendo as detenções resultado de denúncias e não fruto de investigações levadas a cabo pelos magistrados, Tertuliano chega a declarar que «a reclamar os cristãos não há pior precisamente do que o vulgo».¹¹⁵ E com a crueldade e as vexações com que as autoridades romanas tratavam os cristãos regozijava a população, afirma o apologista africano.¹¹⁶

Três formas de violência física por parte da sociedade civil contra os cristãos podemos identificar no *Apologeticum*: 1) violência doméstica, provocada pela conversão ao cristianismo de um ou mais membros da *domus-familia*; 2) pogroms; e, não se restringindo apenas aos vivos, 3) violação das sepulturas e profanação dos cadáveres dos já sepultados.

2.2.1. Violência doméstica

A adesão ao cristianismo, feita por escolha pessoal e, portanto, independentemente da vontade do *pater familias* – «eu só sou cristão porque quero» afirma Tertuliano¹¹⁷ –, provocava, necessariamente, uma perturbação na *domus-familia* (cf. *Mt* 10,34-35; *Lc* 12,51-53). Tal perturbação – reportada pelo apologista africano: «A uma mulher agora modesta, um marido que, entretanto, deixou de ser ciumento, expulsa-a. A um filho agora submisso, o pai, que antes aturava de tudo, deserda-o. A um escravo entretanto fiel, o senhor que antes era brando, manda-o agora para o fim do mundo»¹¹⁸ – afetava não só a harmonia conjugal e familiar, mas podia chegar mesmo à violência doméstica por parte do *pater familias* pagão, uma realidade presente nas sociedades antigas, tal como nas atuais, e que constituía uma componente do modo como procurava controlar a sua *domus*.¹¹⁹ Com efeito, as esposas eram com frequência vítimas desta violência, e para sobreviverem eram muitas vezes obrigadas a tornarem-se servis nas suas atitudes

¹¹³ Cf. *Martírio de Policarpo*, 3,2; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,5-8. Também Hipólito de Roma, *Comentário a Daniel*, 1,20,3, relata um incidente similar.

¹¹⁴ Cf. Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,7-9.

¹¹⁵ Tertuliano, *Apol.* 35,8. Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,6.

¹¹⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 49,4,6.

¹¹⁷ Tertuliano, *Apol.* 49,5.

¹¹⁸ Tertuliano, *Apol.* 3,4. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,4,12-13.

¹¹⁹ Cf. Gustave Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1990), 195-202; John T. Fitzgerald, «Early Christian Missionary Practice and Pagan Reaction: 1 Peter and Domestic Violence against Slaves and Wives», em *Renewing Tradition: Studies in Texts and Contexts in Honor of James W. Thompson*, ed. Mark W. Hamilton, Thomas H. Olbricht, Jeffrey Peterson (Eugene, OR: Pickwick, 2006), 24-44; Leveils, *Contra Christianos*, 433-463.

e ações.¹²⁰ Os filhos também não escapavam: o pai da mártir Perpétua, por exemplo, quando não consegue fazer valer os seus argumentos e chamá-la à razão, pretendendo que apostate, tenta agredi-la fisicamente.¹²¹ Porém, as primeiras e principais vítimas, que em muitas ocasiões resultava na morte, eram os escravos, os quais estavam totalmente sujeitos ao senhor e podiam ser objeto de abuso físico ou lesão a qualquer momento.¹²²

Tal situação tinha subjacente a estreita ligação, no mundo romano, entre a noção de *família* e o exercício da *patria potestas* por parte do ascendente direto do sexo masculino mais velho. Esta autoridade paterna impunha-se, não só à mulher, aos filhos, naturais ou adotivos, aos netos, mas também aos irmãos e respetivas descendências (sobrinhos e sobrinhas) e englobava igualmente a população servil ligada ao serviço da *domus*. A *patria potestas* era uma marca distintiva da identidade romana e, como tal, constituía a referência moral e legal responsável por ordenar as relações familiares. Ao *pater*, chefe de família, competia estabelecer as normas e fazer respeitar a unidade cívica impondo à sua casa um culto correspondente às crenças e às regras de vida comuns. Todos os membros da *domus* estavam, portanto, obrigados a se submeterem ao culto doméstico.¹²³

2.2.2. Pogroms

Fruto do ódio e do fanatismo popular, o pogrom, definido como «movimento popular de violência organizado contra um grupo étnico ou religioso»,¹²⁴ era uma forma de violência, por vezes, sangrenta, da qual os cristãos eram muitas vezes vítimas.¹²⁵ O sucedido em Lião, em 177, e descrito por Eusébio de Cesareia, é uma drástica ilustração deste fenómeno: além de expulsos das casas, dos banhos e das praças, os cristãos suportaram, por parte da multidão em fúria, «insultos, golpes, sacudidas, rapinas, apedrejamentos, passagem por apertos e tudo quanto

¹²⁰ Cf. Tertuliano, *Ux.* II,5,4. Ver também Justino, *Segunda Apologia*, 2,7; Cipriano de Cartago, *Epistula*, 24,1. Sobre a violência doméstica contra as esposas, em razão da conversão destas ao cristianismo, ver: John T. Fitzgerald, «Domestic Violence in the Ancient World: Preliminary Considerations and the Problem of Wife-Beating», em *Animosity, the Bible, and Us: Some European, North American, and South African Perspectives*, ed. John T. Fitzgerald, Fika J. van Rensburg e Herrie F. van Rooy (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 101-121, principalmente 111-115; Fitzgerald, «Early Christian Missionary», 31-36; Williams, *Persecution in 1 Peter*, 302-303, 317-322.

¹²¹ Cf. *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 3,1-3. Cf. Rosa Mentxaka, «Género y violencia(s) en la Pasión de Perpetua y Felicidad», *Index: Quaderni camerti di studi romanistici, International Survey of Roman Law* 40 (2012): 452-454.

¹²² Cf. Fitzgerald, «Early Christian Missionary», 29, 36-43; Leveils, *Contra Christianos*, 457-463; Williams, *Persecution in 1 Peter*, 301-302.

¹²³ Cf. Fitzgerald, «Early Christian Missionary», 25-31; Leveils, *Contra Christianos*, 433-435; Rosa Mentxaka Elexpe, «Nota mínima sobre algunos modelos familiares en los tres primeros siglos del Imperio Romano», *Iura Vasconiae* 10 (2013): 520-525.

¹²⁴ «Pogrom», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha] (Porto: Porto Editora), acessido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/pogrom>.

¹²⁵ Cf. Barnes, *Tertullian*, 158-161; Leveils, *Contra Christianos*, 466-468; Bernard Pouderon, *Athénagore d'Athènes: philosophe chrétien* (Paris: Beauchesne, 1989), 41-43; Rives, «The Persecution of Christians», 200-201.

fosse do gosto de uma plebe enfurecida contra pessoas que considera odiosas e inimigas.»¹²⁶ De forma espontânea ou premeditada, os pogroms podiam ocorrer por variadas razões, particularmente em tempos de calamidades nacionais ou dificuldades locais, como reporta Tertuliano: «Se as águas do Tibre sobem até às muralhas, ou as do Nilo não sobem até aos campos, se as nuvens do céu estão quietas, ou a terra se move, se vem a fome, se vem a peste, logo se ouve: “Ao leão com eles”!». ¹²⁷

Reunida no circo, como atesta o apologista africano, a população reclamava com frequência a morte dos cristãos, sendo recorrente, em Cartago, o grito «*Christianos ad leonem*», um grito a que durante mais de uma década voltará a aludir várias vezes, e ao qual também fará alusão o bispo de Cartago, Cipriano, em meados do século III.¹²⁸ Um grito que valia quase uma condenação e constrangia as autoridades a intervirem contra os cristãos, apesar de um rescrito do imperador Adriano (117 - 138) ter interditado proceder contra qualquer pessoa denunciada através de petições ou de simples clamores.¹²⁹ E era no circo, afirma Tertuliano, que se planeavam os pogroms.¹³⁰

O apedrejamento até à morte, ou lapidação, bem como o fogo, formas de violência que a justiça sumária do povo hostil infligia aos cristãos, é também registado por Tertuliano como frequente: «Quantas vezes [...] nos assalta por sua conta e risco a população hostil, [com pedras e tochas incendiárias]?». ¹³¹ Uma cena deste género é igualmente descrita por Cipriano e por Eusébio.¹³² Por outro lado, como manifestação da cólera popular causada pela afirmação cristã da ressurreição corporal, nas disputas sobre a vida futura, também era hábito os cristãos serem expulsos das mesmas, não só atirando-lhes pedras, expressão de uma exasperação passageira causada por discursos tidos por absurdos e impertinentes – a distinguir da lapidação, afirma Waltzing¹³³ –, mas também batendo-lhes na cabeça com bexigas de animais, ressequidas e cheias de ar: «Prometa um cristão que um homem se tornará homem, e que Fulano se tornará ele mesmo... É um instante enquanto se põe alguém à procura de uma bexiga, e dá consigo o

¹²⁶ Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,5.7. Aludem também a pogroms contra os cristãos Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 1,3; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,30 e Hipólito de Roma, *Comentário a Daniel*, I,20.23.

¹²⁷ Tertuliano, *Apol.* 40,2. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,9,3; *Apol.* 7,4 ; 9,6; 37,2; 40,1; *Scap.* 3,1; Cipriano, *Epistula*, 75,10,1-2

¹²⁸ Cf. Tertuliano, *Apol.* 40,1-2; *Spect.* 27,1; *Idol.* 14,2; *Scorp.* 10,10; Cipriano de Cartago, *Epistula*, 59,6,1.

¹²⁹ Cf. Justino, *Primeira Apologia*, 68,8. Sobre o rescrito de Adriano ver: Charles Munier, *Justin. Apologie pour les chrétiens: Introduction, texte critique, traduction et notes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2006), 47; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 229, 235-236. Sobre os gritos da multidão como fator de condenação e perseguição dos cristãos ver *Martírio de Policarpo*, 3,2; 12,2-3; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,38.43-44.50. Cf. Turcan, *Tertullien. Les spectacles*, 296-297.

¹³⁰ Cf. Tertuliano, *Spect.* 27,1.

¹³¹ Tertuliano, *Apol.* 37,2. Cf. Tertuliano, *Scorp.* 10,12.

¹³² Cf. Cipriano de Cartago, *Epistula*, 40,1; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,7.

¹³³ Cf. Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 379-380; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 196.

dito cristão escorraçado pela população. E se fossem só apupos... Mas é que até à pedrada.»¹³⁴ É, que, como afirma Fredouille, «do riso zombador e incrédulo ao ódio e à perseguição, a distância não é grande. O riso não permanece muito tempo indiferente.»¹³⁵

2.2.3. Violação de sepulturas e profanação de cadáveres

A violência física por parte da população contra os cristãos, no entanto, não se restringia apenas aos vivos, mas estendia-se igualmente aos já sepultados, dado que no mundo romano «não havia maior ofensa que a violação das sepulturas do inimigo»,¹³⁶ e nesta categoria estavam incluídos os cristãos. Apesar de a sepultura ser «lugar privilegiado onde o cadáver tem direito de imunidade, de onde ninguém poderá tirá-lo sem profanação ou sacrilégio»,¹³⁷ Tertuliano testemunha, porém, que eram frequentes as violações das sepulturas e a profanação dos cadáveres: «Em autênticas fúrias de bacanais, não poupam sequer os defuntos cristãos, a quem não hesitam em arrancar ao descanso da sepultura – daquela espécie de asilo que a morte deveria garantir – já deformados e decompostos, para os despedaçar e desbaratar aos quatro ventos».¹³⁸ Ataques similares, referenciados por Hipólito no *Comentário a Daniel*, ocorreram também em Esmirna, em 203.¹³⁹ E estes ataques ocorriam, apesar de a violação de uma sepultura ser estritamente interdita e constituir um crime punido com a pena de morte, pela lei romana. Mas, dado que os cristãos eram vistos como inimigos, os seus locais de sepultamento não eram respeitados como terreno sagrado, uma vez que os romanos não consideravam os túmulos dos inimigos como *loca religiosa*.¹⁴⁰

Nesta atitude dos pagãos de dispersar os restos mortais dos cristãos, estava subjacente o intuito de, por um lado, evitar que os mártires cristãos fossem motivo de culto após a sua execução,¹⁴¹ e, por outro, lesar a fé dos cristãos na ressurreição corporal dos mortos.¹⁴² Eusébio,

¹³⁴ Tertuliano, *Apol.* 48,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 49,1. Cf. Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 377, 379-380; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 196.

¹³⁵ Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 148.

¹³⁶ Éric Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity* (Ithaca e London: Cornell University Press, 2009), 10. Cf. Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome* (London e New York: Routledge, 1998), 248; Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 17.

¹³⁷ Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 213. Cf. Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 153.

¹³⁸ Tertuliano, *Apol.* 37,2.

¹³⁹ Cf. Hipólito, *Comentário a Daniel*, IV,51,1; Kyle, *Spectacles of Death*, 260.

¹⁴⁰ Sobre a violação da sepultura no direito romano ver: Mommsen, *Derecho penal romano*, 500-504; Rebillard, *The Care of the Dead*, 58-63; Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 219-220.

¹⁴¹ Cf. Levieils, *Contra Christianos*, 423-427; Rebillard, *The Care of the Dead*, 96-100; Victor Saxer, *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine* (Paris: Beauchesne, 1980), 57; Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 219n762.

¹⁴² Cf. Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York: Columbia University Press, 1995), 48-51; Kyle, *Spectacles of Death*, 253-255; Levieils, *Contra Christianos*, 427-430; Rebillard, *The Care of the Dead*, 10, 82-84.

por exemplo, narra na sua *História Eclesiástica* que os romanos, após seis dias de exposição ao ar, dispersaram e queimaram os corpos dos cristãos executados em Lião, atirando as cinzas ao Ródano, a fim de frustrar a esperança cristã da ressurreição:¹⁴³

E faziam isto pensando que poderiam vencer Deus e arrebatá-los o seu novo nascimento, com a finalidade de que, como eles diziam, “nem sequer esperança tenham de ressurreição; persuadidos dela, estão a introduzir uma religião estranha e nova, desprezam os tormentos e vêm dispostos e alegres à morte: vejamos agora se vão ressuscitar e se o seu Deus pode socorrê-los e arrancá-los das nossas mãos”.¹⁴⁴

3. Expressões de violência verbal contra os cristãos

A violência direta, como aludimos acima, além de se poder exprimir fisicamente, também se pode exprimir verbalmente, quando se visa humilhar, denegrir ou mesmo intimidar o outro. De facto, as palavras, ao perderem o seu poder transformador, o seu poder de empatia e o seu poder comunicacional, podem provocar ferimentos graves, apesar de menos visíveis ou mesmo invisíveis, pois atingem o íntimo das pessoas ou do grupo-alvo e agridem a sua dignidade e integridade. Como Jesus Ben Sira observou há já muito tempo, «um golpe de chicote deixa uma pisadura, mas um golpe da língua quebra os ossos» (*Sir* 28,17).

Esta forma de violência, podendo ser tão devastadora quanto a violência física, se não ainda mais emocionalmente, é a mais comum de todas as formas de violência e engloba toda uma série de agressões verbais, como insultar, denegrir, vexar, ridicularizar, caluniar, mentir, ameaçar, desprezar, humilhar, coagir. Tertuliano, no *Apologeticum*, atesta e denuncia a sua presença na vida quotidiana dos cristãos sob múltiplas expressões: calúnias, insultos, chacotas, rumores, chantagem, ameaças, intimidação.

3.1. Calúnia e difamação

A calúnia, segundo a definição do *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, consiste na «imputação mentirosa que ofende a honra ou a dignidade de alguém; difamação».¹⁴⁵ O mesmo dicionário define difamar como «dizer algo contra a boa fama ou reputação de; desonrar ou desacreditar (alguém) publicamente; infamar; caluniar».¹⁴⁶

¹⁴³ Cf. Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,62.

¹⁴⁴ Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,63.

¹⁴⁵ «Calúnia», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, acessido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/calunia>.

¹⁴⁶ «Difamar», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, acessido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/difamar>.

Eram várias as acusações caluniosas que, segundo Tertuliano, circulavam em Cartago contra os cristãos, e as quais procurará rebater no *Apologeticum*, uma vez que as mesmas alimentavam o ódio e a hostilidade dos pagãos e serviam para justificar a violência contra os cristãos, como acusará Cipriano a Demétrio.¹⁴⁷ Umhas tinham a ver com o bom nome do cristão, nomeadamente quanto à sua conduta ética e moral (incesto, infanticídio e canibalismo), bem como sobre o seu contributo à sociedade (causa de todas as desgraças que afetavam o império e infrutuosos). Outras tinham a ver com o seu Deus e o seu culto (adorar uma cabeça de burro, o sol ou uma cruz). Mas, de acordo com o apologista africano, essas calúnias mais não eram do que boatos ou rumores falsos (que ele chama *fama* e que hoje designaríamos de *fake news*), não verificáveis, e propagados no sentido de denegrir o nome cristão.¹⁴⁸ O próprio pagão Cecílio Natal, interlocutor de Octávio Januário, afirma serem baseadas no “ouvi dizer” muitas das acusações contra os cristãos, como menciona Minúcio Félix, no seu *Octavius*.¹⁴⁹ Ademais, estes rumores falsos, além de exporem os cristãos à humilhação pública, ao ostracismo social e mesmo à violência, poderiam ter um valor probatório no tribunal, daí o vigoroso ataque de Tertuliano contra a *fama*.¹⁵⁰

3.1.1. Calúnia e difamação do nome cristão

Diz-nos Tertuliano que o nome “cristão”, que não era pronunciado corretamente pela população, a qual tratava os crentes por “crestãos”¹⁵¹ – designação popular que já Tácito refere nos seus *Anais*¹⁵² –, estava, no seu tempo, associado a características deveras negativas: «Tendes vós o cristão por réu de todos os crimes, inimigos dos deuses, dos imperadores, das leis, dos costumes, da inteira natureza».¹⁵³ Assinala ainda que, ao nome “cristão”, os pagãos associavam também o qualificativo, depreciativo e carregado de ódio, de “terceira raça” (*tertium genus*), no sentido de

¹⁴⁷ Cf. Cipriano de Cartago, *Ad Demetrianum*, 2,2.

¹⁴⁸ Cf. Tertuliano, *Apol.* 7,14; 16,14. No mesmo sentido Justino, *Primeira Apologia*, 2,3; 3,1; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 2,1.5; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,4; Minúcio Félix, *Octavius*, 9,3; 28,6.

¹⁴⁹ Cf. Minúcio Félix, *Octavius*, 9,3.4. Barnes, «Aspects of the Severan Empire, Part II», 8-9, defende a identificação de Cecílio Natal com o notável de Cirta, M. Caecilius Q(uinti) fil(ius) Quirina Natalis, *triumvir* de Cirta em 210, que, entre 212 e 217, erigiu, na qualidade de *quinquennialis* da cidade, um arco triunfal em honra de Caracala.

¹⁵⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,1-9; 3,1-4; 7,8-14; *Nat.* I,7,1-7. Ver também Justino, *Segunda Apologia*, 12,4; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 31,1; Orígenes, *Contra Celso*, VI,27; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,14-15.25-26.52. Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 77-79; Paul A. Holloway, *Coping with Prejudice: 1 Peter in Social-Psychological Perspective* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 40-73; Leveils, *Contra Christianos*, 295, 308, 310; Williams, *Persecution in 1 Peter*, 300-301, 323-325.

¹⁵¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 3,5; *Nat.* I,3,9.

¹⁵² Cf. Tácito, *Annales*, 15,44,2. Sobre a origem e significado do termo “christianus” ver David G. Horrel, «The Label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity», *Journal of Biblical Literature* 126 (2007): 361-381.

¹⁵³ Tertuliano, *Apol.* 2,16. Cf. *Apol.* 2,4.

um tipo de espécie humana diferente, monstruosa.¹⁵⁴ Se, com os apologistas gregos (como Aristides de Atenas e Atenágoras) esta classificação era usada em sentido positivo, pelos próprios cristãos, como meio de estabelecer uma diferença legítima a nível religioso, no tempo do apolo-gista africano ela assume uma conotação negativa e mesmo caluniosa, por parte dos não-cristãos, implicando uma exclusão da sociedade e da cultura dominante. Uma classificação que Tertuliano rejeita veementemente, insistindo que os cristãos não são um povo distinto por causa das suas práticas religiosas.¹⁵⁵ E esta carga negativa associada ao nome “cristão” suscitava o desprezo tingido de ódio, para com aqueles concidadãos que optavam por abandonar as tradições romanas, o *mos maiorum*.¹⁵⁶ E assim, conclui Tertuliano, «uma simples palavra chega para condenar à partida os seguidores desconhecidos de um fundador desconhecido; não porque sejam culpados do que quer que seja, mas porque com ela se chamam!».¹⁵⁷

i. Calúnias sobre as assembleias cristãs

Tertuliano reporta, no *Apologeticum*, que no seu tempo circulavam em Cartago calúnias ignominiosas, já antigas, sobre o comportamento ético e moral dos cristãos, ligadas à sua vida cultural, que no *Ad nationes* qualificara como «horrendas e monstruosas».¹⁵⁸ Com efeito, infanticídio, canibalismo e incesto, que se afirmava serem cometidos durante as reuniões dos cristãos, eram acusações que circulavam contra os cristãos na época, sem qualquer outro fundamento que os rumores: «Diz-se que somos os piores celerados; por causa de uns Mistérios compostos de infanticídio com conseqüente banquete e, no fim, o incesto, já que uns certos cães, quais proxenetas nas trevas, derrubando e apagando as luzes, se encarregam de fornecer o devido recato a tais ímpias volúpias.»¹⁵⁹ Bem atestadas a partir do século II até meados do século III, ambas as acusações de canibalismo e incesto – os banquetes de Tiestes e as uniões Edipianas – , estão sempre associadas nos escritos apologéticos que lhes fazem eco, o que sugere que os

¹⁵⁴ Cf. Tertuliano, *Nat.* I,8,1.9.11; *Scorp.* 10,10.

¹⁵⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 8,5; 18,4; 39,8; 42,1.4; *Nat.* I,8. Cf. Juan Chapa, «¿Identidad cristiana étnica? El caso de *Diogn.* 1.1», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 94, nº 369 (2019): 309-338; Isidro Pereira Lamelas, «O Evangelho e a *res publica* no protocristianismo ou o paradoxo da cidadania cristã», *Communio* 27, nº 1 (2010): 14-17; Roland Minnerath, *Les Chrétiens et le monde. Ier et IIe siècles* (Paris: Lecoffre, J. Gabalda, 1973), 173-175; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 133-134.

¹⁵⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 3. Cf. Craig de Vos, «Popular Graeco-Roman Responses to Christianity», em *The Early Christian World. Vol I-II*, ed. Philip F. Esler (London e New York: Routledge, 2000), 885; Holloway, *Coping with Prejudice*, 41-66; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 134-135.

¹⁵⁷ Tertuliano, *Apol.* 3,8. O “nome cristão” era, aliás, um dos temas da literatura apologética grega: cf. Justino, *Primeira Apologia*, 1,4; Taciano, *Discurso contra os gregos*, 27; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, I,1.12.

¹⁵⁸ Tertuliano, *Nat.* I,2,10.

¹⁵⁹ Tertuliano, *Apol.* 7,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 6,11; 7,2; 8,2-4.7-8; *Nat.* I,7,10.23-24.32; *Ux.* II,4,2; *Spect.* 19,1; Minúcio Félix, *Octavius*, 9,5-7.

cristãos eram frequentemente percebidos pelo ambiente hostil através destas práticas escandalosas.¹⁶⁰ Mas, ao contrário dos apologistas gregos que as refutam, sem as descreverem, Tertuliano, assim como Minúcio Félix, fornece-nos relatos detalhados do que os cristãos foram acusados, apesar de os dois autores latinos nem sempre concordarem em todos os detalhes.¹⁶¹

Os especialistas argumentam, geralmente, que as acusações populares de que os cristãos estavam envolvidos em atividades imorais ou ilícitas terão surgido de mal-entendidos ou conhecimento limitado sobre as práticas, liturgias e linguagem dos cristãos. Craig de Vos, no entanto, sugere que as mesmas, dada a natureza comunitária da vida urbana nas cidades antigas, com pouca ou nenhuma privacidade e poucos segredos, dado todos se conhecerem e saberem tudo de todos, não devem ser entendidas como um mal-entendido, mas antes como acusações estereotipadas aplicadas àqueles que eram considerados uma ameaça à sociedade. Assim, apesar de terem um certo conhecimento das práticas e crenças cristãs, os pagãos, dado que os cristãos eram considerados antissociais e rejeitavam a adoração dos deuses, presumiam simplesmente que deviam estar envolvidos em atividades imorais e ilegais.¹⁶²

A população afirmava ou acreditava que os cristãos eram «iniciados com o assassinio e a efusão de sangue de uma criança».¹⁶³ Segundo os rumores que circulavam, nas suas reuniões os cristãos imolavam o corpo de um recém-nascido e molhavam pedaços de pão no seu sangue, praticando, deste modo, canibalismo, na forma de infanticídio. Tertuliano evita descrever esta calúnia, cuja origem não é unânime entre os especialistas modernos,¹⁶⁴ mas escolhe formas indiretas para descrever o suposto banquete antropofágico, convidando os leitores a participarem nos mistérios: «Então, vá. Afunda o ferro numa criança que não é inimiga de ninguém, que

¹⁶⁰ Cf. Aristides de Atenas, *Apologia*, 17,2 Sy; Justino, *Primeira Apologia*, 29,2-3; *Segunda Apologia*, 12,2.5; *Diálogo com Trifão*, 10,1; Taciano, *Discurso contra os gregos*, 25; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 3,1; 31,1.4; 32-36; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,4.15; Tertuliano, *Nat.* I,2,8-9; 7,20-27.31-32.34; 15,2.6; 16,1-3; *Apol.* 2,5; 4,11; 7,1; 8,2-3.7-8; 9,16-19; *Cult.* II,4,2; Minúcio Félix, *Octavius*, 9,5-7; 30-31; Orígenes, *Contra Celso*, VI,27; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,14.25-26.52. Cf. Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians* (London: B. T. Batsford Ltd., 1985), 54-78; Levieils, *Contra Christianos*, 291-310; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 130-131; Bart Wagemakers, «Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire», *Greece & Rome* 57 (2010): 337-341.

¹⁶¹ Cf. Tertuliano, *Nat.* I,7,20-27.31-32; *Apol.* 8,2-3.7-8; Minúcio Félix, *Octavius*, 9,5-7. Cf. Agnes Anna Nagy, *Qui a peur du cannibale? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*. Turnhout: Brepols, 2009, 212-220; Agnes Anna Nagy, «Les candélabres et les chiens au banquet scandaleux. Tertullien, Minucius Felix et les unions oedipiennes», *Studia Patristica* 65 (2013): 407-411.

¹⁶² Cf. David Álvarez Cineira, «El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)», em Rafael Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino, 2010), 407-411; de Vos, «Popular Graeco-Roman Responses», 879-885; Di Berardino, «Missioni, conversione e diffusione del cristianesimo», 51-53; Holloway, *Coping with Prejudice*, 21-73; Maijastina Kahlos, «Nocturnal Rituals as an Othering Device: The Long Life of Fears and Labels in Ancient Polemic and Legislation», em *Others and the Construction of Early Christian Identities*, ed. Raimo Hakola, Nina Nikki e Ulla Tervahauta (Helsinki: Finnish Exegetical Society, 2013), 314-316, 322-325, 337; Levieils, *Contra Christianos*, 297-300, 308-310; Andrew McGowan, «Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century», *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994): 433-434, 441-442; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 129.

¹⁶³ Minúcio Félix, *Octavius*, 30,1. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,15,1.

¹⁶⁴ Cf. Nagy, *Qui a peur du cannibale?*, 199-202.

não é culpada de nada, que é um filho de todos. Ou, se isso for mister de outrem, seja: limita-te a assistir ao fim dessa vida humana que morre antes de viver, observa a alma tenra a fugir, toma esse sangue ainda novo, molha nele o teu pão e come de bom grado». ¹⁶⁵ Um rito de iniciação que, pelo contrário, Minúcio Félix narra de um modo mais descritivo, através do pagão Cecílio:

Uma criança coberta de farinha, de forma que possa enganar os incautos, coloca-se diante do que está a ser iniciado nos ritos; este [iniciado], levado pela camada de farinha a desferir, à sorte e sem dar conta, golpes aparentemente inofensivos, fere de morte a tal criança e – oh! desgraça! – sofregamente começam a lamber o sangue, dividem à porfia os membros do corpo, firmam um pacto sobre a tal vítima, comprometem-se a reciprocamente, com o crime na consciência, a nada divulgar!¹⁶⁶

A par do canibalismo, a imoralidade sexual, nomeadamente uniões incestuosas, que ocorreria após os banquetes, constituía um elemento usual na propaganda anticristã do século II e motivo também de punição dos cristãos.¹⁶⁷ Referindo-se-lhe como tendo sido um boato espalhado por Marco Cornélio Frontão (100/110 - 170), retórico de Cirta, na Numídia, e preceptor do imperador Marco Aurélio, Minúcio Félix afirma sobre o seu objetivo: «uma conjura de demónios tramou contra nós a velha fábula dos banquetes incestuosos, para macular a glória da honra com a difusão da infâmia indecorosa e afastar de nós as pessoas por meio do terror suscitado por um boato nefando, antes da averiguação da verdade». ¹⁶⁸ E, de maneira mais detalhada do que Tertuliano, narra estes supostos banquetes através do pagão Cecílio:

Num dia solene reúnem-se para o banquete, com todos os filhos, irmãos, mães, pessoas de qualquer sexo e idade. Ali, após lauto banquete, quando a festa atingiu o auge, e o desejo ardente do prazer incestuoso se inflamou, a arremetidas e saltos se atíça um cão preso a um candeeiro, pelo lançamento de um pedaço de carne para lá do alcance do cordel a que ele foi amarrado. E assim, com a luz deliberadamente sacudida e extinta, escondem nas trevas do impudor os laços dos desejos nefandos com a incerteza do acaso, tornando-se igualmente incestuosos, senão em ato, pelo menos em consciência, porque tudo o que na prática pode acontecer a cada um é intencionalmente procurado por todos.¹⁶⁹

A referência de Tertuliano ao incesto obrigatório, como fazendo parte dos ritos de iniciação, sem o qual esta não teria validade – uma obrigação que a escuridão tornava precisamente

¹⁶⁵ Tertuliano, *Apol.* 8,2. Cf. Tertuliano, *Apol.* 7,1; *Nat.* I,7,31. Sobre esta calúnia ver: Leveils, *Contra Christianos*, 292-300; McGowan, «Eating People», 413-442; Agnes Anna Nagy, «La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au IIe siècle», *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001): 223-249; Nagy, *Qui a peur du cannibale?*, 197-231; Wagemakers, «Incest, Infanticide, and Cannibalism», 339-354.

¹⁶⁶ Minúcio Félix, *Octavius*, 9,5.

¹⁶⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,4.5.20; 4,11; 7,1; 8,3. Sobre esta calúnia ver: Leveils, *Contra Christianos*, 300-310; Nagy, «Les candélabres et les chiens au banquet scandaleux», 407-417; Wagemakers, «Incest, Infanticide, and Cannibalism», 338-354.

¹⁶⁸ Minúcio Félix, *Octavius*, 31,1. Cf. Minúcio Félix, *Octavius*, 9,5; 31,2. Sobre a atribuição a Frontão da propagação do rumor sobre o banquete ver Nagy, «Les candélabres et les chiens au banquet scandaleux», 411-417.

¹⁶⁹ Minúcio Félix, *Octavius*, 9,6-7.

difícil de realizar –, permite-lhe ridicularizá-lo: «à hora de te reclinares à mesa, conta bem os lugares, vê onde fica a tua mãe ou a tua irmã; observa-o com muito cuidado, não vás tu enganar-te quando sobrevierem de repente as trevas dos tais cães. É que cometerás sacrilégio, se não acertares com o incesto!...».¹⁷⁰ O que o leva a concluir, com sarcasmo: «Pelos vistos não se pode ser um cristão legítimo se não for filho ou irmão!»¹⁷¹ É possível que a indiferenciação etária e sexual, que marcava tanto as reuniões dos cristãos como as suas refeições comuns/banquetes, particularmente sublinhada por Taciano, Atenágoras de Atenas e Minúcio Félix, tenha dado força e “credibilidade” à acusação caluniosa de incesto e facilitado a sua circulação.¹⁷² A isso somava-se o facto de os membros da comunidade se dizerem ligados por um amor mútuo, apelidando-se indiscriminadamente de irmãos e irmãs, tratamento comum dos cristãos desde os tempos de Jesus, que dava, aliás, azo a insinuações absurdas, com o reporta Tertuliano,¹⁷³ e expressarem este amor, bem como a unidade entre os membros da comunidade, através de um beijo nos lábios («beijo santo»: cf. *Rm* 16,16; *1Cor* 16,20; *2Cor* 13,12; *1Tes* 5,26) trocado durante as reuniões cultuais, por exemplo na oração, eucaristia, batismo e ordenação, ou mesmo em público, por exemplo quando sofriam o martírio, sempre sem distinção de sexo, manifestando, assim, aos olhos dos pagãos a força dos laços que os uniam.¹⁷⁴ E sobre o mesmo os comentários maliciosos também não faltavam.¹⁷⁵

Tertuliano, tal como os apologistas cristãos da época, esforça-se por demonstrar a falsidade de tais calúnias. Tendo-as refutado nos capítulos 7 a 9 do *Apologeticum* (tal como já o fizera nos capítulos 15 e 16 do primeiro livro do *Ad nationes*), consagra o capítulo 39 a descrever as reuniões

¹⁷⁰ Tertuliano, *Apol.* 8,3. Cf. Tertuliano, *Nat.* 1,7,32.

¹⁷¹ Tertuliano, *Apol.* 8,8. Cf. Tertuliano, *Apol.* 8,3; *Nat.* 1,7,24.

¹⁷² Cf. Taciano, *Discurso contra os gregos*, 32; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 32,5; Minúcio Félix, *Octavius*, 9,6. Cf. Leveils, *Contra Christianos*, 302-304.

¹⁷³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,7-10. Cf. *Mt* 23,8; *At* 15,1,3,22-23; *Rm* 1,13; 16,17,23; *1Cor* 1,11; 5,11; *Ef* 6,23; *Didaché* 4,8; Aristides de Atenas, *Apologia*, 15,7; Justino, *Primeira Apologia*, 65,1,3; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 32,5; Minúcio Félix, *Octavius*, 9,2; 31,8. Também Luciano de Samósata, *A morte de Peregrino*, 13, faz referência a esta ideia de irmandade: «o seu primeiro legislador persuadiu-os de que passariam todos a ser irmãos uns dos outros, logo que, tendo mudado de religião, renegassem os deuses gregos e passassem a adorar o célebre sofista [que foi] crucificado». Sobre o tema ver: G[raeme] W[ilber] Clarke, *The Octavius of Marcus Minucius Felix* (New York: Paulist Press, 1974), 175-176, 215; Leveils, *Contra Christianos*, 303-304; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 162-163.

¹⁷⁴ Cf. Justino, *Primeira Apologia*, 65,2; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 32,5; Tertuliano, *Ux.* II,4,3; *Orat.* 18; *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 10,13; 12,5; 21,7; Cipriano, *Epistula*, 6,1; 64,4; Cipriano, *De lapsis*, 2; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, VI,3,4; *Tradição Apostólica*, 4; 18; 21. Sobre o beijo como ritual e saudação entre cristãos ver: Valeriy A. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (Leiden e Boston: Brill, 2010), 255-256; Andrew B. McGowan, *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014), 55-59; Andrew McGowan, «Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity», *Studia Liturgica* 34 (2004): 168-169; Michael Philip Penn, *Kissing Christians: Ritual and Community in the Late Ancient Church* (Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2005); Michael Philip Penn, «Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship», *Journal of Early Christian Studies* 10, n° 2 (2002): 155-158.

¹⁷⁵ Cf. Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 32,5; Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, III,81-82. Cf. Benko, *Pagan Rome*, 79-102; Penn, *Kissing Christians*, 103-113.

dos cristãos, com o intuito de dar a conhecer aos pagãos a verdade sobre as mesmas e a provar a inocência delas. Estas reuniões diárias, que ocorriam tanto ao amanhecer como à noite, eram do conhecimento dos pagãos de Cartago, alega o doutor africano, os quais sabiam que os cristãos se congregavam, diariamente, num determinado lugar (ou lugares), usualmente casas particulares,¹⁷⁶ a que dá geralmente o nome de *ecclesia*, tendo sido «o primeiro a usar *ecclesia* (que não ocorre no latim profano) neste sentido».¹⁷⁷ Estas reuniões, informa Tertuliano, eram dedicadas à oração comum, leitura e explicação das Escrituras, discursos de exortação e de advertência sobre a ordem interna da comunidade, bem como à coleta para os necessitados.¹⁷⁸ E, semanalmente, ao domingo (apesar de o apologista de Cartago não o mencionar explicitamente), durante uma dessas reuniões, noturna, tinha lugar o banquete da comunidade, que apelida de *convivium dominicum*, *convivio dei* ou *cena Dei* nas obras cujos destinatários eram os cristãos,¹⁷⁹ mas que no *Apologeticum*, dirigindo-se a um público pagão, dá o nome de *dilectio*, traduzindo o termo grego *agapé*.¹⁸⁰ Este evento, que era «o evento litúrgico central da comunidade»,¹⁸¹ também atestado por Minúcio Félix, no *Octavius*, através do pagão Cecílio – «Num dia solene reúnem-se para o banquete, com todos os filhos, irmãos, mães, pessoas de qualquer sexo e idade»¹⁸² –, consistiria, segundo Andrew McGowan, numa ceia eucarística.¹⁸³ Porém, no contexto apologético em que escreve, o

¹⁷⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 7,4; 39,14-19; *Nat.* 1,7,19; *Orat.* 19,1-4; *Ux.* II,4,2; *Idol.* 7,1-3; *Fug.* 14,1; *Cor.* 3,3; Minúcio Félix, *Octavius*, 8,4. Cf. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 91-97; Barnes, *Tertullian*, 89; Saxer, «L’Afrique chrétienne», 592; McGowan, *Ancient Christian Worship*, 52; Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 14-16. Sobre os locais de reunião ver: Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 49-57; Raúl González Salinero, «El ágape y los banquetes rituales en el cristianismo antiguo», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 23 (2010): 289-294.

¹⁷⁷ J[an] H[endrik] Waszink e J. C. M. Van Winden, *Tertullianus. De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary partly based on a manuscript left behind by P. G. Van der Nat* (Leiden, New York, København e Köln: E. J. Brill, 1987), 140. Cf. Tertuliano, *Bapt.* 20,5; *Idol.* 7,1; *Fug.* 3,2; 14,1; *Pud.* 3,4-5; 4,5; 13,7. Sobre o uso do termo “ecclesia” em Tertuliano ver: Lamelas, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 131-132; Saxer, «L’Afrique chrétienne», 592-594. Sobre a evolução do termo “ecclesia” ver Lamelas, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 135-140.

¹⁷⁸ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,2-6. Sobre estes elementos das reuniões dos cristãos ver Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 147-210, 228-232, 246-253, 268-274.

¹⁷⁹ Cf. Tertuliano, *Ux.* II,4,2; 8,8; *Spect.* 13,4.

¹⁸⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,16. A terminologia usada por Tertuliano atesta o carácter noturno da refeição: *cenulae nostrae* (*Apol.* 39,14), *cena nostra* (*Apol.* 39,16), *convivium* (*Apol.* 39,17.18), *per noctem* (*Apol.* 39,18), *lumina* (*Apol.* 39,18); cf. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 156n46. Sobre a realização da ceia agápica noturna ao domingo ver: Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 40-49, 142-143, 297; McGowan, «Rethinking Agape and Eucharist», 169-171.

¹⁸¹ McGowan, «Rethinking Agape and Eucharist», 168. Cf. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 142-144, 156n46; McGowan, *Ancient Christian Worship*, 49; Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 15.

¹⁸² Minúcio Félix, *Octavius*, 9,6. Sobre a composição desta refeição comum da comunidade cristã ver: Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 57-62; González Salinero, «El ágape y los banquetes rituales», 282-287; McGowan, *Ancient Christian Worship*, 41-43; Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 89-142.

¹⁸³ Cf. McGowan, «Rethinking Agape and Eucharist», 168-169, 171; Andrew McGowan, «The Myth of the “Lord’s Supper”: Paul’s Eucharistic Meal Terminology and Its Ancient Reception», *The Catholic Biblical Quarterly* 77, nº 3 (2015): 512-514. Ver também Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 80-81, 102, 142-143, 156, 286. Sobre a identidade e interpretação desta ceia agápica, tema de debate entre os especialistas, ver: Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 102, 142-143; Paul F. Bradshaw e Maxwell E. Johnson, *The Eucharistic*

apologista africano não providencia mais detalhes sobre a mesma, talvez por respeito pela disciplina do arcano (*disciplina arcani*), a qual, que terá ganhado força de lei nos finais do século II, interditava falar a um não iniciado sobre os ritos reservados aos iniciados, ao contrário do filósofo e mártir do século II, Justino, que, por volta do ano 153, na sua *Primeira Apologia*, ainda que de uma maneira sóbria, descrevera as reuniões cultuais dos cristãos do seu tempo.¹⁸⁴ E assim, de uma maneira inócua, mas refletindo também «um grau significativo de ritualização»,¹⁸⁵ Tertuliano descreve-nos a ceia agápica noturna:

«Não nos reclinamos para comer sem antes degustar uma oração a Deus. Come-se quanto podem comer os famintos. Bebe-se quanto convém a gente honesta. Todos se saciam como quem se lembra que também pela noite dentro é seu mister adorar a Deus. E do mesmo modo, conversam como quem sabe que Deus ouve. Depois de lavar as mãos e de se acenderem as luzes, cada um é convidado a louvar a Deus no meio da assembleia conforme as suas possibilidades, com um autêntico canto da Sagrada Escritura ou tirado do próprio engenho. [...] É também uma oração que dá por finda a refeição. Só então se despedem os comensais.¹⁸⁶

Além desta ceia agápica semanal noturna, de outras obras de Tertuliano infere-se, que os cristãos de Cartago tinham também reuniões eucarísticas – que designa como «sacramento da eucaristia» (*eucharistiae sacramentum*)¹⁸⁷ –, todos os dias da semana, ao alvorecer e antes do começo do dia de trabalho, as quais, no século III, são atestadas não só na África do Norte e em Roma, mas também na Síria e na Palestina. Por meados do século III, a reunião eucarística da manhã de domingo tinha-se tornado a mais importante reunião da semana, como, em 253, atesta o bispo de Cartago, Cipriano, na carta ao bispo de Biltha, Cecílio, tendo a refeição sacramental noturna desse dia, tradicionalmente vista como a celebração mais importante da semana, sido convertida numa refeição caritativa, sem carácter sacramental, para a qual ficou reservado o termo *agapê*, continuando, contudo, a existir ainda durante vários séculos.¹⁸⁸

Liturgies: Their Evolution and Interpretation (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012), 30-32; Tobias Georges, «Das Gemeindemahl bei Tertullian in Apologeticum 39, eine nichtsakramentale Agapefeier?», *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 16, n° 2 (2012): 279-291; Adalbert Hamman, «De l'agape à la diaconie, en Afrique chrétienne», *Theologische Zeitschrift* 42 (1986): 214-221; Saxer, «L'Afrique chrétienne», 589-590, 592.

¹⁸⁴ Cf. Justino, *Primeira Apologia*, 65-67. Cf. Leveils, *Contra Christianos*, 283; Saxer, «L'Afrique chrétienne», 589. Sobre a datação da *Apologia* de Justino ver: Isidro Pereira Lamelas, *Justino, filósofo e mártir do século II. Em defesa dos cristãos (Apologias): Estudo e tradução* (Lisboa: Paulus, 2019), 18-19; Munier, *Justin. Apologie pour les chrétiens*, 24-28.

¹⁸⁵ McGowan, «Rethinking Agape and Eucharist», 168.

¹⁸⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,17-19. Veja-se igualmente Justino, *Primeira Apologia*, 65 e 67. Sobre a estrutura das assembleias comunitárias na Igreja antiga e os seus diversos componentes ver Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 65-69, 147-227, 232-245, 248-250, 268-274, 294-295.

¹⁸⁷ Tertuliano, *Cor.* 3,3. Sobre estas reuniões ao alvorecer ver ainda Tertuliano, *Orat.* 19,1-4; *Idol.* 7,1-2; *Iei.* 14,3. Cf. McGowan, «Rethinking Agape and Eucharist», 169-172.

¹⁸⁸ Cf. Cipriano de Cartago, *Epistula*, 63,16. Sobre a origem destas reuniões matinais e seu desenvolvimento nos séculos II e III, bem como o declínio da ceia agápica ver: Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 79-

Bem distinto das orgias e das bebedorias cometidas pelos pagãos durante os seus banquetes, o banquete noturno (*agapê*) da comunidade cristã, assegura Tertuliano, era sóbrio, honesto e digno, ao contrário do que afirmavam as calúnias que circulavam por Cartago, tal como argumentará também, alguns anos depois, Minúcio Félix: «Os banquetes que frequentamos não são apenas honestos, mas sóbrios também. Na verdade, não condescendemos com os prazeres da mesa nem passamos as refeições a beber vinho, mas temperamos a alegria com a gravidade, castos nas palavras e mais ainda quanto aos prazeres do corpo.»¹⁸⁹ Por isso, a acusação de imodéstia ou indecência de comportamento envolvido nesta inocente refeição noturna em comum dos cristãos é fortemente refutada pelo doutor africano, que faz questão de sublinhar, que os cristãos, apesar de terem tudo em comum, não partilhavam as esposas: «Tudo está indistintamente ao dispor de todos. Tudo menos as nossas esposas. Nesta matéria precisamente, em que os demais homens põem em prática uma comunhão de bens, é que nós a suspendemos.»¹⁹⁰ No mesmo sentido, o autor anónimo do discurso *A Diogneto*, contemporâneo de Tertuliano – provavelmente de Alexandria dos finais do século II (entre o ano 190 e 200) – afirma sobre os cristãos: «Servem-se da mesma mesa, mas não do mesmo leito.»¹⁹¹ Ademais, os cristãos observavam a fidelidade matrimonial, não cometendo adultério, como afirma Tertuliano: «em matéria de atividade sexual, um cristão não muda sequer de mulher», pois «um cristão nasce macho só para a sua mulher.»¹⁹² E esta fidelidade ia ao ponto de nem mesmo no seu íntimo desejarem a mulher de outro (cf. *Mt* 5,27-28).¹⁹³ Mas este comportamento moral também os distinguiu fora do casamento, uma vez que os cristãos, afirma o apologista africano, guardavam uma «diligente e fidelíssima castidade»¹⁹⁴ e alguns viviam mesmo em perfeita continência virginal.¹⁹⁵

102, 142-146, 286-287; Bradshaw e Johnson, *The Eucharistic Liturgies*, 32-35; Clemens Leonhard, «Morning *salutationes* and the Decline of Symptotic Eucharists in the Third Century», *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 18, nº 3 (2014): 420-442; McGowan, *Ancient Christian Worship*, 47-52; McGowan, «Re-thinking Agape and Eucharist», 169-176.

¹⁸⁹ Minúcio Félix, *Octavius*, 31,5. Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,2-3; 39,6.14-19; *Ux.* II,4,2; *Spect.* 19,1. Cf. González Salinero, «El ágape y los banquetes rituales», 296-297. Para uma descrição pormenorizada da ceia romana ver Jérôme Carcopino, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2001), 331-345.

¹⁹⁰ Tertuliano, *Apol.* 39,11-12. Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,20-21.

¹⁹¹ *A Diogneto*, 5,7. Cf. Coleman M. Ford, «“They Share Their Food But Not Their Wives”: Sexual Holiness as Christian Apologetic in the Second-Century», *Journal of Discipleship and Family Ministry* 5, nº 1 (2015): 25-42; Isidro P[ereira] Lamelas, *A Diogneto* (Lisboa: Alcalá, 2001), 144-147. Sobre o autor, data e destinatário do anónimo *A Diogneto* ver: Lamelas, *A Diogneto*, 12-16; Henri-Irénée Marrou, *A Diognète: Introduction, édition critique, traduction et commentaire* (Paris: Editions du Cerf, 1951), 241-268.

¹⁹² Tertuliano, *Apol.* 46,10. Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,11-12; 46,11. O mesmo afirmam Aristides de Atenas, *Apoloogia*, 15,4.5 Sy; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,15; Minúcio Félix, *Octavius*, 31,5. Cf. Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 60.

¹⁹³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 45,3. Ver também Tertuliano, *Paen.* 3,13; *Cult.* II,2,4; *Idol.* 23,3; *Marc.* V,17,15; *An.* 15,4; 40,4; 58,6; *Res.* 15,4; *Exh.* 9,2-3; *Pud.* 6,6.

¹⁹⁴ Tertuliano, *Apol.* 9,19.

¹⁹⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,19; *Ux.* I,6. Sobre o ideal de virgindade para Tertuliano ver Schulz-Flüger, *Tertullien. Le voile des vierges*, 73-76. O mesmo elogio do celibato e da virgindade encontramos em Justino, *Primeira Apologia*, 15,6-7; 29,2-3; Taciano, *Discurso contra os gregos*, 33; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,15; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 33,2-3; Minúcio Félix, *Octavius*, 31,5; Orígenes, *Contra Celso*, VII,48.

Caro aos apologistas gregos, o tema da castidade ocupa nas obras de Tertuliano um lugar considerável, tendo mesmo feito dela, como afirma Monceaux, «a virtude essencial do cristão»,¹⁹⁶ consagrando-lhe, não só dois tratados (*De pudicitia* e *De exhortatione castitatis*), mas desenvolvendo-a também noutras obras (no *De virginibus velandis*, nos dois livros *Ad uxorem*, nos dois livros *De cultu feminarum* e no *De monogamia*).

Além disso, reconhecíveis pelo seu comportamento, moral e eticamente, irrepreensível na vida do dia-a-dia, os cristãos eram, de acordo com Tertuliano, um exemplo de virtudes.¹⁹⁷ Essa conduta ética e moral superior, à qual o doutor cartaginês atribui uma grande importância apolo-gética,¹⁹⁸ deriva, segundo o mesmo, de uma lei de vida plena, fielmente conservada pelos cristãos, ensinada, não por homens, mas pelo próprio Deus e revelada por um Mestre perfeito.¹⁹⁹ Por essa lei divina, afirma, Deus, «Mestre da inocência, e da culpa juiz e vingador»²⁰⁰ e que tudo perscruta, julgará os cristãos.²⁰¹ Por isso, aquele que não a observasse fielmente era «afastado da comunhão da oração, da assembleia, e de todo o comércio das coisas santas»,²⁰² deixando de ser tido como cristão. A ortopraxis cristã era, aliás, um tema constante nos apologistas cristãos.²⁰³

ii. Calúnias sobre o contributo dos cristãos à sociedade

Era igualmente motivo de calúnia o contributo dos cristãos à sociedade romana. De acordo com Tertuliano, circulava entre a população pagã a afirmação, caluniosa, de que os cristãos eram prejudiciais e ruinosos ao progresso da cidade e do império, dado não serem só

¹⁹⁶ Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 392. Cf. Tertuliano, *Apol.* 46,10; 50,12; *Nat.* I,4,15; *Marc.* II,17,4; *Scap.* 4,8; *Fug.* 4,2; *Pud.* 1,1.14. Ver igualmente Claude Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles* (Paris: Les Belles Lettres, 1979), 215-218; Michel Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains* (Gembloux: J. Duculot; Paris: Lethielleux, 1969), 33-36. Sobre o tema da castidade nos apologistas gregos ver Santino Raponi, «Comportamento morale e verità cristiana negli apologisti del II secolo», *Studia Moralia* 18 (1980): 231-243.

¹⁹⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,6; 3,1-4; 9,8; 39,12-14; 44,2-3; 45-46; *Nat.* I,4,8.10; *Scap.* 2,10; *Marc.* I,29,4; *Pud.* 4,5. Veja-se no mesmo sentido Justino, *Primeira Apologia*, 27; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 32,1; 34,2-3; 35,6; Taciano, *Discurso contra os gregos*, 28,1; 29,1; 33-34; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,6,8; Minúcio Félix, *Octavius*, 30,2-31,4; 35,5-6; 37,11-12; 38,5-7

¹⁹⁸ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 316-317n105. A superioridade moral dos cristãos era um argumento apolo-gético importante: cf. Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries* (London; New York: Routledge, 2005), 106-158.

¹⁹⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 45,1-2. Cf. Villani, «*Nos ergo soli innocentes!*», 121-126.

²⁰⁰ Tertuliano, *Apol.* 40,10.

²⁰¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 45,7. Cf. Villani, «*Nos ergo soli innocentes!*», 120-124.

²⁰² Tertuliano, *Apol.* 39,4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 44,3; 46,17; *Praesc.* 3,6; *Scap.* 4,7.

²⁰³ Cf. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 185-189; Lorenzo Perrone, «Christianity as “Practice” in Origen’s *Contra Celsum*», em *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August, 2 September 2005*, ed. G. Heidl e R. Somos (Leuven: Peeters, 2009), 293-317, em particular 295-299.

responsáveis por todas as calamidades e desgraças, que achacavam o império, como também membros inúteis da sociedade, improdutivos e nocivos do ponto de vista económico.²⁰⁴

Entre a população pagã tornara-se um lugar-comum a acusação – que Tertuliano considerava como «mais um vão arrazoado»²⁰⁵ – de que os responsáveis por todas as catástrofes naturais e desgraças que ocorriam no Império romano eram os cristãos.²⁰⁶ E tais acontecimentos, como o próprio apologista reconhece, seriam uma consequência da «apostasia do *politeísmo*»,²⁰⁷ tida como “ateísmo” pelos gregos e “sacrilégio”, “impiedade” ou “irreligiosidade” pelos romanos, de que os pagãos acusavam habitualmente os cristãos, e à qual responde nos capítulos 10 a 27 do *Apologeticum*: «suponho que provocamos estes ataques por desprezar os vossos deuses.»²⁰⁸ Com efeito, os pagãos acreditavam que a exclusividade monoteísta dos cristãos, e consequente «*neglegentia deorum*»,²⁰⁹ com a sua recusa sistemática em reconhecer a existência dos deuses tradicionais e a prestarem culto a qualquer deus a não ser ao seu, além de ser interpretado como uma ofensa contra a tradição e a religião,²¹⁰ significava igualmente romper a “paz dos deuses” (*pax deorum*), de que a cidade e o Estado necessitavam para sobreviver e prosperar, por os deveres inerentes à *pietas* romana não serem respeitados por todos, provocando a “cólera dos deuses” (*ira deorum*), que atingiria toda a comunidade. Assim quando sobrevinha alguma desgraça, como secas, fomes, inundações, sismos, as iras populares voltavam-se imediatamente para aqueles cidadãos que não rendiam culto aos deuses de todos e atraíam sobre si as iras da divindade por os tolerarem no seu seio, neste caso os cristãos, como bem expressou Tertuliano: «Se as águas do Tibre sobem até às muralhas, ou as do Nilo não sobem até aos campos, se as nuvens do céu estão quietas, ou a terra se move, se vem a fome, se vem a peste, logo se ouve: “Ao leão com eles”!».²¹¹ Terá sido, aliás, como vimos acima, esta conceção

²⁰⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 40; 42; *Nat.* I,9.

²⁰⁵ Tertuliano, *Apol.* 40,1.

²⁰⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 40,1; *Nat.* I,9,2. Sobre esta calúnia ver: Ana María Alonso Venero, «La explicación religiosa de las catástrofes naturales: un motivo de la polémica entre cristianos y paganos en la antigüedad (s. II-IV)», *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* 10 (2012): 285-308; Gramaglia, *Tertulliano. A Scapula*, 87-117; Levieils, 368-380.

²⁰⁷ Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 298, 300; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 55.

²⁰⁸ Tertuliano, *Nat.* I,9,4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 10,1-2; 13,1; 24,1; 27,1; 40,5. Cf. Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 295-300. Sobre a acusação de ateísmo contra os cristãos, um tema comum nos apologistas, ver: Pier Franco Beatrice, «L'accusation d'athéisme contre les chrétiens», em Michel Narcy e Eric Rebillard (eds.), *Hellénisme et christianisme* (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004), 133-152; Levieils, *Contra Christianos*, 342-367; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 131-133.

²⁰⁹ Sordi, «'Pax deorum'», 148.

²¹⁰ Cf. Levieils, *Contra Christianos*, 332-339.

²¹¹ Tertuliano, *Apol.* 40,2. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,9,3. Cf. Alonso Venero, «La explicación religiosa», 288-294; de Ste. Croix, *Christian Persecution*, 133-138; Kitzler, «Christian Atheism», 250-252; Levieils, *Contra Christianos*, 222-232. Sobre o conceito de *pax deorum* ver: Sini, «Religione e poteri del popolo in Roma repubblicana», 53-56; Sordi, «'Pax deorum'», 146-150.

romana da *pax deorum* que forneceu pretextos para justificar as perseguições e os atos de violência contra os cristãos, que indicávamos como exemplo de violência cultural.

Nem nos apologistas gregos, nem em Minúcio Félix ou em Clemente de Alexandria se encontra uma referência expressa a esta acusação caluniosa de os cristãos serem a causa de todos os males e desgraças que assolavam a cidade e o império. Mas a partir dos finais do século II até ao século V ela torna-se mais frequente e geral, não só nas classes mais baixas mas também nos meios cultivados, tendo sido motivo de refutação por vários autores cristãos.²¹² Tertuliano terá sido o primeiro apologista a mencioná-la explicitamente, e fê-lo pela primeira vez no *Ad nationes*, tendo-lhe consagrado um capítulo inteiro do primeiro livro, e novamente no *Apologeticum*, mas de uma forma mais elaborada.²¹³ Ainda em Cartago, entre 251 e 253, Cipriano dedica um tratado a refutá-la, em resposta ao pagão Demétriano, que alimentava o ódio e as perseguições contra os cristãos difundindo-a. E poucos anos depois (finais de 256 ou inícios de 257), o mesmo bispo de Cartago receberia uma carta do bispo de Cesareia da Capadócia, Firmiliano, na qual lhe dá a conhecer que, no ano de 235, uma série de tremores de terra que sacudiram violentamente a Capadócia e o Ponto suscitaram uma perseguição dos cristãos da região.²¹⁴ Ainda nos meados do século III, Orígenes faz referência a esta acusação caluniosa.²¹⁵ Nos inícios do século IV, Arnóbio de Sica dedica a primeira parte do primeiro livro do seu tratado *Adversus nationes* a refutar esta acusação.²¹⁶ No tempo de Agostinho de Hipona, a mesma ainda se fazia ouvir, forçando-o a responder, em vários momentos.²¹⁷

Os cristãos, admite Tertuliano no *Apologeticum*, recusavam-se, com efeito, a reconhecer a existência dos deuses tradicionais e a prestar culto a qualquer outro deus que não o Deus verdadeiro,²¹⁸ não frequentando, por isso, os seus templos,²¹⁹ nem tomando parte nas imensas festas públicas do calendário romano especialmente a eles consagradas, que implicavam a suspensão das atividades profanas, e às quais a mentalidade religiosa romana concedia uma grande

²¹² Cf. Alonso Venero, «La explicación religiosa», 295-298; Jean-Claude Fredouille, *Cyprien de Carthage. A Démétrien: Introduction, texte critique, traduction et commentaire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2003), 9-11; Leveils, *Contra Christianos*, 368-380; Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 344-345; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 167.

²¹³ Cf. Tertuliano, *Nat.* I,9; *Apol.* 40.

²¹⁴ Cf. Cipriano, *Ad Demetrianum; Epistula*, 75,10,1-2. Sobre a datação do *Ad Demetrianum*, ver Fredouille, *Cyprien de Carthage. A Démétrien*, 9-15.

²¹⁵ Cf. Orígenes, *Contra Celso*, III,15.

²¹⁶ Cf. Arnóbio de Sica, *Adversus nationes*, I,1-35.

²¹⁷ Cf. Pierre Courcelle, «Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 50, nº 1 (2004): 50-55.

²¹⁸ Cf. Tertuliano, *Apol.* 6,10; 10-27; 24,1.9.

²¹⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 15,7; 37,4.

importância.²²⁰ Por exemplo, durante as *Saturnalia*, a «festa pagã *par excellence*»²²¹ dedicada a Saturno, deus da agricultura, que se celebrava de 17 a 23 de dezembro, os cristãos seguiam o ritmo de vida ordinário.²²² Para o apologista africano, esta festa – que era a festa do caos e da licenciosidade, e por isso a mais popular do calendário –, a par das *Kalendas Ianuarias*, que marcavam solenemente o início do novo ano, eram das principais festas que os cristãos deviam evitar.²²³ Também na celebração das *Liberalia*, em honra de Líbero ou Baco, celebradas a 17 de março, não tomavam parte nos banquetes públicos organizados nas ruas de Cartago.²²⁴ Nega, no entanto, a responsabilidade dos cristãos por todas as calamidades públicas e catástrofes naturais, argumentando que, antes de os cristãos aparecerem, já grandes calamidades tinham desolado a terra e que os verdadeiros provocadores dos desastres eram os próprios pagãos, porque não adoravam o verdadeiro Deus, porque se o fizessem, teriam experimentado a sua benevolência em vez da sua cólera.²²⁵ Acrescenta ainda que, pelo contrário, as calamidades diminuíram graças aos cristãos, devido à sua intercessão junto de Deus, como, por exemplo, em épocas de seca, em que com jejuns (abstendo-se de todo o tipo de comida e bebida) e penitências (cobrindo-se de saco e cinzas, não indo aos banhos e rezando de joelhos) pediam e obtinham de Deus a chuva necessária para as colheitas.²²⁶ Bem distinta, afirma, era, contudo, a atitude dos seus concidadãos pagãos, que nem jejuavam nem se abstinham de nenhum dos prazeres habituais, durante os seus ritos propiciatórios das chuvas a Júpiter: «vós, todos os dias bem refastelados e prontos a cear a qualquer momento, com termas, estalagens e lupanares em plena atividade, imolais Aquilícios a Júpiter, decretais procissões a pé-descalço».²²⁷

Além de serem reputados como responsáveis por todas as calamidades públicas, por provocarem a cólera e a vingança dos deuses, os cristãos eram ainda tidos como membros inúteis da sociedade, improdutivos e nocivos do ponto de vista económico, porque consideravam que o seu estilo de vida prejudicava o desenvolvimento económico da cidade, como refere Tertuliano: «Mas a outro título ainda somos acusados de vos prejudicar: o de sermos, segundo se diz,

²²⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,4. Sobre o grande número de festas que marcavam o ano romano ver: Carcopino, *La vida cotidiana en Roma*, 258-260; Levieils, *Contra Christianos*, 397-400; Paul Veyne, *A vida privada no Império romano* (Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2017), 157-159.

²²¹ Waszink e van Winden, *Tertullianus. De Idololatria*, 181.

²²² Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,4. Ver a análise a esta passagem de Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 175.

²²³ Cf. Tertuliano, *Idol.* 14,4.6. Sobre as *Saturnalia* ver Levieils, *Contra Christianos*, 399-400.

²²⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,5; *Spect.* 5,4. Sobre o sentido das *Liberalia* ver Danuta Musial, «Divinities of the Roman Liberalia», *Przegląd Humanistyczny* 2 (2013): 95-100.

²²⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 40,3-8.11-12; 41,1; *Nat.* 1,9,4-8. A mesma argumentação usa Cipriano de Cartago, *Ad Demetrianum*, 5; 7-8; 10; 23. Cf. Alonso Venero, «La explicación religiosa», 298-300, 307-308.

²²⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 40,13-15; *Scap.* 4,6. No mesmo sentido, Cipriano, *Ad Demetrianum*, 20,3. Sobre as práticas penitenciais dos cristãos de Cartago ver: Tertuliano, *Pat.* 12,5; *Paen.* 9,2-4; 11,1; *Pud.* 5,14; *Ux.* II,4,1; *Iei.* 1,4; *Orat.* 23,4.

²²⁷ Tertuliano, *Apol.* 40,14. Cf. Tertuliano, *Iei.* 16,5. Sobre estes ritos ver Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 171.

inúteis para os negócios.»²²⁸ Com efeito, numa sociedade em que os «festivais de culto, com as suas procissões, sacrifícios, festas, feiras e jogos, eram uma importante fonte de receita»,²²⁹ os cristãos, pelo facto de não os frequentarem, dada a sua preocupação em não se deixarem contaminar pelo “mundo dos ídolos” que os rodeava, tinham um impacto significativo na economia local. Ao não frequentarem as cerimónias pagãs, nem os espetáculos, não compravam os produtos que os vendedores que, por aí circulavam com as suas mercadorias, vendiam.²³⁰ Como não frequentavam os templos, tampouco contribuíam para as despesas do culto pagão, e, ao não deixarem aí esmolas, as receitas diminuía.²³¹ A mesma abstenção se aplicava à consulta de artes divinatórias (astrólogos, adivinhos, arúspices, magos), «por serem obra dos anjos desertores e por Deus interditas»,²³² ou o recurso a proxenetas, corruptores, alcoviteiros, assassinos e envenenadores.²³³ Estes sim podiam lamuriar-se da improdutividade dos cristãos, afirma Tertuliano, dado não serem seus clientes.²³⁴

Os cristãos, reconhece Tertuliano, abstinham-se de participar em diversos aspetos fundamentais da vida pública, mas, segundo ele, daí não advinham quaisquer consequências económicas negativas para a cidade, uma vez que faziam os mesmos gastos de outra maneira.²³⁵ O incenso, por exemplo, cujo comércio estava interditado aos cristãos, por este, mais cedo ou mais tarde, vir a fornecer o culto dos ídolos,²³⁶ apesar de não o comprarem para fins idolátricos,²³⁷ compravam-no, no entanto, para queimar nas suas casas para afastar os maus odores,²³⁸ ou para usar nos funerais: «Incenso, não compramos, é verdade. Mas caso disso se queixem as Arábias, saibam os Sabeus que muitas mais e bem mais caras mercadorias suas se esbanjam para sepultar os cristãos, do que para fazer aos deuses as suas fumigações.»²³⁹ Do mesmo modo, apesar de não comprarem coroas de flores para usarem na cabeça como adorno durante as festas, um costume muito presente no quotidiano da cidade, compravam-nas, no entanto, para outros usos: «Não compro coroas de flores para pôr na cabeça. Mas que interesse tem para vós o modo como eu uso as flores que, de qualquer modo, vos compro? Por mim, creio que é muito mais agradável

²²⁸ Tertuliano, *Apol.* 42,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 43,1; Leveils, *Contra Christianos*, 408-409.

²²⁹ De Vos, «Popular Graeco-Roman Responses», 872.

²³⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,7.

²³¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 13,5-6; 15,7; 37,4; 42,8; *Spect.* 13,4; *Cor.* 11,3.

²³² Tertuliano, *Apol.* 35,12. Cf. Tertuliano, *Apol.* 43,1. Também a *Didaché*, 3,4 adverte os cristãos para se absterem destas artes e de as consultarem, dada a sua ligação à idolatria.

²³³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 43,1-2.

²³⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 43,1.

²³⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,4-7.

²³⁶ Cf. Tertuliano, *Idol.* 11,6-8.

²³⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,6; 42,7.

²³⁸ Cf. Tertuliano, *Cor.* 10,5.

²³⁹ Tertuliano, *Apol.* 42,7. Também Tertuliano, *Idol.* 11,2 se refere a esta prática. Sobre o uso de incenso nos funerais cristãos ver: Saxer, *Morts, Martyrs, Reliques*, 35, 54-55; Waszink e van Winden, *Tertullianus. De Idololatria*, 204-205.

usá-las livres, soltas e esparsas por aqui e por ali.»²⁴⁰ E o motivo para os cristãos não usarem coroas de flores, como explicitará Tertuliano alguns anos mais tarde, por volta de 211, no seu breve panfleto *De corona militis*, prendia-se com o facto de estas estarem ligadas à idolatria, quer pela sua origem quer pelo uso que delas faziam os pagãos.²⁴¹ Além disso, como jocosa-mente refere o doutor africano: «E mesmo ao usá-las entrançadas à força numa coroa, é com o nariz que lhe provamos o perfume. Quererão outros cheirar com o cabelo!... É lá com eles.»²⁴² O mesmo tipo de argumentação usará Octávio Januário, o cristão amigo de Minúcio Félix, em resposta à censura de Cecílio aos cristãos por não adornarem as cabeças com coroas de flores:

Mas quem é que põe em dúvida o agrado que nos proporcionam as flores da Primavera, quando colhemos a rosa e o lírio, e tudo o que há de terno na cor e no cheiro das flores? De facto, usamo-las, viçosas e soltas, para nos cobrirem, e rodeamos o pescoço com coroas. Desculpai-nos por, na verdade, não fazermos delas coroas para a cabeça: é uso respirarmos com o nariz o agradável cheiro das flores e não com a nuca ou com os cabelos.²⁴³

Sujeitos às mesmas necessidades da vida que os seus concidadãos pagãos, os cristãos compravam, portanto, os mesmos produtos que eles.²⁴⁴ Mesmo os banhos públicos da cidade, «forma de vida social por excelência»,²⁴⁵ apesar de estarem cheios de ídolos e da promiscuidade que aí poderia reinar, eram frequentados regularmente pelos cristãos, um hábito interrompido somente pelos penitentes e pelos neófitos durante uma semana após o batismo.²⁴⁶ Por isso, Tertuliano questiona a afirmação que corria entre os seus concidadãos de que os cristãos eram uns inúteis que prejudicavam a vida da cidade:

Mas como pode ser isso, pergunto eu, homens que somos, morando convosco lado a lado, iguais no comer, no vestir, no modo de vida, nas mesmas necessidades de subsistência? Não somos propriamente uns brâmanes ou uns gimnosofistas da Índia, silvícolas e foragidos da vida. Temos sempre em mente que devemos dar graças a Deus, Senhor e criador de tudo. Pelo que não há fruto algum das suas obras que nós repudiemos. Mas tão somente, isso sim, usamos de temperança, para dele não nos servirmos erradamente ou além da justa medida.

²⁴⁰ Tertuliano, *Apol.* 42,6. Cf. Tertuliano, *Cor.* 5.

²⁴¹ Cf. Tertuliano, *Cor.* 7,3-10,8. A mesma interpretação encontramos em Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, II,70 e Cipriano de Cartago, *De lapsis*, 2. Sobre a datação do *De corona* ver Barnes, *Tertullian*, 37-38, 45-47, 55, 328; Braun, *Deus Christianorum*, 574, 721.

²⁴² Tertuliano, *Apol.* 42,6. O mesmo argumento será desenvolvido por Tertuliano em *Cor.* 5,4.

²⁴³ Minúcio Félix, *Octavius*, 38,2. Cf. 12,6.

²⁴⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,1-2.5-7.

²⁴⁵ Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 183. Sobre a cultura do banho entre os romanos ver: Carcopino, *La vida cotidiana en Roma*, 320-330; Veyne, *A vida privada*, 159-160.

²⁴⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,2.4; *Spect.* 8,9; *Orat.* 25,6; *Paen.* 9,4; *Ux.* II,4,1; 11,1; *Cor.* 3,3; *Idol.* 8,4; 15,6; *Virg.* 12,4. Esta presença dos cristãos nos banhos públicos é atestada também por Clemente de Alexandria, *O Pedagogo* III,31-33.46-48 e Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,5. Cf. Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 182-184; Waszink e van Winden, *Tertullianus. De Idololatria*, 151-152. Sobre o uso dos banhos públicos pelos cristãos e a sua opinião sobre os mesmos ver: H. Dumaine, «Bains», em *DACL* 2/1 (1925), 72-79; Juan Antonio Jiménez Sanchéz, «En olor de santidad: La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 18 (2006): 151-161.

Não é, pois, sem praça ou sem mercado, sem termas, sem lojas nem oficinas, sem estalagens, sem feiras semanais e demais formas de comércio, que moramos convosco neste mundo.²⁴⁷

Mais ainda, e ao contrário dos seus patrícios pagãos, os cristãos mostravam uma fidelidade escrupulosa no pagamento dos impostos de que o Estado tinha necessidade para assegurar os serviços públicos, não cometendo fraudes nem falsas declarações fiscais, como atesta o escritor cartaginês: «Basta que todos esses impostos agradeçam aos cristãos, que pagam lealmente o que é devido. Porque nós abtemo-nos de defraudar o que quer que seja do que não nos pertence.»²⁴⁸ A fraude era, com efeito, incompatível com a vida cristã, por constituir uma falta grave aos mandamentos de Deus, tendo-a Tertuliano como um pecado mortal²⁴⁹ e, mais tarde, já com uma postura penitencial mais rigorista, elencá-la-á no *De pudicitia* entre os pecados mortais irremissíveis, isto é, entre aqueles pecados que não podem ser perdoados, comparável ao homicídio e ao adultério.²⁵⁰ Mas também de outros modos, argumenta ainda Tertuliano, os cristãos de Cartago contribuíam para o bem da cidade e dos seus concidadãos: ajudavam os mais necessitados com esmolas,²⁵¹ como já referimos atrás; tinham-nos sempre presentes nas suas orações;²⁵² afastavam as secas, com penitências e jejuns,²⁵³ como vimos acima; e também, os libertavam dos ataques dos demónios que arruinavam as suas mentes e saúde, de maneira totalmente gratuita.²⁵⁴

Dirigindo-se às autoridades de Cartago, Tertuliano afirma que são eles que fazem um grande dano à sociedade ao perseguirem bons cidadãos: «Pelo contrário, ninguém olha para este outro autêntico prejuízo da coisa pública, tão autêntico quanto grave! A esse dano enorme causado ao Estado, ninguém o avalia, a saber, que se faça esta absurda despesa de tantos justos, que tantos inocentes se mal gastem!»²⁵⁵ Com efeito, argumenta, nenhum cristão era condenado pela justiça romana por delitos comuns aos outros malfeitores. Entre os delinquentes comuns,

²⁴⁷ Tertuliano, *Apol.* 42,1-2. Cf. também Tertuliano, *Apol.* 42,3.

²⁴⁸ Tertuliano, *Apol.* 42,9. Cf. Tertuliano, 2,6; 46,14; *Idol.* 15,3; *Fug.* 12,9; *Scorp.* 14,2. A mesma insistência em Justino, *Primeira Apologia*, 17,1-3; Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, II,14,1; III,91,3 e em Orígenes, *Comentário à Epístola aos Romanos*, IX,29-30.

²⁴⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,6; *Bapt.* 4,5; *Spect.* 20,3; *Idol.* 1,3; *Marc.* IV,9,6.

²⁵⁰ Cf. Tertuliano, *Pud.* 19,25. Sobre a distinção dos pecados mortais entre pecados remissíveis e irremissíveis em Tertuliano ver: Laurence Mellerin, «La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible: du *De paenitentia* au *De pudicitia*», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 58 (2012): 203-212; Micaeli, *Tertullien. La pudicité*, 62-85; Vicastillo, *Tertuliano. La penitencia, La pudicicia*, 39-46. Sobre o progressivo rigorismo penitencial de Tertuliano ver: Mellerin, «La contribution de Tertullien», 185-216; Micaeli, *Tertullien. La pudicité*, 50-61.

²⁵¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,5-6.16; 42,8; *Ux.* II,4,2-3; 8,8; *Scap.* 4,7.

²⁵² Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,4; 36,3; 39,2; 43,2.

²⁵³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 40,14; *Scap.* 4,6.

²⁵⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,9. Veja-se também Tertuliano, *Apol.* 22,4.6.11; 23,4.15-17; 27,4; 32,3; 43,2; *Scap.* 2,9; 4,4-5. Para uma análise da prática de exorcismo, da conceção e do tratamento da possessão diabólica em Tertuliano ver Andrea Nicolotti, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo* (Turnhout: Brepols, 2011), 481-528.

²⁵⁵ Tertuliano, *Apol.* 44,1.

atesta o mesmo, tal como afirmará alguns anos depois Minúcio Félix, não havia cristãos, e se nos locais de cumprimento de penas encontrassem cristãos, tal ocorria por causa da sua religião:

Qual assassino, qual carteirista, qual ladrão de templos, qual subornador, qual larápio termal traz ao pé do seu título de acusação também o de cristão? Do mesmo modo, quando vos são levados prisioneiros a título de cristãos, qual deles achastes tal que se lhe possam apontar de facto as coisas de que, à conta do nome, é acusado? Fervilha o cárcere, constantemente, de gente vossa. De gente vossa suspiram sempre as minas. De carne vossa vão engordando as feras. São sempre de gente vossa os rebanhos de malfeitores apascentados pelos munífcies. Ninguém é aí cristão, a não ser que seja somente isso mesmo: cristão. E se outra coisa for, é porque já não o é.²⁵⁶

Assim, ao contrário do que os pagãos afirmavam, os cristãos não eram improditivos nem nocivos para a economia da cidade, mas participavam totalmente na sua vida económica e na do Império e contribuía para o seu progresso, como afirma Tertuliano: «Navegamos também nós convosco, convosco estamos no exército, na agricultura, no comércio. Do mesmo modo, cruzamos com as vossas as nossas profissões e vendemos publicamente, também para vosso uso, o produto do nosso trabalho.»²⁵⁷ Excetuavam-se aquelas profissões que eram incompatíveis com as exigências da fé cristã devido às suas ligações com a idolatria, a violência ou a imoralidade e, por conseguinte, interditas aos cristãos, que o doutor africano enumerará no *De idololatria*, tratado destinado a avisar os seus leitores sobre a omnipresença da religião pagã na vida diária e os perigos envolvidos para a fé cristã, composto poucos anos depois (entre 203 e 206): os fabricantes de ídolos, os astrólogos, os magos, os professores, os gladiadores, os magistrados e os militares.²⁵⁸ Pelos mesmos motivos, a *Tradição Apostólica*, obra tradicionalmente atribuída a Hipólito de Roma (c.170 - c.235) e considerada unanimemente como uma das mais importantes obras da antiga literatura canónico-litúrgica cristã, no capítulo 16 expõe de uma forma bastante exaustiva um elenco das profissões incompatíveis com a receção do batismo.²⁵⁹

²⁵⁶ Tertuliano, *Apol.* 44,2-3. Cf. Minúcio Félix, *Octavius*, 35,6

²⁵⁷ Tertuliano, *Apol.* 42,3. Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,4. Sobre a posição de Tertuliano relativamente ao comércio veja-se a sua apreciação em *Idol.* 11 e 15. Sobre o contributo dos cristãos para o progresso do Império ver Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 246-249; Jean-Claude Fredouille, «Tertullien et l'Empire», *Recherches Augustiniennes* 19 (1984): 114-115.

²⁵⁸ Cf. Tertuliano, *Idol.* 8-11.17-19; *Spect.* 23,1-8; *Cor.* 11. Cf. Levieils, *Contra Christianos*, 406-411. Sobre os cristãos e o mundo do trabalho nos Padres do século II ver Giorgio Romani, «*Labor christianus* nei primi secoli. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra», *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 48 (2005): 85-173 (Tertuliano: 121-142). Sobre o objetivo e datação do *De idololatria*, ver Waszink e van Winden, *Tertullianus. De Idololatria*, 9-13.

²⁵⁹ Cf. *Tradição Apostólica*, 16. A *Tradição Apostólica* chegou até nós através de traduções e adaptações em várias línguas antigas e por isso parece definitivamente posta de parte a sua atribuição a Hipólito de Roma: cf. John F. Baldovin, «Hippolytus and the *Apostolic Tradition*: Recent Research and Commentary», *Theological Studies* 64 (2003): 520-542; Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson e L. Edward Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2002), 1-16. Sobre as profissões interditas aos cristãos ver: Hamman, *La*

3.1.2. Calúnia e difamação do Deus dos cristãos e do seu culto

Não só os cristãos e as suas práticas eram caluniados pelos pagãos. Também o seu Deus era motivo de calúnia e difamação, desfigurando-o. Era vulgar no imaginário popular os cristãos serem tidos como adoradores de um burro (onolatria), do sol (heliolatria) ou de uma cruz (estaurologia). Tertuliano refere-se-lhes como «falsos rumores» e «boatos»²⁶⁰ e rebate-os no capítulo 16 do *Apologeticum*, tal como já o fizera, mas mais amplamente, nos capítulos 11 a 14 do primeiro livro do *Ad nationes*. O que o levará a dedicar os capítulos seguintes do *Apologeticum*, 17 a 21, a uma apresentação geral da doutrina cristã.

i. O deus dos cristãos é uma cabeça de burro

Uma calúnia que circulava abertamente em Cartago a respeito do culto cristão referia-se à prática da onolatria. A população afirmava que o Deus dos cristãos era «uma cabeça de burro».²⁶¹ De acordo com Tertuliano, que no *Ad nationes* a definira como uma «superstição monstruosa»,²⁶² tal calúnia tivera origem em Cornélio Tácito que a imputou aos judeus e uma vez que judeus e cristãos adoram o mesmo Deus, por associação os cristãos também seriam onólatras: «Acontece que, a exemplo de alguns de vós, sonhastes ser nosso deus uma cabeça de burro».²⁶³ Minúcio Félix alude também a esta calúnia onolátrica contra os cristãos, reportada pelo pagão Cecílio: «Ouço dizer que veneram e têm como sagrada, não sei com que estúpida convicção, a cabeça de um burro, o animal mais torpe», ao que o cristão Octávio lhe responde: «Quem é tão louco que adore semelhante coisa? Quem é que consegue ser mais louco para acreditar que tal possa ser adorado?».²⁶⁴

Tertuliano refere mesmo como um acontecimento recente uma caricatura que circulava com muito sucesso em Cartago, feita por um “criminoso qualquer”, que no *Ad nationes* identificara como um judeu apóstata. Nessa «peça de comunicação pop», como a designa Brent

vida cotidiana, 53-61; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 195-196; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 85-87; Rivas Rebaque, *La vida cotidiana*, 157-163.

²⁶⁰ Tertuliano, *Apol.* 15,8; 16,14.

²⁶¹ Tertuliano, *Apol.* 16,1. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,11,1. Sobre esta calúnia ver: Henri Leclercq, «Âne», em *DACL* 1/2 (1924), 2041-2047; Clarke, *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, 216-218; Leveils, *Contra Christianos*, 321-328.

²⁶² Tertuliano, *Nat.* I,11,1.

²⁶³ Tertuliano, *Apol.* 16,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 16,1-3; *Nat.* I,11,1-3. Sobre a origem desta calúnia, que, desde há muito, suscita o interesse dos especialistas, ver: Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), 499-501; Leveils, *Contra Christianos*, 322-323.

²⁶⁴ Minúcio Félix, *Octavius*, 9,3; 28,7.

Shaw,²⁶⁵ com a inscrição «DEVS – CHRISTIANORUM – ONOKOITHΣ»²⁶⁶ (Deus dos cristãos de raça asina), o Deus dos cristãos era representado com aspeto onomórfico: «Tinha ele – descreve Tertuliano – orelhas de burro, um dos pés de casco à vista, ostentava um livro e estava vestido de toga.»²⁶⁷

Apesar de esta, ao que parece, não ter sido uma calúnia muito importante – Tertuliano e Minúcio Félix constituem os únicos testemunhos literários que possuímos sobre ela, e nem antes nem depois deles há qualquer referência à mesma²⁶⁸ –, o famoso grafito do monte Palatino, datado dos inícios do século III, demonstra que a calúnia de *onocefalotria* gozava de uma certa popularidade entre as camadas populares pagãs. Descoberto numa parede no Monte Palatino perto do *Circus Maximus*, em Roma, na *Domus Gelotiana*, em 1856, representa Cristo sob a forma de um burro, tendo ao seu lado uma pequena figura de homem. Uma inscrição grega, “Αλεξαμένος σέβεται(αι) θεόν”, “Alexamenos adora (o seu) Deus”, ilustra a caricatura.²⁶⁹

ii. O deus dos cristãos é o sol

Outra prática caluniosa atribuída aos cristãos era a adoração do sol, ou heliolatria, como afirma Tertuliano: «Outros [...] cuidam que o nosso deus seja o sol».²⁷⁰ O próprio apologeta fornece a razão desta imputação: os cristãos 1) viravam-se para oriente para orar; 2) reuniam-se no dia do sol e davam-lhe um relevo especial: «Vem esta suposição, creio eu, de ser já do conhecimento geral que nós rezamos voltados para o oriente. [...] Do mesmo modo, se dedicamos o dia do Sol à alegria, por razões muito diferentes de um culto do sol [...]».²⁷¹

Era, de facto, prática comum entre os cristãos – e do conhecimento dos pagãos, como o reconhece o próprio Tertuliano –, orarem virados para oriente, figura de Cristo,²⁷² uma prática

²⁶⁵ Brent D. Shaw, *Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine* (Cambridge e New York: Cambridge University Press, 2011), 270.

²⁶⁶ Tertuliano, *Apol.* 16,12. Sobre o sentido do termo “onokoites”/“onocoetes”, atestado somente por Tertuliano e com variantes nos vários manuscritos do *Ad nationes* e do *Apologeticum*, ver: Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 277-278; Leclercq, «Âne», 2042; Leveils, *Contra Christianos*, 325.

²⁶⁷ Tertuliano, *Apol.* 16,12. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,14,1-2. Sobre este episódio da vida cartaginesa ver: Claude Aziza, «Recherches sur l’onokoitès des écrits apologetiques de Tertullien», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice* 21 (1974): 283-290; Leveils, *Contra Christianos*, 324-327; Shaw, *Sacred violence*, 269-270.

²⁶⁸ Cf. Leveils, *Contra Christianos*, 321, 323.

²⁶⁹ Cf. Holloway, *Coping with Prejudice*, 64. Sobre o grafito do monte Palatino ver: John Granger Cook, «Envisioning Crucifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito», *Novum Testamentum* 50, nº 3 (2008): 262-266, 282-285; Leclercq, «Âne», 2042-2043; Leveils, *Contra Christianos*, 323-324.

²⁷⁰ Tertuliano, *Apol.* 16,9. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,13,1. Sobre esta calúnia ver Leveils, *Contra Christianos*, 316-321.

²⁷¹ Tertuliano, *Apol.* 16,10.11. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,13,1.

²⁷² Cf. Tertuliano, *Val.* 3,1.

que viria a ter grande influência na vida litúrgica cristã.²⁷³ Esta prática, porém, não é referida pelo doutor africano no *De oratione*, uma das primeiras reflexões sobre a oração cristã composta pouco depois do *Apologeticum*, entre 198 e 203 ou 206.²⁷⁴ Com efeito, após o comentário ao Pai-nosso (capítulos 1 a 10), abordando as normas sobre a oração, nos capítulos 11 a 27, não dá qualquer indicação relativamente à orientação *ad orientem*.²⁷⁵ Porém, orar virados para Oriente não era algo peculiar dos cristãos, mas um costume geral da época. Os romanos, por exemplo, oravam deste modo quando não se encontravam diante de algum templo ou estátua, porque aquela era a região onde lhes parecia mais provável os deuses viverem. Como atesta Tertuliano: «muitos de vós, uma ou outra vez, no fingimento de adorar também as coisas do céu, agitais os lábios em direção ao nascer do sol».²⁷⁶ Era, pois, natural que os pagãos associassem esta orientação à adoração do sol.

Outro facto, também bem conhecido dos pagãos e que facilitava a confusão do culto cristão com o culto do sol, era a circunstância de, como vimos atrás, o dia habitual de reunião das assembleias cristãs, o dia do Senhor, corresponder ao *dies solis*, segundo dia da semana planetária de inspiração astrológica. De origem oriental, este computo semanal, que terá sido adotado por Roma durante o século I a.C., «no século II [d.C.] era já uma instituição totalmente estabelecida no seio da sociedade romana».²⁷⁷ Ao dia do sol (*dies solis*) os cristãos de Cartago concediam realmente um relevo especial: apesar de ser um dia laboral, era celebrado como um dia de festa e, por isso, dedicado à alegria, pois este era o *dies dominicus*, o dia da ressurreição do

²⁷³ Cf. Franz Joseph Dölger, *Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (Münster in Westf.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1920), 98-318. Veja-se igualmente: Pier Angelo Gramaglia, *Tertulliano. La preghiera: Introduzione, traduzione e note* (Roma: Edizioni Paoline, 1984), 27-31; Adalbert Hamman, «La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences», em *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II: Principat: Religion (Vorkonstantinisches Christentum)*, II.23.2, ed. Hildegard Temporini e Wolfgang Haase (Berlin; New York: De Gruyter, 1980), 1209-1211; Reidar Hvalvik, «Praying with Outstretched Hands: Nonverbal Aspects of Early Christian Prayer and the Questions of Identity», em *Early Christian Prayer and Identity Formation*, ed. Reidar Hvalvik e Karl Olav Sandnes (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 64-72; Uwe Michael Lang, *Turning Towards the Lord: Orientation in Liturgical Prayer* (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 35-60.

²⁷⁴ Sobre a datação e destinatários do *De oratione* ver: Barnes, *Tertullian*, 55; Braun, *Deus Christianorum*, 569-570; Salvador Vicastillo, *Tertulliano. El bautismo. La oración: Introducción, texto crítico, traducción y notas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2006), 203-204. Uma panorâmica geral sobre a oração em Tertuliano em: Gramaglia, *Tertulliano. La preghiera*, 11-17; Osborn, *Tertullian*, 145-151; Lorenzo Perrone, *La preghiera secondo Origene: L'impossibilità donata* (Brescia: Editrice Morcelliana, 2011), 514-530; Vicastillo, *Tertulliano. El bautismo. La oración*, 214-245.

²⁷⁵ Sobre a estrutura do *De oratione* ver Vicastillo, *Tertulliano. El bautismo. La oración*, 208-211.

²⁷⁶ Tertuliano, *Apol.* 16,10. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,13,2. Cf. Dölger, *Sol salutis*, 30-50; Gramaglia, *Tertulliano. La preghiera*, 27-31; Hamman, «La prière chrétienne», 1209-1210; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (London: Penguin Books, 2006), 168-170, 190; Vicastillo, *Tertulliano. El bautismo. La oración*, 227-228.

²⁷⁷ Isabel Maria Alçada Cardoso, *Domingo dia da ressurreição: Uma abordagem a partir da literatura cristã anterior a Constantino* (Aplação: Paulus, 2012), 59. Cf. Leveils, *Contra Christianos*, 317-318.

Senhor,²⁷⁸ tal como Justino o explicitara anteriormente na sua *Primeira Apologia*: «Reunimo-nos todos juntos em assembleia no dia do Sol, porque este dia é o primeiro, no qual Deus criou o mundo, transformando as trevas e a matéria, e também o dia em que Jesus Cristo nosso Salvador ressuscitou dos mortos».²⁷⁹ Por este motivo, os cristãos de Cartago evitavam qualquer atitude ou ação que exprimisse tristeza, nomeadamente jejuarem ou ajoelharem-se durante a oração, como o atesta Tertuliano no *De oratione*: «Nós, porém, de acordo com o que recebemos, somente no dia da ressurreição do Senhor devemos abster-nos não só de nos ajoelharmos, mas também de toda atitude ou ação que exprima ansiedade, adiando inclusive as ocupações, para não deixar ao diabo qualquer oportunidade».²⁸⁰ E o mesmo o confirmará no *De corona*: «No dia do Senhor consideramos ilícito o jejum, ou também orar de joelhos».²⁸¹

iii. Os cristãos adoram uma cruz

Uma outra calúnia reportada por Tertuliano, e igualmente por Minúcio Félix, concernia à prática da estaurolatria por parte dos cristãos, devido à associação íntima entre Cristo e a cruz: pelo facto de adorarem Cristo, um crucificado, eram tidos como «adoradores de uma cruz».²⁸² Porque a mensagem da cruz estava no centro da pregação dos cristãos, «era por vezes difícil para a opinião popular dissociar o Deus dos cristãos do suplício ao qual tinha sido submetido».²⁸³ No entanto, enquanto Minúcio Félix responde categoricamente: «não prestamos culto nem rezamos às cruzes»,²⁸⁴ Tertuliano não se detém a refutar ou a negar a acusação, mas limita-se a retorquir que os pagãos também adoram uma cruz sem se darem conta.²⁸⁵

Mas outros fatores concorrerem também para a origem desta calúnia. Por exemplo, quando oravam, os cristãos faziam-no de pé, com as mãos erguidas, como era também costume

²⁷⁸ Cf. Tertuliano, *Apol.* 16,11; *Nat.* I,13,1; *Orat.* 23,2; *Cor.* 3,4; *Idol.* 14,7; *Fug.* 14,1; *Iei.* 14,1-2. Também a *Epístola* dita de Barnabé insiste sobre a alegria que os cristãos manifestam no “oitavo dia” (cf. Pseudobarnabé, *Epístola*, 15,9). *Diem solis* é o *dies dominicus* (Tertuliano, *Idol.* 14,7; *Cor.* 3,4) ou o *octavus dies* (Tertuliano, *Idol.* 14,7). Cf. C. S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo: Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici* (Roma: Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, 1969), 121-122, 132-133, 207-208; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 77. Sobre o domingo, como dia memorial da ressurreição de Jesus Cristo, e seu significado para as comunidades cristãs pré-constantinianas ver Cardoso, *Domingo dia da ressurreição*.

²⁷⁹ Justino, *Primeira Apologia* 67,8; cf. 67,3. Cf. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 40-49; McGowan, *Ancient Christian Worship*, 218-223.

²⁸⁰ Tertuliano, *Orat.* 23,2.

²⁸¹ Tertuliano, *Cor.* 3,4.

²⁸² Cf. Tertuliano, *Apol.* 16,6; *Nat.* I,7,10; 12,1; Minúcio Félix, *Octavius*, 9,4; 12,4; 29,6-8. Sobre esta calúnia ver: Clarke, *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, 220, 329-330; Levieils, *Contra Christianos*, 315-316.

²⁸³ Levieils, *Contra Christianos*, 315.

²⁸⁴ Minúcio Félix, *Octavius*, 29,6.

²⁸⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 16,6-8; *Nat.* I,12.

entre os pagãos e os judeus, mas, diversamente deles, estendidas, em forma de cruz. As referências a esta postura de oração do cristão, que os frescos e sarcófagos antigos atestam com abundância, são frequentes em Tertuliano.²⁸⁶ No *De oratione* afirmará que assim imitavam a paixão de Cristo: «nós não só levantamos as mãos, mas também as estendemos e, imitada assim a paixão do Senhor, orando também então, confessamos a Cristo».²⁸⁷ E mais à frente, no capítulo 17, um capítulo todo dedicado à atitude de humildade na oração, o doutor africano advertirá para a importância de não estender demasiado as mãos ou levantá-las demasiado alto, chamando a atenção para si, pois desse modo procediam os pagãos, os quais quando oravam levantavam bastante os braços com as palmas erguidas voltadas para diante.²⁸⁸ Acresce ainda o facto de ser usual os cristãos fazerem o sinal da cruz, quer sobre as coisas, como a cama, quer sobre si mesmos, como o atesta Tertuliano: «Em cada caminhada e movimento, em cada entrada e saída, no vestir, no calçar, no banho, no estar à mesa, no acender as luzes, no deitar, no sentar, no lidar com qualquer ocupação, marcamos a frente com o sinal da cruz».²⁸⁹

A cruz, todavia, tornar-se-á objeto de veneração para os cristãos a partir do século IV, após a descoberta da “verdadeira” cruz em Jerusalém, atribuída, pela tradição, a Helena, mãe do imperador Constantino, impondo-se o seu culto na liturgia, nomeadamente a festa da Exaltação da Santa Cruz, durante o século V, no Oriente, e o século VII, em Roma.²⁹⁰

3.2. Insulto

O insulto, definido como «ato ou palavra ofensiva; injúria; afronta; ofensa; agravo; ultraje»,²⁹¹ é uma expressão da violência verbal contra os cristãos a que Tertuliano alude com abundância no *Apologeticum*.

²⁸⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 24,5; 30,4; 30,7; *Spect.* 25,5; *Idol.* 7,1; *Bapt.* 20,5; *Orat.* 14; 17,1; 29,4; *An.* 51,6; *Marc.* I,23,9; III,18,6. Sobre esta postura na oração cristã e seu significado ver: Hamman, «La prière chrétienne», 1213-1215; Hvalvik, «Praying with Outstretched Hands», 82-85; Victor Saxer, «“Il étendit les mains à l’heure de sa Passion”: Le thème de l’orant/-te dans la littérature chrétienne des IIe et IIIe siècles», *Augustinianum* 20 (1980): 335-365 (Tertuliano, 357-360). Sobre a figura do orante, representação viva desta postura, na arte cristã ver Henry Leclercq, «Orant, Orante», em *DACL* 12/2 (1936), 2298-2322.

²⁸⁷ Tertuliano, *Orat.* 14. Cf. *Orat.* 29,4.

²⁸⁸ Cf. Tertuliano, *Orat.* 17,1. Cf. Dölger, *Sol salutis*, 238-244; Leclercq, «Orant, Orante», 2292-2298.

²⁸⁹ Tertuliano, *Cor.* 3,4. Cf. *Ux.* II,5,3; 8,8.

²⁹⁰ Cf. Jan Willem Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City* (Leiden e Boston: Brill, 2004), 166-167; Henri Leclercq, «Croix (invention et exaltation de la vraie)», em *DACL* 3/2 (1948), 3131-3139; Leveils, *Contra Christianos*, 315-316; Louis van Tongeren, *Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy* (Leuven: Peeters, 2000), 17-39. Sobre a tradição da *inventio crucis* ver: Jan Willem Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross* (Leiden; New York; København e Köln: E. J. Brill, 1992), 79-180; Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, 167-175.

²⁹¹ «Insulto», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, acedido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/insulto>.

Eram múltiplos, com efeito, os epítetos injuriosos com que os pagãos brindavam os cristãos em Cartago, segundo Tertuliano:

– “Incestuosos” e “infanticidas”, por suporem que nas suas reuniões “secretas” praticavam ritos infanticidas e incestuosos, e devido ao tratamento de “irmãos” e “irmãs” entre si;²⁹²

– *Onokoitai* / “asinários” (adoradores do burro), por, segundo os rumores que corriam, o Deus dos cristãos ser uma cabeça de burro;²⁹³

– “Ímpios”, “sacrílegos” e “irreligiosos”, por não adorarem os deuses tradicionais, se recusarem a oferecer-lhes sacrifícios, não lhes prestarem as homenagens de respeito e de piedade que lhes eram devidos, e de negarem a sua existência;²⁹⁴

– “Inimigos públicos” ou “inimigos do género humano”, por serem tidos como «inimigos dos deuses, dos imperadores, das leis, dos costumes, da inteira natureza»;²⁹⁵

– “Sarmenteiros” e “meias-pranchas”, em referência ao modo como sofriam o suplício do fogo, «cingidos de sarmentos e amarrados a uma estaca de meia prancha»;²⁹⁶

– “Ineptos”, “idiotas”, “tolos”, pelas suas afirmações sobre a vida futura;²⁹⁷

– “Loucos”, “dementes”, e “obstinados”, pelo desprezo que demonstravam pela morte e por todo o tipo de atrocidades, não retrocedendo perante a espada, a cruz, as feras, o fogo ou as torturas. Podendo sacrificar e ir em liberdade, conservando intimamente as suas convicções, preferiam a obstinação à salvação. Atitude que assombrava, escandalizava e irritava os pagãos, de que é exemplo o comentário irónico de Luciano de Samósata: «Na verdade, estes desgraçados estão convictos de que serão absolutamente imortais e viverão para todo o sempre, e por isso desprezam a morte, e muitos até se lhe entregam voluntariamente.»²⁹⁸

O próprio nome de “cristão”, que, como vimos atrás, estava associado a características negativas, era usado pela população contra os cristãos como um insulto, como refere Tertuliano a propósito das conversões ao cristianismo: «Assim que alguém, por este nome, se emenda, torna-se ofensivo.»²⁹⁹ Aliás, era comum escutar-se em Cartago: «“Fulano é boa pessoa, só é pena ser cristão”. Ou então: “Espanta-me que Sicrano, pessoa de tanta sabedoria, de repente, se tenha feito cristão”».³⁰⁰

²⁹² Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,4-5.20; 4,11; *Nat.* I,2,4-9.

²⁹³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 16,12; *Nat.* I,14,2. Cf. Shaw, *Sacred violence*, 270.

²⁹⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,4; 7,7; 13,1; 15,7. Cf. Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 295.

²⁹⁵ Tertuliano, *Apol.* 2,16. Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,4.8; 35,1.5.10; 36,1; 37,4.8.10; *Nat.* I,7,8; 17,3; *Scap.* 4,8.

²⁹⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 50,3.

²⁹⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 49,1.

²⁹⁸ Luciano de Samósata, *A morte de Peregrino*, 13. Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,13; 2,6; 27,2; 28,1; 50,4.10-11.15; *Nat.* I,18,1; 19,1; *Spect.* 1,5.

²⁹⁹ Tertuliano, *Apol.* 3,3-4. Cf. *Nat.* I,4,13. No mesmo sentido Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, I,1; I,12.

³⁰⁰ Tertuliano, *Apol.* 3,1. Cf. *Nat.* I,4,8.

3.3. Ridicularização

A ridicularização, definida como «ato ou efeito de ridicularizar»,³⁰¹ entendido este como «escarnecer de; meter a ridículo; vexar»,³⁰² é uma outra forma de expressão de violência verbal presente no *Apologeticum*.

Esta forma de violência verbal manifestava-se, sobretudo, na chacota e troça das crenças dos cristãos, por parte dos pagãos, nomeadamente em referência às doutrinas da ressurreição dos mortos e do juízo final.³⁰³ Tais crenças sobre a vida futura, mas sobretudo a ressurreição dos mortos, artigo de fé central para os cristãos – «a ressurreição dos mortos é a fé dos cristãos», afirmará Tertuliano no *De resurrectione mortuorum*, escrito por volta do ano 210³⁰⁴ –, eram apodadas pelos pagãos de «opiniões preconcebidas» e «falsas e ineptas».³⁰⁵ O que leva o doutor africano a indignar-se, no *Apologeticum*: «Só ditas por nós é que estas coisas se chamam opiniões preconcebidas. Porque, ditas pelos poetas e pelos filósofos, cumes seriam de ciência e de subido engenho!... Eles, cheios de sabedoria; nós, de inépcia; eles, dignos de honrarias; nós de chacotas ou (antes fosse só isso...) bem pior: de castigos.»³⁰⁶ E voltará a queixar-se do mesmo, pouco depois, no pequeno tratado *De testimonio animae*, composto entre 197 e 200, e cujo tema principal é o conhecimento de Deus através da alma:

E agora afirmamos o que diz respeito a uma tua convicção, tanto mais importante quanto se refere ao teu próprio estado final. [Afirmamos] que tu permaneces para além do termo da vida, que esperas o dia de Juízo, e que segundo os méritos, estás destinada ou ao tormento ou ao alívio, um e outro eternos. Para os sentires, necessariamente te será restituída a antiga natureza, e a matéria do mesmo homem, como também a memória. [...] É esta a doutrina cristã; [mas] só por causa do seu nome é lançada à conta de pura vacuidade e estultícia, ou como costumam dizer, de presunção.³⁰⁷

³⁰¹ «Ridicularização», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, acessido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ridicularizacao>.

³⁰² «Ridicularizar», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, acessido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ridicularizar>.

³⁰³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 47,12-48,15; Taciano, *Discurso contra os gregos*, 6,2; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 36,3; Orígenes, *Contra Celso*, V,14. Cf. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 267-271.

³⁰⁴ Tertuliano, *Res.* 1,1. Sobre a datação do *De resurrectione mortuorum*, ver: Braun, *Deus Christianorum*, 720-721; J[an] H[endrik] Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima* (Leiden e Boston: Brill, 2010), 5*. Sobre a importância deste artigo de fé ver Isidro Pereira Lamelas, *Sim, cremos: O Credo explicado pelos Padres da Igreja. Antologia comentada* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013), 307-338.

³⁰⁵ Tertuliano, *Apol.* 49,1.3. Minúcio Félix, *Octavius*, 11,9, fala em «ficcões próprias de credices doentias» e «estúpidas consolações».

³⁰⁶ Tertuliano, *Apol.* 49,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 49,3.

³⁰⁷ Tertuliano, *Test.* 4,1-2. Sobre a datação desta obra, cuja origem da argumentação se encontra numa passagem do *Apologeticum*, no qual Tertuliano para demonstrar a existência de Deus recorre ao testemunho da alma (cf. Tertuliano, *Apol.* 17,4-6), ver: Barnes, *Tertullian*, 55; Braun, *Deus Christianorum*, 568; Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 30.

No *Octavius*, a crítica do pagão Cecílio sobre estas crenças dos cristãos é representativa da opinião que circulava sobre as mesmas:

Porque ameaçam eles com incêndios todo o mundo e o próprio firmamento com todos os seus astros [...] E não contentes com estas delirantes sentenças, imaginam e entretecem velhas fábulas: dizem renascer das cinzas e do pó depois da morte e acreditam nas trapaças uns dos outros, não sei com que certeza. Poder-se-á supor já haverem ressuscitado. Erro de duas cabeças e demência geminada: profetizar o fim do céu e dos astros, que acabamos por deixar como encontrámos, e prometer a eternidade, depois de mortos e desaparecidos, a nós que assim como nascemos também morremos! [...] Levados por este engano, prometem a si próprios, os bons, vida feliz e perpétua depois da morte; para todos os outros, os maus, o castigo eterno.³⁰⁸

A perplexidade que o anúncio da ressurreição dos mortos provocava é palpável já desde o início da pregação cristã: os pagãos troçavam dela (cf. *At.* 17,16-34; 26,23-25) e alguns cristãos ou a negavam (cf. *1 Cor* 15,12) ou a interpretavam, de modo espiritualista, como já realizada (cf. *2 Tm* 2,17-18). Por volta dos finais do século II este artigo central da fé cristã, que os Padres Apostólicos defenderam unanimemente como verdade inaugurada com a ressurreição de Cristo,³⁰⁹ e a arqueologia paleocristã expressa,³¹⁰ «tinha-se tornado um tema importante de controvérsia entre cristãos e entre os cristãos e os seus críticos pagãos»,³¹¹ levando à composição dos primeiros tratados sobre a ressurreição dos mortos, que visavam responder tanto aos pagãos como aos gnósticos, como os atribuídos a Justino, que chegou até nós fragmentado,³¹² e a Atenágoras de Atenas, cuja composição é situada entre 177 e 180,³¹³ assim como, uma trintena de anos mais tarde, o de Tertuliano.³¹⁴

A crença cristã na ressurreição dos mortos, contestada pelos intelectuais pagãos – Celso, por exemplo, chama-a de «esperança dos vermes»³¹⁵ –, era, informa-nos o apologista africano,

³⁰⁸ Minúcio Félix, *Octavius*, 11,1-2.5.

³⁰⁹ Cf. Ton H[enricus] C[hristiaan] Van Eijk, *La résurrection des morts chez les pères apostoliques* (Paris: Beauchesne, 1974).

³¹⁰ Ver, por exemplo, para a epigrafia latina: Attilio Mastino, «La risurrezione della carne nelle iscrizioni latine del primo cristianesimo», em *Morte-risurrezione nei Padri della Chiesa* (Roma: Borla, 2007), 289-332.

³¹¹ Bynum, *The Resurrection of the Body*, 21-22. Cf. Bynum, *The Resurrection of the Body*, 21-58; Pouderon, *Athénagore d’Athènes*, 89-97. Para um conspecto geral do tema na patristica ver Henri Crouzel e Vittorino Grossi, «Risurrezione dei morti», em *NDPAC* 3, 4526-4531.

³¹² Cf. M[iroslav] Marcovich, ed., *Athenagorae qui fertur De resurrectione mortuorum* (Leiden, Boston e Köln: Brill, 2000), 17-19, 64-76; Bernard Pouderon, «Le contexte polémique du *De resurrectione* attribué à Justin: destinataires et adversaires», *Studia Patristica* 31 (1997): 143-166; André Wartelle, «Saint Justin philosophe et martyr: De la Résurrection. Introduction et traduction», *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 1 (1993): 66-82.

³¹³ Cf. Bernard Pouderon, *D’Athènes à Alexandrie: Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne* (Québec; Paris: Les Presses de l’Université Laval; Éditions Peeters, 1997), 197. Sobre a paternidade atenagoriana do *De resurrectione*, uma questão disputada, ver: Marcovich, *Athenagorae*, 1-3; Pouderon, *D’Athènes à Alexandrie*, 71-144.

³¹⁴ Cf. Lamelas, *Sim, cremos*, 307-308; Pouderon, *Athénagore d’Athènes*, 89-110; Pouderon, *D’Athènes à Alexandrie*, 145-228.

³¹⁵ Orígenes, *Contra Celso*, V,14. Celso, no seu *Discurso verdadeiro*, parece ter consagrado uma parte relativamente importante à refutação da crença cristã na ressurreição: cf. Orígenes, *Contra Celso* V,14-25. Cf. Pouderon, *Athénagore d’Athènes*, 89.

especialmente motivo de riso, zombaria, apupos e mesmo, como vimos atrás, de violência física, por parte da população.³¹⁶ A opinião dos filósofos, que defendiam a transmigração da alma através de diferentes corpos, mesmo não-humanos, isto é, a metempsicose, era, pelo contrário, acolhida bastante favoravelmente pela população, ao ponto de, como ironiza Tertuliano no *Apologeticum*, «cuidarem logo alguns dever por isso abster-se de animais, não calhe de se virem a refastelar, quem sabe, com uma boa posta de um bovino seu tetravô»,³¹⁷ como era o caso dos Pitagóricos. Uma dezena de anos depois, nos capítulos 28 a 35 do *De anima*, escrito entre 210 e 213, o doutor africano irá «refutar sistematicamente os supostos antropológicos platónicos que sustentavam a teoria da metempsicose».³¹⁸ Aliás, a possibilidade da metempsicose foi sempre contestada pelos Padres da Igreja, recorrendo a argumentos tomados da razão e da Bíblia.³¹⁹ Rejeitando esta crença, o cristão afirmava que após a morte um ser humano voltará a ser um ser humano: «sustentamos nós é que, de longe, muito mais digno é crer que um homem voltará a ser homem; mais digno é crer, no mínimo, que alguém, quem quer que seja, voltará a ser quem quer que seja, contanto que seja um homem, de modo a restaurar-se, a alma, na mesma natureza que era a sua; ainda que o não fosse na mesma figura, mas certamente, na mesma condição».³²⁰ Por esse motivo, era uma opinião vexada, como Tertuliano dirá à alma, no *De testimonio animae*:

É esta a doutrina cristã; e embora ela seja muito mais nobre que a pitagórica, pois não te relega para o meio dos animais; embora seja mais completa que a platónica, pois te restitui a posse do corpo; embora seja mais atraente que a epicúria, pois te livra da destruição, – apesar disso, só por causa do seu nome é lançada à conta de pura vacuidade e estultícia, ou como costumam dizer, de presunção.³²¹

Nos finais do século IV e começos do século V, esta atitude de ridicularização por parte dos pagãos ainda se manifestava. No tempo de Agostinho, bispo de Hipona, por exemplo, era longa a lista das objeções, bizarras e sarcásticas, colocadas pelos pagãos à ressurreição dos mortos.³²²

³¹⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 18,4; 19,1,8*; 23,13; 48,1; 49,1-3; 50,11; *Nat.* I,19,3; *Res.* 1,1.4-6. No mesmo sentido Minúcio Félix, *Octavius*, 11.

³¹⁷ Tertuliano, *Apol.* 48,1. Cf. Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 195-196.

³¹⁸ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 550n597. Sobre a datação do *De anima*, ver: Barnes, *Tertullian*, 55; Braun, *Deus Christianorum*, 572-573; Waszink, *Quinti Septimi*, 5*-6*.

³¹⁹ Cf. M[ario] Maritano, «Metempsicosi», em NDPAC 2, 3248-3256 (Tertuliano: 3250-3252); Waszink, *Quinti Septimi*, 18*.

³²⁰ Tertuliano, *Apol.* 48,3. Cf. Vital Corbellini, «A fé na ressurreição da carne em Tertuliano», *Teocomunicação* 37 (2007): 273-283.

³²¹ Tertuliano, *Test.* 4,2.

³²² Cf. Agostinho de Hipona, *De civitate Dei*, XXII,12. Uma lista destas objeções foi compilada por Courcelle, «Propos antichrétiens», 35-41 e complementada por Henri-Irenée Marrou e Anne-Marie La Bonnardière, «Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 50, n° 1 (2004): 101-102.

A própria violação das sepulturas dos cristãos, referida atrás, estava também ligada a este dogma cristão. Com efeito, como afirma Éric Rebillard, «os pagãos atribuíam aos cristãos, como uma forma de os ridicularizar, a crença de que a cremação, ou outra qualquer forma de destruição corporal, seria suficiente para evitar a ressurreição».³²³ A este respeito é clara a posição de Cecílio, o qual, diz-nos Minúcio Félix, após rejeitar a crença na ressurreição como absurda, questiona-se se não era por esse motivo que os cristãos evitavam a cremação:

Certamente por isso, não apenas amaldiçoam as piras, mas até condenam a cremação, como se os corpos, embora subtraídos às chamas, não se resolvessem, com o tempo, nos elementos da terra. Nem se pergunte se são despedaçados pelas feras ou engolidos pelo mar, ou cobertos pela terra, ou desfigurados pelas chamas porque, se são capazes de sentir, toda e qualquer sepultura é castigo para os cadáveres, se o não são, o remédio está na própria rapidez da decomposição.³²⁴

Na sua resposta, Octávio nega muito simplesmente esta crença atribuída aos cristãos: «E não temos receio, como pensais, de qualquer dano da sepultura, mas usamos a inumação, costume antigo e mais apropriado».³²⁵ E esclarece também que os cristãos não temem a destruição dos seus corpos: «Quando algo escapa à fraqueza dos nossos olhos, julgas tu que também se perde para o próprio Deus? Todo o corpo transforma-se em pó ou resolve-se em água, reduz-se a cinza ou dissipa-se em vapor, escapa-se-nos, mas é Deus Quem o conserva nos seus elementos».³²⁶

Não menos motivo de troça era a referência ao juízo final: «somos troçados ao predizer o futuro juízo divino [...]. E se invocamos a ameaça da Geena, que vem a ser um depósito subterrâneo do fogo misterioso destinado à punição, maior é ainda a zombaria.»³²⁷ No *Octavius*, Cecílio classifica esta fé no juízo final como «delirantes sentenças».³²⁸ Já antes, no capítulo 18 do *Apologeticum*, no discurso onde resume a História da Salvação,³²⁹ Tertuliano apresentara o juízo final, tendo consciência do riso que, no seu leitor pagão, tal doutrina provocaria: «dissipado este mundo, ressuscitados, restaurados e examinados segundo os seus méritos todos os que morreram desde o princípio, [Deus] julgará os seus fiéis para os retribuir com a vida eterna, bem como aos ímpios com um fogo também eterno e inexaurível. Também nós nos rimos de tudo isto, noutra tempo».³³⁰

³²³ Rebillard, *The Care of the Dead*, 82.

³²⁴ Minúcio Félix, *Octavius*, 11,4.

³²⁵ Minúcio Félix, *Octavius*, 34,10.

³²⁶ Minúcio Félix, *Octavius*, 34,10. Mesmo tipo de argumentação contra os gnósticos em Atenágoras de Atenas, *Sobre a Ressurreição*, 4,1, e Tertuliano, *Res.* 4,3; 32,2. Cf. Rebillard, *The Care of the Dead*, 82-85.

³²⁷ Tertuliano, *Apol.* 47,12. Cf. Tertuliano, *Apol.* 18,3-4; 23,13; 49,1-3.

³²⁸ Minúcio Félix, *Octavius*, 11,2.

³²⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 18,2-3.

³³⁰ Tertuliano, *Apol.* 18,3-4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 45,7; 48,13.

Era também alvo de zombaria, por parte dos pagãos, o próprio gesto de erguer os olhos ao céu durante a oração: diziam que os cristãos estavam a contar as nuvens.³³¹ Os cristãos, com efeito, oravam de olhos erguidos para o céu,³³² imitando assim o gesto instituído pelo próprio Cristo (cf. *Mt* 14,19; *Mc* 6,41; 7,34; *Lc* 9,16; *Jo* 11,41),³³³ e não, como entre os pagãos, olhando para a imagem do deus, para o teto do templo ou para o Capitólio.³³⁴ Noutra lugar, no *De oratione*, Tertuliano advertirá os cristãos para não fazerem o gesto de modo arrogante, citando o exemplo do publicano do Evangelho (cf. *Lc* 18,10-14).³³⁵

3.4. Intimidação

A intimidação, definida como «1. ato ou efeito de intimidar(-se), de sentir ou inspirar receio, medo ou temor; 2. ameaça; cominação; pressão»,³³⁶ e derivada do verbo *intimidare*, pelo qual se entende: «inspirar receio, medo ou temor a; amedrontar; assustar»,³³⁷ é outra das expressões de violência da palavra identificável no *Apologeticum*.

Expostos às veleidades das massas populares e das autoridades locais, como temos vindo a ver, os cristãos viviam, por conseguinte, num clima de hostilidade e de insegurança diária, propenso a atos intimidatórios. De facto, num contexto em que «era amplíssima a margem discricionária dos agentes da autoridade»,³³⁸ não era invulgar os cristãos serem motivo de chantagem e extorsão por parte dos soldados, de modo a garantirem um tratamento melhor ou mesmo a libertação, no caso de prisão, ou imunidade: «tudo podia depender da espórtula que os ajudasse a “fechar os olhos”». ³³⁹ Uma prática que Tertuliano, no *De fuga in persecutione*, reprovará aos cristãos que corrompiam os soldados para que estes não os incomodassem durante as suas celebrações:

“Como poderemos reunir-nos?”, perguntas tu; “como celebrar em comunidade o dia do Senhor?” – como faziam os Apóstolos, que assentavam a sua segurança na fé e não no

³³¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 24,5; 30,4.

³³² Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,4. Veja-se também Tertuliano, *Apol.* 17,6; *Orat.* 29,4. Sobre este gesto ver Dölger, *Sol salutis*, 228-244.

³³³ Cf. Tertuliano, *Prax.* 23,4.

³³⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 16,9; 17,6; 24,5; 40,14.

³³⁵ Cf. Tertuliano, *Orat.* 17,1-2. Sobre a atitude do publicano, como exemplo de modéstia na oração, ver também Cipriano, *De oratione dominica*, 6.

³³⁶ «Intimidação», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, acessido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/intimidação>.

³³⁷ «Intimidar», em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, acessido a 11 de novembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/intimidar>.

³³⁸ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 146n76.

³³⁹ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 146n76. Cf. Tertuliano, *Apol* 7,3; *Scap.* 5,3; *Fug.* 12,9; 13,1.3; 14,1. Sobre esta prática, à qual também faz referência a *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 3,6, ver: Barnes, *Tertullian*, 110; Mentxaka, «Género y violencia(s)», 9-10n66; Rebillard, «Popular Hatred Against Christians», 287; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 42.

dinheiro. *Se a fé é capaz de transportar montanhas*, com maior razão é capaz de afastar o soldado. Faz da fé, e não do ouro, o teu baluarte. Porque não estarás a salvo da fúria do povo, pelo facto de teres corrompido alguns soldados mercenários. Para te protegeres não necessitas senão da fé e da sabedoria. Sem estas arriscas-te a perder o preço do teu resgate; com estas nunca precisarás de te proteger.³⁴⁰

Também os delatores – fossem eles vizinhos, amigos ou mesmo parentes –, e os inimigos pessoais se aproveitavam deste clima de insegurança para lucrarem, intimidando-os com ameaças de denúncia, dado o direito romano utilizar como forma de recompensa, pela delação, a expropriação dos bens do visado.³⁴¹ No caso dos casamentos mistos, a esposa cristã poderia esperar do marido pagão a chantagem e a extorsão, como alertará Tertuliano no *Ad uxorem*: «Em troca do seu silêncio têm-nas como reféns, forçam-nas a entregar-lhes o dote atirando-lhes à cara o facto de serem cristãs e ameaçando levar a tribunal os seus dissídios, diante de um juiz disposto a investigar mais fundo.»³⁴² Igualmente dos próprios escravos das suas casas, os cristãos sofriam esta intimidação, uma vez que era frequente aqueles traírem e denunciarem os seus donos às autoridades romanas, como, em 177, sucedera com os cristãos de Lião.³⁴³

³⁴⁰ Tertuliano, *Fug.* 14,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 7,4.

³⁴¹ Cf. Tertuliano, *Fug.* 12,4; *Scorp.* 9,5; 10,11; 11,5; *Scap.* 5,3. A mesma prática é reportada por Melitão de Sardes, na sua *Apologia* (cf. Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, IV,26,5) e por Hipólito de Roma, *Comentário a Daniel*, I,20,3. Cf. Álvarez Cineira, «El cristianismo en el Imperio romano», 408; Barnes, *Tertullian*, 160-161; de Vos, «Popular Graeco-Roman Responses», 869, 879; Fox, *Pagans and Christians*, 425; Rebillard, «Popular Hatred Against Christians», 287-288; Veyne, *A vida privada*, 122-123.

³⁴² Tertuliano, *Ux.* II,5,1-4. Ver também Justino, *Segunda Apologia*, 2,7; Cipriano de Cartago, *Epistula*, 24,1.

³⁴³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1; 7,3; *Nat.* I,7,15; *Scorp.* 10,11; Justino, *Segunda Apologia* 12,4; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,14. Cf. Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 137-139; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 14, 42. Sobre o papel dos escravos como delatores dos cristãos, e cuja inclinação para a traição é um lugar-comum na literatura latina, ver J. A. Harrill, «The Domestic Enemy: A Moral Polarity of Household Slaves in Early Christian Apologies and Martyrdoms», em *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, ed. David L. Balch e Carolyn Osiek (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 231-254, sobretudo 241-246.

CAPÍTULO III.

A NÃO-VIOLÊNCIA DOS CRISTÃOS NO *APOLOGETICUM*

No capítulo anterior descrevemos o clima de ódio e intolerância, acompanhado por episódios de violência, tanto física como verbal, que visava os cristãos, tanto por parte do Estado como da sociedade civil. Neste capítulo, pretendemos abordar a resposta que os cristãos, segundo Tertuliano, deram a essa violência multifacetada. Neste sentido, vamos averiguar, primeiro, o peculiar comportamento dos cristãos face à violência e injustiça experimentadas, e o que, segundo Tertuliano, motiva tal comportamento, e em seguida, falaremos da resposta cristã alternativa à resistência violenta (ou armada).

1. A não-violência dos cristãos

É no contexto da defesa dos cristãos contra a acusação de que prejudicam a sociedade, sendo considerados seus inimigos, efetuada nos capítulos 37 a 45 do *Apologeticum*, pertencentes à secção composta pelos capítulos 7 a 45, que, como vimos no primeiro capítulo, constituem a *refutatio*, que Tertuliano irá apresentar a não-violência como a resposta às várias formas de agressão, atrocidades e violência de que eram vítimas os cristãos. E fá-lo-á no capítulo 37, onde refuta a acusação de que os cristãos são inimigos do género humano, com um verdadeiro «hino à não-violência».¹ É elucidativo, neste sentido, o facto de vários manuscritos, entre os quais os mais antigos (S, P e M, dos séculos IX, X e XI, respetivamente), intitulem este capítulo «*Ne malum contra malum*».²

É certo que não encontramos o termo não-violência no *Apologeticum*, uma vez que o mesmo só surgiu nos inícios dos anos 20 do século passado. E foi o apóstolo da não-violência e líder da causa independentista indiana, Mahatma Gandhi (Mohandas Karamchand Gandhi), nascido a 2 de outubro de 1869 e assassinado em 30 de janeiro de 1948, que o ofereceu ao Ocidente, traduzindo literalmente, para inglês, o termo sânscrito *ahimsa*, empregue nos textos da literatura hinduísta, jainista e budista. Composta pelo prefixo negativo *a* e pelo substantivo *himsa*, que significa o desejo de fazer mal, de violentar um ser vivo, a *ahimsa* é, pois, segundo

¹ Emilio Butturini, «Guerra e pace nei Padri della Chiesa», em Emilio Butturini, Elio Peretto e Salvatore A. Panimolle, *Guerra e pace nei Padri della Chiesa* (Roma: Edizioni Borla, 2002), 54. Cf. Elio Peretto, *La sfida aperta: Le strade della violenza e della non violenza dalla Bibbia a Lattanzio* (Roma: Edizioni Borla, 1993), 261. Ver análise a este capítulo em Georges, *Tertullian «Apologeticum»* (2011), 526-538.

² Cf. Hoppe, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Apologeticum*, X-XI, 87.

Muller, «a ausência de qualquer desejo de violência, isto é, o respeito, em pensamento, palavra e ação, da vida de qualquer ser vivo.»³

No entanto, apesar de o termo não-violência não estar presente no *Apologeticum*, podemos afirmar que o seu conceito, já se encontra aí. Existe, porém, uma diferença de fundo entre a não-violência dos tempos modernos e a daqueles tempos, que importa salientar: «o não-violento moderno age sobretudo com a convicção de que a sua ação possa deter e desarmar o adversário; os cristãos antigos, pelo contrário, acreditavam que se devia deixar a vingança a Deus, que se esperava dura e irreparável.»⁴

1.1. A não-violência: resposta alternativa e eficaz à violência

A não-violência é, com frequência, identificada negativamente com “resistência passiva”; “impotência” (isto é, como carente de poder); “aquiescência política” e “servidão voluntária”; e considerada como “ineficaz” (porque pouco útil e pouco prática); “antirrevolucionária”; “ingênuo” e “inocente”; “utópica” e “impraticável”, um puro idealismo e uma quimera. E a construção do termo não-violência, formalmente negativo, exprimindo negação, oposição ou recusa, pode levar a crer nisso.⁵

No entanto, a não-violência é muito mais do que isso. Como afirma o Papa Francisco, na sua mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2017, «a não-violência, praticada com decisão e coerência, produziu resultados impressionantes. Os sucessos alcançados por Mahatma Gandhi e Khan Abdul Ghaffar Khan, na libertação da Índia, e por Martin Luther King Jr contra a discriminação racial nunca serão esquecidos.»⁶ Estes exemplos históricos do passado, e muitos mais (como, mais recentemente, a chamada “Primavera Árabe”), ilustram o sucesso desta resposta alternativa à violência, que começou muito cedo, sendo o primeiro ato não-violento conhecido na história a greve ocorrida no ano 1166 a.C. em Deir el-Medina (Egito), durante o

³ Muller, *O princípio de não-violência*, 56. Sobre o termo *ahimsa* ver: Mario López Martínez, «Ahimsa», em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: A-K*, dir. Mario López Martínez (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 15-17; Muller, *Dictionnaire de la non-violence*, 239-240; Muller, *O princípio de não-violência*, 56-59.

⁴ Pier Angelo Gramaglia, «Non uccidere e non violenza nel sec. IV», em *Sangue e antropologia. Riti e culto: Atti della V Settimana, Roma 26 novembre - 1 dicembre 1984*, Vol. III, ed. Francesco Vattioni (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1987), 1628n29.

⁵ Cf. Mario López Martínez, *¿Noviolencia o barbarie?: El arte de no dejarse deshumanizar* (Madrid: Dykinson, 2017), 27-28; Gene Sharp, *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential* (Boston: Extending Horizons Books, 2005), 21-22. Sharon Erickson Nepstad, *Nonviolent Struggle: Theories, Strategies, and Dynamics* (New York: Oxford University Press, 2015), 14-18, resume e responde a uma dúzia de ideias erradas comuns sobre a não-violência.

⁶ Francisco, *Mensagem para o 50º Dia Mundial da Paz 2017*, nº 4. Cf. Eli Sasaran McCarthy, *Becoming Nonviolent Peacemakers: A Virtue Ethic for Catholic Social Teaching and U.S. Policy* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2012), 96-121.

reinado do faraó Ramsés III, descrito no chamado “Papiro da Greve de Turim”.⁷ E confirmam igualmente este sucesso Erica Chenoweth e Maria J. Stephan, segundo as quais a resistência não-violenta é mais eficaz que a violência (duas vezes mais), mesmo contra opositores formidáveis, incluindo aqueles com poder militar predominante. Tendo examinado 323 campanhas violentas e não-violentas contra regimes em exercício e ocupações militares estrangeiras entre 1900 e 2006, constataram que as campanhas não-violentas foram bem-sucedidas, em termos de objetivos políticos declarados, cerca de 54% das vezes, em comparação com 27% das campanhas violentas. As autoras concluem, assim, que a ação não-violenta é uma alternativa viável à intervenção violenta. E isto tem tudo a ver com a participação, uma vez que a campanha não-violenta atrai, em média, onze vezes mais participantes do que as campanhas armadas. Tal deve-se ao facto de as barreiras físicas, morais, informativas e de compromisso à participação em campanhas não-violentas serem muito menores em comparação com campanhas violentas, o que significa que todos, independentemente da idade, sexo, situação económica, instrução, condição física ou condição social, podem participar no ativismo não-violento.⁸

Na não-violência, entendida como «a atualização na história humana da exigência mais profunda da consciência racional e, logo, universal do homem que se exprimiu pelo imperativo, também ele formalmente negativo: “Não matarás”, que se opõe a todas as razões que ordenam ao homem: “Matarás”»,⁹ devemos distinguir duas perspetivas ou abordagens, que não se excluem mutuamente, apesar das importantes diferenças entre ambas: a *não-violência como princípio*, cujos adeptos rejeitam a violência por motivos morais ou religiosos e incluem os pacifistas; e a *não-violência pragmática* (também chamada *não-violência estratégica*), que se concentra no uso pragmático e utilitário da ação não-violenta. Independente de fundamentos religiosos ou ideológicos, esta última tem a vantagem de não criar uma barreira à participação daqueles que não são pacifistas, tornando, por isso, possível convencer aqueles que vivem sob profunda opressão, que de outra forma poderiam pegar em armas ou que pegaram em armas, de que existe um meio mais eficaz para desafiar a injustiça, sem antes ter de convencê-los de que a violência é sempre errada. Por outro lado, a *não-violência como princípio* tem o grande valor de fornecer âncoras

⁷ Cf. Jesús Trello Espada, «Revuelta en “Pa Demi”; consideraciones acerca de la huelga obrera del año 29 de Ramses III», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 11 (2001): 63-94. Vários exemplos, sobretudo a partir do século XVIII, em: Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action* (Boston, Massachusetts: The Albert Einstein Institution, 2020), 75-105 (1ª ed. 1973); Sharp, *Waging Nonviolent Struggle*, 16-18, 67-356; Ronald J. Sider, *Nonviolent action: What Christian Ethics Demands but Most Christians Have Never Really Tried* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2015), 3-139.

⁸ Cf. Erica Chenoweth e Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* (New York: Columbia University Press, 2011); Maria J. Stephan, «Active Nonviolence: An Effective Political Tool», em *Choosing Peace: The Catholic Church Returns to Gospel Nonviolence*, ed. Marie Dennis (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2018), 150-151; Sider, *Nonviolent action*, 158-161.

⁹ Muller, *O princípio de não-violência*, 63. Cf. Muller, *Dictionnaire de la non-violence*, 31-32, 242.

morais, religiosas e filosóficas para permanecer não-violento quando as coisas se tornam difíceis (como costuma acontecer) e a tentação de usar a violência é alta.¹⁰

Em resumo, podemos definir a não-violência como «um modo de vida, uma espiritualidade e um método para prevenir ou parar a violência sem usar violência, ao mesmo tempo em que promove alternativas justas e pacíficas. É mais amplo do que o pacifismo ou apenas a recusa de fazer mal. É uma força ativa para a paz, a justiça e a reconciliação.»¹¹

1.2. A resposta não-violenta dos cristãos

Face aos seus perseguidores e à violência multiforme de que eram vítimas ou tendo «diante dos olhos a tantos dos seus, ceifados com toda a sorte de atrocidades»,¹² os cristãos, afirma Tertuliano, pelo seu número e pela sua coragem, poderiam responder de forma igualmente violenta, seja através de violência subversiva (guerrilha, terrorismo), seja de violência revolucionária (rebelião, insurreição):

Numa só noite, com umas poucas de tochas, seria ela [os cristãos] bem capaz de executar uma vingança geral[.] [...] Com efeito, se quiséssemos comportar-nos não só como vingadores clandestinos mas como inimigos manifestos, faltar-nos-ia a força de tropas e legiões? Serão talvez mais numerosos os Mouros e os Marcomanos, ou até os próprios Partos – ou quaisquer povos, por grandes que sejam, sem embargo encerrados num só lugar e nas suas fronteiras – do que um povo que é de todo o mundo?¹³

No entanto, estes são comportamentos que o apologista africano exclui explicitamente. Tal como quando garante que os cristãos, apesar das várias ocasiões que se poderiam proporcionar para se insurgirem contra as autoridades, não se associavam em fações ilícitas e perigosas, tais como os partidos políticos ou as fações do circo, que constituíam um perigo para a ordem pública, porque dividiam a cidade, contaminando todo o seu tecido social de antagonismo e hostilidade, nem que tampouco das suas fileiras saíram dos que tomaram parte nos movimentos sediciosos, que ensanguentaram o Império no final do reinado de Marco Aurélio (161 - 180), nem nas lutas que se arrastaram durante o principado de Septímio Severo, a que já nos referimos

¹⁰ Cf. Nepstad, *Nonviolent Struggle*, 4-12, que na p. 5 resume, na Tabela 1.2, as diferenças, quanto aos motivos, objetivos e técnicas, entre não-violência como princípio e não-violência pragmática; Wander Luiz Cardioli Rodrigues dos Santos, «A não-violência como princípio e a não-violência pragmática», *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 88 (2019): 1-20; Stephan, «Active Nonviolence», 152-154.

¹¹ *Advancing Nonviolence and Just Peace in the Church and the World: Biblical, Theological, Ethical, Pastoral and Strategic Dimensions of Nonviolence*, ed. Rose Marie Berger, Ken Butigan, Judy Coode e Marie Dennis (Brussels: Pax Christi International, 2020), Part I: Returning to Nonviolence, EPUB e-Book.

¹² Tertuliano, *Apol.* 46,16.

¹³ Tertuliano, *Apol.* 37,3-4. Cf. *Apol.* 46,16.

atrás, como já o fizera no *Ad nationes*, e o voltará a repetir, em 212, ao procônsul Escápula.¹⁴ Aliás, como afirma Fredouille, «nada é mais estranho aos primeiros cristãos do que a ideia de substituir o poder estabelecido por outra ordem política».¹⁵

Sem dúvida, os cristãos atribulados poderiam resistir e responder à violência, que os atingia, com violência, seguindo a via da represália, da retaliação, e teriam todas as razões óbvias para se vingarem. Contudo, afirma Tertuliano, não é assim que acreditam poder defender a sua fé: «Mas longe de nós a pretensão de vingar pelo fogo humano a divindade da nossa religião! Longe de nós um queixume por ter de padecer aquilo em que essa divindade se demonstra.»¹⁶ Com efeito, como os próprios perseguidores e ofensores dos cristãos o podiam experimentar, não há por parte destes uma resposta violenta às multiformes formas de violência de que eram vítimas:

É que já nisto vós mesmos o experimentais: quantas vezes, com efeito, atormentais os cristãos, obedecendo em parte à vossa própria animosidade, em parte às vossas leis? Quantas vezes, passando sobre a vossa autoridade, nos assalta por sua conta e risco a população hostil[, com pedras e tochas incendiárias]? Em autênticas fúrias de bacanais, não poupam sequer os defuntos cristãos, a quem não hesitam em arrancar ao descanso da sepultura – daquela espécie de asilo que a morte deveria garantir – já deformados e decompostos, para os despedaçar e desbaratar aos quatro ventos. E contudo, que queixas tendes, uma só vez que seja, de uma gente afinal tão pronta e unida? Que preço vos vedes obrigados a pagar por tais ofensas, às mãos de uma gente tão corajosa que não teme sequer a morte[?]¹⁷

E Robin Lane Fox, quando escreve a propósito das perseguições dos cristãos e do martírio, confirma-o: «Durante os seus anos de perseguição, os cristãos não são conhecidos por terem atacado os seus inimigos pagãos: eles não derramaram sangue inocente, exceto o próprio.»¹⁸

Não era por fraqueza ou cobardia, que os cristãos não respondiam à violência com a violência, assevera o apologista africano: «Podemos contar os vossos exércitos: numa só província, seremos nós mais numerosos! Mas para qual guerra não estaríamos aptos e prontos, mesmo desiguais em número, nós que com tanto alento nos deixamos trucidar [...]?»¹⁹ A própria atitude dos mesmos durante o processo de julgamento – atitude que, desde logo, não era passiva, mas ativa –, demonstra-o. De facto, quando julgados assumiam o que eram: «Sou cristão»

¹⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,8-9.11; 38,1-3; *Nat* I,17,4; *Scap.* 2,5. Sobre as fações ver: Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 452-453n454; Veyne, *A vida privada*, 153-155, 161; Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 109.

¹⁵ Fredouille, «Tertullien et l'Empire», 121. Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,7.9. No mesmo sentido, Pier Angelo Gramaglia, *Tertulliano. La corona: Introduzione, traduzione e note* (Roma: Edizioni Paoline, 1980), 46n11, que afirma que «está ausente da consciência dos cristãos dos primeiros séculos qualquer projeto de “revolução social” ou de “golpe de Estado”».

¹⁶ Tertuliano, *Apol.* 37,3. No mesmo sentido se exprime Lactâncio, *Divinae Institutiones*, V,19,22-24.

¹⁷ Tertuliano, *Apol.* 37,2-3.

¹⁸ Fox, *Pagans and Christians*, 422.

¹⁹ Tertuliano, *Apol.* 37,5. No mesmo sentido se exprime Cipriano de Cartago, *Ad Demetrianum*, 17,1; *Epistula*, 60,2,3.

(*Christianus sum*)²⁰ respondem, mesmo sabendo que tal afirmação lhes poderia custar a vida; quando torturados, com o fim de apostatarem, mantinham-se firmes na afirmação da sua fé: «Nós dizemos, e bem alto o dizemos, mesmo dilacerados e a escorrer sangue quando nos torturais: “A Deus adoramos, através de Cristo”»;²¹ e quando condenados davam graças a Deus (*Deo gratias*);²² porque, como afirma Tertuliano, o poder que os magistrados tinham sobre os cristãos dependia da vontade dos próprios cristãos: «Sim. Que eu só sou cristão porque quero. Portanto, só me condenarás se eu quiser ser condenado.»²³ Não era, portanto, a fraqueza ou a covardia, que impediam os cristãos de retaliarem recorrendo à violência, mas sim porque o seu uso lhes estava interdito, como afirma repetidas vezes no *Apologeticum*.²⁴ De resto, a única arma que os cristãos tinham permissão para usar era, segundo ele, a oração. E a oração insistente da comunidade cristã era o tipo de violência agradável a Deus.²⁵

Os pagãos, por conseguinte, nada tinham a temer dos cristãos, assegura Tertuliano, uma vez que estes tratavam todos da mesma maneira, inclusive os que os odiavam e/ou os perseguiram, sem distinção entre o imperador e o último dos escravos, desde o momento em que lhes foi proibido querer, fazer, dizer ou pensar mal de alguém (cf. *Mt* 5,21-22.38-48; *Rm* 12,9-21; *1Cor* 13,4-7).²⁶

Nesta rejeição da violência, o doutor africano não está isolado, dado que, como afirma Emidio Butturini, este princípio «aparece nos primeiros séculos [...] como expressão fundamental de toda a Igreja, em aberta polémica com o paganismo permeado de violência».²⁷ Sendo central já num dos primeiros textos do período pós-apostólico, a *Didaché*, um manual catequético, litúrgico e disciplinar dos finais do século I, provavelmente originário da Síria, e de grande importância para o cristianismo antigo, que na “catequese das duas vias” «indica de maneira decisiva o amor a Deus e ao próximo como “o caminho de vida”, com preceitos centrados na

²⁰ Tertuliano, *Apol.* 2,13. Cf. Tertuliano, *Apol.* 49,5.

²¹ Tertuliano, *Apol.* 21,28. Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,10-13; 7,2; 27,3.

²² Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,12; 46,14; 50,16. Sobre esta resposta que costumavam usar os cristãos ao serem condenados ver Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 86-87n12.

²³ Tertuliano, *Apol.* 24,5. Cf. Tertuliano, *Apol.* 27,4.6; 50,1-2.

²⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,1.3.5; 46,15-16.

²⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,2.

²⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 36,4; 45,3; 46,15.

²⁷ Butturini, «Guerra e pace nei Padri della Chiesa», 44.

não-violência em todas as relações humanas». ²⁸ A não-violência tornou-se a «escolha fundamental das comunidades cristãs dos três primeiros séculos», ²⁹ e a reflexão teológica sobre a mesma foi múltipla e articulada. ³⁰

1.3. Fundamentos da não-violência dos cristãos

O que é que, segundo Tertuliano, motiva o cristão a não responder à violência com a violência e a não se vingar? No capítulo 37 do *Apologeticum*, recorrendo ao Novo Testamento, embora sem o mencionar expressamente, indica os motivos, que fundamentam a atitude não-violenta dos cristãos:

1) o amor aos inimigos, porque tal lhes «é mandado» (cf. *Mt* 5,44; *Lc* 6,27-28.35); ³¹

2) a não-retaliação, dado que são «proibidos de retorquir pela mesma medida» (cf. *Mt* 5, 38-42; *Lc* 6,29), e não lhes é «lícito fazer pagar o mal com o mal» (cf. *Rm* 12,17-21; *ITs* 5,15; *IPd* 3,9; ³² e

3) a interdição absoluta do homicídio, uma vez que na sua doutrina é «mais lícito ser morto do que matar» (cf. *Mt* 5,21; *Tg* 2,11). ³³

Dispersas pelo *Apologeticum* encontramos múltiplas alusões a estes motivos. ³⁴

Tertuliano toma, pois, do Novo Testamento estas razões para os cristãos não responderem à violência com a violência, mas sem indicar aos seus interlocutores que as mesmas se encontram nos escritos sagrados dos cristãos, excetuando a referência ao amor aos inimigos, que remete para o capítulo 31, onde assegura aos *antistites* que as escrituras cristãs mandam os cristãos orarem pelos seus inimigos e a impetrar o bem para os seus perseguidores (cf. *Mt* 5,44; *Lc* 6,27-28), bem como prescrevem que orem pelo imperador e restantes autoridades (cf. *ITm*

²⁸ Butturini, «Guerra e pace nei Padri della Chiesa», 44. Cf. *Didaché*, 1-4. Sobre a datação, origem e destinatários da *Didaché*, bem como o apreço consagrado no cristianismo antigo ver: Isidro Pereira Lamelas, *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos* (Apelação: Paulus, 2016), 185-186, 192-195, 212-214; Willy Rordorf e André Tuilier, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè): Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1978), 17-21, 91-101, 116-127.

²⁹ Butturini, «Guerra e pace nei Padri della Chiesa», 33.

³⁰ Cf. Giorgio Barbaria, «La non violenza in Origene», *Salesianum* 59, nº 1 (1997): 3-32; Butturini, «Guerra e pace nei Padri della Chiesa», 33-64; Gramaglia, *Tertulliano. La corona*, 23-132; Jean-Michel Hornus, *It Is Not Lawful For Me To Fight: Early Christian Attitude Toward War, Violence and the State. (Revised edition)* (Scottsdale, Pennsylvania; Kitchener, Ontario: Herald Press, 1980), 213-226. (Edição inglesa revista de *Évangile et Laborum: Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence*. Genève: Labor & Fides, 1960); Peretto, *La sfida aperta*, 87-336; Michel Spanneut, «La non-violence chez les Pères africains avant Constantin», em *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten in Two Volumes*, Vol. I, ed. Patrick Granfeldt e Josef A. Jungmann (Münster, Westfalen: Verlag Aschendorff, 1970), 36-39.

³¹ Tertuliano, *Apol.* 37,1.

³² Tertuliano, *Apol.* 37,1.3.

³³ Tertuliano, *Apol.* 37,5.

³⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,8; 31,2; 36,4; 43,2; 45,3; 46,14.15.16; 50,1.

2,1-2), convidando-os a lê-las.³⁵ Esta era, aliás, uma “regra” seguida pelos apologistas cristãos nas obras dirigidas aos pagãos, uma vez que estes desprezavam as suas Escrituras sagradas, tendo-as por falsas e fictícias, e, portanto, consideradas inadmissíveis para o debate. Tertuliano, seguindo essa “regra”, absteve-se de citar versículos bíblicos em toda a sua obra apologética, onde encontramos apenas duas citações literais, sendo uma delas no *Apologeticum*, como vimos, tal como Minúcio Félix no seu *Octavius* (sem nenhuma citação), ao contrário de Cipriano, que no *Ad Demetrianum* recorreu às Escrituras para refutar os argumentos do pagão Demétrio, e que por isso foi criticado por Lactânio, o qual alega que o bispo de Cartago devia ter refutado o seu opositor pelas suas próprias autoridades, isto é, os filósofos e os historiadores, e não pelas Escrituras.³⁶

1.3.1. Amor aos inimigos

O preceito evangélico de amor aos inimigos (cf. *Mt* 5,44; *Lc* 6,27) é o primeiro motivo apontado por Tertuliano como fundamento da atitude não-violenta dos cristãos, e conseqüente oposição à violência e sua rejeição: «Se, como acima se disse,³⁷ nos é mandado amar os inimigos, quem nos fica para odiarmos?»³⁸ Reportando-se ao que afirmara no capítulo anterior sobre o preceito evangélico de «rogar a Deus também por nossos inimigos e impetrar o bem para os nossos perseguidores»,³⁹ ao iniciar o capítulo 37 do *Apologeticum*, onde pretende refutar a acusação de que os cristãos eram inimigos do género humano e demonstrar que não odiavam ninguém, Tertuliano faz apelo à perícopie presente no Sermão da Montanha em Mateus (cf. *Mt* 5-7) e no Sermão da Planície em Lucas (cf. *Lc* 6,20-49), sobre o amor aos inimigos (cf. *Mt* 5,43-48; *Lc* 6,27-30), apesar de, como referimos atrás, não o mencionar explicitamente, tal como sucederá mais tarde, quando assevera ao procônsul Escápula: «é-nos ordenado amar inclusive os nossos inimigos e orar por aqueles que nos perseguem».⁴⁰ Aos cristãos, ao longo da sua extensa obra, evocará igualmente o preceito de amar os inimigos e orar por eles, que no *De*

³⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 31, que em 31,2 cita indiretamente *Mt* 5,44 (cf. *Lc* 6,27-28) e, em 31,3 cita diretamente *ITm* 2,1-2.

³⁶ Cf. Lactânio, *Divinae Institutiones*, V,4,3-8; Jerónimo, *Epistula* 70,3. Cf. Dunn, «Scripture in Tertullian's Polemical and Apologetic Treatises», 94; Jean-Claude Fredouille, «Bible et apologétique», em *Le monde latin antique et la Bible*, dir. Jacques Fontaine e Charles Pietri (Paris: Beauchesne, 1985), 491-495; Fredouille, *Cyprien de Carthage. A Démétrien*, 38. Sobre o uso das Sagradas Escrituras nas obras dirigidas aos pagãos, pelos apologistas, em geral, e por Tertuliano, em particular, ver: Dunn, «Scripture in Tertullian's Polemical and Apologetic Treatises», 93-95; Fredouille, «Bible et apologétique», 479-497.

³⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 31,2-3.

³⁸ Tertuliano, *Apol.* 37,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 31,2; 36,4; 43,2; 46,15; 50,1; *Scap.* 1,3; 2,6.

³⁹ Tertuliano, *Apol.* 31,2.

⁴⁰ Tertuliano, *Scap.* 1,3.

patientia define como «preceito fundamental».⁴¹ E esta oração pelos perseguidores é concretizada, por exemplo, na oração pelos poderes públicos, como refere repetidas vezes aos pagãos, e à qual nos referiremos mais à frente.⁴²

O *logion*, em que Jesus preceitua que os seus discípulos devem levar o amor ao próximo a uma maior exigência, a de amar mesmo os inimigos, é-nos transmitido somente por Mateus e por Lucas. Mateus, na sexta, e última, antítese do Sermão da Montanha (cf. *Mt* 5,43-48), formula-o do seguinte modo: «Ouvistes que foi dito: *Amarás o teu próximo* e odiarás o teu inimigo. Mas Eu digo-vos: amai os vossos inimigos e rezai por aqueles que vos perseguem» (*Mt* 5,43-44). Lucas repete-o, mas dando algumas concretizações: «Mas digo-vos a vós que ouvistes: amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam. Bendizeis os que vos amaldiçoam, rezai pelos que vos maltratam» (*Lc* 6,27-28). Este preceito dado como programa aos seus discípulos, Jesus não se limitou a ensiná-lo mas viveu-o.⁴³ E na cruz, como afirma Ireneu de Lião, entre 175-180, demonstrou-o de modo eloquente (cf. *Lc* 23,34): «esta palavra que o Verbo de Deus nos disse: “Amai os vossos inimigos e orai por aqueles que vos odeiam”, ele mesmo a pôs em prática na cruz, amando o género humano ao ponto de orar por aqueles que lhe davam a morte.»⁴⁴

Dado, pois, como programa aos seus discípulos, o preceito de amar e orar pelos inimigos foi recebido e transmitido pelos autores cristãos, exceto os gnósticos, dos séculos seguintes, como um dever e não apenas como um pio desejo. “Amai os vossos inimigos” foi, afirma William Klassen, o *logion* de Jesus «mais frequentemente citado no século II».⁴⁵ E, segundo Everett Ferguson, «a variedade de formulações de essencialmente o mesmo ensino é um reflexo não da fluidez do conteúdo, mas antes de quão comum era o ensino e com que frequência era empregado em diferentes contextos e para diferentes fins».⁴⁶ De facto, os autores cristãos não hesitaram em, *ad intra*, confrontar os seus irmãos na fé com este aspeto do ensinamento de Jesus; e

⁴¹ Tertuliano, *Pat.* 7,1. Cf. Tertuliano, *Spect.* 16,6; *Orat.* 3,4; 29,2; *Pat.* 6,6; *Marc.* I,23,3,4; IV,16,1; *An.* 35,2.

⁴² Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,1-4,7; 31,1-3; 32,1; 39,2; 40,13; *Nat.* I,17,4; *Scap.* 2,6-9. Cf. Vicastillo, *Tertuliano. El bautismo. La oración*, 241-242.

⁴³ Cf. Jeremy Gabrielson, *Paul's Non-Violent Gospel: The Theological Politics of Peace in Paul's Life and Letters* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2013), 32-34; Gerhard Lohfink, *Jesús de Nazaret: Qué quiso, quién fue* (Barcelona: Herder, 2013), 324-332.

⁴⁴ Ireneu de Lião, *Adversus haereses*, III,18,5.

⁴⁵ William Klassen, «“Love Your Enemies”: Some Reflections on the Current Status of Research», em *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 8. Cf. Ronald J. Sider, *The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2012), 171-173.

⁴⁶ Everett Ferguson, «Love of Enemies and Nonretaliation in the Second Century», em *The Contentious Triangle: Church, State, and University. A Festschrift in Honor of Professor George Huntston Williams*, ed. Rodney L. Petersen e Calvin Pater (Kirksville, Missouri: Truman State University Press), 83. Nas p. 94-95, veja-se o apêndice onde o autor coloca em paralelo os vários textos. Sobre a receção do mandamento do amor aos inimigos nos primeiros séculos do cristianismo ver: Ferguson, «Love of Enemies and Nonretaliation», 81-93; Elliott Nesch, *Early Christian Commentary of the Sermon on the Mount*. 2ª ed. (Early Christian Commentary, 2018), 175-214; Eric Osborn, «The Love Command in Second Century Christian Writing», *Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 1 (1981): 238-241.

empregaram-no apologeticamente, de modo a demonstrar, *ad extra*, a moral elevada ensinada aos cristãos e que – de acordo com os apologistas – também praticavam.⁴⁷

Já nos finais do século I encontramos citado na *Didaché* o mandamento evangélico de amar os inimigos, entre os preceitos dos que seguem o *caminho da vida*, primeiro na secção dita “evangélica” (devido às semelhanças com os evangelhos de Mateus e Lucas), introduzindo-a: «Bendizei os que vos amaldiçoam e orai pelos vossos inimigos e jejuai pelos que vos perseguem. [...] amai os que vos odeiam» e, mais à frente, na lista de proibições, onde inclui todo o tipo de vícios e pecados: «não odiarás ninguém, mas repreenderás uns, e rezarás por outros, amarás todos mais do que a ti mesmo.»⁴⁸ E no início do século II, Policarpo de Esmirna, na sua missiva dirigida aos cristãos de Filipos, por volta do ano 110, exorta-os a orarem, não só pelas autoridades mas também «por aqueles que vos perseguem e odeiam; pelos inimigos da cruz».⁴⁹

Justino, que vê o mandamento do amor aos inimigos como «um *milagre escatológico*»,⁵⁰ um sinal de que o dia do Senhor chegou, indica-o como norma de conduta dos cristãos no contexto apologético das perseguições que sofriam e relembra frequentemente o costume cristão de orar, mesmo pelos perseguidores:

Nós que antes nos odiávamos e matávamos reciprocamente, e que, por causa dos seus costumes, não acolhíamos em nossa casa os estrangeiros, agora, depois da manifestação de Cristo, partilhamos com eles o mesmo género de vida, rezamos pelos nossos inimigos, e procuramos persuadir aqueles que injustamente nos odeiam para que também eles, vivendo segundo os belos preceitos de Cristo, partilhem connosco a esperança de alcançar a bem-aventurança de Deus, Senhor absoluto de todas as coisas.⁵¹

Atenágoras de Atenas, na *Petição em favor dos cristãos* que dirigiu, por volta do ano 177, aos imperadores Marco Aurélio e Cómodo, fornece um resumo da doutrina moral cristã, em que o amor aos inimigos é a peça central, e cita-o como um epítome dos preceitos “ensinados por Deus”:

Não vos maravilheis de que eu exponha tão detalhadamente a nossa doutrina, pois todo o meu afã de exatidão orienta-se a que não vos deixeis arrastar pela opinião vulgar e irracional, mas que tenhais o meio de conhecer a verdade. É assim que, pelos mesmos preceitos aos quais aderimos e que não são humanos, mas ditos por Deus e por Deus

⁴⁷ Cf. Riemer Roukema, «Reception and Interpretation of Jesus’ Teaching of Love for Enemies in Ancient Christianity», em *Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators*, ed. Albert C. Geljon e Riemer Roukema (Leiden e Boston: Brill, 2014), 199-204.

⁴⁸ *Didaché*, 1,3; 2,7.

⁴⁹ Policarpo de Esmirna, *Carta aos Filipenses*, 12,3. Sobre a datação ver Lamelas, *As origens do cristianismo*, 154.

⁵⁰ Osborn, «The Love Command in Second Century», 238. Cf. Justino, *Diálogo com Trifão*, 85,7.

⁵¹ Justino, *Primeira Apologia*, 14,3. Cf. Justino, *Primeira Apologia*, 15,9; 17,3-4; 57,1; *Diálogo com Trifão*, 18,1; 35,8; 96,3; 85,7; 108,3; 110,3; 113,6; 139,4. Cf. Shelly Matthews, *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity* (New York: Oxford University Press, 2010), 114-116; Osborn, «The Love Command in Second Century», 238-239.

ensinados, podemos persuadir-vos de que não somos ateus. Quais são essas doutrinas com as quais nos nutrimos? “Eu vos digo: amai os vossos inimigos, bendizei aqueles que vos amaldiçoam, orai pelos que vos perseguem, para que vos torneis filhos do vosso Pai que está nos céus, que faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e chover sobre justos e injustos”.⁵²

Sobre o amor aos inimigos insiste também, por volta do ano 180, Teófilo de Antioquia, o qual, respondendo à acusação de que os cristãos só se preocupavam com os seus correligionários, escreve ao seu “amigo” pagão Autólico:

Quanto a não termos benevolência apenas com os do nosso próprio grupo, como pensam alguns, o profeta Isaías diz: “Dizei aos que vos odeiam e abominam: ‘Sois nossos irmãos’, a fim de que seja glorificado o nome do Senhor e seja visto na alegria deles”. E o Evangelho diz: “Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos caluniam. Com efeito, se amais os que vos amam, que recompensa tendes? Também os salteadores e publicanos fazem isso”.⁵³

Também o anónimo autor cristão que escreve a Diogneto, transmite este princípio de uma forma poética, ao comparar a situação da alma no corpo aos cristãos no mundo: «A alma ama a carne, que a odeia, e os seus membros: Também os cristãos amam os que os odeiam»,⁵⁴ tendo já antes referido que apesar de os cristãos amarem todos, são perseguidos por todos.⁵⁵ E Clemente de Alexandria relembra repetidamente, tanto aos novos batizados como aos já mais avançados, o mandamento de amar os seus inimigos e orar por eles.⁵⁶

Na literatura apócrifa encontramos uma concretização do mandamento do amor aos inimigos, quando nos *Atos de Pedro*, de proveniência desconhecida (talvez Roma ou Ásia Menor), e datado das décadas finais do século II, se relata que Pedro rejeita o grito de uma multidão enfurecida para queimar vivo Simão Mago, lembrando-lhes: «Aprendemos a não retribuir o mal com o mal, mas aprendemos a amar os nossos inimigos e a rezar pelos que nos perseguem.»⁵⁷

Apesar de Tertuliano, lacónica e categoricamente, declarar a Escápula que, enquanto o amor aos amigos é comum a todos os homens, o amor aos inimigos é uma virtude peculiar dos cristãos,⁵⁸ o preceito de amar os inimigos não era, todavia, exclusivo do ensinamento cristão. Análogos conselhos existem tanto nas fontes pagãs como judaicas, que dão mesmo justificações

⁵² Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 11,2. Sobre a receção do mandamento do “amor aos inimigos” em Atenágoras, ver Uta Heil, «Menschenliebe im Superlativ. Zur Rezeption der christlichen Lehre von der Feindesliebe bei Athenagoras», em *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, ed. Ferdinand R. Prostmeier e Horacio E. Lona (Berlin e New York: De Gruyter, 2010), 229-252.

⁵³ Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,14.

⁵⁴ *A Diogneto*, 6,6.

⁵⁵ Cf. *A Diogneto*, 5,11.

⁵⁶ Cf. Clemente de Alexandria, *O Pedagogo* I,70,3; III, 92,3; *Stromata* II,2,2; II,42,3; II,90,1; IV,61,2; IV,93,3; IV, 95,1; VII,84,5.

⁵⁷ *Atos de Pedro*, 28. Sobre este apócrifo ver J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Reimpressão (Oxford: Clarendon Press, 2005, 1ª ed. 1993), 390-36.

⁵⁸ Cf. Tertuliano, *Scap.* 1,3.

semelhantes para tal amor.⁵⁹ Porém, no contexto cristão, a este mandamento foi dada uma nova centralidade e maior ênfase. De facto, a frequência com que os cristãos o ensinavam e a insistência com que realmente o viviam, sendo política de toda a comunidade e não meramente uma opção para os piedosos mostrarem que estavam acima da raiva e da inimizade, uma vez que foi central tanto no ensino como como na vida de Jesus, torna-o verdadeiramente característico do cristianismo. E, tal como Tertuliano, a *Homilia* atribuída a Clemente de Roma, escrita algures em meados do século II, provavelmente nos anos 140, via o mandamento de amar os inimigos como um princípio cristão fundamental, que devia ser acolhido e que causava admiração nos pagãos:

Com efeito, quando os pagãos ouvem da nossa boca as palavras de Deus, admiram a sua beleza e grandeza. Todavia, quando descobrem que as nossas obras não são dignas das palavras que pregamos, imediatamente começam a blasfemar, dizendo que é tudo fábula e um engano. Porque, quando nos ouvem afirmar que Deus diz: *Não tendes mérito se amais os que vos amam. O mérito está em amardes os vossos inimigos e aqueles que vos aborrecem*, quando ouvem estas coisas, repito, admiram a sua soberana bondade; mas quando percebem que não só não amamos quem nos aborrece nem sequer amamos aos que nos amam, passam a zombar de nós e o Nome é blasfemado.⁶⁰

Também Justino salienta como uma das características da vida cristã a exigência de amar os inimigos. Ao expor ao imperador romano Antonino Pio o conteúdo da doutrina cristã, escreve na sua *Primeira Apologia*: «Sobre o amor a todos os homens [Cristo] ensinou o seguinte: *Se amardes os que vos amam, que fazeis de novo? Efetivamente também os impuros fazem isso. Eu, porém, digo-vos: “Orai pelos vossos inimigos e amai os que vos odeiam e bendizei os que vos maldizem e orai pelos que vos caluniam”*»⁶¹

1.3.2. Não-retaliação

Outro motivo apontado por Tertuliano como fundamento para não retaliar, com violência, pelos males recebidos – que, como vimos, poderia facilmente suceder, seja por meios secretos ou como inimigos abertos, ou mesmo pela simples retirada do meio dos pagãos –, devia-se ao facto de estarem proibidos de retaliarem ou de se vingarem. Como o próprio lembra: «se, ofendidos, somos proibidos de retorquir pela mesma medida»⁶² (cf. *Mt* 5,38-42; *Lc* 6,29), porque,

⁵⁹ Cf. Matthews, *Perfect Martyr*, 112-113, 181-182n42; Marius Reiser, «Love of Enemies in the Context of Antiquity», *New Testament Studies* 47 (2001): 411-427; John Whittaker, «Christianity and Morality in the Roman Empire», *Vigiliae Christianae* 33 (1979): 209-225.

⁶⁰ Pseudoclemente, *Homilia*, 13,3-4. Sobre a datação ver Lamelas, *As origens do cristianismo*, 76-77.

⁶¹ Justino, *Primeira Apologia*, 15,9. Cf. Justino, *Primeira Apologia* 14,3; *Diálogo com Trifão*, 18,3; 35,8; 96,3; 133,6.

⁶² Tertuliano, *Apol.* 37,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 36,4; 37,2-6.9; 45,3; 46,16.

se assim se comportassem, seriam iguais a quem os maltratava, uma vez que, responder a um adversário com as mesmas armas obriga a rebaixar-se ao seu nível.⁶³ No *De patientia*, oferece mesmo aos cristãos sugestões de como se comportarem face às afrontas recebidas, tanto físicas como verbais.⁶⁴

Além disso, entre os cristãos não é «lícito fazer pagar o mal com o mal?!»⁶⁵ (cf. *Rm* 12,17-21; *ITs* 5,15; *IPd* 3,9). E, mais ainda, como mencionara um pouco antes, está-lhes «vedado mal querer, mal fazer, mal dizer ou mal pensar de quem quer que seja»⁶⁶ (cf. *Mt* 5,21-22.38-48; *Rm* 12,9-21; *ICor* 13,4-7). Estas demonstrações de bem-querer a todos, sem discriminação, são para o próprio bem dos cristãos, afirma Tertuliano, porque recebem «a remuneração de um prémio ou de um louvor, não de um homem, mas de Deus, juiz e remunerador de imparcial benevolência»⁶⁷ (cf. *Mt* 5,43-47; *Lc* 6,32-38).

Ao invocar, perante as autoridades romanas, a determinação de não retaliarem, para justificar o comportamento dos cristãos, Tertuliano, sem o mencionar expressamente, como já o fizera para o preceito do amor aos inimigos, faz alusão ao *logion* de Jesus de *Mt* 5,38-42 e paralelo *Lc* 6,29-30, bem como à sua posterior recepção no resto do Novo Testamento, nomeadamente em Paulo e Pedro. Nesta perícopa do Sermão da Montanha, Jesus, levando a lei mosaica à perfeição (cf. *Mt* 5,17), preceitua a renúncia à retaliação, superando, deste modo, a lei de talião: «Ouvistes que foi dito: *Olho por olho e dente por dente*. Mas Eu digo-vos: não resistais ao que vos fizer mal; pelo contrário, àquele que te bate na face direita apresenta-lhe também a outra. E àquele que te quer levar a tribunal para te tirar a túnica, deixa-lhe também a capa. E aquele que te forçar a caminhar uma milha, vai com ele duas. Dá a quem te pede, e a quem te quiser pedir emprestado, não voltes as costas» (*Mt* 5,38-42; cf. *Lc* 6,29-30; *Ex* 21,23-25; *Lv* 24,19-20; *Dt* 19,21). Os exemplos que Jesus dá – apresentar a outra face, dar a capa, e andar a segundo milha – ensinam, todos eles, a não “pagar na mesma moeda” àqueles que nos tratam injustamente ou nos fazem mal. Mas, esta proibição de Jesus de retaliar, longe de apelar à passividade ou aconselhar a capitulação frente ao mal, constitui um mandamento positivo que apela a tomar uma ação em resposta ao malfeitor. Jesus, além disso, ensina os seus discípulos a fazerem o bem a todos, mesmo aos inimigos, mesmo àqueles que fazem o mal, que é o caminho da

⁶³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,1; *Pat.* 10,2.

⁶⁴ Cf. Tertuliano, *Pat.* 8,2-5. É nas obras dedicadas a ou sobre outros cristãos que, na vasta maioria das vezes, Tertuliano se refere ao princípio de não-retaliação: cf. Geoffrey D. Dunn, «Turn the Other Cheek: Patience and Non-retaliation in the Early Christian African Tradition», em *Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. *XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016)* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2018), 327-331.

⁶⁵ Tertuliano, *Apol.* 37,1.3. Cf. Tertuliano, *Apol.* 36,4; 37,2-6.9; 45,3; 46,16; *Pat.* 10,3; *Exh.* 6,3; *Scap.* 4,7.

⁶⁶ Tertuliano, *Apol.* 36,4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 45,3.

⁶⁷ Tertuliano, *Apol.* 36,3.

recompensa no Reino de Deus (cf. *Mt* 5,45.48; *Lc* 35-36). Na senda deste ensinamento, tanto Paulo como Pedro instruem a Igreja nascente não só a renunciarem à retaliação, mas também a procurarem o bem dos malfeitores e dos inimigos (cf. *Rm* 12,17-21; *IPe* 3,9). Paulo renuncia à retaliação e inverte-a, como recomenda aos cristãos da comunidade de Roma: «Não pagueis a ninguém o mal com o mal», mas pelo contrário, «vence[i] o mal com o bem» (*Rm* 12,17.21). Ou aos cristãos de Tessalónica: «Vede bem: que ninguém pague o mal com o mal; pelo contrário, procurai sempre o bem uns dos outros e o de todos» (*ITs* 5,15; cf. *ICor* 4,12b-13a). Do mesmo modo o autor da primeira *Carta de Pedro* ensina: «Não pagueis o mal com o mal, nem insulto com insulto; pelo contrário, abençoai, pois foi a isso que fostes chamados: para vos tornardes herdeiros da bênção» (*IPe* 3,9).⁶⁸

Este pacifismo, recebido e transmitido pela Igreja pós-apostólica,⁶⁹ tem em Inácio, bispo de Antioquia, um dos primeiros praticantes. Numa carta escrita a caminho de Roma, onde sofreu o martírio por volta de 107-108, aconselha os cristãos de Éfeso a renunciarem à retaliação no seu relacionamento com os seus inimigos: «Diante da cólera deles, sede mansos; diante da jactância deles, sede humildes; diante das suas blasfémias, orai; diante dos seus enganos, permaneçei *firmes na fé*; diante da sua agressividade, sede pacíficos, sem procurardes imitá-los. Mostremo-nos seus irmãos pela bondade».⁷⁰ Este mesmo ensino está refletido na *Didaché*, na “secção evangélica” do *caminho da vida*: «Se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra e serás perfeito»,⁷¹ assim como em Justino, que ao expor a doutrina cristã ao imperador Antonino Pio e elucidando-o sobre as virtudes cristãs mais úteis à vida da cidade, afirma:

Sobre o dever de sermos pacientes e serviçais com todos e pacíficos, eis o que Ele disse: *A quem te bater na face direita, oferece-lhe também a outra, e ao que te levar a tua túnica ou o manto não o impeças. Mas todo aquele que se irar está sujeito ao fogo. A quem te obrigar a andar uma milha, acompanha-o duas. Que as vossas boas obras brilhem diante dos homens para que, ao vê-las, admirem vosso Pai que está nos Céus.* Não devemos, portanto, oferecer

⁶⁸ Cf. Darrin W. Snyder Belousek, *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church* (Grand Rapids, Michigan e Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012), 31-37; Gabrielson, *Paul's Non-Violent Gospel*, 23-32, 55-78, 139-163; Fika J. van Rensburg, «No Retaliation! An Ethical Analysis of the Exhortation in 1 Peter 3:9 Not to Repay Evil with Evil», em *Animosity, the Bible, and Us: Some European, North American, and South African Perspectives*, ed. John T. Fitzgerald, Fika J. van Rensburg e Herrie F. van Rooy (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 199-230; Dorothy Jean Weaver, «Transforming Nonresistance: From *Lex Talionis* to “Do Not Resist the Evil One”», em *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 32-71; Walter Wink, *Jesus and Nonviolence: A Third Way* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 9-37.

⁶⁹ Cf. Belousek, *Atonement, Justice, and Peace*, 37-41; John Cadoux, *The Early Christian Attitude to War* (London: Headly Bros, 1919), 72-89; Ferguson, «Love of Enemies and Nonretaliation», 82-92; Nesch, *Early Christian Commentary of the Sermon on the Mount*, 157-174; Roukema, «Reception and Interpretation of Jesus' Teaching of Love for Enemies in Ancient Christianity», 199-204.

⁷⁰ Inácio de Antioquia, *Carta aos Efésios*, 10,2-3.

⁷¹ *Didaché*, 1,4. Cf. *Didaché*, 2,6.

resistência, pois Ele não quer que nós imitemos os maus; pelo contrário, exorta-nos a afastar, com paciência e mansidão, todos os homens da desonra e do apego ao mal.⁷²

Outro apologista do século II, Atenágoras de Atenas, reafirma por várias vezes este princípio cristão de não-retaliação. Na sua *Petição em favor dos cristãos*, nomeadamente ao referir-se ao comportamento dos cristãos face à hostilidade dos pagãos em relação a eles, ao contrastar o ideal do amor cristão às vaidades filosóficas, afirma que o mesmo era demonstrado na prática, mesmo entre os cristãos de origem humilde e de cultura modesta, os quais «se não repetem fórmulas de cor, manifestam uma conduta virtuosa, não respondendo a quem os fere, não processando na justiça a quem os despoja, dando a todos aqueles que lhes pedem e amando o próximo como a si mesmos.»⁷³ Do mesmo modo o autor anónimo do *A Diogneto*, ao descrever a vida dos cristãos, afirma que estes, tendo a sua verdadeira cidadania no céu, transcendem, na terra, a lei da retaliação: «Insultados, bendizem; ultrajados, prestam as devidas honras.»⁷⁴

Retaliando, pois, com violência, física ou verbal, o cristão injuriado, afirmará Tertuliano aos cristãos, no *De patientia*, é infiel ao preceito evangélico,⁷⁵ e somente satisfará a sua vaidade e duplicará o mal que foi cometido uma primeira vez.⁷⁶

Mas não retaliar significa também deixar livre curso à ação remuneradora de Deus, seguindo o ditame de Paulo, na carta aos Romanos: «Não vos vingueis por vós próprios, caríssimos; mas deixai que seja Deus a castigar, pois está escrito: *É a mim que compete punir, Eu é que hei de retribuir*, diz o Senhor» (*Rm* 12,19, citando *Dt* 32,35), como declarará o doutor africano no seu tratado sobre a paciência.⁷⁷ Os cristãos, devem, pois, renunciar à vingança pelos seus próprios meios e, mesmo, desprezá-la, porque esta pertence a Deus, como assegurará ao procônsul Escápula: «[longe de nós] maquinar pelas nossas mãos uma vingança que esperamos de Deus.»⁷⁸ Reivindicar o direito à vingança para si mesmo é usurpar a prerrogativa de Deus, o qual, no seu juízo final, fará pagar a injustiça e o sofrimento provocados aos cristãos.⁷⁹ De facto,

⁷² Justino, *Primeira Apologia*, 16,1-3.

⁷³ Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 11,4. No mesmo sentido Orígenes, *Contra Celso*, VII,46.61. Cf. Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 1,4; 34,3.

⁷⁴ *A Diogneto*, 5,15.

⁷⁵ Cf. Tertuliano, *Pat.* 8,5.

⁷⁶ Cf. Tertuliano, *Pat.* 10,1.

⁷⁷ Cf. Tertuliano, *Pat.* 10,6.

⁷⁸ Tertuliano, *Scap.* 2,10.

⁷⁹ Cf. Tertuliano, *Pat.* 10,1-6; *Scorp.* 12,9; *Marc.* II,18,1; IV,16,3; Orígenes, *Comentário à Epístola aos Romanos*, IX,22-23; Cipriano, *Ad Demetrianum*, 16,2-17,1. Cf. Alberto D'Inca, «"Novam patientiam docet Christus" (Tert., *Adv. Marc.* 4,16,2). Tra persecuzione e attesa del giudizio di Dio: la ricezione di *Rom* 12,19-20 negli autori cristiani dell'Africa romana (sec. III-IV ineunte)», em *Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016) (Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018), 296-300; Matthews, *Perfect Martyr*, 125-128; Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, 339-344.

segundo Tertuliano, os pagãos não ficarão impunes pelo seu comportamento para com os cristãos, porque receberão a devida retribuição de Deus, «juiz e remunerador de imparcial benevolência».⁸⁰ E no *Apologeticum* menciona várias vezes um julgamento futuro de Deus «depois do fim do mundo»,⁸¹ quando os inimigos dos cristãos receberão o seu castigo: «dissipado este mundo, ressuscitados, restaurados e examinados segundo os seus méritos todos os que morreram desde o princípio, julgará os seus fiéis para os retribuir com a vida eterna, bem como aos ímpios com um fogo também eterno e inexaurível.»⁸² E o justo castigo infligido a todos os inimigos de Cristo, no dia do juízo final, que se espera severo, Tertuliano, observa Salvador Vicastillo, imaginou-o «com terrível sarcasmo em *Spect.* 30,4-5.»⁸³

1.3.3. Interdição absoluta do homicídio

O último dos motivos apontados por Tertuliano como fundamento da atitude não-violenta dos cristãos era o facto de na *disciplina* cristã, ser «mais lícito ser morto do que matar».⁸⁴ Ao mesmo princípio se referirá também Cipriano meio século depois nas cartas que escreve, no meio das tribulações das perseguições, tanto aos cristãos de Tíbaris como a Cornélio.⁸⁵ Um princípio que, como afirma Pier Angelo Gramaglia, «o mundo popular e cultural romano julga uma estupidez enorme», uma vez que «a ética romana conhece apenas a glória de morrer pela amizade e pela fidelidade aos próprios compromissos».⁸⁶

Confrontado com a violência de que era vítima, o cristão preferia, com efeito, a morte, sofrendo o martírio, do que, retaliando com a violência, tornar-se um homicida. E a razão de tal atitude, diz-nos o apologista africano, era que aos cristãos estava «interdito em absoluto o homicídio»,⁸⁷ corolário do mandamento divino: «Não matarás» (cf. *Ex* 20,13; *Dt* 5,17; *Mt* 5,21;

⁸⁰ Tertuliano, *Apol.* 36,3. Cf. Tertuliano, *Apol.* 40,10; *Orat.* 5,4; *Pat.* 10,6; *Scorp.* 11,3; *Paen.* 2,11; Cipriano, *Ad Demetrianum*, 17,2.

⁸¹ Tertuliano, *Apol.* 41,3.

⁸² Tertuliano, *Apol.* 18,3. Cf. Tertuliano, *Apol.* 41,3; 47,12; 48,15; *Spect.* 30,3; Cipriano, *Ad Demetrianum*, 21-22.

⁸³ Vicastillo, *Tertuliano. El bautismo. La oración*, 279n34. Cf. Paul Mattei, «Spectacles des derniers temps. Tertullien, *De Spectaculis* 30. Texte et traduction. Commentaire», *Vita Latina* 187-188 (2013): 274-292.

⁸⁴ Tertuliano, *Apol.* 37,5. Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,5. «*Disciplina* era o termo preferido de Tertuliano para descrever as exigências da vida cristã. [...] Envolve um conjunto de regras, ou diretrizes, que orientavam a comunidade cristã e asseguravam a submissão absoluta a Deus e à sua *regula fidei*. Esta “regra” considerava as Escrituras (tanto o Antigo como o Novo Testamento) como sendo unívocas, revelando um Deus e testemunhando claramente o seu plano de salvação por meio de Cristo»: Carly Daniel-Hughes, «Scripture in Tertullian’s Moral and Ascetical Treatises», em *The Bible in Christian North Africa. Part I: Commencement to the Confessions of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, ed. Jonathan P. Yates e Anthony Dupont (Berlin e Boston: De Gruyter, 2020), 101. Sobre o uso do termo *disciplina* por Tertuliano ver também Braun, *Deus Christianorum*, 423-425.

⁸⁵ Cf. Cipriano de Cartago, *Epistula* 58,4,1; 60,2,3.

⁸⁶ Gramaglia, «Non uccidere e non violenza nel sec. IV», 1617n19.

⁸⁷ Tertuliano, *Apol.* 9,8. Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,6; *Spect.* 2,8.

19,18; *Tg* 2,11), como afirmará, entre 197 (logo a seguir ao *Apologeticum*) e 206, no *De spectaculis*, tratado dirigido aos cristãos, tanto batizados como catecúmenos que se preparavam para o batismo, sobre os espetáculos: «O certo é que [Deus] objurga com um só e principal preceito toda a sorte de homicídio: – Não matarás.»⁸⁸ E, fundamentando-se numa interpretação literal da Sagrada Escritura, Tertuliano, afirma Claude Rambaux, «interpreta o “não matarás” de maneira [...] absoluta»,⁸⁹ de forma que nenhuma exceção é feita, «uma vez que matar um homem é sempre um crime, bem como um sacrilégio, tendo Deus feito do homem uma criatura sagrada»,⁹⁰ como declarará Lactâncio um século mais tarde.

Para Tertuliano, como para a Igreja primitiva, a proibição de matar era, por conseguinte, abrangente, revestindo, o homicídio assim condenado, formas bastante diversas. Não se reduzindo unicamente ao assassinio propriamente dito,⁹¹ também o aborto, o infanticídio, a pena de morte, as lutas de gladiadores e a guerra, eram elencados entre as formas do homicídio interdito.⁹² Deste modo, e sendo uma exceção na sociedade greco-romana, e mesmo entre os judeus, em que a proibição de matar não parecia ser absoluta,⁹³ os cristãos, afirma Roland Minnerath, «testemunham uma singular consciência do carácter sagrado da vida».⁹⁴ Minúcio Félix afirma mesmo, «não nos é permitido ver nem ouvir falar de homicídios.»⁹⁵ E este respeito pela sacralidade da vida humana, desde a concepção até ao fim natural, era afirmado com firmeza por Tertuliano: «impedir de nascer é apressar o homicídio e é indiferente suprimir uma vida já nascida ou quebrá-la antes de nascer.»⁹⁶ Tal como o tinha feito igualmente Atenágoras de Atenas alguns anos antes, após afirmar que as mulheres que recorrem a meios abortivos cometem

⁸⁸ Tertuliano, *Spect.* 2,8. Cf. Tertuliano, *Apol.* 45,3. Sobre a datação e destinatários do *De spectaculis* ver Barnes, *Tertullian*, 54-55, 325; Braun, *Deus Christianorum*, 569; Sider, *Christian and Pagan*, xvii; Turcan, *Tertullien. Les spectacles*, 37-45.

⁸⁹ Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, 268. Cf. Anders-Christian Jacobsen, «The Prohibition of Killing in the Ethics of the Church Fathers», em *“You Shall Not Kill”: The Prohibition of Killing in Ancient Religions and Cultures*, ed. J. Cornelis de Vos e Hermut Löhr (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 260. Sobre o sentido bíblico do mandamento «não matarás», ver, entre outros, Donatella Abignente e José Manuel Pereira de Almeida, «Acolher o tesouro da Palavra», *Didaskalia* 44, nº 1 (2014): 123-128; René Coste, *Théologie de la Paix* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), 62-74; Josef Schreiner, *I dieci comandamenti nella vita del popolo di Dio* (Brescia: Editrice Queriniana, 1991), 74-78.

⁹⁰ Lactâncio, *Divinae Institutiones*, VI, 20,17. Cf. Tertuliano, *Spect.* 2,10.

⁹¹ Sobre os vários modos de assassinio considerados na obra de Tertuliano, ver Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 106-110.

⁹² Lactâncio, *Divinae Institutiones*, VI,20,15-26, dá uma lista das interdições que concretizam a interdição absoluta de matar. Cf. Rob Arner, *Consistently Pro-Life: The Ethics of Bloodshed in Ancient Christianity* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2010), 56-97; Barbaria, «La non violenza in Origene», 19-22; Butturini, «Guerra e pace nei Padri della Chiesa», 54-55; Gramaglia, *Tertulliano. La corona*, 44-45; Jacobsen, «The Prohibition of Killing», 263-268; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 187-188, 193-194; Osborn, *Tertullian*, 230; Sider, *The Early Church on Killing*, 165-171, 175-180, 191; Michel Spanneut, «Horreur du sang et non-violence dans l'Église des premières siècles», *Studia Patristica* 18 (1985): 71.

⁹³ Cf. Jacobsen, «The Prohibition of Killing», 269.

⁹⁴ Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 187.

⁹⁵ Minúcio Félix, *Octavius*, 30,6.

⁹⁶ Tertuliano, *Apol.* 9,8.

homicídio: «não se pode pensar que o feto é um ser vivo e objeto, conseqüentemente, da provi-
dência de Deus e em seguida matar aquele que já tem anos de vida».⁹⁷

A interdição de matar é recordada com insistência por Tertuliano.⁹⁸ Contudo, esta inter-
dição no apologista africano, e de igual modo nos primeiros Padres da Igreja, é, com muita
frequência, referida apenas de passagem, não constituindo o foco da discussão. O nosso autor,
limita-se muitas vezes a citá-la juntamente com outros mandamentos do Decálogo.⁹⁹ Mas, como
conclui Anders-Christian Jacobsen, ao examinar a proibição de matar na ética dos Padres da
Igreja no período pré-constantino, embora «não fosse muito discutida, a proibição era, contudo,
indiscutível.»¹⁰⁰

Encontramos já uma clara proibição do homicídio na *Didaché*, assim como na *Epístola*
do Pseudobarnabé, outro dos primeiros manuais de disciplina dos primeiros séculos, escrito em
Alexandria ou na Siro-Palestina, no segundo quarto do século II, e que também segue o es-
quema dos dois caminhos. Com efeito, ambos os manuais de disciplina incluem o homicídio no
catálogo dos vícios, que arruínam a alma dos homens, e que fazem parte do *caminho da morte*
(*Didaché*) ou *das trevas* (Pseudobarnabé), «o caminho da morte eterna no suplício».¹⁰¹ Na *Di-*
daché, o preceito «Não matarás» encabeça a lista de proibições dos preceitos do *caminho da*
vida.¹⁰² E o *Apocalipse de Pedro*, apócrifo datado de meados do século II e usado por vários
Padres da Igreja, como Clemente de Alexandria, Metódio de Olimpo e Macário, uma das fontes
mais antigas da apocalíptica cristã sobre o além-mundo, que nos dá uma descrição dos castigos
no Inferno, ao abordar a questão dos pecados e respectivos castigos, descreve-nos que a pena
aplicada ao grupo dos homicidas e seus mandantes e cúmplices era serem lançados no fogo e
devorados por vermes e animais venenosos.¹⁰³

⁹⁷ Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 35,6.

⁹⁸ Cf., por exemplo, Tertuliano, *Apol.* 2,6; 9,8; 11,12; 37,5; 45,3; *Spect.* 2,8; 3,2; *Idol.* 11,5; *Marc.* II,17,4; IV,16,17; V,17,15; *Pud.* 5,5; 6,6; 19,25.

⁹⁹ Cf., por exemplo, Tertuliano, *Spect.* 3,2; *Marc.* II,17,4; IV,16,17; *Pud.* 5,2-11. Sobre a presença do Decálogo em Tertuliano, ver J. Cornelis de Vos, *Rezeption und Wirkung des Dekalogs in jüdischen und christlichen Schriften bis 200 n. Chr.* (Leiden: Brill, 2016), 341-357, 434-435.

¹⁰⁰ Jacobsen, «The Prohibition of Killing», 263; cf. 257-269.

¹⁰¹ Pseudobarnabé, *Epístola*, 20,1. Cf. *Didaché*, 5,1; Pseudobarnabé, *Epístola*, 20,1. Sobre a origem e datação da *Epístola* do Pseudobarnabé ver: Lamelas, *As origens do cristianismo*, 247-248; Pierre Prigent, *Épître de Barnabé: Introduction, traduction et notes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1971), 20-27.

¹⁰² Cf. *Didaché*, 2,2.

¹⁰³ Cf. *Apocalipse de Pedro*, 7 (recensão etíope); 25 (recensão grega). Sobre a recepção do *Apocalipse de Pedro* no cristianismo dos primeiros séculos ver Attila Jakab, «The Reception of the *Apocalypse of Peter* in Ancient Christianity», em Jan N. Bremmer e István Czachesz (eds.), *The Apocalypse of Peter* (Leuven: Peeters, 2003), 174-186. Ver os vários testemunhos em Thomas J. Kraus e Tobias Nicklas (eds.), *Das Petrus-evangelium und die Petrus-apokalypse: Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004), 87-99. Sobre a história do *Apocalipse de Pedro* ver Eric J. Beck, *Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter: A New Translation and Analysis of the Purpose of the Text* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 2-17.

Sendo o homicídio incompatível com a profissão da fé cristã, porque constitui uma falta grave contra os mandamentos de Deus, e, por isso, considerado um pecado mortal¹⁰⁴ e irremissível¹⁰⁵ (como o considerará Tertuliano após a adesão à Nova Profecia), não podendo, neste caso, ser perdoado pela Igreja, só por Deus, aquele cristão que o cometesse afastava-se da disciplina cristã, sendo, por isso, expulso definitivamente da comunidade, sem possibilidade de readmissão, ou, nas palavras do doutor africano, era «afastado da comunhão da oração, da assembleia, e de todo o comércio das coisas santas»,¹⁰⁶ deixando de ser tido como cristão. E, ao que tudo parece indicar, no início do século III, pelo menos em África, as igrejas cristãs expulsavam definitivamente os homicidas da comunidade.¹⁰⁷

Significativo da consciência do carácter sagrado da vida humana era o facto de os cristãos terem um tal “horror do sangue”,¹⁰⁸ que nem mesmo consumiam sangue dos animais, seguindo o “Decreto apostólico” (cf. *At.* 15,29), como o assevera Tertuliano, no *Apologeticum*, ao refutar a calúnia da prática de infanticídio e conseqüente consumo de sangue humano por parte dos cristãos, abstenção confirmada, pelo mesmo, em obras posteriores, como o *De monogamia*, datado de 214/215, ou o *De ieiunio*, de por volta de 217.¹⁰⁹ E esta era uma prática atestada também por outros escritores cristãos contemporâneos do doutor africano, como Minúcio Félix e Orígenes, e ainda vigente nos finais do século IV, como a atesta entre alguns cristãos, Agostinho de Hipona.¹¹⁰

A interdição do homicídio reflete-se também na questão da pena de morte, considerando Angelo Di Berardino, que «o cristianismo dos primeiros séculos de modo geral era contra a

¹⁰⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,6; 11,12; *Spect.* 3,2; *Marc.* IV,9,6. Cf. Vicastillo, *Tertuliano. La penitencia, La pudicia*, 41-42.

¹⁰⁵ Cf. Tertuliano, *Pud.* 19,25.

¹⁰⁶ Tertuliano, *Apol.* 39,4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 44,3; 46,17; *Praesc.* 3,6; *Scap.* 4,7; *Pud.* 12,11; 22,11; Cipriano, *De bono patientiae*, 14. Cf. Mellerin, «La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible», 203-204; Vicastillo, *Tertuliano. La penitencia, La pudicia*, 43, 183n27.

¹⁰⁷ Cf. Tertuliano, *Pud.* 12,11; 22,11. Cf. Pier Angelo Gramaglia, «Le semantiche del sangue in Tertulliano», em *Atti della Settimana Sangue e Antropologia nella Letteratura Cristiana (Roma, 29 novembre - 4 dicembre 1982)*, ed. Francesco Vattioni (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983), 955; Gramaglia, *Tertulliano. La corona*, 58; Mellerin, «La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible», 208; Micaeli, *Tertullien. La pudicitie*, 76-85; Vicastillo, *Tertuliano. La penitencia, La pudicia*, 45-46.

¹⁰⁸ Expressão tomada de Spanneut, «Horreur du sang et non-violence dans l'Église des premières siècles», 72.

¹⁰⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 8,2; 9,13-14; *Mon.* 5,3; *Iei.* 4,3. Sobre a datação do *De monogamia*, ver Braun, *Deus Christianorum*, 576, 721; Paul Mattei, *Tertullien. Le mariage unique (De monogamia): Introduction, texte critique, traduction et commentaire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1988), 12-23. Sobre a datação do *De ieiunio*, ver acima, no capítulo II.

¹¹⁰ Cf. Minúcio Félix, *Octavius*, 30,6; Orígenes, *Contra Celso*, VIII,30; Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, V,1,26; Agostinho de Hipona, *Contra Faustum Manichaeum*, 32,13. Cf. Arner, *Consistently Pro-Life*, 96-97; Clarke, *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, 337-338n508; Gramaglia, «Le semantiche del sangue in Tertulliano», 945-952.

pena de morte». ¹¹¹ Tertuliano, objetando contra o desprezo manifesto pela vida humana, responde que o que, na arena do anfiteatro, faz derramar o sangue de um malfeitor, «dê por onde der, é sempre um homicídio». ¹¹²

Este era, aliás, um dos motivos por que aos cristãos era interdito assistir a qualquer execução da pena de morte e especialmente aos espetáculos no anfiteatro, onde, como afirma Donald Kyle, «seres humanos matavam seres humanos, seres humanos matavam feras, feras matavam seres humanos, e feras matavam feras», ¹¹³ porque um cristão não pode ver nem ter prazer na morte de outro, mesmo que seja um criminoso, como assegura Atenágoras de Atenas, ao refutar a acusação de canibalismo que pendia contra os cristãos, «de facto, os que sabem que não suportamos ver uma execução com justiça, como nos vão acusar de matar e comer homens?» ¹¹⁴

Tertuliano que, «nunca cessou de considerar cruel e desapiedada a execução dos condenados à morte na sociedade romana», ¹¹⁵ valoriza, por exemplo, como positiva a comutação da pena de morte por outras formas de condenação: «Certas leis permitiam antigamente aos credores cortar em pedaços o corpo dos condenados. Tal crueldade foi posteriormente abolida pelo público consenso: a pena capital foi transmutada em nota de ignomínia. Adotou-se a confiscação dos bens e, em vez de derramar o sangue de um homem, preferiu-se chamar-lhe ao rosto.» ¹¹⁶ E objetando contra a afirmação de que era um bem o castigo dos culpados, afirma «Quem é que me pode garantir que são sempre culpados os atirados às feras ou a outro género de suplício e não anda aí agravo à inocência ou por vingança do juiz ou por debilidade da defesa ou por exorbitância do tribunal?» ¹¹⁷

A Roma imperial, publicamente e com violência, matava seres humanos, numa variedade de “jogos” ou “espetáculos”, ¹¹⁸ procurando mostrar, como afirma Denise Grodzynski, «no horror e pelo horror, o seu esplendor [...]: terror dissuasivo em relação aos indivíduos, todos considerados como eventuais culpados». ¹¹⁹ Neste sentido, o sistema jurídico romano condenava,

¹¹¹ Di Berardino, «Obiezione di coscienza», 138. Cf. Gramaglia, «Le semantiche del sangue in Tertulliano», 954. Para a crítica cristã à pena de morte nos três primeiros séculos, ver Gramaglia, *Tertulliano. La corona*, 44-46; Sider, *The Early Church on Killing*, 166-168.

¹¹² Tertuliano, *Apol.* 9,5. Cf. Tertuliano, *Spect.* 19,2.

¹¹³ Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome* (London; New York: Routledge, 1998), 266.

¹¹⁴ Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 35,4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,5; *Spect.* 19,1-3; Lactâncio, *Divinae Institutiones*, VI,20,10.15.

¹¹⁵ Gramaglia, «Le semantiche del sangue in Tertulliano», 954n20.

¹¹⁶ Tertuliano, *Apol.* 4,9.

¹¹⁷ Tertuliano, *Spect.* 19,3.

¹¹⁸ Cf. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, 34-75.

¹¹⁹ Grodzynski, «Tortures mortelles», 361.

frequentemente, os réus a morrerem na arena do anfiteatro, fornecendo matéria-prima para espetáculos cruéis.¹²⁰ Com efeito, a execução dos *noxii* (termo técnico para designar os condenados à morte) fazia parte dos espetáculos oferecidos à multidão na arena do anfiteatro, decorrendo durante o intervalo do meio-dia (*ludi meridiani*), durante o qual o público em geral permanecia no anfiteatro, entre os espetáculos das caças de animais selvagens (*venationes*), na parte da manhã e os de combates de gladiadores (*ludi gladiatorii* ou *munera*) à tarde, embora às vezes fossem mortos em ligação com as caçadas da manhã.¹²¹ Sobre estes espetáculos particularmente cruéis, escreveu Séneca:

Fui casualmente assistir ao espetáculo do meio-dia, à espera de encontrar algo de ligeiro, de divertido, algo que descansasse os olhares dos homens da vista do sangue humano. Foi o contrário que encontrei: todas as lutas anteriormente realizadas foram atos de misericórdia; a esta hora, sem artifícios alguns, o que há são puros homicídios. [...] Atiram-se homens aos leões e ursos de manhã, aos próprios espetadores ao meio-dia! Os assassinos enfrentam aqueles que os hão de assassinar, e cada vencedor é reservado para morrer mais tarde. Para estes lutadores a única saída é a morte. Matam-nos a ferro e fogo. É isto o que se passa nos intervalos do circo.¹²²

Os condenados podiam mesmo ser atores forçados, em recriações de lendas mitológicas não simuladas, mas verdadeiramente executadas perante os espetadores extasiados. A estas “charadas fatais” se refere Tertuliano, numa reminiscência do seu papel como espetador no anfiteatro antes da sua conversão:

Sem dúvida sois mais religiosos na arena onde, sobre sangue humano e sobre os detritos da execução das penas, vão dançando os vossos deuses, fornecendo as cenas e as histórias aos condenados, quando não são os próprios criminosos a representá-los. Chegámos uma vez a assistir à castração de Átis, esse vosso deus de Pessinunte. Outra vez, alguém que representava Hércules ardeu mesmo vivo. Também já tivemos oportunidade de rir, no meio dos cruéis divertimentos do intervalo, de um Mercúrio que testava os mortos com um ferro em brasa.¹²³

Mas eram particularmente os combates de gladiadores (*ludi gladiatorii*), geralmente designados por *munera*, realizados no anfiteatro, e que Tertuliano qualifica, com ironia, de «notabilíssimo espetáculo que arrebatava o agrado dos populares»,¹²⁴ que eram vistos pelos Padres da

¹²⁰ Cf. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, 76-127, 270.

¹²¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 15,5; *Spect.* 7,2-3. Cf. Anna Carfora, *I cristiani al leone: I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii* (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2009), 36-39, 66-71; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 186; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 108-109. Sobre o decorrer do dia dos jogos de gladiadores ver Alison Futrell, *The Roman Games: A Sourcebook* (Malden, MA, USA; Oxford, UK e Carlton, Australia: Blackwell Publishing, 2006), 84-119.

¹²² Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 7,3-4.

¹²³ Tertuliano, *Apol.* 15,4-5. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,10,46-47. Sobre estes cruéis divertimentos ver K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments», *Journal of Roman Studies* 80 (1990): 44-73.

¹²⁴ Tertuliano, *Spect.* 12,1.

Igreja como um homicídio público, que nada podia justificar, nem mesmo o pior delito, e daí a sua interdição aos cristãos.¹²⁵ Os combates de gladiadores eram, com efeito, os espetáculos que mais paixão despertavam entre os romanos e desejados com avidez pela plebe, entre a grande variedade disponível para gozo do público (as representações dramáticas, *ludi scaenici*, no teatro, e as corridas com carros, *ludi circenses*, no circo).¹²⁶ Sobre esses combates, escreve Paul Veyne:

Os gladiadores introduzem [...] na vida romana uma forte dose de gozo sádico plenamente aceite: prazer de ver cadáveres, prazer de ver morrer um homem. Pois o espetáculo não era o de um combate de esgrima com riscos reais: todo o interesse residia na própria morte de um dos combatentes ou, melhor ainda, na decisão de degolar ou poupar um gladiador que, exausto e desvairado, estava reduzido a pedir clemência. Os mais belos combates eram os que terminavam por fadiga, sob decisão de vida ou morte, tomada pelo público e pelo mecenas que patrocinava o espetáculo.¹²⁷

Por isso, o doutor cartaginês assevera no *Apologeticum*, que os cristãos nada tinham que ver «com a atrocidade da arena»,¹²⁸ atrocidade que denuncia no capítulo 19 do *De spectaculis*. Aliás, esta atitude e consciência do caráter sagrado da vida, já os apologistas anteriores a ele, a tinham manifestado, no contexto da acusação de antropofagia que pendia sobre os cristãos. Atenágoras de Atenas argumentava: «Quem de vós não se entusiasma em ver os espetáculos de gladiadores ou de feras, principalmente os que são organizados por vós? Nós, porém, que consideramos que ver matar está próximo do próprio matar, nos abtemos de tais espetáculos»,¹²⁹ e, do mesmo modo, Teófilo de Antioquia: «Na verdade, somos proibidos até de assistir aos espetáculos de gladiadores, a fim de não participarmos e não nos tornarmos cúmplices daquelas mortes.»¹³⁰ E Minúcio Félix, questionará, mesmo: «Não é o homicídio uma prática usual entre os gladiadores?»¹³¹

¹²⁵ Cf. Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 35,4-5; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,15; Minúcio Félix, *Octavius*, 30,6; 37,11. Sobre a posição dos autores cristãos relativamente à gladiatura ver: Arner, *Consistently Pro-Life*, 61-65; Futrell, *The Roman Games*, 165-169, 186-188; Michel Matter, «Jeux d'amphithéâtre et réactions chrétiennes de Tertullien à la fin du Ve siècle», em *Spectacula 1. Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, ed. Claude Domergue, Christian Landes e Jean-Marie Paillet (Lattes: Editions Imago, 1990), 259-264; Gramaglia, *Tertulliano. La corona*, 23-26, 42-44; Spanneut, «Horreur du sang et non-violence dans l'Église des premières siècles», 72-73.

¹²⁶ Cf. Carcopino, *La vida cotidiana en Roma*, 292-309; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 186-187; Munier, *L'Église dans l'Empire Romain*, 108-109. Sobre a cultura dos espetáculos no mundo romano ver: Carcopino, *La vida cotidiana en Roma*, 256-312; Veyne, *A vida privada*, 160-163.

¹²⁷ Veyne, *A vida privada*, 162.

¹²⁸ Tertuliano, *Apol.* 38,4. Cf. Tertuliano, *Spect.* 12,7; 19.

¹²⁹ Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 35,4-5.

¹³⁰ Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,15.

¹³¹ Minúcio Félix, *Octavius*, 37,11.

É este mesmo respeito pela vida humana que leva a que uma série de profissões fosse considerada por Tertuliano como interditas aos cristãos, porque incompatíveis com as exigências da fé cristã, e as quais a *Tradição Apostólica* elenca como incompatíveis para a receção do batismo, sendo barrada a admissão ao processo catecumenal dos que as exerciam, como vimos no capítulo anterior.¹³² Era o caso dos gladiadores e dos treinadores de gladiadores (lanistas), bem como todas as outras profissões associadas ao combate de gladiadores, com base no facto de que as mortes humanas eram transformadas em meios de entretenimento público.¹³³ O mesmo se aplicava às magistraturas, dado que, para o doutor africano, um magistrado cristão dificilmente poderia administrar a justiça, na medida em que não era apropriado que ele pudesse dar a ordem de prender, torturar e exercer o poder de vida e de morte sobre alguém.¹³⁴ Igualmente o serviço militar, pela razão do peso decisivo que tem a proibição de matar, além da proibição de idolatria, era interdito.¹³⁵

A interdição do homicídio, para Tertuliano, na senda da Igreja dos primeiros séculos, abrange também, como vimos, o aborto, o infanticídio e mesmo a exposição dos recém-nascidos não desejados, uma vez que desta podia resultar a morte dos mesmos, práticas comuns na sociedade romana.¹³⁶ Afirma-o no *Apologeticum*: «A nós [...] interdito em absoluto o homicídio, não é lícito sequer desfazer o que foi concebido no útero, quando do sangue materno se vai

¹³² Cf. Tertuliano, *Idol.* 8-11.17-19; *Spect.* 12; 19; 23,1-8; *Cor.* 11; *Tradição Apostólica*, 16. Cf. Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 196; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 85-87; Sider, *The Early Church on Killing*, 166-168.

¹³³ Cf. Tertuliano, *Spect.* 12; 19; *Idol.* 11,5; *Tradição Apostólica*, 16,7.

¹³⁴ Cf. Tertuliano, *Idol.* 17,3; *Tradição Apostólica*, 16,10; Lactâncio, *Divinae Institutiones*, VI,20,16. Cf. Di Bernardino, «Obiezione di coscienza», 138-141.

¹³⁵ Cf. Tertuliano, *Idol.* 19; *Cor.* 11; *Tradição Apostólica*, 16,9.11; Lactâncio, *Divinae Institutiones*, VI,20,16. Quanto à atitude de Tertuliano e, de maneira mais geral, da Igreja antiga em relação ao serviço militar, ela tem sido objeto de numerosos estudos, não coincidentes na resposta. Além do clássico, de 1905, Adolf Harnack, *Militia Christi: La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli. Edizione italiana a cura di Sergio Tanzarella* (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2016); ver, entre outros, Arner, *Consistently Pro-Life*, 71-91; Geoffrey D. Dunn, «Tertullian and Military Service: The Scriptural Arguments in *De corona*», em *Sacred scripture and secular struggles*, ed. David Vincent Meconi, S.J. (Leiden e Boston: Brill, 2015), 87-103; José Fernández Ubiña, *Cristianos y militares: La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2000); Andreas Gerstacker, *Der Heeresdienst von Christen in der römischen Kaiserzeit: Studien zu Tertullian, Clemens und Origenes* (Berlin e Boston: De Gruyter, 2021); Gramaglia, *Tertulliano. La corona*, 23-132; Hornus, *It Is Not Lawful For Me To Fight*; Enrico Pucciarelli (ed.), *I cristiani e il servizio militare: Testimonianze dei primi tre secoli* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008); Alan Kreider, «Military Service in the Church Orders», *Journal of Religious Ethics* 31 (2003): 415-442; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 328-332; W[jilly] Rordorf, «Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes», *Vigiliae Christianae* 23 (1969): 105-141; Sider, *The Early Church on Killing*, 165-195; Ronald J. Sider, «The Early Church on War and Killing: Distinguishing speculation from historical fact», *Books & Culture. A Christian Review* (2016), acedido a 10 de dezembro de 2022, <https://www.booksandculture.com/articles/2016/jan-feb/early-church-on-war-and-killing.html>, que analisa quatro obras recentes que refletem o desacordo persistente sobre o tema.

¹³⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,6-8.17; *Nat.* I,15,4; 16,10; *Ux.* I,5,2; *An.* 37,2; *Exh.* 12,5; *Virg.* 14,4-5. Ver também Justino, *Primeira Apologia*, 29,1; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 35,6; Lactâncio, *Divinae Institutiones*, VI,20,18-25. Cf. Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 110-116.

extraindo ainda o necessário para plasmar o ser humano. Impedir de nascer é apressar o homicídio e é indiferente suprimir uma vida já nascida ou quebrá-la antes de nascer»,¹³⁷ e noutra ocasião, dirigindo-se aos cristãos: «não nos está permitido, que eu saiba, matar uma criança, nem antes nem após o nascimento.»¹³⁸ Quanto à prática do aborto, que o autor cartaginês considera cometer um “homicídio antecipado”,¹³⁹ no *De anima*, no entanto, legitimará moralmente a embriotomia como um crime inevitável, no caso de um parto impossível, para salvar a vida da mãe.¹⁴⁰

Na sociedade greco-romana a contraceção e o aborto eram métodos normais de controlo da natalidade, frequentemente praticados sobretudo pelas camadas altas da sociedade.¹⁴¹ Vários métodos contraceptivos e abortivos estavam disponíveis e eram largamente utilizados, tanto através do recurso a técnicas cirúrgicas como a substâncias.¹⁴² Os motivos para a prática do aborto variavam entre o trivial e o transgressivo: desde a preservação da beleza da mulher, correção de uma contraceção ineficaz, razões económicas, como conservação da riqueza ou limitação do tamanho da família, até à ocultação de adultério.¹⁴³ Apesar de, a ética médica, pelo juramento de Hipócrates, interditar os médicos de praticarem o aborto,¹⁴⁴ este não era inicialmente considerado, na legislação romana, como um crime, mas somente um ato imoral, punível com uma nota de censura. Com efeito, para a sociedade greco-romana o feto não era considerado um ser humano, não sendo protegido pelas leis. Contudo, dado a sua prática ter tomado grandes proporções em Roma, no período imperial, o poder teve de intervir. Assim, entre os anos 198 e 211 d.C., para corrigir tal situação, com Septímio Severo e Antonino Caracala, seu filho, são introduzidas sanções penais: o aborto passa a ser considerado um *crimen (extra ordinem)*, sendo condenadas ao exílio temporário as mulheres divorciadas ou casadas que o tivessem praticado,

¹³⁷ Tertuliano, *Apol.* 9,8.

¹³⁸ Tertuliano, *Exh.* 12,5.

¹³⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,8. Para uma visão de Tertuliano sobre o aborto ver: Julian Barr, *Tertullian and the Unborn Child: Christian and Pagan Attitudes in Historical Perspective* (Oxon, New York: Routledge, 2017), 20-69; Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 110-113.

¹⁴⁰ Cf. Tertuliano, *An.* 25,4-6. Sobre algumas exceções à posição de princípio de interdição do aborto na tradição cristã dos primeiros séculos, ver Bernard Pouderon, «L'interdiction de l'avortement dans les premiers siècles de l'Église», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 87 (2007): 62-65.

¹⁴¹ Para uma perspetiva sobre a questão do controlo da natalidade no mundo greco-romano ver: Zubin Mistry, *Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900* (York: York Medieval Press, 2015), 25-37; Paolo Sardi, *L'aborto ieri e oggi* (Brescia: Paideia Editrice, 1975), 11-53; Veyne, *A vida privada*, 17-19.

¹⁴² Sobre os vários métodos, tanto contraceptivos como abortivos, utilizados na antiguidade ver Susan Dowsing, *Contraception and Abortion in the Early Roman Empire: A Critical Examination of Ancient Sources and Modern Interpretations*. Master of Arts Thesis. (Ottawa: University of Ottawa, 1999). <http://dx.doi.org/10.20381/ruor-7324>.

¹⁴³ Cf. Mistry, *Abortion in the Early Middle Ages*, 32-34; Sardi, *L'aborto ieri e oggi*, 51.

¹⁴⁴ Cf. Véronique Dasen, «Becoming Human: From the Embryo to the Newborn Child», em *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, ed. Judith Evans Grubbs e Tim Parkin (Oxford, New York: Oxford University Press, 2013), 25; Dowsing, *Contraception and Abortion in the Early Roman Empire*, 55-60.

elas mesmas (autoaborto) ou por uma terceira pessoa com o consentimento delas, mas só quando, em detrimento dos direitos do marido, fora induzido contra a sua vontade.¹⁴⁵

Igualmente socialmente admitido e legalmente permitido pelo Estado até finais do século IV, eram o infanticídio e a exposição dos recém-nascidos não desejados. «Método comum de controlo de natalidade *ex post facto*»,¹⁴⁶ motivado, sobretudo, pela deficiência física ou ilegitimidade presumível do neonato, motivos económicos, tamanho da família ou maus presságios e desespero, era praticado tanto por famílias ricas como por famílias pobres. A exposição, como abandono da criança na via pública para ser recolhida por um transeunte qualquer, era entendida como «a melhor maneira de se desembaraçar do neonato evitando a sua execução direta».¹⁴⁷ Morte por afogamento ou mesmo estrangulamento, bem como exposição ao frio, à fome, ou aos animais na via pública, eram práticas comuns denunciadas pelos autores cristãos, como Tertuliano que, no contexto da acusação de infanticídio de que eram alvo os cristãos, afirma: «Se faz alguma diferença o género de morte, muito mais cruelmente andais decerto ao torturar-lhes na água o próprio alento vital, ao expô-los ao frio e à fome ou aos cães vadios».¹⁴⁸ No mesmo contexto afirma também Minúcio Félix: «Na verdade, quanto aos filhos que gerais, vejo que ou os expondes às feras e às aves de rapina, ou os eliminais pela estrangulação, um modo miserável de dar a morte».¹⁴⁹

Opondo-se aos costumes greco-romanos, a Igreja dos primeiros séculos, severa e unanimemente, condenava as práticas abortivas, o infanticídio e a exposição dos neonatos, e interditava-as aos cristãos.¹⁵⁰ Além disso, não se limitando a denunciar e condenar estas práticas, os cristãos faziam desta causa não só «um dos elementos distintivos do seu género de vida»,¹⁵¹

¹⁴⁵ Cf. Barr, *Tertullian and the Unborn Child*, 142-162; Dasen, «Becoming Human», 26-27; Rosa Mentxaka, «El aborto en el derecho romano: Consideraciones sobre las fuentes jurídicas clásicas», *Estudios de Deusto* 31 (1983): 307-320; Sardi, *L'aborto ieri e oggi*, 47-48, 52, 97-98. Sobre o estatuto do embrião na antiguidade greco-romana ver: Dasen, «Becoming Human», 20-24; Dowsing, *Contraception and Abortion in the Early Roman Empire*, 67-70.

¹⁴⁶ Patrick Gray, «Abortion, Infanticide, and the Social Rhetoric of the “Apocalypse of Peter”», *Journal of Early Christian Studies* 9, n.º 3 (2001): 323.

¹⁴⁷ Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 115. Sobre a prática da *expositio* na sociedade greco-romana e suas motivações ver: Mireille Corbier, «Child Exposure and Abandonment», em *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, ed. Suzanne Dixon (London e New York: Routledge, 2001), 52-73; Judith Evans Grubbs, «Infant Exposure and Infanticide», em *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, ed. Judith Evans Grubbs e Tim Parkin (Oxford, New York: Oxford University Press, 2013), 83-92; Veyne, *A vida privada*, 15-17.

¹⁴⁸ Tertuliano, *Apol.* 9,7. Cf. Tertuliano, *Nat.* I,15,4.

¹⁴⁹ Minúcio Félix, *Octavius*, 30,2.

¹⁵⁰ Cf. Arner, *Consistently Pro-Life*, 56-60; Barr, *Tertullian and the Unborn Child*, 82-95; Michael J. Gorman, *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1998), 47-62; Jacobsen, «The Prohibition of Killing», 267-268; Lamelas, *A Diogneto*, 147-149; Pouderon, «L'interdiction de l'avortement», 55-73; Sardi, *L'aborto ieri e oggi*, 65-100; Sider, *The Early Church on Killing*, 165-166; Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 113-116.

¹⁵¹ Lamelas, *A Diogneto*, 149.

mas também «um tema de identidade crente».¹⁵² Já nos primeiros manuais de disciplina encontramos uma proibição categórica do aborto e do infanticídio. A *Didaché* inclui entre as proibições da secção do *caminho da vida*, o preceito: «não assassinarás o filho por aborto, nem o matarás, quando nascido».¹⁵³ E o mesmo faz a *Epístola* do Pseudobarnabé, que no *caminho da luz* preceitua: «Não cometerás o aborto; nem matarás o neonato».¹⁵⁴ Por outro lado, os mesmos manuais incluem entre os que seguem o *caminho da morte* ou *das trevas*, os «assassinos de crianças e os que corrompem o plasma de Deus [isto é, os que praticam o aborto]».¹⁵⁵ Também o *Apocalipse de Pedro* censura muito severamente tanto a prática do aborto como o infanticídio, descrevendo as punições excruciantes sofridas no inferno pelos que os cometem.¹⁵⁶ E sobre os métodos abortivos, Atenágoras de Atenas afirma que os cristãos têm na conta de homicidas as mulheres que os utilizam: «Afirmamos que aquelas que recorrem a meios abortivos cometem homicídio e terão de dar contas a Deus por isso».¹⁵⁷ Na mesma linha se posiciona Minúcio Félix: «Há as que, por ingestão de ingredientes, extinguem no próprio ventre a origem de um futuro ser, cometendo um assassínio antes de darem à luz».¹⁵⁸ Os próprios métodos contraceptivos eram considerados como uma forma de homicídio.¹⁵⁹

Igualmente frequente era a condenação da exposição dos recém-nascidos não desejados, associando-a também ao homicídio. Justino afirma: «Se nos recusamos a expor as crianças, é porque tememos que algum, não sendo adotado, venha a morrer e sejamos culpados de homicídio».¹⁶⁰ Do mesmo modo, também Atenágoras de Atenas associa a exposição ao homicídio.¹⁶¹ Com efeito, a prática da exposição, como afirma José Carlos de Miranda, «acabava por equivaler estatisticamente à morte do exposto. Tendo por cenário o monturo, nos casos de “maior fortuna” um ou outro recolhido poderia vir a fornecer escravos para os *ludus* ou para os prostíbulos».¹⁶² A prostituição era, de facto, o destino habitual das crianças abandonadas, como denuncia Justino:

¹⁵² Rivas Rebaque, *La vida cotidiana*, 152.

¹⁵³ *Didaché*, 2,2.

¹⁵⁴ Pseudobarnabé, *Epístola*, 19,5.

¹⁵⁵ *Didaché*, 5,2. Cf. Pseudobarnabé, *Epístola*, 20,2.

¹⁵⁶ Cf. *Apocalipse de Pedro*, 8 (recensão etíope); 26 (recensão grega). Cf. Gray, «Abortion, Infanticide», 317-325.

¹⁵⁷ Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 35,6.

¹⁵⁸ Minúcio Félix, *Octavius*, 30,2.

¹⁵⁹ Cf. Bernard Pouderon, «Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre). Recherches sur la condamnation de la contraception comme homicide dans les premiers siècles de l'Église», *Revue des Sciences Religieuses* 81 (2007): 229-248.

¹⁶⁰ Justino, *Primeira Apologia*, 29,1.

¹⁶¹ Cf. Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 35,6.

¹⁶² Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 172-173n108. Também Lactânio, *Divinae Institutiones*, VI,20,21-25, sublinha os riscos para as crianças expostas (morte, escravidão e prostituição). Sobre o destino das crianças resgatadas da *expositio* ver Corbier, «Child Exposure and Abandonment», 66-71; Grubbs, «Infant Exposure and Infanticide», 93-97.

Quanto a nós, para não cometermos alguma injustiça ou impiedade, aprendemos que é realmente criminoso expor os recém-nascidos: em primeiro lugar porque vemos que quase todos, não apenas as raparigas, mas também os rapazes expostos, são enviados para a prostituição. E do mesmo modo que se diz que os antigos criavam os rebanhos de bois, de cabras, de ovelhas ou cavalos, assim, em nossos dias, se criam os jovens, unicamente com vista deste torpe fim. Desta maneira, uma multidão de mulheres, de andróginos e pervertidos são expostos, em todas as nações, para esta prática sacrílega.¹⁶³

No entanto, nem todos os expostos que sobreviviam tinham como destino a escravatura, incluindo a sexual. Os mais afortunados podiam acabar numa casa como filhos adotivos ou como dependentes servis.¹⁶⁴

2. “Armas” de luta não-violenta no *Apologeticum*

Se, como afirma Muller, «optar pela não-violência é, face à violência sofrida, recusar-se a re-agir devolvendo a violência pela violência, reproduzindo assim o mal sofrido»,¹⁶⁵ isso não significa que esta recusa deva conduzir à inação, pois tal, segundo o mesmo, «deixaria o campo livre para a violência dos malévolos». ¹⁶⁶ Por isso, a não-violência implica a exigência de procurar uma maneira não-violenta de agir eficazmente contra a violência. E a experiência de muitos conflitos, como referimos acima, mostrou a eficácia do recurso a alternativas à resistência violenta (ou armada), que podem ser consideradas como armas ou ferramentas da luta não-violenta.

Estas “armas” de luta não-violenta, à semelhança das armas de violência, são numerosas, diversas e estão em constante desenvolvimento. Mas enquanto a utilização de armas físicas visa intimidar, ferir, matar e destruir, a luta não-violenta socorre-se de um arsenal de armas psicológicas, sociais, económicas e políticas utilizadas pela população e pelas instituições sociais, em que «se renuncia ao emprego da violência, não se pretende causar danos físicos e não se utilizam ameaças contra o adversário»,¹⁶⁷ apesar de se estar a agir contra adversários que são

¹⁶³ Justino, *Primeira Apologia*, 27,1. Cf. Christel Freu, «Femmes à louer, femmes à vendre: les prostituées et leur famille dans le monde romain», *Classica et Christiana* 4 (2009): 83-85.

¹⁶⁴ Cf. Grubbs, «Infant Exposure and Infanticide», 95-97.

¹⁶⁵ Muller, *Dictionnaire de la non-violence*, 243.

¹⁶⁶ Muller, *O princípio de não-violência*, 85.

¹⁶⁷ Mario López Martínez, «Métodos de acción noviolenta», em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dir. Mario López Martínez (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 685.

capazes e estão dispostos a usar sanções violentas, sem nenhuma garantia de que, quando confrontados com uma ação não-violenta, renunciarão imediatamente à violência, ou mesmo que limitarão o recurso à repressão violenta, correndo o não-violento o risco de ser morto.¹⁶⁸

Gene Sharp, conhecido pelo seu extenso trabalho sobre luta não-violenta, que tem influenciado várias resistências antigovernamentais ao redor do mundo, identificou e catalogou, desde a década de 1950, várias dessas “armas não-violentas”. Depois de compilar uma lista de 198 táticas não-violentas, as quais denominou métodos, procurou classificá-las sistematicamente, tendo em 1973 publicado, no segundo volume de *The Politics of Nonviolent Action*, definições completas de cada método e exemplos históricos do seu uso, lista que resumiu posteriormente no *Da Ditadura à Democracia: O Caminho para a Libertação*:

Foram reconhecidos cerca de 200 métodos específicos de ação nãoviolenta, mas muitos outros existirão, certamente. Dividem-se em três grandes categorias: o protesto e a persuasão; a nãocooperação; e a intervenção. Os métodos de protesto e de persuasão nãoviolentos são, em grande parte, manifestações simbólicas em que se incluem os cortejos, as marchas e as vigílias (54 métodos). A nãocooperação divide-se em três subcategorias: (a) nãocooperação social (16 métodos), (b) nãocooperação económica, incluindo boicotes (26 métodos) e greves (23 métodos) e (c) nãocooperação política (38 métodos). O último grupo corresponde à intervenção nãoviolenta, incluindo os meios psicológicos, físicos, sociais, económicos ou políticos, como o jejum, a ocupação nãoviolenta e o governo paralelo (41 métodos).¹⁶⁹

Mas, tal como Sharp reconhece, existem muitos mais métodos ou táticas além dos que ele documentou. À medida que os ativistas da não-violência continuam a inovar e a tecnologia cria novos domínios para a ação não-violenta, a lista vai aumentando. Por exemplo, a *Base de Dados de Táticas Não-violentas (Nonviolent Tactics Database)*, criada em 2016 pela *Nonviolence International*, regista, até ao momento, 351 métodos ou táticas não-violentos com descrições e exemplos, incluindo os 198 métodos de Sharp.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Cf. Gene Sharp, *Da Ditadura à Democracia: O Caminho para a Libertação* (Lisboa: Tinta-da-china, 2015), 58-63; Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 109-115; Muller, *Dictionnaire de la non-violence*, 222-223; Muller, *O princípio de não-violência*, 76-79, 85-87.

¹⁶⁹ Sharp, *Da Ditadura à Democracia*, 59. Respeitamos a grafia «nãoviolência» e «nãocooperação» (e seus derivados) da tradução. No Anexo 1 encontra-se uma lista dos 198 métodos de ação não-violenta (121-132). Definições completas de cada método e exemplos históricos do seu uso em Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 107-445. Cf. López Martínez, «Métodos de acción noviolenta», 685-693.

¹⁷⁰ Cf. Michael A. Beer, *Civil Resistance Tactics in the 21st Century* (Washington, D.C.: International Center on Nonviolent Conflict, 2021), 1-9, 19-65, 83-103; Hardy Merriman e Nicola Barrach-Yousefi, *Glossary of Civil Resistance: A Resource for Study and Translation of Key Terms* (Washington, D.C.: International Center on Nonviolent Conflict, 2021), 82-85. Fundada em 1989, a *Nonviolence International* é uma rede de centros de recursos que investigam e promovem a ação não-violenta e a cultura da paz, com o objetivo de reduzir a violência e a passividade no mundo (<https://www.nonviolenceinternational.net>). Desde 2016, tem compilado e identificado novos métodos/táticas de ação não-violenta na *Base de Dados de Táticas Não-violentas*. Para os valores apresentados ver <https://www.tactics.nonviolenceinternational.net/tactics>, acedido a 4 de dezembro de 2022.

No *Apologeticum* é possível identificar alguns desses métodos ou táticas não-violentos, como já observara, em 1973, Jean-Pierre Cattelain, referindo-se ao *Apologeticum* e ao *Ad Scapulam*, na senda de Jean-Michel Hornus: «Tertuliano emitiu algumas ideias que são a base de certas técnicas modernas de não-cooperação e de resistência não-violenta».¹⁷¹ Ideias essas que, sob formas diversas, foram redescobertas e desenvolvidas modernamente no século XVI por Étienne de La Boétie (1530-1563), como “servidão voluntária”, e de novo no século XIX por Henry David Thoreau (1817-1862), como “desobediência civil”, e ainda, no princípio do século XX, por Lev Tolstói (1828-1910), como “cristianismo radical”, antes de terem sido aprofundadas e postas em prática em grande escala por Mahatma Gandhi (1869-1948), como “não-cooperação”, e, atualmente, por todos os que praticam a não-violência ativa.¹⁷² Assim, dos métodos ou táticas não-violentos registados, um dos que podemos identificar é o designado como “cartas de oposição ou de apoio”, pertencente à categoria dos métodos ou táticas de protesto e de persuasão não-violentos, a qual, segundo Sharp, inclui numerosos métodos que são sobretudo atos simbólicos de oposição pacífica ou tentativas de persuasão, os quais vão para além das expressões verbais, mas não chegam a ser atos de não-cooperação ou de intervenção não-violenta. Tratando-se de um primeiro nível de intervenção, a mensagem pode ter a intenção de influenciar o adversário, o público, o grupo reclamante, ou uma combinação dos três.¹⁷³ E também outros dois, pertencentes à categoria da não-cooperação: a “desobediência civil a leis ‘ilegítimas’” e a “emigração de protesto (hégira)”. Os métodos ou táticas de não-cooperação são atos de “não fazer” e correspondem, na sua maioria, aos métodos de recusa ou negativa de cooperação (social, económica ou política), esperada ou exigida, com um adversário, seja ele indivíduo, atividade, instituição ou governo, durante um conflito. A não-cooperação é a mais extensa das três categorias de métodos ou táticas de ação não-violenta.¹⁷⁴

2.1. Cartas de oposição ou de apoio

Um primeiro método ou tática de ação não-violenta que podemos identificar no *Apologeticum* pertence, como referimos, à categoria dos métodos ou táticas de protesto e de persuasão

¹⁷¹ Jean-Pierre Cattelain, *A objecção de consciência* (Porto: Livraria Telos, 1973), 27. Cf. Hornus, *It Is Not Lawful For Me To Fight*, 215. Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,6-7 e *Scap.* 5,1-2.

¹⁷² Cf. Cattelain, *A objecção de consciência*, 27-36; Muller, *O princípio de não-violência*, 91-93, 223-263.

¹⁷³ Cf. Gene Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle: Language of Civil Resistance in Conflicts* (New York: Oxford University Press, 2012), 200-202. Veja-se também Beer, *Civil Resistance Tactics*, 32; López Martínez, «Métodos de acción no violenta», 689-690.

¹⁷⁴ Cf. Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 190; Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 183-184. Veja-se também Beer, *Civil Resistance Tactics*, 32, 55-56; López Martínez, «Métodos de acción no violenta», 690-691; Muller, *Dictionnaire de la non-violence*, 237-238; Muller, *O princípio de não-violência*, 91-95.

não-violentos: trata-se das “cartas de oposição ou de apoio”. Estas cartas, que podem ser dirigidas por um indivíduo, um grupo, ou vários indivíduos a uma pessoa em particular ou a um organismo, têm como objetivo, segundo Sharp, «comunicar uma opinião política (como um protesto) ou declarar uma intenção de tomar uma ação política (como resistência ou apoio)». ¹⁷⁵ Exemplo deste método é o próprio *Apologeticum*, tal como o libelo *Ad Scapulam*. Como vimos no capítulo I, trata-se de uma “carta aberta” *ad praesides*, onde Tertuliano demonstra a sua oposição relativamente ao modo como os cristãos, por ignorância, afirma, eram tratados tanto pelas autoridades como pela população e, ao mesmo tempo, manifesta apoio à causa dos cristãos.

Tendo alguns cristãos sido presos e julgados sem uma adequada oportunidade de defesa, era necessário protestar o seu destino injusto e afirmar a lealdade de todos os cristãos. O *Apologeticum* é, pois, um protesto solene contra a violência oficial e popular que atingia os cristãos, um protesto enviado aos magistrados do Império romano, que presidiam publicamente à justiça no Capitólio, sobre a colina de Birça, que dominava Cartago. Tertuliano procurou fazer por escrito o que aos cristãos não era permitido fazer de viva voz, ou por outrem, diante do magistrado que os julgava. Uma só coisa pede: deixarem os cristãos serem ouvidos para provarem a sua inocência. Quer, pois, mostrar o que são na realidade os cristãos: homens e mulheres inofensivos, e não criminosos, homens e mulheres que morrem heroicamente para confessar a sua fé, e não para expiar crimes. Por isso, logo no primeiro parágrafo, não deixa dúvidas sobre o motivo pelo qual está a escrever: apela para permitirem que a verdade sobre os cristãos abra caminho «pela via oculta [daquelas] letras silenciosas». ¹⁷⁶

Dirigindo-se, então, aos magistrados romanos, Tertuliano, protesta, não só contra a iniquidade do ódio público contra os cristãos e das violências de que são vítimas, baseados na ignorância do que é realmente o cristianismo, mas também contra a injusta discriminação destes face à lei, aos outros crentes e aos filósofos. ¹⁷⁷

Tertuliano denuncia com insistência o absurdo e a iniquidade do ódio público, que legitima a perseguição dos cristãos: «Haverá maior iniquidade do que a de odiarem os homens aquilo que não conhecem, mesmo em tratando-se de coisa merecedora de ódio? Aliás só será merecedora de ódio, em se conhecendo que o merece...». ¹⁷⁸ E, repetidamente, queixa-se que os magistrados romanos têm uma visão deturpada dos cristãos, consequência da ignorância intencional, dado que os mesmos se esforçam pouco para saberem mais sobre os cristãos, permitindo, em vez disso, que

¹⁷⁵ Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 168. Alguns exemplos de utilização deste tipo de método ou tática em Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 120-121.

¹⁷⁶ Tertuliano, *Apol.* 1,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1-2; 2,3; 4,11-12.

¹⁷⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2; 24; 46.

¹⁷⁸ Tertuliano, *Apol.* 1,4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 1-3; 4,1. Só nos três primeiros capítulos, que formam o *exordium*, Tertuliano usa *odium* e *odisse* 21 vezes: cf. Rebillard, «Popular Hatred Against Christians», 294.

boatos e falsidades, que não têm qualquer credibilidade – mas que no tribunal, como vimos atrás, podiam ter valor probatório –, prevaleçam em detrimento da verdade. Por isso mesmo, questiona a legitimidade das denúncias contra os cristãos: «não só acreditam a nosso respeito em coisas não provadas, como se recusam a indagar.»¹⁷⁹ E põe mesmo em causa o comportamento dos magistrados, acusando-os de serem parciais, de darem demasiados ouvidos ao povo e de, cedendo à sua pressão, condenarem os cristãos para lhes comprazerem.¹⁸⁰

Indigna-se, tal como os apologistas anteriores a ele, por os cristãos serem condenados unicamente por causa do *nome*, isto é, pela adesão pura e simples ao cristianismo, e não por serem criminosos (infanticidas, incestuosos, sacrílegos, etc.).¹⁸¹ Solicita, por isso, que a lei que proíbe a existência dos cristãos seja examinada, uma vez que as leis injustas podem e devem ser mudadas. Nesse sentido, como afirma Hornus, «o longo capítulo quatro do *Apologeticum* é inteiramente consagrado a demolir a conceção de uma lei impessoal que estaria acima da mera razão moral e da justiça.»¹⁸² E para apoiar a sua ideia da falibilidade e relatividade das leis, acumula exemplos de leis que foram abolidas, porque foram reconhecidas como injustas ou inaplicáveis.¹⁸³

Protesta, de igual modo, vigorosamente contra a discriminação dos cristãos face à lei, nomeadamente no que concerne às incongruências processuais do procedimento legal aplicado aos mesmos, que considera perverso e contrário ao processo judicial normal: «Em tudo nos tratais de maneira completamente diferente da dos outros celerados.»¹⁸⁴ De facto, sendo acusados de serem criminosos, era negado aos cristãos um processo regular concedido aos outros criminosos: assim que o réu declarava ser cristão, encontrava-se, ao mesmo tempo, privado do seu direito de defesa, sendo a intervenção de um advogado supérflua, e o acusador era dispensado de qualquer confrontação; não eram procurados pelos seus crimes, mas, se acusados, eram condenados; eram torturados, não porque confessavam os seus crimes, mas porque negavam a culpa de serem cristãos; não eram julgados pelos crimes cometidos, mas unicamente pelo

¹⁷⁹ Tertuliano, *Apol.* 2,19. Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1-6.13; 3,1-2.8; 4,11-13; 7,1-2.8-13; 16,1-4.9-10.12; 40,1

¹⁸⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,2; 49,4; 50,12.

¹⁸¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,4; 2,3.11.18-20; 4,11. Cf. Justino, *Primeira Apologia*, 4,1.2; 7,4; *Segunda Apologia*, 2,16; Taciano, *Discurso contra os gregos*, 27; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 1,3; 2,1-5.

¹⁸² Jean-Michel Hornus, «Étude sur la pensée politique de Tertullien», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 38, n° 1 (1958): 23.

¹⁸³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 4-6.

¹⁸⁴ Tertuliano, *Apol.* 2,18. Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,1. Sobre o procedimento legal seguido nos julgamentos criminais ver: Wolfram Kinzig, *Christian Persecution in Antiquity* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2021), 31-36; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 228-233; Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 18-19; Williams, *Persecution in 1 Peter*, 169-176.

nome.¹⁸⁵ Daí a afirmar: «somos torturados tendo confessado, somos castigados ao perseverar nessa confissão e absolvidos se a renegarmos.»¹⁸⁶

E quanto à aplicação da tortura, protesta longamente contra aquilo que chama de *perversitas* do procedimento judicial aplicado aos cristãos: «Em tratando-se de cristãos, muito diferente é a função de que encarregais o algoz: obrigá-los, não a dizer o que fazem, mas a negar o que são!».¹⁸⁷ Sendo a tortura normalmente usada em ordem a fazer um criminoso confessar o que fez, o uso da tortura, diz Tertuliano, seria justificada se os cristãos se obstinassem a negar, mas uma vez que eles confessavam espontaneamente, ela não tinha razão de ser, era ilegal. Contradizendo toda a razão para o uso da tortura, esta era usada, denuncia Tertuliano, para forçar os cristãos à apostasia, pois quando confessavam o que eram, era o princípio das torturas: «Mas há outro ponto em que não vos portais connosco segundo as formalidades processuais próprias do julgamento de criminosos. Quando os delinquentes negam, aplicais a tortura para os obrigar a confessar. Só a nós, cristãos, o fazeis para nos obrigar a negar uma coisa que, a ser mal, certamente negaríamos mas que então nos obrigáreis pela tortura a confessar!»¹⁸⁸ Neste sentido, é elucidativo o testemunho de Octávio. Reportando-se ao tempo anterior à sua conversão ao cristianismo, afirma relativamente aos cristãos:

Nós, porém, quando, para sua defesa e proteção, os acolhíamos como sacrílegos, como incestuosos, mesmo até como assassinos, não os julgávamos dignos de serem ouvidos até ao fim. Por vezes, ainda por compaixão, os castigávamos mais cruelmente, ao ponto de os torturarmos para negarem a fé, com a intenção clara de os fazer escapar à morte. Púnhamos as questões com sentido oposto, não para arrancar a verdade, mas para os forçar à mentira. E se algum, mais fraco, pressionado e vencido pela violência, negava ser cristão, nós o aplaudíamos como se, por aquela abjuração, por aquela recusa, pudesse expiar tudo o que já havia cometido.¹⁸⁹

Tertuliano protesta também contra a discriminação dos cristãos face a outros crentes, tal como anteriormente o fizera Atenágoras de Atenas, dado o facto de por todo o império ser permitido praticar numerosos cultos e mesmo ser permitido a cada província e a cada cidade ter o seu deus: «A nós, somente, é vedado ter uma religião própria!»¹⁹⁰ Lamenta-se ainda que entre

¹⁸⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 1,1; 2; 4,17; 31,1. Do mesmo procedimento desigual se queixavam também Justino, *Primeira Apologia*, 3-4 e Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 1-2.

¹⁸⁶ Tertuliano, *Apol.* 2,19.

¹⁸⁷ Tertuliano, *Apol.* 7,2. Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,11.14.17; 27,3.

¹⁸⁸ Tertuliano, *Apol.* 2,10. Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,5.10-17; 7,2; 27,4; *Scap.* 4,2. No mesmo sentido Cipriano de Cartago, *Ad Demetrianum*, 13,2.

¹⁸⁹ Minúcio Félix, *Octavius*, 28,3-4. Sobre a aplicação da tortura aos cristãos de modo a provocar a apostasia com o fim de poderem salvar a vida, ver: González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos*, 37-41; Raúl González Salinero, «*Miserantes eorum crudelius saeviebamus*: la “compasión” de los magistrados romanos ante el martirio cristiano», *Vínculos de Historia* 4 (2015): 62-71.

¹⁹⁰ Tertuliano, *Apol.* 24,9. Cf. Tertuliano, *Apol.* 24,5-10; *Scap.* 2,2; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 1,1-2.

os romanos, «há o direito de prestar culto ao que quer que seja; a tudo menos ao Deus verdadeiro.»¹⁹¹ Neste sentido, e porque «é iníquo verem-se homens livres instados a oferecer sacrifícios, contra a própria vontade»,¹⁹² urge as autoridades romanas a deixar cada um escolher a sua própria religião:

Prestem uns culto a Deus; e outros a Júpiter. Ergam uns ao céu as suas mãos suplicantes; ergam-nas outros ao altar da Lealdade. [...] Senão vejamos: Não concorre já isto para o título de irreligiosidade, a saber, a supressão da liberdade de religião e a proibição da escolha da divindade, de sorte que me não seja lícito prestar culto a quem eu quero, sendo pelo contrário forçado a prestá-lo a quem não quero? Ninguém, nem mesmo um homem, quererá que lhe prestem culto contra a vontade.¹⁹³

E esta ideia de liberdade religiosa será desenvolvida ainda mais no *Ad Scapulam*, ao apelar à lei humana e natural: «É de um direito humano e natural que a cada um pertence, prestar culto a quem bem julgar».¹⁹⁴ É importante, no entanto, como alerta Maijastina Kahlos, «não ler os apelos dos séculos II e III anacronicamente como declarações de liberdade universal de religião e tolerância. Em vez disso, parece que os apologistas cristãos [...] estavam interessados apenas em garantir os direitos do seu próprio grupo».¹⁹⁵

Tertuliano protesta, igualmente, contra a discriminação dos cristãos face aos filósofos, a quem são comparados pelas doutrinas e virtudes que professam. Apesar da superioridade moral dos cristãos sobre os filósofos, os primeiros são tratados de uma forma desigual relativamente aos segundos: uns são perseguidos e castigados enquanto os outros são livres e cobertos de honras. Perante esta incoerência Tertuliano questiona os magistrados romanos:

Mas então, porque não somos equiparados também na licitude da doutrina, àqueles a quem, precisamente em matéria de doutrina, porfiais em comparar-nos? Ou porque não são também eles, como nossos pares, sujeitos às mesmas obrigações cuja recusa nos vem a custar a vida? Pois quem força um filósofo a sacrificar, ou a jurar, ou a ostentar à porta de casa luzes absurdas em pleno dia?¹⁹⁶

Além disso, Tertuliano deplora vivamente a inclusão da “seita” cristã entre as associações ilícitas e perigosas, uma vez que, como assevera, «nada por ela é cometido do que de tais fações

¹⁹¹ Tertuliano, *Apol.* 24,10.

¹⁹² Tertuliano, *Apol.* 28,1.

¹⁹³ Tertuliano, *Apol.* 24,5-6.

¹⁹⁴ Tertuliano, *Scap.* 2,2. Cf. Jed W. Atkins, «Tertullian on ‘The Freedom of Religion’», *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 37 (2020): 145-175; Butturini, «Guerra e pace nei Padri della Chiesa», 36-43; Gramaglia, *Tertulliano. A Scapula*, 118-160; Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity* (London: Duckworth, 2009), 19-25.

¹⁹⁵ Kahlos, *Forbearance and Compulsion*, 23. A este respeito ver também as observações de Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 356n338, 388-389n376.

¹⁹⁶ Tertuliano, *Apol.* 46,3-4. Cf. Tertuliano, *Apol.* 10,1; 27,2; 32,2-3; 35,4.11; 38,5; 46.

se costuma rezear». ¹⁹⁷ E, após demonstrar a sua total inofensividade para a ordem pública, apresentando as atividades do “partido” cristão, cujo fim é exclusivamente religioso e caritativo, descrevendo a sua vida interna, conclui:

Reunidos, nós somos, nada mais nada menos do que aquilo que somos dispersos; somos todos juntos o que é cada um em particular; não lesando ninguém, a ninguém contristando. Quando pessoas de bem se aliam, quando se associam pessoas castas e cheias de piedade, não é Conjura que se lhes deve chamar, mas antes Cúria. ¹⁹⁸

Além de uma “carta aberta” *ad praesides*, Tertuliano, como vimos, visa no *Apologeticum* igualmente um outro público, implícito, que não é mencionado: os próprios cristãos. A estes procura, por um lado, encorajar e consolar na situação difícil em que se encontravam, tanto os que na prisão esperavam julgamento, como os que viviam sob o espectro da probabilidade de serem presos, e, por outro, oferecer-lhes todo o tipo de argumentos, que poderiam servir para a sua defesa no contacto diário com os seus concidadãos pagãos, incluindo os filósofos, já referidos no capítulo anterior, aquando da abordagem do tema da violência verbal. ¹⁹⁹

Face ao temor da morte experimentada pelos cristãos, provocada pelo clima de repressão, ansiedade e insegurança quotidiana em que viviam, dado desconhecerem de onde poderia vir de repente o perigo, pois, como vimos no capítulo anterior, até mesmo pelos seus próprios familiares podiam ser traídos, e podendo ser presos e sujeitos a tormentos a qualquer momento, Tertuliano esforça-se por ajudá-los a superar esse temor e a chegar, mesmo, ao desprezo da morte, dando-lhes razões e oferecendo-lhes modelos éticos para os fortificar e serenar. ²⁰⁰ E não faltavam no mundo pagão exemplos de desprezo da morte. Da antiguidade greco-romana citavam-se abundantemente alguns casos lendários, que Tertuliano aponta repetidas vezes. ²⁰¹ Neste sentido, Tertuliano enumera, no *Apologeticum*, uma série de *exempla constantiae* pagãos, tanto femininos como masculinos, que são tomados como modelos pela sua valentia perante a dor, o sofrimento e desprezo pela morte: Caio Múcio Cévola, herói da guerra de Roma contra o rei de Clúsio (séc. VI a.C.), Empédocles, filósofo taumaturgo da tradição jónica (séc. V a.C.) e Dido, a fundadora de Cartago (suplício do fogo escolhido pelas vítimas); Marco Atílio Régulo, cônsul romano (séc. III a.C.), e Anaxarco de Abdera, filósofo da escola de Demócrito (séc. IV a.C.) (suplícios cruéis infligidos às vítimas); Leena de Atenas e Zenão de Eleia, filósofo (séc. V a.C.)

¹⁹⁷ Tertuliano, *Apol.* 38,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 38,1-3. Sobre o sentido de “seita” ver Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 78-79n2; Rankin, *Tertullian and the Church*, 88-90.

¹⁹⁸ Tertuliano, *Apol.* 39,21. Cf. Tertuliano, *Apol.* 39.

¹⁹⁹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 110; Chapot, «*Ad nationes*», 455-456; Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 17; Kitzler, «*Christian Atheism*», 249; Wilhite, *Ancient African Christianity*, 117; Zilling, *Tertullian*, 103-104.

²⁰⁰ Sobre o desprezo da morte (*mortis contemptus*) em Tertuliano ver Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 23-245.

²⁰¹ Cf. Hélène Pétré, *L'exemplum chez Tertullien* (Dijon: Imprimerie Darantier, 1940), 52-84; Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 240.

(suplícios voluntários). A estes, e outros *exempla*, recorrera já anteriormente Tertuliano para exortar à constância os cristãos e cristãs prisioneiros, aos quais endereçara o seu *Ad martyras*.²⁰² A comparação entre os heróis romanos e os mártires foi, aliás, um tema recorrente na tradição apologética africana.²⁰³

E, para fazerem frente às críticas de serem obstinados e dementes, por recusarem abandonar a sua fé, e assim salvarem a vida, porque, como afirmara já antes, no *Ad nationes*, «toda a nossa obstinação funda-se em que cremos na ressurreição dos mortos»,²⁰⁴ Tertuliano dá-lhes razões para terem essa obstinação como positiva e digna de admiração. É nesse sentido que, sarcástico, expõe a inconsequência dos pagãos que, ao não encontrarem nenhuma lógica no comportamento temerário e suicida dos cristãos por sofrerem por Deus, contestavam e vexavam o seu heroísmo, enquanto aceitavam esses mesmos comportamentos nos seus heróis, que sofreram por uma glória transitória: «Ó glória, lícita porque meramente humana, que malgrado o desprezo pela morte e toda a sorte de atrocidades, ninguém leva à conta de fanatismo nem desvario! Pela pátria, somente, ou [por um campo,] pelo império, pela amizade... é-te lícito padecer tudo aquilo que por Deus se não permite!».²⁰⁵ E, para os imortalizar, em sua homenagem erigiam estátuas, faziam retratos e gravavam inscrições.²⁰⁶

2.2. Desobediência civil a leis “ilegítimas”

Podemos ainda identificar no *Apologeticum* o método ou tática de ação não-violenta que Sharp designa por “desobediência civil a leis ‘ilegítimas’”, e que o mesmo inclui entre os métodos de não-cooperação política, uma classe que consiste em métodos que negam ou retiram a cooperação em assuntos políticos e cujo objetivo pode ser o de alcançar um objetivo particular

²⁰² Cf. Tertuliano, *Apol.* 50,4-9; *Nat.* I,18; *Mart.* 4. Cf. Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 205-207. Sobre a utilização dos *exempla* pagãos por Tertuliano ver: Barnes, *Tertullian*, 217-219, 227; Braun, «Sur la date, la composition et le texte de l’*Ad martyras*», 227-231; Rosa María Marina Saéz, «Retórica y pensamiento en la apologética cristiana: el “exemplum” de M. Atilio Régulo, de Tertuliano a Agustín», *Polis: Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica* 23 (2011): 155-158; Pétré, *L’exemplum chez Tertullien*, 71-80; Luis Pomer Monferrer, «Los *exempla* paganos en la literatura polémica cristiana: la figura de Dido», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24 (2013): 119-124.

²⁰³ Cf. Mary Louise Carlson, «Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists», *Classical Philology* 43, n° 2 (1948): 93-104; Marina Saéz, «Retórica y pensamiento», 153-170; Pomer Monferrer, «Los *exempla* paganos», 117-136.

²⁰⁴ Tertuliano, *Nat.* I,19,2. Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,6; 27,2,7; *Nat.* I,17 e 19. É elucidativa a apreciação que tal comportamento merecia para um intelectual como Luciano de Samósata, *A morte de Peregrino*, 13, quando afirma: «Na verdade, estes desgraçados estão convictos de que serão absolutamente imortais e viverão para todo o sempre, e por isso desprezam a morte, e muitos até se lhe entregam voluntariamente», como já assinalamos no capítulo anterior, a propósito dos insultos.

²⁰⁵ Tertuliano, *Apol.* 50,10.

²⁰⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 50,11. Ver também Tertuliano, *Apol.* 27,2; 50,15; *Nat.* I,18,1; *Spect.* 1,6; *Exh.* 13,3. Cf. Vicastillo, *Un cuerpo destinado a la muerte*, 242n 832. Sobre a atitude dos cristãos perante a morte ver Lamelas, *A Diogneto*, 149-160.

limitado ou para mudar a natureza ou a composição de um governo, ou até mesmo levar à sua desintegração.²⁰⁷ Como método ou tática, extremo, de não-cooperação política, a “desobediência civil a leis ‘ilegítimas’”, entendida como «desobediência civil baseada na doutrina de que quando leis ou ordens são consideradas ilegítimas e imorais, as pessoas têm a responsabilidade moral de lhes desobedecer»,²⁰⁸ em alguns casos pode também ser uma ação de intervenção não-violenta e/ou de protesto e persuasão.²⁰⁹ Segundo Sharp, «a desobediência civil é uma expressão da doutrina segundo a qual há circunstâncias nas quais os homens têm uma responsabilidade moral de desobedecer às leis “humanas” para obedecer a leis “superiores”».²¹⁰ Assim, por desobediência civil podemos entender «o incumprimento público de uma lei ou ordem da autoridade, que se faz por motivos ético-políticos, de maneira não-violenta e onde se aceita o castigo da lei penal como parte dessas motivações».²¹¹ Não se trata, pois, de «uma desobediência revolucionária no sentido de querer que traga uma ordem completamente nova sobre as ruínas e a destruição do antigo, nem é puro direito de resistência, nem desobediência criminal (meros atos de delinquência social, roubo, etc.), nem uma mera desobediência moral puramente egoísta e individual, mas sim ético-política».²¹²

Exemplo deste método é a recusa firme dos cristãos em oferecer sacrifícios pelo imperador ou em jurar pelo seu “Génio” – manifestações típicas do culto imperial –, mesmo quando coagidos a isso, sabendo que essa recusa lhes podia custar a vida, dado colocarem em questão a sua lealdade ao imperador e incorrerem na acusação de lesa-majestade, de que dão testemunho, em Cartago, à época de Tertuliano, as *Acta martyrum Scillitanorum* e a *Passio Perpetuae et Felicitatis*.²¹³ Apesar das repetidas oportunidades que os juízes e os governadores lhes concediam de

²⁰⁷ Cf. Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 82, 226-228; Beer, *Civil Resistance Tactics*, 56.

²⁰⁸ Sharp, *Sharp's Dictionary*, 82. Cf. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 315-319, o qual cita vários exemplos de aplicação deste método ao longo dos tempos.

²⁰⁹ Cf. Merriman e Barrach-Yousefi, *Glossary of Civil Resistance*, 84.

²¹⁰ Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 315. Cf. Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 82.

²¹¹ López Martínez, «Métodos de acción no violenta», 691. Cf. Giuliano Pontara, «Desobediencia civil», em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: A-K*, dir. Mario López Martínez (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 290-292; Muller, *Dictionnaire de la non-violence*, 100-108; Muller, *O princípio de não-violência*, 95-97; Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 81-82; Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 315-316.

²¹² López Martínez, «Métodos de acción no violenta», 692.

²¹³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 9,15; 10,1; 28,2-4; 32,2-3; 46,3-4; *Nat.* I,17,2.6; *Acta martyrum Scillitanorum*, 5-14; *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 6,3-4. Outros testemunhos desta atitude em Everett Ferguson, «Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience», *Journal of Early Christian Studies* 1, n° 1 (1993): 77-80. Sobre Tertuliano e o culto imperial ver: Tobias Georges, «Tertullian's Criticism of the Emperors' Cult in the *Apologeticum*», *Collegium. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 20 (2016): 84-95; Kitzler, «Christian Atheism», 252-255; David Rankin, «Tertullian and the Imperial Cult», *Studia Patristica* 34 (2001): 204-216; Waltzing, *Le codex fuldensis de Tertullien*, 300-303. Sobre o culto imperial e a sua rejeição por parte dos cristãos ver: Álvarez Cineira, «El cristianismo en el Imperio romano», 397-399; Leveils, *Contra Christianos*, 473-481, 488-490; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 199-219; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 196-205; Rhee, *Early Christian Literature*, 159-167; Sordi, *I cristiani*, 211-216.

poderem sacrificar para se salvarem, contentando-se com uma simples adesão exterior, os cristãos, afirma Tertuliano, preferiam sofrer que serem infiéis a Deus: «instados a sacrificar, fazemos barreira, leis à nossa consciência, que nos dá a certeza acerca daqueles a quem, na realidade, por detrás das estátuas expostas e sob simples nomes humanos, aproveitam estes atos de culto».²¹⁴ Em linha de continuidade com os apologistas anteriores a ele, o apologista africano assevera que os cristãos eram submissos às autoridades e observadores das leis estabelecidas,²¹⁵ uma vez que a tal tinham sido ensinados pelas suas Escrituras (cf. *Lc* 20,22-25; *Rm* 13,1-7; *ITm* 2,1-3; *Ti* 3,1-3.8; *IPd* 2,13-17).²¹⁶ Mas a obediência às autoridades não era incondicional, ela tinha limites: desde que as leis humanas não fossem incompatíveis com a lei divina que seguiam. Por isso, afirmará no *De idololatria*: «Assim, no que diz respeito às homenagens a reis ou imperadores, fomos suficientemente instados a obedecer integralmente, estando, segundo o preceito do apóstolo, submetidos aos magistrados, príncipes e poderes, mas dentro dos limites da disciplina, ou seja, desde que nos mantenhamos afastados da idolatria».²¹⁷ E ilustra esta regra com dois exemplos do Antigo Testamento (cf. *Dan.* 3,12-14; 6,5-7).²¹⁸ «Devolvei, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (*Mt* 22,21), constitui a base doutrinal da sua posição, apesar de não citar este dito de Jesus explicitamente no *Apologeticum*, como o faz noutras obras dirigidas aos cristãos.²¹⁹ Ademais, como observa Minnerath, «para Tertuliano a lei que “proíbe” o cristianismo de existir e que exige dele sinais de submissão que ele não pode dar, é não somente “iníqua” mas “insana”».²²⁰

Neste sentido, os cristãos recusavam sacrificar aos deuses pelo imperador – cuja lealdade Tertuliano não cessa de reafirmar²²¹ –, porque, afirma, estariam a sacrificar a deuses que eles não reconhecem como deuses, dado só existir um Deus vivo e verdadeiro, por cuja lei estão

²¹⁴ Tertuliano, *Apol.* 27,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 27,2; 28,2; 49,6; *Scorp.* 11,3; *Marc.* I,27,5. Cf. Barnes, *Tertullian*, 153-154; Ferguson, «Early Christian Martyrdom», 78; Fox, *Pagans and Christians*, 421.

²¹⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,3. Para a tradição anterior a Tertuliano ver: Justino, *Primeira Apologia*, 17,3; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 3,2; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*. I,11; III,14; *A Diogneto* 5,10. Cf. Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 207-209; Raponi, «Comportamento morale» (1981), 29-36; Rhee, *Early Christian Literature*, 164-167.

²¹⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 31,3. Sobre o fundamento escriturístico ver: Juan de Churruca, «Actitud del cristianismo ante el imperio romano», em *Poder político y derecho en la Roma clásica*, ed. Francisco Javier Paricio Serrano (Madrid: Editorial Complutense, 1996), 142-160; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 204-206.

²¹⁷ Tertuliano, *Idol.* 15,8. Cf. Tertuliano, *Apol.* 45,7; *Scorp.* 14,3; *Scap.* 5,4. A mesma atitude é referida por Taciano, *Discurso contra os gregos*, 4,2 e por Hipólito, *Comentário a Daniel*, III,23,1-2. Cf. Manuel-Ignacio Castañón-Mollor, «La secularidad en los escritores cristianos de los dos primeros siglos», *Cuadernos Doctorales* 1 (1983): 469-471; Churruca, «Actitud del cristianismo», 160-168; Fredouille, *Tertullien et l'Empire*, 122; Kitzler, «Christian Atheism», 255; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 209-210; Rhee, *Early Christian Literature*, 180-182; Waszink e van Winden, *Tertullianus. De Idololatria*, 245.

²¹⁸ Cf. Tertuliano, *Idol.* 15,9-10. Exemplos veterotestamentários também citados em *Scorp.* 8,6-7.

²¹⁹ Cf. Tertuliano, *Idol.* 15,3; *Cor.* 12,4; *Scorp.* 14,2; *Fug.* 12,9.10. Cf. Hornus, «Étude sur la pensée politique de Tertullien», 24-25; Fredouille, «Tertullien et l'Empire», 118.

²²⁰ Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 210. Cf. Tertuliano, *Apol.* 4,4-13; 28,1-2.

²²¹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,1.4; 31,2-3; 32,1-2; 35,3.7.9; 36,2-4; *Scap.* 2,6.

prontos a morrer: «O que acontece é que uma só é a razão pela qual não oferecemos sacrifícios pelos outros, e a razão pela qual não oferecemos sequer por nós mesmos: e que é, simplesmente, o facto de não prestarmos culto aos deuses».²²² Além disso, recusavam jurar pelo “Génio” do imperador porque, sendo o “Génio” um ser divino que nasce com o homem e o acompanha durante toda a vida, inspirando os seus atos e determinando o seu carácter individual, a sua identificação com o “*daemon*” pessoal do imperador envolvia, para eles, culto ao demónio.²²³ Por estes motivos, os cristãos «não consagram honras vãs, nem mentirosas e temerárias»²²⁴ aos imperadores.

No imperador os cristãos reconheciam um escolhido de Deus que pôs nas suas mãos o poder imperial, mas, como explicita Tertuliano, ocupando o segundo lugar em relação a Deus: «É pois grande, porque inferior ao Céu. Pertence também ele, com efeito, àquele a quem pertencem o próprio Céu, bem como toda a criatura. Vem-lhe o ser Imperador do facto de ser um homem, antes de Imperador. Vem-lhe o poder, de onde lhe vem também o alento vital».²²⁵ E, uma vez que viam nele apenas um homem, os cristãos recusavam-se atribuir ao imperador os títulos de “deus” e de “senhor” e adorá-lo como tal, admitindo Tertuliano, no entanto, que se possa chamá-lo “senhor” (*dominus*) somente no sentido comum e na condição de não dar a este termo o mesmo sentido com que era aplicado a Deus.²²⁶ E mesmo recusando sacrificar pelos imperadores, os cristãos, afirma repetidamente no *Apologeticum*, manifestavam-lhes a sua obediência e lealdade tendo-os continuamente presente na oração, durante as suas reuniões, seguindo o preceito apostólico (cf. *ITm* 2,1-2), e não só naqueles dias em que os sacrifícios e as orações estavam prescritos aos pagãos: «Rogamos continuamente, para todos os imperadores, uma vida longa, um reino seguro, uma casa firme, exércitos fortes, um senado fiel, um povo honrado, um mundo tranquilo [...]. Tudo isto não o posso rogar a outro senão àquele de quem sei poder alcançá-lo. Porque é ele o único que o pode conceder.»²²⁷ O mesmo asseverará a Escápula: «Portanto, nós também sacrificamos pela saúde do imperador, mas ao nosso Deus e seu, e como mandou Deus, com uma oração pura.»²²⁸ Esta oração dos cristãos pelos imperadores testemunhada por Tertuliano, na linha da *Epístola aos Romanos* (13,1-7), é «uma atitude

²²² Tertuliano, *Apol.* 10,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 10-23; 29; 30,5; 35,1.

²²³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 32,2-3; 35,10. Cf. Clarke, *The Octavius*, 328-329n480; Waltzing, *Tertullien. Apologétique*. II, 134.

²²⁴ Tertuliano, *Apol.* 35,1.

²²⁵ Tertuliano, *Apol.* 30,3. Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,1-3; 33,1; 36,4. No mesmo sentido Tertuliano, *Scap.* 2,6-7, em que resume *Apol.* 30,1-3.

²²⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,3; 33,3-4; 34; *Nat.* I,17,7; *Scap.* 2,7. Recusa do título de “deus”: Tertuliano, *Apol.* 33,1-4; 34,3-4; recusa do título de “senhor”: Tertuliano, *Apol.* 34,1-2. Sobre estes títulos na tradição romana ver Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 215-219.

²²⁷ Tertuliano, *Apol.* 30,4-5. Cf. Tertuliano, *Apol.* 29,4-5; 30,1-3.7; 31,1-3; 32,1; 39,2; 40,13; *Nat.* I,17,4.

²²⁸ Tertuliano, *Scap.* 2,8.

constante da Igreja primitiva»,²²⁹ sendo vários os testemunhos, abrindo a série, como o mais antigo, Clemente de Roma, Policarpo de Esmirna, Aristides de Atenas, Justino, Teófilo de Antioquia, Atenágoras de Atenas.²³⁰ O doutor africano, todavia, não a menciona no *De oratione*, escrito pouco depois do *Apologeticum*.

Invocando «o Deus eterno, vivo e verdadeiro»,²³¹ os cristãos pediam não só a saúde para os imperadores, mas também, diz-nos Tertuliano, oravam «pelos seus servidores e demais autoridades, pelo bom estado do mundo, pela tranquilidade geral e pelo adiamento do fim [do mundo]»,²³² o qual, segundo a opinião corrente na época, sobreviria aquando da queda do império romano. Neste sentido afirma: «é que nós sabemos que a própria conclusão dos tempos, com os horrendos flagelos que traz consigo, é retardada precisamente por uma prerrogativa do império romano. A tal experiência quiséramos, se possível, ser poupados. E ao rezarmos pela protelação, estamos a favorecer a longa vida de Roma». ²³³ Tal como a oração pelos poderes públicos, esta oração *pro mora finis* não é retomada no *De oratione*. Comentando, para os catecúmenos, a petição do Pai-nosso relativa à vinda do reino de Deus, onde toda a atenção está concentrada sobre o fim do mundo,²³⁴ Tertuliano, afirma Gramaglia, «explicita uma psicologia religiosa exatamente oposta a tudo o que tinha dito *para os pagãos* no *Apologeticum*». ²³⁵ Contudo, como observa Fredouille, «Tertuliano não se contradiz ao orar por um lado *pro mora finis* [...] e, por outro, pela *consummatio saeculi* [...]. Estas duas orações, que não se podem colocar no mesmo plano, caracterizam a atitude do cristão no mundo, a sua pertença às duas cidades.»²³⁶ Trata-se de duas atitudes, assevera o mesmo autor noutra local, que «não são contraditórias, mas correspondem aos dois aspetos da situação do cristão no mundo, imanência e transcendência». ²³⁷

E, por terem o imperador em tão alta estima, os cristãos, afirma o doutor africano, abstinham-se também de tomar parte nas festas oficiais em honra dos Césares, como os aniversários do nascimento do imperador (*natalis Caesaris*) e da sua ascensão ao poder (*natalis imperii*), as

²²⁹ Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 251n79. Cf. Churruca, «Actitud del cristianismo», 172-177; Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 197-200; Hornus, *It Is Not Lawful To Me To Fight*, 80-83; Minnerath, *Les Chrétiens et le monde*, 207-209; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 172-173.

²³⁰ Cf. Clemente de Roma, *Carta aos Coríntios*, 60,4-61,2; Policarpo de Esmirna, *Carta aos Filipenses*, 12,3; Aristides de Atenas, *Apologia*, 16,6 Sy; Justino, *Primeira Apologia*, 17,3; Atenágoras de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 37,2; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, I,11.

²³¹ Tertuliano, *Apol.* 30,1.

²³² Tertuliano, *Apol.* 39,2. Cf. Tertuliano, *Apol.* 30,1,4; 31,1; 32,1. No mesmo sentido Cipriano de Cartago, *Ad Demetrianum*, 20,3.

²³³ Tertuliano, *Apol.* 32,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 39,2; *Scap.* 2,6. Sobre a ideia de que o fim do mundo coincidiria com o fim do império romano, ver Churruca, «Actitud del cristianismo», 180-185; Fredouille, «Tertullien et l'Empire», 113-114n6; Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 374-375n359; Gramaglia, *Tertulliano. A Scapula*, 184.

²³⁴ Cf. Tertuliano, *Orat.* 5,1-4. Cf. Gramaglia, *Tertulliano. La preghiera*, 101.

²³⁵ Gramaglia, *Tertulliano. A Scapula*, 184. Cf. Kitzler, «Christian Atheism», 256-257; Vicastillo, *Tertuliano. El bautismo. La oración*, 242.

²³⁶ Fredouille, «Tertullien et l'Empire», 118n25. Cf. Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 212.

²³⁷ Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 252n81.

súplicas anuais dirigidas aos deuses pela sua saúde (*vota publica*) e as festas celebradas em sua honra (*gaudia*), todas celebradas com sacrifícios, jogos ou espetáculos e banquetes públicos, oferecidos a toda a população, porque as encaravam como uma ocasião de orgias e de escândalos públicos, como comenta a propósito do comportamento típico nestas festividades imperiais:

Olha que grande homenagem: arrastar para as praças triclinios e fogões, montar em cada bairro uma comezaina, abolir a cidade dando-lhe o aspeto de um tasco gigantesco, enlamear o chão com vinho, correr pelas ruas aos magotes entre desacatos, poucas-vergonhas e brincadeiras de mau gosto! Com que então, é pela desonra pública que se exprime o público regozijo? E tudo isso que em dias comuns não é decente, há de sê-lo nas solenidades imperiais?²³⁸

E nesses dias, contrariamente ao costume romano, também se abstinham de decorar as portas das suas casas e lojas com grinaldas de loureiro e lâmpadas, mantidas acesas durante todo o dia.²³⁹ Uma decoração que Tertuliano, sarcasticamente, compara a um novo tipo de bordel²⁴⁰ e à qual, no *De idololatria*, atribuirá uma função idolátrica, uma homenagem disfarçada às divindades encarregadas da proteção das portas.²⁴¹ Mas os cristãos, apesar de não celebrarem as festividades imperiais à maneira dos pagãos, não deixavam de as celebrar, afirma Tertuliano, mas faziam-no com modéstia, discrição e pudor, mostrando assim o alto respeito que nutriam pelo imperador e a sua fidelidade ao mesmo:

O certo é que os sentimentos de piedade, de religiosidade e de lealdade devidos aos imperadores não consistem em celebrações obrigatórias deste jaez, em que, mais do que os ditos sentimentos, pode agir, para se camuflar, precisamente a hostilidade; mas sim no comportamento com que a divindade manda demonstrá-los, tão sinceramente para com o imperador quanto para com todos devem ser demonstrados.²⁴²

Apesar destas atitudes, que aos olhos dos seus concidadãos pagãos eram inconcebíveis e soavam, mesmo, a deslealdade e a hostilidade para com o Imperador, próprias dos inimigos públicos, os cristãos – garante Tertuliano –, eram cidadãos leais, exemplares e modelo de comportamento cívico.²⁴³ Ao contrário dos seus congéneres romanos, não participavam em tumultos nem em motins, nem se associavam, como vimos, em fações ilícitas.²⁴⁴ Nem mesmo se juntavam às manifestações de desordem e imoralidade frequentes nas celebrações das festas da

²³⁸ Tertuliano, *Apol.* 35,2. Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,1-5.11; 36,2. Cf. Waltzing, *Tertullien. Apologétique. II*, 146.

²³⁹ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,4.11; 46,4. Veja-se também Tertuliano, *Idol.* 15,1-2; *Cor.* 13,9; *Ux.* II,6,1. Sobre este costume ver Levieils, *Contra Christianos*, 401-402; Waszink e van Winden, *Tertullianus. De Idololatria*, 237-238.

²⁴⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,4. Tertuliano faz uso da mesma comparação em *Idol.* 15,11; *Cor.* 13,8; e em *Ux.* II,6,1 chega mesmo a comparar a casa assim adornada à inauguração de um estabelecimento de prostituição.

²⁴¹ Cf. Tertuliano, *Idol.* 15. No mesmo sentido Tertuliano, *Cor.* 13,9; *Ux.* II,6,1.

²⁴² Tertuliano, *Apol.* 36,2. Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,1-5.

²⁴³ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35-36. Cf. Levieils, *Contra Christianos*, 475-76, 489.

²⁴⁴ Cf. Tertuliano, *Apol.* 31,3; 38,1-3.

cidade e dos espetáculos.²⁴⁵ Tampouco se esquivavam ao pagamento dos impostos, como referimos acima, um tema, aliás, caro à apologética cristã na afirmação da lealdade ao imperador.²⁴⁶ Ao nível da “coisa pública” não formavam nenhum partido, não acalentavam o desejo de um novo imperador, e nem mesmo ambicionavam a função de um simples edil, um magistrado municipal de segunda importância.²⁴⁷ Contudo, este alheamento, como realça José Carlos de Miranda, «não significa uma recusa da cidadania enquanto tal [...] mas tão-somente a recusa de exercer as suas magistraturas idólatras»,²⁴⁸ como o próprio Tertuliano referirá no *De idololatria*, relativamente à possibilidade de os cristãos poderem assumir o exercício de qualquer dignidade ou poder.²⁴⁹ Mas essa indiferença pelas responsabilidades políticas, segundo Fredouille, «não [era] apenas por desejo de não estarem envolvidos em cerimónias idólatras, mas também por verdadeira humildade, por desprezo pelas honras e glória que lhes estão associadas, como convém a “cidadãos da Jerusalém celeste”».²⁵⁰ Uma mentalidade de resto confirmada pelas críticas dirigidas por Celso aos cristãos.²⁵¹ Da mesma forma, a Cecílio que acusava os cristãos de desprezarem «as honras e as púrpuras», Minúcio Félix responde com um elogio da simplicidade cristã.²⁵²

2.3. Emigração de protesto

Outro método ou tática de ação não-violenta que podemos identificar no *Apologeticum* é o «exílio voluntário de um lugar»,²⁵³ ou, na terminologia de Sharp, «emigração de protesto»,²⁵⁴ que a define como «uma forma deliberada de emigração da jurisdição do Estado responsável por determinadas injustiças ou opressão, aos olhos dos resistentes, com o objetivo de exprimir a sua desaprovação e protesto através desta completa separação de todas as formas de co-opeção social».²⁵⁵ Pertencente à subcategoria dos métodos ou táticas da não-coopeção social, a qual envolve uma recusa em desenvolver relações sociais normais, sejam particulares ou

²⁴⁵ Cf. Tertuliano, *Apol.* 15,1-6; 35,1-5; 38,4. No mesmo sentido Minúcio Félix, *Octavius*, 37,11-12.

²⁴⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 2,6; 42,9; 46,14. Veja-se, por exemplo, Justino, *Primeira Apologia*, 17,1-2; Taciano, *Discurso contra os gregos*, 4,2; Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, III,14; *Acta martyrum Scillitanorum*, 6. Cf. Castañón-Mollor, «La secularidad en los escritores cristianos», 469; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 176.

²⁴⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,7; 38,3; 46,13; *Idol.* 17,2-3. Sobre o cargo de edil ver Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 520-521n566.

²⁴⁸ Miranda, *Tertuliano. Apologético*, 453n455.

²⁴⁹ Cf. Tertuliano, *Idol.* 17,2-18,9. Sobre esta questão ver Di Berardino, «Obiezione di coscienza», 137-141; Fredouille, «Tertullien et l'Empire», 123-125; Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 86-87; Waszink e van Winden, «Commentary», 253-255.

²⁵⁰ Fredouille, «Tertullien et l'Empire», 123.

²⁵¹ Cf. Orígenes, *Contra Celso*, VIII,68.

²⁵² Cf. Minúcio Félix, *Octavius*, 8,4; 36,3-7; 37,9-10.

²⁵³ Beer, *Civil Resistance Tactics*, 90.

²⁵⁴ Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 211; Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 236.

²⁵⁵ Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 211. Cf. Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 236-237.

gerais, com pessoas ou grupos considerados como tendo perpetrado algo errado ou alguma injustiça, ou em concordar com certos modelos de comportamento ou práticas sociais, a “emigração de protesto” quando é realizada por um grande número de pessoas pode assumir o caráter de não-cooperação política. Pode, por vezes, ser permanente e, outras, temporária, especialmente quando o adversário necessita da cooperação dos emigrantes.²⁵⁶

A “emigração de protesto” fora um método ou tática usado, com resultados positivos, em Roma, em 494 a.C. – episódio conhecido como *Secessio Montis Sacri* e relatado por Tito Lívio no Livro II da sua *Ab urbe condita*²⁵⁷ – quando os plebeus da cidade, em vez de assassinar os cônsules na tentativa de corrigirem injustiças, retiraram-se da cidade para uma colina, mais tarde chamada “o Monte Sagrado”. Aí permaneceram durante alguns dias, recusando-se a dar o seu contributo habitual à vida da cidade, até que foi alcançado um acordo, que garantia melhorias significativas nas suas condições de vida. Uma ação semelhante ocorreu em 258 a.C., também em Roma, quando o exército, retornado do campo de batalha, encontrou propostas de reforma bloqueadas no Senado. Em vez de usar a ação militar, o exército marchou para o distrito fértil de Crustumeria, ocupou “o Monte Sagrado”, e ameaçou estabelecer uma nova cidade plebeia. O Senado cedeu.²⁵⁸

Tertuliano, que devia conhecer estes episódios, adverte para a possibilidade de uma *deserção dos cristãos*, apartando-se para algum canto remoto do mundo, longe do império romano:

Há muito que teríamos podido – desarmados e sem nos revoltarmos, mas discordando de vós tão-somente – combater-vos pela hostilidade de uma pura separação. Sendo nós, com efeito, uma tal quantidade de gente, se nos tivéssemos apartado de vós para algum remoto canto do mundo, a perda de tantos cidadãos, quaisquer que eles fossem, haveria deixado o vosso império em grande embaraço e confusão. Mais. Essa simples deserção já o puniria sobejamente. Ficaríeis sem dúvida estarecidos ao dar-vos conta da vossa solidão, do silêncio das coisas, daquela espécie de estupor que se apoderaria de um mundo como que morto. Em vão buscaríeis sobre quem imperar. Restar-vos-iam mais inimigos do que cidadãos.²⁵⁹

Este hipotético autoexílio dos cristãos, que, segundo o apologista africano, representaria um grave dano para a sociedade e para o império, dado ficarem expostos aos inimigos, tanto físicos como espirituais, é, porém, uma hipótese inconcebível para ele e, por isso, descartada

²⁵⁶ Cf. Sharp, *Sharp's Dictionary of Power and Struggle*, 278; Beer, *Civil Resistance Tactics*, 56, 90.

²⁵⁷ Cf. Tito Lívio, *Ab urbe condita libri*, II,32. Cf. Nuno Simões Rodrigues, «Dos “conflitos de ordens” ao Estado patricio-plebeu», em José Luís Brandão e Francisco de Oliveira (coord.), *História de Roma Antiga. Volume I: das origens à morte de César* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), 80.

²⁵⁸ Cf. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 75-76. Outros exemplos de utilização deste método de ação não-violenta em Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 211-213.

²⁵⁹ Tertuliano, *Apol.* 37,6-7.

pelo mesmo, porque, como afirma Hornus, «isso seria ceder ao espírito de demissão».²⁶⁰ Esta seria, aliás, a atitude típica de uma corrente do cristianismo pré-constantiniano, predominante em certos grupos sectários e marginais e com escassa incidência ou continuidade dentro da Grande Igreja, que advogava uma separação total relativamente ao império romano e tudo o que tivesse a ver com ele, uma *fuga mundi*, uma vez que o considerava como algo essencialmente pernicioso para a fé e radicalmente negativo e chamado a desaparecer, e que podemos qualificar de modelo radical, de cariz dissidente ou absentista. No entanto, e enquanto cidadãos do mundo, no qual, como o anónimo *A Diogneto* afirma, «Deus pô-los numa tal situação, que lhes não é permitido evadir-se»,²⁶¹ um cristão não pode renunciar ou abandonar o seu lugar e missão na cidade e sociedade dos homens, em que está inserido e onde o Reino de Deus se quer implementar. Está-lhe interdito fugir ou desertar, a sua cidadania é irrenunciável.²⁶² Aquela era, pois, uma posição que estava longe de configurar a atitude predominante e “oficial” das comunidades cristãs dos primeiros tempos. De facto, a grande maioria dos cristãos, Tertuliano entre eles, propugnava uma corrente que defendia uma relação com as instâncias políticas e a sociedade secular bem mais conciliadora. Esta forma ou modo de se relacionar com o império romano, que podemos denominar de modelo conciliador, que passava por uma coexistência pragmática, predominante até praticamente meados do século IV, via na autoridade política algo positivo e querido por Deus, porque posta ao serviço da justiça e da paz, e recomendava uma relação pragmática com ela, porque assim assegurava aos cristãos uma tranquilidade que lhes era propícia, mas sem renunciar às próprias crenças.²⁶³

Os cristãos, assevera Tertuliano, não viviam à parte na sociedade do seu tempo, concentrando-se em *guetos*, ou comportando-se como “exilados” ou “foragidos da vida”, à semelhança dos gimnosofistas da Índia, dados a conhecer no ocidente após a expedição de Alexandre Magno à Índia, que viviam como anacoretas, vestidos de peles e alimentando-se exclusivamente de vegetais e com os quais os discípulos de Cristo, assegura, nada tinham em comum: «Não somos

²⁶⁰ Hornus, «Étude sur la pensée politique de Tertullien», 34; Hornus, *It Is Not Lawful To Me To Fight*, 215. Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,7-10. No mesmo sentido Isidro Pereira Lamelas, «O cristão e a *Res publica*: Lições da história mais antiga», *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 11, nº 16/17 (2012): 323; Lamelas, «O Evangelho e a *res publica* no protocristianismo», 22.

²⁶¹ *A Diogneto*, 6,10.

²⁶² Cf. Lamelas, «O cristão e a *Res publica*», 322-323; Lamelas, «O Evangelho e a *res publica* no protocristianismo», 21-23.

²⁶³ Cf. Lamelas, «O cristão e a *Res publica*», 324-326; Lamelas, «O Evangelho e a *res publica* no protocristianismo», 16-18; Munier, *L’Eglise dans l’Empire Romain*, 210-216; Charles Munier, «Les doctrines politiques de l’Église ancienne», *Revue des Sciences Religieuses* 62, nº 1 (1988): 46-53; Rivas Rebaque, *La vida cotidiana*, 166-173. Para um estudo mais completo destes modelos de relacionamento com o império romano ver Fernando Rivas Rebaque, «Teología política en el cristianismo primitivo», *Estudios Eclesiásticos* 86, nº 337 (2011): 241-266.

propriamente uns brâmanes ou uns gimnosofistas da Índia, silvícolas e foragidos da vida».²⁶⁴ Tal como anteriormente afirmara o anónimo *A Diogneto*, «os cristãos não se distinguem dos demais homens, nem pela terra, nem pela língua, nem pelos costumes [...], nem vivem uma vida de natureza singular».²⁶⁵ Nesse sentido, o apologista africano afirma frequentemente que também os cristãos fazem parte do império,²⁶⁶ que também eles são romanos,²⁶⁷ e que, como vimos no capítulo anterior, se preocupam com a sorte do império e o seu progresso e são artesãos do progresso do mesmo. No entanto, essa coabitação não significava que não houvesse uma certa separação, que o compromisso batismal exigia, e que os diferenciava dos pagãos nas suas opções e estilo de vida, como advertirá Tertuliano no *De idololatria*: «Podemos viver com os pagãos, mas morrer com eles, não. Convivamos com todos, alegremo-nos juntos em razão da comunhão da natureza, não da superstição».²⁶⁸ A questão em que medida um cristão podia participar na vida da cidade constituirá uma das preocupações constantes do doutor africano.²⁶⁹ Havia, pois, diversos aspetos fundamentais da vida pública que, como vimos atrás, em os cristãos se abstinham de participar, como reconhece Tertuliano, por estarem marcados pela idolatria, omnipresente na vida quotidiana sob a forma de costumes, cerimónias, práticas, etc., ou por serem contrários à moral cristã.²⁷⁰ Uma atitude bem resumida pelo pagão Cecílio, no *Octavius* de Minúcio Félix: «Vós sois pela abstenção dos prazeres honestos: não assistis a espetáculos, não participais em festas, sem a vossa presença decorrem os convívios públicos, os jogos sagrados, afastai-vos das iguarias derramadas e das bebidas vertidas nos altares [...]. Não ligais a cabeça com flores, não perfumais honestamente o corpo.»²⁷¹

²⁶⁴ Tertuliano, *Apol.* 42,1. Cf. Tertuliano, *Apol.* 37,6. Questionando se houve um “mundo cristão” separado em Cartago, Éric Rebillard conclui que a análise dos escritos de Tertuliano mostra que não: cf. Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, 7, 31-33.

²⁶⁵ *A Diogneto*, 5,1-2.

²⁶⁶ Cf. Tertuliano, *Apol.* 18,4; 41,3-5.

²⁶⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* 35,5.

²⁶⁸ Tertuliano, *Idol.* 14,5. Cf. Tertuliano, *Spect.* 15,8.

²⁶⁹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 468-469.

²⁷⁰ Cf. Tertuliano, *Apol.* 42,4-7.

²⁷¹ Minúcio Félix, *Octavius*, 12,5-6.

CONCLUSÃO

Depois de Agostinho de Hipona, Tertuliano é, porventura, o autor mais lido e apreciado da latinidade cristã. Paradoxalmente, pouco ou nada se sabe da sua vida, permanecendo a mesma, ainda hoje, uma incógnita. E o *Apologeticum*, a sua obra-prima, ocupa um lugar central entre a sua vasta obra composta por mais de 40 títulos. Escrito por volta de finais de 197, apresenta-se como uma “carta aberta” dirigida aos não-cristãos, mais especificamente às autoridades romanas de Cartago, em defesa dos cristãos, a viverem tempos de violência e de grande hostilidade, mas ao mesmo tempo, e implicitamente, também tinha como “recetores” os seus irmãos e irmãs na fé, com o intuito de os encorajar e orientar.

A violência que os cristãos sofreram foi, como ilustra a obra de Tertuliano, multifacetada. Das três categorias de violência propostas por Johan Galtung – violência direta, violência estrutural e violência cultural –, identificáveis no *Apologeticum*, tivemos em consideração apenas as manifestações de violência direta, tanto na sua forma física como verbal, perpetrada, segundo o apologista africano, por um lado, pelo Estado, personificado nas autoridades provinciais, e, por outro, pela Sociedade civil, personificada no povo, que Tertuliano designa pejorativamente de população.

O nosso autor acusa as autoridades locais de agirem, muitas das vezes, cedendo à pressão popular, à qual eram particularmente vulneráveis, e outras, por capricho pessoal, punindo os cristãos, com frequência, com bastante severidade e de forma assistemática. Assim, segundo Tertuliano, aos cristãos foram aplicadas todas as sanções penais contempladas no direito romano para punir os criminosos, mencionando, como as principais, a pena de morte, por decapitação, crucifixão, fogo e exposição às feras, constituindo as três últimas a “sinistra tríade”, a que o direito romano chamava *summa supplicia*, pela sua extrema crueldade. Regista igualmente penas inferiores à pena de morte, mas também elas violentas, como a condenação a trabalhos forçados em minas ou pedreiras, a imposição de residir em ilhas, ou a condenação de cristãos à prostituição. E, por último, a prisão, enquanto aguardavam julgamento e/ou execução, onde as condições de vida eram bastante penosas, e que, por isso, eram objeto de uma atenção especial por parte da comunidade cristã, assim como a tortura, mencionada repetidas vezes como procedimento habitual aplicado aos cristãos.

A estas formas de violência legal somam-se as provenientes da sociedade civil, visando não apenas os cristãos vivos, mas igualmente os já sepultados. Pudemos, assim, identificar três formas de violência física: 1) Violência doméstica, provocada pela conversão ao cristianismo

de um ou mais membros da *domus-familia*. Apesar de, com frequência, as esposas e os filhos serem vítimas, os escravos, porém, eram as primeiras e principais vítimas, resultando em muitas ocasiões na morte destes. 2) Pogroms, corolários do ódio e do fanatismo popular, por vezes sangrentos, a que se acrescenta também, como frequentes, o apedrejamento, por vezes até à morte, e o fogo, fruto da justiça sumária do povo hostil. 3) Violação das sepulturas e profanação dos cadáveres já sepultados, com o propósito de, por um lado, evitar o culto dos seus mártires, e, por outro, lesar a sua fé na ressurreição corporal dos mortos.

Além da violência física, Tertuliano atesta e denuncia a ocorrência de violência verbal, tão devastadora quanto a física, na vida quotidiana dos cristãos, sob múltiplas expressões, que alimentavam o ódio e a hostilidade dos pagãos e que serviam para justificar a violência contra os cristãos e, por isso, rebate-as no *Apologeticum*. Assim, como expressões de violência verbal contra os cristãos, pudemos identificar a calúnia e a difamação, o insulto, a ridicularização e a intimidação.

Entre as acusações caluniosas e difamatórias contra os cristãos, identificamos, por um lado, as que têm a ver com o bom nome do cristão, nomeadamente quanto à sua conduta ética e moral (canibalismo, na forma de infanticídio, praticado durante as reuniões, tal como o incesto) – que Tertuliano, como os apologetas cristãos da época, se esforça por demonstrar como falsas –, bem como sobre o seu contributo à sociedade (causa de todas as desgraças que afetam o império, porque o seu monoteísmo intransigente rompia a *pax deorum*, de que a cidade e o Estado necessitavam para sobreviver e prosperar; e infrutuosos, porque o seu estilo de vida prejudica o desenvolvimento económico da cidade). Por outro lado, as que têm a ver com o seu Deus (cabeça de burro, sol) e o seu culto (prática da onolatria, heliolatria ou estaurolatria).

Identificamos também o insulto, sendo, de acordo com Tertuliano, múltiplos os epítetos injuriosos com que os pagãos brindavam os cristãos em Cartago: “incestuosos” e “infanticidas”; *onokoitai* / “asinários”; “ímpios”, “sacrílegos” e “irreligiosos”; “inimigos públicos” ou “inimigos do género humano”; “sarmenteiros” e “meias-pranchas”; “ineptos”, “idiotas”, “tolos”; “loucos”, “dementes”, e “obstinados”. Mesmo o nome “cristão” era usado como um insulto.

Também identificamos a ridicularização, manifestável na chacota e troça das crenças dos cristãos, nomeadamente em referência às doutrinas da ressurreição dos mortos e do juízo final, ou mesmo no gesto de erguer os olhos ao céu durante a oração.

Por último, identificamos a intimidação, manifestável na chantagem e extorsão, por parte dos soldados, de modo a garantirem um tratamento melhor ou mesmo a libertação, no caso de prisão, ou imunidade; dos delatores (vizinhos, amigos ou mesmo parentes) e dos inimigos pessoais, que procuravam beneficiar economicamente; ou do marido pagão, no caso dos casamentos mistos.

Face a esta violência multiforme de que eram vítimas, os cristãos pelo seu número e pela sua coragem poderiam, segundo Tertuliano, responder de forma igualmente violenta, tanto através de violência subversiva (guerrilha, terrorismo), como de violência revolucionária (rebelião, insurreição). No entanto, estes são comportamentos que o apologista africano exclui explicitamente, não por fraqueza ou cobardia dos cristãos, mas porque o uso da violência, sob qualquer forma, lhes está interdito. No capítulo 37 do *Apologeticum*, respondendo à acusação de que os cristãos eram inimigos do género humano, Tertuliano, recorrendo ao Novo Testamento, mas não o mencionando explicitamente, indica os motivos que fundamentam esse comportamento não-violento dos cristãos, *tout court*, com apenas uma pequena justificação: o amor aos inimigos, porque tal lhes «é mandado»; a não-retaliação, porque são «proibidos de retorquir pela mesma medida», e não lhes é «lícito fazer pagar o mal com o mal»; e a interdição absoluta do homicídio, porque na sua doutrina é «mais lícito ser morto do que matar».

Para o primeiro motivo, Tertuliano faz apelo ao mandamento evangélico de amar e orar pelos inimigos que Jesus deu aos seus discípulos (cf. *Mt* 5,44; *Lc* 6,27-28.35), um mandamento que foi de tal forma recebido e transmitido pelos autores cristãos posteriores como um dever, que “Amai os vossos inimigos” foi o *logion* de Jesus mais frequentemente citado no século II. E esta exigência de amar os inimigos e orar pelos perseguidores foi, por eles, apresentada como uma das características da vida cristã, tanto, *ad intra*, confrontando os seus irmãos na fé, como *ad extra*, apologeticamente, de modo a demonstrar a moral elevada ensinada aos cristãos e que também praticavam.

A não-retaliação pelos males recebidos, o segundo motivo apontado por Tertuliano, está ligada ao facto de os cristãos estarem proibidos de retaliar ou de se vingar, e isso, por um lado, para não serem iguais a quem os maltrata, e por outro, porque não pagam o mal com o mal. Neste sentido, faz alusão ao *logion* de Jesus «Não resistais ao que vos fizer mal» (cf. *Mt* 5,38-42; *Lc* 6,29-30), bem como à sua posterior receção no resto do Novo Testamento, como “não pagar o mal com o mal”, nomeadamente em Paulo (cf. *Rm* 12,17-21; *1Ts* 5,15) e no autor da primeira *Carta de Pedro* (cf. *1Pd* 3,9). Este princípio evangélico de não-retaliação, recebido e transmitido pela Igreja pós-apostólica, faz parte da praxis dos cristãos, desde os mais simples aos mais cultos. E o cristão injuriado que retalie, com violência física ou verbal, torna-se infiel ao preceito evangélico e somente satisfará a sua vaidade e duplicará o mal que foi cometido, afirma Tertuliano. E adverte-o a renunciar à vingança pelos seus próprios meios, para assim deixar livre curso à ação remuneradora de Deus no juízo final (cf. *Rm* 12,19).

O último dos motivos apontados, como fundamento da atitude não-violenta dos cristãos, tem a ver com o facto de ser mais lícito, a um cristão, ser morto do que matar, porquanto lhe está interdito em absoluto o homicídio, corolário do mandamento divino: «Não matarás» (*Ex*

20,13; Dt 5,17; cf. Mt 5,21; 19,18; Tg 2,11), um mandamento que o nosso autor interpreta de maneira absoluta, de modo que nenhuma exceção é feita. Testemunha, assim, um singular respeito pela sacralidade da vida humana, porque, como o próprio afirma, «impedir de nascer é apressar o homicídio e é indiferente suprimir uma vida já nascida ou quebrá-la antes de nascer».¹ A proibição de matar é, por conseguinte, abrangente, não se reduzindo unicamente ao assassinio. O homicídio reveste, assim, formas bastante diversas, como o aborto, o infanticídio e mesmo a exposição de neonatos, a pena de morte, as lutas de gladiadores e a guerra. E, porque é tido como falta grave contra os mandamentos de Deus, o cristão que o comete é excomungado, sem possibilidade de readmissão. Este respeito supremo pela vida humana implica mesmo que uma série de profissões seja considerada como incompatível com as exigências da fé cristã e, portanto, interditas aos cristãos, como gladiadores, seus treinadores e todas as outras profissões associadas ao combate de gladiadores, magistrados e soldados. E aos que as exercem é mesmo barrada a admissão ao processo catecumenal.

A não-violência, sendo uma atitude, um modo de vida, é também um método de ação, uma vez que implica também a exigência de procurar uma maneira não-violenta de agir eficazmente contra a violência. Recorrendo à longa lista de métodos ou táticas não-violentos existentes (351), iniciada por Gene Sharp, e dividida em três grandes categorias (protesto e persuasão; não-cooperação; e intervenção), foi-nos possível identificar alguns deles no *Apologeticum*.

Pudemos assim identificar o método ou tática de ação não-violenta designado por “cartas de oposição ou de apoio”, pertencente à categoria dos métodos ou táticas de protesto e de persuasão não-violentos. Dele é exemplo o próprio *Apologeticum*, dado tratar-se de uma “carta aberta” *ad praesides*, onde Tertuliano demonstra a sua oposição relativamente à forma como os cristãos, por ignorância, eram tratados tanto pelo Estado (autoridades) como pela Sociedade civil (população) e, ao mesmo tempo, manifesta apoio aos cristãos e à sua causa. Dirigindo-se aos magistrados romanos, Tertuliano protesta, não só contra a iniquidade do ódio público contra os cristãos e das violências de que são vítimas, mas também contra a injusta discriminação destes face à lei, nomeadamente as incongruências processuais do procedimento legal aplicado aos mesmos e a aplicação da tortura; face aos outros crentes, defendendo a liberdade religiosa; e face aos filósofos, a quem são comparados, dada a forma desigual como são tratados, os cristãos perseguidos e castigados, os filósofos livres e cobertos de honras. Dirigindo-se aos cristãos procura, por um lado, encorajá-los e consolá-los na situação difícil em que se encontram, e, por outro, oferecer-lhes todo o tipo de argumentos proveitosos para a sua defesa no contacto diário com os seus concidadãos pagãos, incluindo os filósofos. Esforça-se, igualmente, por ajudá-los

¹ Tertuliano, *Apol.* 9,8.

a superar o temor da morte, provocada pelo clima de repressão, ansiedade e insegurança quotidiana em que vivem, enumerando uma série de *exempla constantiae* pagãos, tanto femininos como masculinos, tomados como modelos pela sua valentia perante a dor, o sofrimento e o desprezo pela morte. Ao mesmo tempo dá-lhes também fortes razões para se manterem firmes e perseverantes na fé.

Conseguimos ainda identificar o método ou tática de ação não-violenta designado por “desobediência civil a leis ‘ilegítimas’”, pertencente à categoria da não-cooperação, de que é exemplo a recusa firme dos cristãos em oferecer sacrifícios pelo imperador ou em jurar pelo seu “Génio”, manifestações típicas do culto imperial. E isto mesmo quando coagidos a isso, sabendo que essa recusa lhes podia custar a vida, dado incorrerem na acusação de lesa-majestade, apesar das repetidas oportunidades que os magistrados lhes concediam de poderem sacrificar para se salvarem, bastando uma simples adesão exterior. Os cristãos, contudo, escolhiam manifestar a sua lealdade ao imperador e ao império, orando a Deus pelo imperador e demais autoridades, bem como pela prosperidade do império.

Também nos foi possível identificar o método ou tática de ação não-violenta designado por “emigração de protesto”, ou “exílio voluntário de um lugar”, também ele pertencente à categoria da não-cooperação. Tertuliano apresenta como hipótese uma *deserção dos cristãos*, apartando-se para algum lugar longe do império romano. Este hipotético autoexílio é, porém, uma hipótese inconcebível para ele e, por isso, descartada, porque a um cristão, enquanto cidadão do mundo, está-lhe interdito fugir ou desertar, dado que a sua cidadania é irrenunciável.

Apesar de, a não-violência em Tertuliano, como nos antigos cristãos, não coincidir exatamente com a não-violência moderna, uma vez que ele julga necessário deixar a vingança para Deus (mais severa), enquanto o não-violento moderno pensa que a sua ação não-violenta irá parar e desarmar o seu adversário, terá o nosso autor algum contributo a aportar a uma teologia da não-violência cristã, uma teologia que, ainda embrionária, assume a não-violência evangélica como sua reflexão? A nossa resposta é sim. Face à violência com que os cristãos se confrontavam, os motivos que apresenta como fundamento para a atitude não-violenta deles, são motivos que podem e devem ser tidos como basilares numa reflexão teológica sobre a não-violência cristã. Com efeito, o amor aos inimigos, a não-retaliação, e a interdição absoluta do homicídio – tudo isto radicado no ensinamento e praxis de Jesus Cristo, contidos nos Evangelhos e recebidos, transmitidos e igualmente vividos pelos seus discípulos, desde os primórdios da Igreja –, são imutáveis e intemporais, mais de 1800 anos passados não perderam a validade, apesar de o mundo já não ser o mesmo. São motivos que podíamos, de resto, resumir num único, o *amor ao próximo*, dado que dele derivam todas as atitudes do cristão para com o outro,

seu irmão. Tanto o amor aos inimigos, como a não-retaliação e a interdição absoluta do homicídio, só se entendem em referência a esse mandamento.

Na raiz, pois, desta atitude não-violenta do cristão está o amor, ensinado e vivido por Jesus Cristo e, sobretudo, o mandamento do amor aos inimigos, ponto culminante da exigência do amor, e que constitui a mais radical interpelação. Como afirma o Cardeal Walter Kasper: «Não há dúvida: o amor aos inimigos é talvez, de um ponto de vista humano, a exigência mais difícil de Jesus e, contudo, trata-se ao mesmo tempo de um dos principais mandamentos cristãos, enraizado na essência mais íntima do mistério cristão e, afinal, sinal distintivo da conduta cristã.»²

No mundo e sociedade atuais, em que a “cultura da morte e do descarte” prevalece, é realista falarmos em não-violência? Não será ela uma utopia? Tertuliano, mostra-nos que, mesmo vivendo num ambiente adverso e hostil, inclusive violento, a não-violência é uma resposta alternativa à violência, eficaz e exequível, tal como a própria história do cristianismo o demonstrou, com a legalização do mesmo pelo imperador Constantino, em 313, após vários séculos de perseguição. O caminho da não-violência é, pois, árduo e difícil, correndo-se mesmo o risco de morrer, e os resultados esperados levam, com frequência, muito tempo a serem alcançados, mas, como os estudos atuais demonstram, é um caminho duas vezes mais eficaz do que o da violência, com menos custos económicos e ambientais, e, acima de tudo, de vidas humanas.

E concluímos com as palavras da Mensagem para o 50º Dia Mundial da Paz, em que, citando o Papa Bento XVI, o Papa Francisco afirma que a não-violência, sendo realista, «“para os cristãos não é um mero comportamento tático, mas um modo de ser da pessoa, uma atitude de quem *está tão convicto do amor de Deus e do seu poder*, que não tem medo de enfrentar o mal somente com as armas do amor e da verdade. O amor ao inimigo constitui o núcleo da ‘revolução cristã’”. A página evangélica – amai os vossos inimigos (cf. *Lucas* 6, 27) – é, justamente, considerada “a magna carta da não-violência cristã”: esta não consiste “em render-se ao mal (...), mas em responder ao mal com o bem (cf. *Romanos* 12, 17-21), quebrando dessa forma a corrente da injustiça”.»³

² Walter Kasper, *A Misericórdia: Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã* (Cascais: Lucerna, 2015), 171.

³ Francisco, *Mensagem para o 50º Dia Mundial da Paz 2017*, nº 3. Veja-se também a inspiradora reflexão de Bernard Häring, *A contestação dos não-violentos* (Porto: Editorial Perpétuo Socorro, [1969]), 11-33 (“A não-violência, revolução do Evangelho”).

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Tertuliano

Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. I-II. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.

a) *Apologeticum*

Castillo García, Carmen. *Tertuliano. Apologético, A los gentiles: Introducción, traducción y notas*. Madrid: Editorial Gredos, 2001.

Dekkers, Eligius (ed.). *Q. S. Fl. Tertulliani Apologeticum*. Em *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*, 77-171. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.

Georges, Tobias. *Tertullian «Apologeticum»: Übersetzt und erklärt*. Freiburg, Br.; Basel; Wien: Herder, 2011.

— *Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christlichen Glaubens: Eingeleitet und Übersetzt*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2015.

Hoppe, Henricus (ed.). *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Apologeticum secundum utramque libri recensionem*. Vindonobar: Hoelder-Pichler-Tempsky A. G. e Lipsiae: Akademische Verlags-Gesellschaft M. B. H., 1939.

Miranda, José Carlos de. *Q. S. F. Tertuliano. Apologético: Edição Bilingue com Introdução, Notas e Comentários*. Lisboa: Alcalá, 2002.

Waltzing, Jean-Pierre e Albert Severins. *Tertullien. Apologétique*. 4ª imp. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

b) Outras obras

Fredouille, Jean-Claude. *Tertullien. De la patience. Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.

Gramaglia, Pier Angelo. *Tertulliano. A Scapula: Introduzione, traduzione e note*. Roma: Edizioni Paoline, 1980.

— *Tertulliano. Ai martiri: Introduzione, traduzione e note*. Roma: Edizioni Paoline, 1981.

— *Tertulliano. La corona: Introduzione, traduzione e note*. Roma: Edizioni Paoline, 1980.

— *Tertulliano. La preghiera: Introduzione, traduzione e note*. Roma: Edizioni Paoline, 1984.

Melro, Fernando e João Maia. *Tertuliano. A moda feminina, Os espectáculos: Tradução, introdução e notas*. Lisboa e São Paulo: Verbo, 1974.

Micaeli, Claudio. *Tertullien. La pudicité (De pudicitia): Tome I*. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

Moreschini, Claudio. *Tertullien. Exhortation à la chasteté: Introduction, texte critique et commentaire*. Paris: Éditions du Cerf, 1985.

Munier, Charles. *Tertullien. A son épouse: Introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.

Schulz-Flüger, Eva. *Tertullien. Le voile des vierges (De uirginibus uelands): Introduction et commentaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

Tertuliano. «O Testemunho da Alma». Em Tertuliano, S. Agostinho, S. Anselmo, S. Tomás de Aquino e Pedro Hispano. *Opúsculos selectos da filosofia medieval. Tradução do origianl latino por António Soares Pinheiro*, 4ª edição revista, 15-30. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 2001.

Turcan, Marie. *Tertullien. Les spectacles (De spectaculis): Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

Vicastillo, Salvador. *Tertuliano. El alma: Introducción, texto crítico, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.

— *Tertuliano. El bautismo. La oración: Introducción, texto crítico, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

— *Tertuliano. La corona, A Escapula, La fuga en la persecución: Introducción, texto crítico, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

— *Tertuliano. La Paciencia, El Testimonio del Alma, A los Mártires: Introducción, texto crítico, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

— *Tertuliano. La penitencia, La pudicia: Introducción, texto crítico, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.

Waszink, J[an] H[endrik] e J. C. M. van Winden. *Tertullianus. De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*. Leiden, New York, København e Köln: E. J. Brill, 1987.

1.2. Outras fontes

a) Fontes cristãs

«Actas de los Mártires Escilitanos». Em Jerónimo Leal. *Actas latinas de mártires africanos: Introducción, traducción y notas*, 39-55. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

Bardy, Gustave. *Hippolyte. Commentaire sur Daniel*. Paris: Éditions du Cerf, 1947.

Bardy, Gustave. *Theophile d'Antioche. Trois Livres a Autolytus: Introduction et notes*. Paris: Éditions du Cerf, 1948.

Bento XVI. *Audiência Geral de 30 de maio de 2007: Tertuliano*. Acedido a 30 de novembro de 2022. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070530.html.

Bobichon, Philippe. *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon*. 2 volumes. Fribourg: Academic Press e Éditions Saint-Paul, 2003.

Bovon, François. *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*. 2ª ed. Genève: Labor et Fides, 2007.

Clarke, G[raeme] W[ilber]. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*. New York: Paulist Press, 1974.

Clarke, Graeme e Michel Poirier. *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés (De lapsis): Texte critique du CCL 3 (M. Bévenot)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.

Cocchini, Francesca (ed.). *Origine. Commento alla lettera ai Romani/2. Libri V-X*. Roma: Città Nuova Editrice, 2016.

«Didaché». Em Isidro Pereira Lamelas. *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos*. Apelação: Paulus, 2016, 181-239.

Elliott, J. K. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Reimpressão. Oxford: Clarendon Press, 2005, 1ª ed. 1993.

Francisco. *Mensagem para o 50º Dia Mundial da Paz 2017: “A não-violência: estilo de uma política para a paz”, nº 4*. Acedido a 30 de novembro de 2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html.

Fredouille, Jean-Claude. *Cyprien de Carthage. A Démétrien: Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

García Sanchidrián, Mª Luisa. *Cipriano de Cartago. Cartas: Introducción, traducción y notas*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

Hipólito de Roma. *Tradição Apostólica*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2020.

Monat, Pierre. *Lactance. Institutions divines. Livre V*. 2 volumes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1973.

Inácio de Antioquia. «Carta aos Efésios». Em Isidro Pereira Lamelas. *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos*. Apelação: Paulus, 2016, 110-117.

Ingremau, Christiane. *Lactance. Institutions divines. Livre VI: Introduction, texte critique, traduction, notes et index*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

Irénée de Lyon. *Contre les hérésies: Dénontiation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

Lamelas, Isidro Pereira. *A Diogneto*. Lisboa: Alcalá, 2001.

— *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos*. Apelação: Paulus, 2016.

— *Justino, filósofo e mártir do século II. Em defesa dos cristãos (Apologias): Estudo e tradução*. Lisboa: Paulus, 2019.

Le Bonniec, Henri. *Arnobé. Contre les Gentils. Livre I: Texte établi, traduit et commenté*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1982.

Leal, Jerónimo. *Actas latinas de mártires africanos: Introducción, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

Luz, Ulrich. *El evangelio según san Mateo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Marrou, Henri-Irénée. *A Diognète: Introduction, Édition Critique, Traduction et Commentaire*. Paris: Éditions du Cerf, 1951.

«Martírio de Policarpo». Em Isidro Pereira Lamelas. *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos*. Apelação: Paulus, 2016, 166-179.

Merino, Marcelo e Emilio Redondo. *Clemente de Alejandria. El Pedagogo: Introducción, traducción y notas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

- Munier, Charles. *Justin. Apologie pour les chrétiens: Introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- Naia da Silva, Manuel A. *Minúcio Félix. Octávio. Introdução, tradução e comentário*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- «Pasión de las santas Perpetua y Felicidad». Em Jerónimo Leal. *Actas latinas de mártires africanos: Introducción, traducción y notas*, 57-137. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.
- Policarpo de Esmirna. «Carta aos Filipenses». Em Isidro Pereira Lamelas. *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos*. Apelação: Paulus, 2016, 158-165.
- Pseudoclemente. «Homília». Em Isidro Pereira Lamelas. *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos*. Apelação: Paulus, 2016, 73-94.
- PseudoBarnabé, «Epístola». Em Isidro Pereira Lamelas. *As origens do cristianismo: Padres Apostólicos*. Apelação: Paulus, 2016, 241-305.
- Pouderon, Bernard. *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts. Introduction, texte et traduction*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- Pouderon, Bernard e Marie-Joseph Pierre. *Aristide. Apologie: Introduction, textes critiques, traductions et commentaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Orígenes. Contra Celso: Introducción, versión y notas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Padres Apologistas Griegos (s. II): Introducciones, texto griego, versión española y notas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- Saint Jerome. *On Illustrious Men*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1999.
- Valero, Juan Bautista. *San Jerónimo. Epistolario. Edición bilingüe: Traducción, introducciones y notas*. 2 volumes. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, 1995.
- Velasco-Delgado, Argimiro. *Eusebio de Cesarea. História Eclesiástica. Texto, versión española, introducción y notas. (Reimpresión)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

b) Fontes não-cristãs

- Campos, J. A. Segurado. *Lúcio Aneu Séneca. Cartas a Lucílio: Tradução, prefácio e notas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- Luciano de Samósata. «A morte de Peregrino». Em Custódio Magueijo. *Luciano de Samósata. Luciano [V]: Tradução do grego, introdução e notas*, 123-150. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- «Tóxaris ou a amizade». Em Custódio Magueijo. *Luciano de Samósata. Luciano [VIII]: Tradução do grego, introdução e notas*, 17-65. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- Rodrigues, Nuno Simões, Cláudia Teixeira, Francisco Oliveira e José Luís Brandão. *História Augusta. Vol. II: Vidas de Hélvio Pertinaz, Didio Juliano, Severo, Pescênio Nigro, Clódio Albino, Antonino Caracala, Antonino Geta, Opílio Macrino, Diadúmeno Antonino, Antonino Heliogábalo*. Tradução do latim, com introdução e notas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.
- Torres Esbarranch, Juan J. *Herodiano. Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio. Traducción, introducción y notas*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

2. Instrumentos de trabalho

- Academia.edu*: <https://www.academia.edu>.
- Archive.org*: <https://www.archiv.org>.
- Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. I. Des origines a Clement d'Alexandrie et Tertullian*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1975.
- BiblIndex*: <https://www.bibindex.org>.
- Chronica Tertulliana et Cyprianea* (1975-2020).
- Claesson, Gösta. *Index Tertullianus*. 3 volumes. Paris: Études Augustiniennes, 1974-1975.
- Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa>.
- Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. 15 tomos em 30 volumes, editado por Fernand Cabrol, Henri Leclercq e Henri-Irénée Marrou. Paris: Létouzey et Ané, 1907-1953.
- Early Christian Commentary. A Verse by Verse Bible Commentary from the Church Fathers*: <https://www.earlychristiancommentary.com/>

EBSCO Discovery Service: <https://discovery.ebsco.com>.

Google Books: <https://www.books.com>.

Lamelas, Isidro Pereira. *Os Padres da Igreja: Dos Apóstolos a Constantino*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.

Moreschini, Claudio e Enrico Norelli. *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005.

Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. 4 volumes, dirigido por Angelo Di Berardino. Casale Monferato: Marietti 1820, 2006-2010.

Quasten, Johannes. *Patrología: I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

3. Estudos

Abignente, Donatella e José Manuel Pereira de Almeida. «Acolher o tesouro da Palavra». *Didaskalia* 44, n° 1 (2014): 123-128.

Advancing Nonviolence and Just Peace in the Church and the World: Biblical, Theological, Ethical, Pastoral and Strategic Dimensions of Nonviolence, editado por Rose Marie Berger, Ken Butigan, Judy Coode e Marie Dennis. Brussels: Pax Christi International, 2020. EPUB e-Book.

Alexandre, Jérôme. *Le Christ de Tertullien*. Paris, Desclée, 2004.

— *Tertullien théologien*. Paris: Parole et Silence, 2012.

Alikin, Valeriy A. *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden e Boston: Brill, 2010.

Allard, Paul. *Dix leçons sur le martyre données a l'Institut Catholique de Paris (Février-Avril 1905)*. 8ª ed., revista e corrigida. Paris: Librairie Lecoffre; J. Gabalda et Fils, Éditeurs, 1930.

Alonso Venero, Ana María. «La explicación religiosa de las catástrofes naturales: un motivo de la polémica entre cristianos y paganos en la antigüedad (s. II-IV)». *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* 10 (2012): 285-308.

Álvarez Cineira, David. «El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)». Em Rafael Aguirre (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2010.

Andreau, Jean. «Recherches récentes sur les mines romaines. I. Propriété et mode d'exploitation». *Revue Numismatique, 6e série* 31 (1989): 86-112.

— «Recherches récentes sur les mines romaines. II. Nature de la main d'oeuvre; Histoire des Techniques et de la Production». *Revue Numismatique, 6e série* 32 (1990): 85-108.

Arnaud-Portelli, Annie. «Carthage, le fonctionnement d'une métropole régionale à l'époque romaine». *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne]. 64 (2002). Acedido a 23 de julho 2013. <http://cdlm.revues.org/69>.

Arnauld, Dominique. *Histoire du christianisme en Afrique: Les sept premiers siècles*. Paris: Éditions Karthala, 2001.

Arner, Rob. *Consistently Pro-Life: The Ethics of Bloodshed in Ancient Christianity*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2010.

Aubert, Jean-Jacques. «A Double Standard in Roman Criminal Law? The Death Penalty and Social Structure in Late Republican and Early Imperial Rome». Em *Speculum Iuris: Roman Law as a Reflection of Social and Economic Life in Antiquity*, editado por Jean-Jacques Aubert e Boudewijn Sirks, 94-133. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 2002.

Barbaria, Giorgio. «La non violenza in Origene». *Salesianum* 59, n° 1 (1997): 3-32.

Barnes, Timothy D. «Aspects of the Severan Empire, Part I: Severus as a New Augustus». *New England Classical Journal* 35, n° 4 (2008): 251-267.

— «Aspects of the Severan Empire, Part II: Christians in Roman Provincial Society». *New England Classical Journal* 36, n° 1 (2009): 3-19.

— *Early Christian Hagiography and Roman History*. 2ª ed. revista. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

— *Tertullian a Historical and Literary Study*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Beer, Michael A. *Civil Resistance Tactics in the 21st Century*. Washington, D.C.: International Center on Nonviolent Conflict, 2021.

Belousek, Darrin W. Snyder. *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church*. Grand Rapids, Michigan e Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012.

Benko, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford Ltd., 1985.

Binder, Stéphanie E. *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*. Leiden e Boston: Brill, 2012.

- Birley, Anthony R. «Attitudes to the State in the Latin apologists». Em *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne: Sept exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève, 13-17 Septembre 2004*, editado por Antonie Wlosok e François Paschoud, 249-277. Genève: Fondation Hardt, 2005.
- «Caecilius Capella: Persecutor of Christians, Defender of Byzantium». *Greco, Roman and Byzantine Studies* 32, n° 1 (1991): 81-98.
- *Septimio Severo: El emperador africano*. Madrid: Editorial Gredos, 2012.
- Bradshaw, Paul F. e Maxwell E. Johnson. *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012.
- Braun, René. *Approches de Tertullien: Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre (1955-1990)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1982.
- «Aux origines de la Chrétienté d'Afrique: un homme de combat, Tertullien». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 2 (1965): 189-208. (Republicado em Braun, *Approches de Tertullien*, 1-20).
- *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2ª ed. revista e aumentada. Paris: Études Augustiniennes, 1977.
- «Observations sur l'architecture de l'«Apologeticum»». Em René Braun, *Approches de Tertullien: Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre (1955-1990)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1982.
- «Sur la date, la composition et le texte de l'Ad martyras de Tertullien». *Revue des Études Augustiniennes* 24 (1978): 221-242. (Republicado em Braun, *Approches de Tertullien*, 157-178)
- «Tertullien et le renouvellement du latin». Em *Les Pères de l'Église au XXe siècle: Histoire - Littérature - Théologie. «L'aventure des Sources chrétiennes»*, 265-274. Paris: Éditions du Cerf, 1997.
- «Tertullien et les séditions contre les empereurs (Apologeticum 35,8-9)». *Revue des Études Augustiniennes* 26 (1980): 18-28. (Republicado em Braun, *Approches de Tertullien*, 135-145).
- «Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie». Em Braun, *Approches de Tertullien*, 67-84.
- Butler, Rex D. *The new prophecy and new visions: evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.
- Butturini, Emilio. «Guerra e pace nei Padri della Chiesa». Em Emilio Butturini, Elio Peretto e Salvatore A. Panimolle. *Guerra e pace nei Padri della Chiesa*, 22-125. Roma: Edizioni Borla, 2002.
- Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Callu, Jean-Pierre. «Le jardin des supplices au Bas-Empire». Em *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, 313-359. Rome: École Française de Rome, 1984.
- Cantarella, Eva. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. Madrid: Ediciones Akal, 1996.
- Carcopino, Jérôme. *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2001.
- Carfora, Anna. *I cristiani al leone: I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2009.
- Carriker, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden e Boston: Brill, 2003.
- Castaños-Mollor, Manuel-Ignacio. «La secularidad en los escritores cristianos de los dos primeros siglos». *Cuadernos Doctorales*. 1 (1983) 440-484.
- Cataudella, Michele R. «Società e diritto nell'Africa romana. Ius Italicum: aspetti e riflessioni». Em *L'Africa romana: Atti del IV Convegno di studio. Sassari, 12-14 dicembre 1986*, editado por Attilio Mastino, 117-132. Sassari: Dipartimento di Storia - Università degli Studi di Sassari, 1987.
- Cattelain, Jean-Pierre. *A objeção de consciência*. Porto: Livraria Telos, 1973.
- Chapot, Frédéric. «Ad nationes. Destinataire fictif, destinataire réel dans l'apologétique chrétienne antique». Em *Discorsi alla prova. Atti del Quinto Colloquio italo-francese Discorsi pronunciati, discorsi ascoltati: contesti di eloquenza tra Grecia, Roma ed Europa. Napoli - S. Maria di Castellabate (Sa) 21 - 23 settembre 2006*, editado por Giancarlo Abbamonte, Lorenzo Miletto e Luigi Spina, 449-463. Napoli: Giannini Editore, 2009.
- Chenoweth, Erica e Maria J. Stephan. *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Churrua, Juan de. «Actitud del cristianismo ante el imperio romano». Em *Poder político y derecho en la Roma clásica*, editado por Francisco Javier Paricio Serrano, 139-190. Madrid: Editorial Complutense, 1996.
- Cook, John Granger. «Envisioning Crucifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito». *Novum Testamentum* 50, n° 3 (2008): 262-285.
- Corbier, Mireille. «Child Exposure and Abandonment». Em *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, editado por Suzanne Dixon, 52-73. London; New York: Routledge, 2001.

- Coste, René. *Théologie de la Paix*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- Courcelle, Pierre. «Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin». *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 50, n° 1 (2004): 21-58.
- Crouzel, Henri e Vittorino Grossi. «Risurrezione dei morti». Em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. 3, dirigitu por Angelo Di Berardino, 4526-4531. Casale Monferrato: Marietti 1820, 2008.
- D'Incà, Alberto. «"Novam patientiam docet Christus" (Tert., *Adv. Marc.* 4,16,2). Tra persecuzione e attesa del giudizio di Dio: la ricezione di *Rom* 12,19-20 negli autori cristiani dell'Africa romana (sec. III-IV ineunte)». Em *Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016), 295-304. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018.
- Daniel-Hughes, Carly. «Scripture in Tertullian's Moral and Ascetical Treatises». Em *The Bible in Christian North Africa. Part I: Commencement to the Confessiones of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, editado por Jonathan P. Yates e Anthony Dupont, 100-118. Berlin e Boston: De Gruyter, 2020.
- Dasen, Véronique. «Becoming Human: From the Embryo to the Newborn Child». Em *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, editado por Judith Evans Grubbs e Tim Parkin, 17-39. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013.
- de Ste. Croix, G[oeffrey] E[rnest] M[aurice]. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, editado por Michael Whitby e Joseph Streeter. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- de Vos, Craig. «Popular Graeco-Roman Responses to Christianity». Em *The Early Christian World. Vol I-II*, editado por Philip F. Esler, 869-889. London; New York: Routledge, 2000.
- Decret, François. *Early Christianity in North Africa*. Cambridge, UK: James Clarke & Co, 2011.
- Di Berardino, Angelo. «Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino». *Augustinianum* 52 (2012): 9-64.
- «Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana». Em *Cristianesimo e Istituzioni Politiche: Da Augusto a Costantino*, editado por Enrico Dal Covolo e Renato Uglione, 137-165. Roma: LAS, 1995.
- Dölger, Franz Joseph. *Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*. Münster in Westf.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1920.
- Dore, Stefania. «La *damnatio ad metalla* degli antichi cristiani: miniere o cave di pietra». *ArcheoArte* 1 (2010): 77-84. <https://doi.org/10.4429/j.art.2010.01.06>.
- Dowsing, Swan. *Contraception and Abortion in the Early Roman Empire: A Critical Examination of Ancient Sources and Modern Interpretations*. Master of Arts Thesis. Ottawa: University of Ottawa, 1999. Acedido a 15 de dezembro de 2022. <http://dx.doi.org/10.20381/ruor-7324>.
- Dumaine, H. «Bains». Em *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Vol. 2, 1ª parte, editado por Fernand Cabrol e Henri Leclercq, 72-117. Paris: Létouzey et Ané, 1925.
- Dunn, Geoffrey D. «Roman and North African Christianity». Em *The Routledge Companion to Early Christian Thought*, editado por D. Jeffrey Bingham, 154-171. London; New York: Routledge, 2010.
- «Scripture in Tertullian's Polemical and Apologetic Treatises». Em *The Bible in Christian North Africa. Part I: Commencement to the Confessiones of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, editado por Jonathan P. Yates e Anthony Dupont, 80-99. Berlin e Boston: De Gruyter, 2020.
- *Tertullian*. London e New York: Routledge, 2004.
- «Turn the Other Cheek: Patience and Non-retaliation in the Early Christian African Tradition». Em *Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016), 323-340. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2018.
- Ferguson, Everett. «Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience». *Journal of Early Christian Studies* 1, n° 1 (1993): 73-83.
- «Love of Enemies and Nonretaliation in the Second Century». Em *The Contentious Triangle: Church, State, and University. A Festschrift in Honor of Professor George Huntston Williams*, editado por Rodney L. Petersen e Calvin Pater, 81-95. Kirksville, Missouri: Truman State University Press.
- Fiedrowicz, Michael. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000.
- Fisher, Elizabeth A. «Greek Translations of Latin Literature in the Fourth Century A.D.». Em *Later Greek Literature*, editado por John J. Winkler e Gordon Williams, 173-216. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books, 2006.
- Fredouille, Jean-Claude. «Bible et apologétique». Em *Le monde latin antique et la Bible*, dirigitu por Jacques Fontaine e Charles Pietri, 479-497. Paris: Beauchesne, 1985.
- «L'activité littéraire de Tertullien: les traités perdus». *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 54, n° 1 (2008): 1-29.

- «L'apologétique chrétienne antique: métamorphoses d'un genre polymorphe». *Revue des Études Augustiniennes* 41, n° 2 (1995): 201-216.
- «L'apologétique latine pré-constantinienne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de typologie». Em *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque pré-nicéenne: Sept exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève, 13-17 Septembre 2004*, editado por Antonie Wlosok e François Paschoud, 39-60. Genève: Fondation Hardt, 2005.
- «Langue philosophique et théologie d'expression latine (II^e-III^e siècles)». Em *La langue latine, langue de la philosophie: Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, 187-199. Rome: École Française de Rome, 1992.
- «“Les chrétiens aux lions!”». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité* 46 (1987): 329-349.
- «Tertullien dans l'histoire de l'apologétique». Em *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, editado por Bernard Pouderon e Joseph Doré, 271-281. Paris: Beauchesne, 1998.
- «Tertullien et l'Empire». *Recherches Augustiniennes* 19 (1984): 111-131.
- *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1972.
- Futrell, Alison. *The Roman Games: A Sourcebook*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Gabrielson, Jeremy. *Paul's Non-Violent Gospel: The Theological Politics of Peace in Paul's Life and Letters*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2013.
- Galtung, Johan. *Paz por medios pacíficos: Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Bakeaz; Gernika-Lumo: Gernika Gogoratzuz, 2003.
- Garnsey, Peter. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Georges, Tobias. «Tertullian's Criticism of the Emperors' Cult in the *Apologeticum*». *Collegium. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 20 (2016): 84-95.
- González Salinero, Raúl. «El ágape y los banquetes rituales en el cristianismo antiguo». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*. 23 (2010): 279-305.
- *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*. Madrid: Signifer Libros, 2005.
- «Los primeros cristianos y la *damnatio ad bestias*: una visión crítica». Em Gonzalo Bravo e Raúl González Salinero (eds.). *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, 355-370. Madrid; Salamanca: Signifer Libros, 2013.
- Gramaglia, Pier Angelo. «Le semantiche del sangue in Tertulliano». Em *Atti della Settimana Sangue e Antropologia nella Letteratura Cristiana (Roma, 29 novembre - 4 dicembre 1982)*, editado por Francesco Vattioni, 939-1038. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983.
- «L'obiezione di coscienza nei primi secoli della chiesa». Em *I Cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare: nella Bibbia, nella storia della Chiesa, nella teologia contemporanea*, editado por Angelo Cavagna, 47-64. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1992.
- «Non uccidere e non violenza nel sec. IV». Em *Sangue e antropologia. Riti e culto: Atti della V Settimana, Roma 26 novembre - 1 dicembre 1984*, Vol. III, editado por Francesco Vattioni, 1603-1699. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1987.
- Gray, Patrick. «Abortion, Infanticide, and the Social Rhetoric of the “Apocalypse of Peter”». *Journal of Early Christian Studies* 9, n° 3 (2001): 313-337.
- Grodzynski, Denise. «Tortures mortelles et catégories sociales. Les *Summa Supplicia* dans le droit romain aux III^e et IV^e siècles». Em *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, 361-403. Rome: École Française de Rome, 1984.
- Grubbs, Judith Evans. «Infant Exposure and Infanticide». Em *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, editado por Judith Evans Grubbs e Tim Parkin, 83-107. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013.
- Hamman, Adalbert. «La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences». Em *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II: Principat: Religion (Vorkonstantinisches Christentum)*, II.23.2, editado por Hildegard Temporini e Wolfgang Haase, 1190-1247. Berlin e New York: De Gruyter, 1980.
- *La vida cotidiana de los primeros cristianos: Un apasionante viaje por nuestras raíces*. 8^a ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2006.
- Häring, Bernhard. *A contestação dos não-violentos*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, [1969].
- Heil, Uta. «Menschenliebe im Superlativ. Zur Rezeption der christlichen Lehre von der Feindesliebe bei Athenagoras». Em *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, editado por Ferdinand R. Prostmeier e Horacio E. Lona, 229-252. Berlin e New York: De Gruyter, 2010.
- Holloway, Paul A. *Coping with Prejudice: 1 Peter in Social-Psychological Perspective*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Hornus, Jean-Michel. «Étude sur la pensée politique de Tertullien». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 38, n° 1 (1958): 1-38.

- *It Is Not Lawful For Me To Fight: Early Christian Attitude Toward War, Violence and the State. (Revised edition)*. Scottsdale, Pennsylvania; Kitchener, Ontario: Herald Press, 1980. (Edição inglesa revista de *Évangile et Labarum: Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence*. Genève: Labor & Fides, 1960).
- Huntzinger, Hervé. «Incarcération et travaux forcés dans l'Empire romain». Em *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval. Actes du colloque de Strasbourg (décembre 2000)*, editado por Cécile Bertrand-Dagenbach, Alain Chauvot, Jean-Marie Salamito, Michel Matter et Denyse Vaillancourt, 21-32. Paris: De Boccard, 2004.
- Hvalvik, Reidar. «Praying with Outstretched Hands: Nonverbal Aspects of Early Christian Prayer and the Questions of Identity». Em *Early Christian Prayer and Identity Formation*, editado por Reidar Hvalvik e Karl Olav Sandnes, 57-90. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Jacobsen, Anders-Christian. «Apologetics and Apologies – Some Deficiencies». Em *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, editado por Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen e Maijastin Kahlos, 5-21. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009.
- «The Prohibition of Killing in the Ethics of the Church Fathers». Em *“You Shall Not Kill”: The Prohibition of Killing in Ancient Religions and Cultures*, editado por J. Cornelis de Vos e Hermut Löhr, 257-269. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Jiménez-Bautista, Francisco. «Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. 58 (2012): 13-52.
- Jiménez Bautista, Francisco e Francisco A. Muñoz. «Violencia cultural». Em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dirigida por Mario López Martínez, 1161-1162. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- «Violencia directa». Em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dirigida por Mario López Martínez, 1165-1166. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- «Violencia estructural». Em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dirigida por Mario López Martínez, 1166-1168. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- Kahlos, Maijastina. «Nocturnal Rituals as an Othering Device: The Long Life of Fears and Labels in Ancient Polemic and Legislation». Em *Others and the Construction of Early Christian Identities*, editado por Raimo Hakola, Nina Nikki e Ulla Tervahauta, 313-344. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 2013.
- Kinzig, Wolfram. *Christian Persecution in Antiquity*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2021.
- Kitzler, Petr. «Christian Atheism, Political Disloyalty, and State Power in the *Apologeticum*: Some Aspects of Tertullian's “Political Theology”». *Vetera Christianorum* 46 (2009): 245-259.
- Klassen, William. «“Love Your Enemies”: Some Reflections on the Current Status of Research». Em *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, editado por Willard M. Swartley, 1-31. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Kyle, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London; New York: Routledge, 1998.
- Labriolle, Pierre de. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1920.
- Lamelas, Isidro Pereira. «O cristão e a *Res publica*: Lições da história mais antiga». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 11, nº 16/17 (2012): 313-330.
- «O Evangelho e a *res publica* no protocristianismo ou o paradoxo da cidadania cristã». *Communio* 27, nº 1 (2010): 7-24.
- *Una domus et ecclesia Dei in saeculo: Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*. Lisboa: Edições Didaskalia, 2002.
- Lassandro, Domenico. «I “Damnati in metalla” in alcune testimonianze antiche». Em *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, editado por Marta Sordi, 271-277. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- Leal, J[erónimo]. «Tertullianisti». Em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. 3, dirigido por Angelo Di Berardino, 5302-5303. Casale Monferrato: Marietti 1820, 2008.
- Leclercq, Henri. «Actes des Martyrs». Em *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Vol. 1, 1ª parte, editado por Fernand Cabrol e Henri Leclercq, 373-446. Paris, Letouzey et Ané, 1924.
- «Ad bestias». Em *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Vol. 1, 1ª parte, editado por Fernand Cabrol e Henri Leclercq, 449-462. Paris, Letouzey et Ané, 1924.
- «Âne». Em *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Vol. 1, 2ª parte, editado por Fernand Cabrol, Henri Leclercq e Henri-Irénée Marrou, 2041-2068. Paris, Letouzey et Ané, 1924.
- «Croix (invention et exaltation de la vraie)». Em *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Vol. 3, 2ª parte, editado por Fernand Cabrol e Henri Leclercq, 3131-3139. Paris, Letouzey et Ané, 1948.
- «Orant, Orante». Em *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Vol. 12, 2ª parte, editado por Fernand Cabrol e Henri Leclercq, 2291-2322. Paris, Letouzey et Ané, 1936.

- Lemos, Márcia Santos. «O ‘mos maiorum’ e a fortuna do Império Romano no século IV d.C.». *Dimensões: Revista de História da UFES* 25 (2010): 46-62.
- Levieils, Xavier. *Contra Christianos: la critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*. Berlin e New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Lohfink, Gerhard. «Did the Early Christians Understand Jesus? Nonviolence, Love of Neighbor, and Imminent Expectation». *Plough Quarterly* 8 (2016): 38-51.
- . *Jesús de Nazaret: Qué quiso, quién fue*. Barcelona: Herder, 2013.
- López Martínez, Mario. «Ahimsa». Em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: A-K*, dirigida por Mario López Martínez, 15-17. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- . «Métodos de acción no violenta». Em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dirigida por Mario López Martínez, 685-693. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- . «Noviolencia». Em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*, dirigida por Mario López Martínez, 783-795. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- . *¿Noviolencia o barbarie?: El arte de no dejarse deshumanizar*. Madrid: Dykinson, 2017.
- Maritano, Mario. «Metempsychosi». Em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. 2, dirigido por Angelo Di Berardino, 3248-3256. Casale Monferrato: Marietti 1820, 2007.
- Marrou, Henri-Irénée e Anne-Marie La Bonnardière. «Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin». *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 50, nº 1 (2004): 97-122.
- Martín Morillas, José Manuel. «Qué es la violencia». Em Beatriz Molina Ruedas e Francisco A. Muñoz (eds.). *Manual de paz y conflictos*, 225-247. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- Mateo Donet, M^a Amparo. *La ejecución de los mártires cristianos en el imperio romano*. Murcia: Publicaciones del CEPOAT, 2016.
- . «Suplicios dobles en las condenas capitales romanas». *Latomus* 77 (2018): 177-190.
- Mattei, Paul. «Les frontières de l'église selon la première tradition africaine». *Revue des Sciences Religieuses* 81, nº 1 (2007): 27-47.
- . «Spectacles des derniers temps. Tertullien, *De Spectaculis* 30. Texte et traduction. Commentaire». *Vita Latina* 187-188 (2013): 274-292.
- Matter, Michel. «Jeux d'amphithéâtre et réactions chrétiennes de Tertullien à la fin du Ve siècle». Em *Spectacula 1. Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, editado por Claude Domergue, Christian Landes e Jean-Marie Pailler, 259-264. Lattes: Editions Imago, 1990.
- Mattews, Shelly. *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*. New York: Oxford University Press, 2010.
- McGowan, Andrew B. *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014.
- . «Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage». *The Harvard Theological Review* 96 (2003): 455-476.
- . «Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century». *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994): 413-442.
- . «Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity». *Studia Liturgica* 34, nº 2 (2004): 165-176.
- . «The Myth of the “Lord’s Supper”: Paul’s Eucharistic Meal Terminology and Its Ancient Reception». *The Catholic Biblical Quarterly* 77, nº 3 (2015): 503-521.
- Mellerin, Laurence. «La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible: du *De paenitentia* au *De pudicitia*». *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 58, nº 2 (2012): 185-216.
- Ménard, Hélène. «Du “prédateur” à la proie: criminels livrés aux bêtes dans la Rome antique». Em *Prédateurs dans tous leurs états: Évolution, biodiversité, interactions, mythes, symbole. XXXIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, editado por J.-P. Brugal, A. Gardeisen e A. Zucker, 503-515. Antibes: Éditions APDCA, 2011.
- Mentxaka, Rosa. «Género y violencia(s) en la Pasión de Perpetua y Felicidad». *Index: Quaderni camerti di studi romanistici, International Survey of Roman Law* 40 (2012): 447-474.
- Merdinger, Jane. «Roman North Africa». Em *Early Christianity in Contexts: An Exploration across Cultures and Continents*, editado por William Tabberne, 223-260. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014.
- Merriman, Hardy e Nicola Barrach-Yousefi. *Glossary of Civil Resistance: A Resource for Study and Translation of Key Terms*. Washington, D.C.: International Center on Nonviolent Conflict, 2021.
- Millar, Fergus. «Condemnation to Hard Labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine». *Papers of the British School at Rome* 52 (1984): 124-47.

- Minelli, Camilla. «La data dell’Apologeticum di Tertulliano». *Aevum* 74, nº 1 (2000): 187-189.
- Minnerath, Roland. *Les Chrétiens et le monde: Ier et IIe siècles*. Paris: Lecoffre; J. Gabalda, 1973.
- Mistry, Zubin. *Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900*. York: York Medieval Press, 2015.
- Mommsen, Teodoro. *Derecho penal romano*. Bogotá: Editorial Temis, 1991. (1ª edição alemã: *Römisches Strafrecht*. Leipzig, 1899).
- Monceaux, Paul. *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe. Tome Premier: Tertullien et les origines*. Paris: Ernest Leroux, 1901.
- Morani, Moreno. «La storia del testo». Em Tertulliano. *Difesa del cristianesimo: Apologeticum. Testo critico di CCL 1 (E. Dekkers)*, 67-88. Roma: Edizioni San Clemente e Bologna: Studio Domenicano, 2008.
- Muller, Jean-Marie. *Dictionnaire de la non-violence*. Gordes, France: Le Rélié, 2005.
- *O princípio de não-violência: Percorso filosófico*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- Munier, Charles. *L’Eglise dans l’Empire Romain (IIe-IIIe siècles). Eglise et Cité*. Tomo II, volume III. Paris: Cujas, 1979.
- «Les doctrines politiques de Lélis ancienne». *Revue des Sciences Religieuses* 62, nº 1 (1988): 42-53.
- Muñoz, Francisco A. e Beatriz Molina Ruedas. «Manifestaciones de la violencia». Em Beatriz Molina Ruedas e Francisco A. Muñoz (eds.). *Manual de paz y conflictos*, 249-276. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- Nagy, Agnes Anna. «Les candélabres et les chiens au banquet scandaleux. Tertullien, Minucius Felix et les unions oedipiennes». *Studia Patristica* 65 (2013): 407-417.
- *Qui a peur du cannibale? Récits antiques d’anthropophages aux frontières de l’humanité*. Turnhout: Brepols, 2009.
- Nesch, Elliott. *Early Christian Commentary of the Sermon on the Mount*. 2ª ed. Early Christian Commentary, 2018.
- Nepstad, Sharon Erickson. *Nonviolent Struggle: Theories, Strategies, and Dynamics*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Osborn, Eric. «The Love Command in Second Century Christian Writing». *Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 1, nº 4 (1981): 223-243.
- *Tertullian, First Theologian of the West*. London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1997.
- Paschke, Boris A. «The Roman *ad bestias* Execution as a Possible Historical Background for 1 Peter 5.8». *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2006): 489-500.
- Pearse, Roger. «Manuscripts of the Apologeticum». Acedido a 30 de novembro de 2022. http://www.tertullian.org/manuscripts_apologeticum/manuscripts_apologeticum.htm.
- Penn, Michael Philip. *Kissing Christians: Ritual and Community in the Late Ancient Church*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2005.
- «Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship». *Journal of Early Christian Studies* 10, nº 2 (2002): 151-174.
- Peretto, Elio. «Alcuni maestri del pensiero cristiano nei secoli II-III tra Gerra e Pace». Em Emilio Butturini, Elio Peretto e Salvatore A. Panimolle. *Guerra e pace nei Padri della Chiesa*, 126-195. Roma: Edizioni Borla, 2002.
- *La sfida aperta: Le strade della violenza e della non violenza dalla Bibbia a Lattanzio*. Roma: Edizioni Borla, 1993.
- Perrone, Lorenzo. «Christianity as “Practice” in Origen’s *Contra Celsum*». Em *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August. 2 September 2005*, editado por G. Heidl e R. Somos, 293-317. Leuven: Peeters, 2009.
- Petitmengin, Pierre. Petitmengin, Pierre. «[Rec. a] Tertullien, *Les spectacles (De spectaculis)*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris: Éditions du Cerf, 1986, 367 (Sources Chrétiennes, 332)». *Revue des Études Augustiniennes* 33, nº 2 (1987): 302-304.
- «Tertullianus redivivus». *Revue des Études Augustiniennes* 19, nº 1-2 (1973): 177-185.
- Pétre, Hélène. *L’exemplum chez Tertullien*. Dijon: Imprimerie Darantier, 1940.
- Pichot, Adeline. «Jeux et spectacles en Afrique romaine». *Chronozones* 11 (2005): 4-9.
- Pietri, Luce, dir. *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome I. Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*. Paris: Desclée, 2000.
- Pietri, Luce. «Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien». Em Charles e Luce Pietri, dir. *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II. Naissance d’une chrétienté (250-430)*, 155-185. Paris: Desclée, 1995.
- Podolak, Pietro. *Introduzione a Tertulliano*. Brescia: Morcelliana, 2006.
- Pomer Monferrer, Luis. «Los *exempla* paganos en la literatura polémica cristiana: la figura de Dido». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24 (2013): 117-136.

- Pontara, Giuliano. «Desobediencia civil». Em *Enciclopedia de Paz y Conflictos: A-K*, dirigida por Mario López Martínez, 290-292. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- Pouderon, Bernard. *Athénagore d'Athènes: philosophe chrétien*. Paris: Beauchesne, 1989.
- *D'Athènes à Alexandrie: Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*. Québec e Paris: Les Presses de l'Université Laval; Éditions Peeters, 1997.
- «L'interdiction de l'avortement dans les premiers siècles de l'Église». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 87 (2007): 55-73.
- «La première apologétique chrétienne: définitions, thèmes et visées». *Kentron* 24 (2008): 227-251.
- *Les Apologues grecs du II^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.
- «Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre). Recherches sur la condamnation de la contraception comme homicide dans les premiers siècles de l'Église». *Revue des Sciences Religieuses* 81 (2007): 229-248.
- Praet, Danny. «Violence against Christians and Violence by Christians in the First Three Centuries: Direct Violence, Cultural Violence and the Debate about Christian Exclusiveness». Em *Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators*, editado por Albert Geljon e Riemer Roukema, 31-55. Leiden e Boston: Brill, 2014.
- Rahner, Hugo. *Iglesia y Estado en la Primitiva Iglesia: Documentación de los primeros ocho siglos y su comentario*. Valencia: Edicep, 2004.
- Rambaux, Claude. *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- Rankin, David. *Tertullian and the Church*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1995.
- Raponi, Santino. «Comportamento morale e verità cristiana negli apologisti del II secolo». *Studia Moralia* 18 (1980): 223-244; 19 (1981): 19-49.
- Rapske, Brian. *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle, Cumbria: The Paternoster Press, 1994.
- Rebillard, Éric. *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.
- «Les autorités romaines et la question de la participation des chrétiens aux sacrifices et fêtes publics aux trois premiers siècles de notre ère». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 182 (2018): 17-27.
- «Popular Hatred Against Christians: The Case of North Africa in the Second and Third Centuries». *Archiv für Religionsgeschichte* 16, n° 1 (2014): 283-309.
- *The Care of the Dead in Late Antiquity*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2009.
- Reiser, Marius. «Love of Enemies in the Context of Antiquity». *New Testament Studies* 47 (2001): 411-427.
- Rhee, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London; New York: Routledge, 2005.
- Rinaldi, Giancarlo. «“Rectores aliqui”. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane». *Annali di Storia dell'Esegesi* 26, n° 1 (2009): 99-64.
- Rivas Rebaque, Fernando. *La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2011.
- «Teología política en el cristianismo primitivo». *Estudios Eclesiásticos* 86, n° 337 (2011): 241-266.
- Rives, James B. «The Persecution of Christians and Ideas of Community in the Roman Empire». Em *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009*, editado por Giovanni A. Cecconi e Chantal Gabrielli, 199-217. Bari: Edipuglia, 2011.
- Robinson, O. F. *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*. London; New York: Routledge, 2007.
- Rodrigues, Nuno Simões. «Dos “conflitos de ordens” ao Estado patricio-plebeu». Em José Luís Brandão e Francisco de Oliveira (coord.), *História de Roma Antiga. Volume I: das origens à morte de César*, 69-102. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- Roukema, Riemer. «Reception and Interpretation of Jesus' Teaching of Love for Enemies in Ancient Christianity». Em *Violence in ancient Christianity: victims and perpetrators*, editado por Albert C. Geljon e Riemer Roukema, 198-214. Leiden: Brill, 2014.
- Santos, Wander Luiz Cardioli Rodrigues dos. «A não-violência como princípio e a não-violência pragmática». *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 88 (2019): 1-20.
- Sardi, Paolo. *L'aborto ieri e oggi*. Brescia: Paideia Editrice, 1975.
- Saxer, Victor. «L'Afrique chrétienne (180-260)». Em Luce Pietri, dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 1. Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, 579-623. Paris: Desclée, 2000.
- Schöllgen, Georg. *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*. Münster Westfalen: Aschendorff, 1984.
- Sharp, Gene. *Da Ditadura à Democracia: O Caminho para a Libertação*. Lisboa: Tinta-da-china, 2015.

- *Sharp's Dictionary of Power and Struggle: Language of Civil Resistance in Conflicts*. New York: Oxford University Press, 2012.
- *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Massachusetts: The Albert Einstein Institution, 2020. (1^a ed. 1971).
- *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential*. Boston: Extending Horizons Books, 2005.
- Sider, Robert Dick. *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- «On Symmetrical Composition in Tertullian». *Journal of Theological Studies* 24, n° 8 (1973): 405-423.
- Sider, Ronald J. *The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2012.
- Sini, Francesco. «Religione e poteri del popolo in Roma repubblicana». *Revista de Stiinte Juridice* n° 4 (2007): 42-63.
- Siniscalco, Paolo. «Tertulliano». Em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. 3, dirigido por Angelo Di Berardino, 5305-5317. Casale Monferrato: Marietti 1820, 2008.
- Sordi, Marta. *I cristiani e l'impero romano. Nuova edizione riveduta e aggiornata*. Milano: Jaca Book, 2011.
- «L'autore e l'opera». Em Tertulliano. *Difesa del cristianesimo. Apologeticum. Testo critico di CCL 1 (E. Dekkers)*, 9-26. Roma: Edizioni San Clemente e Bologna: Studio Domenicano, 2008.
- «'Pax deorum' e libertà religiosa nella storia di Roma». Em *La pace nel mondo antico: Contributi dell'Istituto di storia antica. Volume undicesimo*, editado por Marta Sordi, 146-150. Milano: Vita e pensiero, 1985.
- Spanneut, Michel. «Horreur du sang et non-violence dans l'Église des premières siècles». *Studia Patristica* 18 (1985): 71-76.
- «La non-violence chez les Pères africains avant Constantin». Em *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten in Two Volumes*, editado por Patrick Granfeld e Josef A. Jungmann. Vol. I, 36-39. Münster, Westfalen: Verlag Aschendorff, 1970.
- Stephan, Maria J. «Active Nonviolence: An Effective Political Tool». Em *Choosing Peace: The Catholic Church Returns to Gospel Nonviolence*, editado por Marie Dennis, 147-165. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2018.
- Tabbernee, William. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Leiden e Boston: Brill, 2007.
- «Montanism and the cult of the martyrs in Roman North Africa: reassessing the literary and epigraphic evidence». Em *Text and the Material World: Essays in Honor of Graeme Clarke*, editado por Elisabeth Minchin e Heather Jackson, 299-313. Uppsala: Astrom Editions, 2017.
- «To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins», *Studia Patristica* 36 (2001): 375-386.
- Tanzarella, Sergio. «Rifiuto del servizio militare e della violenza nel cristianesimo africano tra la fine del III e l'inizio del IV secolo». *Augustinianum* 34, n° 2 (1994): 455-465.
- Torres, Juana. «*Refutatio et persuasio* en las obras apologeticas de Tertuliano». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24 (2013): 137-165.
- Trevett, Christine. «Montanism». Em *The Early Christian World. Vol I-II*, editado por Philip F. Esler, 929-951. London; New York: Routledge, 2000.
- *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Van Rensburg, Fika J. «No Retaliation! An Ethical Analysis of the Exhortation in 1 Peter 3:9 Not to Repay Evil with Evil». Em *Animosity, the Bible, and Us: Some European, North American, and South African Perspectives*, editado por John T. Fitzgerald, Fika J. van Rensburg e Herrie F. van Rooy, 199-230. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Veyne, Paul. *A vida privada no Império romano*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2017.
- Vicacastillo, Salvador. *Un cuerpo destinado a la muerte: Su significado en la antropología de Tertuliano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Villani, Andrea. «*Nos ergo soli innocentes!* (Apologeticum 45,1). Innocence as a Marker of Christian Affiliation in Tertullian's *Apologeticum*». *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2012): 113-128.
- Wagemakers, Bart. «Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire». *Greece & Rome* 57 (2010): 337-354.
- Waltzing, Jean-Pierre. *Le codex fuldensis de Tertullien*. Liège: Imp. H. Vaillant-Carmanne; Paris: Champion, 1914-1917.
- *Tertullien. Apologétique. II: Commentaire analytique, grammatical & historique*. Liège: Imp. H. Vaillant-Carmanne; Paris: Champion, 1919.

- Weaver, Dorothy Jean. «Transforming Nonresistance: From *Lex Talionis* to “Do Not Resist the Evil One”». Em *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, editado por Willard M. Swartley, 32-71. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Weiß, Alexander. *Soziale Elite und Christentum: Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen*. Berlin, München e Boston: De Gruyter, 2015.
- Willhite, David E. *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*. London; New York: Routledge, 2017.
- *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian’s Context and Identities*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Willert, Niels. «Tertullian». Em Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen e Jörg Ulrich (eds.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*, 159-183. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2014.
- Williams, Travis B. *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*. Leiden: Brill, 2012.
- Zilling, Henrike Maria. *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 2004.