

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

DANIEL MARQUES GIANDOSO

## A polêmica judaico-cristã nas *Atas dos Mártires*

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em História Social

Área de concentração: História Social

Orientadora: Profa. Dra. Maria Luiza Marcílio

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo  
2016

Nome: GIANDOSO, Daniel Marques

Título: A polêmica judaico-cristã nas *Atas dos Mártires*

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em História Social

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

*Por minha esposa Fabiana  
e por meus filhos  
Francesco,  
Bernardo,  
Caterina  
e Domenico*

*Em memória de  
Carmen Hernández*

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus por toda misericórdia e providência;

À minha esposa Fabiana e aos meus filhos Francesco, Bernardo, Caterina e Domênico por preencherem minha vida de sentido e de alegria;

A meus pais por toda ajuda e amparo;

À minha orientadora Profa. Dra. Maria Luiza Marcílio por me acolher e por toda paciência;

Ao prof. Nachman Falbel, sempre inspirador, de quem serei eterno aluno;

A Profa. Suzana Chwartz pelas indicações durante a qualificação;

Ao Pe. Celso Pedro pela imensa generosidade;

Ao Filipe Gonçalves pela leitura atenta;

À Clarisse Ferreira por me apontar caminhos;

À Margarida Hulshof e Diego Ferraz pela revisão e tradução do texto.

Curvamo-nos perante o martírio daqueles que, à custa da própria vida, testemunham a verdade do Evangelho, preferindo a morte à apostasia de Cristo. Acreditamos que estes mártires do nosso tempo, pertencentes a várias Igrejas, mas unidos por uma tribulação comum, são um penhor da unidade dos cristãos. É a vós, que sofreis por Cristo, que se dirige a palavra do Apóstolo: “Amados, (...) à medida que participais dos sofrimentos de Cristo, alegrai-vos, para que também na revelação de sua glória possais ter alegria transbordante”.

*(1 Pedro 4,12-13).*

**Declaração conjunta do Papa Francisco  
e do Patriarca Kirill de Moscou e de toda a Rússia**

12 de fevereiro de 2016, Havana (Cuba)

## RESUMO

O presente trabalho procura analisar a polêmica judaico-cristã em relatos de martírio durante a perseguição romana aos cristãos até o século IV. Abordaremos as principais temáticas que compunham essa polêmica em outras fontes cristãs e judaicas para indicar um cenário possível que pudesse alimentar conflitos entre os dois grupos religiosos. Defenderemos que essa rivalidade presente no discurso dos líderes servia para demarcar a alteridade religiosa e que não necessariamente era vivenciada pelo conjunto dos fiéis em conformidade com os textos, sobretudo, quando a identidade judaica e a identidade cristã estavam em construção. Mesmo em um momento crítico de perseguição religiosa, a multiplicidade de manifestações religiosas tanto no judaísmo quanto no cristianismo, contribuiu para a circulação de práticas, de crenças e para um contato mais estreito entre judeus e cristãos nesses primeiros séculos. Defenderemos que apesar da concepção de martírio judaico ser diferente da concepção cristã é possível estabelecer relações entre os dois martirologios. As *Atas dos Mártires* dão alguns indícios de que o conceito de martírio cristão desenvolvido pelo cristianismo gentio estabeleceu essa afirmação de alteridade diante de sua matriz judaica.

Palavras-chave: Atas dos Mártires, martírio, judaísmo, Igreja primitiva, polêmica judaico-cristã.

## ABSTRACT

The aim of this work is to analyze the Judeo-Christian polemics in martyrdom reports produced during the Roman persecution of Christians until the fourth century. We will cover the main themes that made up this controversy in other Christian and Jewish sources to indicate a possible scenario that could fuel conflicts between both religious groups. We will defend that this rivalry in the discourse of leaders served to demarcate the religious otherness and that it was not necessarily experienced by all the faithful according to the texts, especially when Jewish identity and Christian identity were under construction. Even at a critical time of religious persecution, the multiplicity of religious manifestations in both Judaism and Christianity contributed to the circulation of practices, beliefs and to a closer contact between Jews and Christians in those early centuries. We will argue that despite the difference between the Jewish and the Christian conception of martyrdom, it is possible to establish relations between the two martyrologies. The *Acts of the Martyrs* give some evidence that the concept of Christian martyrdom developed by Gentile Christianity stated the otherness from its Jewish mother.

Keywords: Acts of the Martyrs, Martyrdom, Judaism, the early Church, Jewish-Christian polemic.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

1Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
1Mac	Primeiro Livro dos Macabeus
1Pd	Primeira Epístola de São Pedro
1Tm	Primeira Epístola a Timóteo
2Mac	Segundo Livro dos Macabeus
3Mac	Terceiro Livro dos Macabeus
4Mac	Quarto Livro dos Macabeus
2Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
<i>Ad Mart.</i>	Aos Mártires
<i>Ant.</i>	Antiguidades Judaicas
<i>Ap</i>	O Apocalipse
<i>Apol.</i>	Apologeticum
<i>At</i>	Atos dos Apóstolos
<i>AT</i>	Antigo Testamento
<i>Cl</i>	Epístola aos Colossenses
<i>C. Cels.</i>	Contra Celso
<i>Dn</i>	Daniel
<i>Dt</i>	Deuteronômio
<i>Epist. Bar.</i>	Epístola de Barnabé
<i>Epist. Fil.</i>	Epístola aos Filadelfienses
<i>Epist. Mag.</i>	Epístola aos Magnésios
<i>Ex</i>	Êxodo
<i>Exort. Mart.</i>	Exortação ao Martírio
<i>Ez</i>	Ezequiel
<i>Fl</i>	Epístola aos Filipenses
<i>Gl</i>	Epístola aos Gálatas
<i>Gn</i>	Gênesis
<i>Hb</i>	Epístola aos Hebreus
<i>Hist. Ecl.</i>	História Eclesiástica
<i>I Apol.</i>	Primeira Apologia
<i>II Apol.</i>	Segunda Apologia
<i>Is</i>	Isaías
<i>Jo</i>	Evangelho Segundo São João
<i>Lc</i>	Evangelho Segundo São Lucas
<i>Lv</i>	Levítico
<i>Mart. Acácio</i>	Martírio de Santo Acácio
<i>Mart. Fel.</i>	Martírio de Santa Felicidade e de seus 7 filhos
<i>Mart. Felipe</i>	Martírio de São Felipe
<i>Mart. Fil. Filom.</i>	Martírio de São Fileias e Folomoro
<i>Mart. Just.</i>	Martírio de São Justino

<i>Mart. Mont. Luc.</i>	Martírio de Montano e de Lúcio
<i>Mart. Perp. e Felic.</i>	Martírio de Santa Perpétua e Santa Felicidade
<i>Mart. Pionio</i>	Martírio de São Piônio
<i>Mart. Pol.</i>	Martírio de São Policarpo
<i>Mart. Sinf.</i>	Martírio de Santa Sinforosa e de seus 7 filhos
<i>Mc</i>	Evangelho Segundo São Marcos
<i>Mt</i>	Evangelho Segundo São Mateus
<i>Nm</i>	Números
<i>NT</i>	Novo Testamento
<i>Pr</i>	Provérbios
<i>Rm</i>	Epístola aos Romanos
<i>Sl</i>	Salmo
<i>TB</i>	Talmud Babilônico
<i>TJ</i>	Talmud de Jerusalém
<i>Tt</i>	Epístola a Tito
<i>Zc</i>	Zacarias

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
CAPÍTULO I - O CONTEXTO HISTÓRICO E A QUESTÃO DAS IDENTIDADES NO JUDAÍSMO E NO CRISTIANISMO .....	16
1 - O contexto histórico .....	16
2 - A identidade judaica .....	38
3 - A identidade cristã .....	52
4 - Identidades em construção .....	63
CAPÍTULO II - AO REDOR DAS ATAS DOS MÁRTIRES: A POLÊMICA JUDAICO-CRISTÃ EM OUTRAS FONTES .....	76
1 - Os estudos sobre a literatura polêmica judaico-cristã até o Concílio de Niceia .....	76
2 - A polêmica judaico-cristã no <i>Novo Testamento</i> .....	94
3 - A polêmica contra os cristãos nos textos rabínicos .....	107
4 - A polêmica contra os judeus em fontes cristãs .....	126
CAPÍTULO III - O MARTÍRIO NO JUDAÍSMO E NO CRISTIANISMO .....	164
1 - A difícil aproximação entre as duas concepções de martírio .....	164
2 - A Revolta dos Macabeus como inspiração bíblica para o martírio .....	175
3 - Uma discussão historiográfica .....	190
4 - O mártir judeu e o mártir cristão .....	207
5 - A morte voluntária como elo entre o martírio judaico e o martírio cristão .....	225
6 - O sacrifício como elo entre o martírio judaico e o martírio cristão .....	233
CAPÍTULO IV - A POLÊMICA JUDAICO-CRISTÃ NAS ATAS DOS MÁRTIRES .....	254
1 - Possibilidades de investigação .....	254
2 - As referências indiretas ao judaísmo nas <i>Atas dos Mártires</i> .....	256
2.1 - Versões cristãs para o martírio de Ana e seus 7 filhos do <i>Livro de Macabeus</i> .....	256
2.2 - A recorrência ao <i>Antigo Testamento</i> .....	262
3 - As referências diretas aos judeus nas <i>Atas dos Mártires</i> .....	270
3.1 - Uma questão delicada .....	270
3.2 - O <i>Martírio de São Policarpo</i> .....	273
3.2.1 - Os judeus no <i>Martírio de São Policarpo</i> .....	287
3.3 - O <i>Martírio de São Piônio</i> .....	301
3.3.1 - Os judeus no <i>Martírio de São Piônio</i> .....	305
4 - Entre o elo e o rompimento com o martírio judaico .....	322
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	327
BIBLIOGRAFIA .....	334

## INTRODUÇÃO

*Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.*

*Gálatas 3,28.*

Iniciei esta pesquisa sobre a polêmica judaico-cristã presente nas *Atas dos Mártires* com um objetivo muito preciso. Empenhava-me em analisar, nesta vasta documentação produzida pelos cristãos nos primeiros quatro séculos da Era Comum, qual era a sua visão e a sua postura frente aos judeus e ao judaísmo. Confesso que esperava encontrar muitos relatos de martírio cuja rivalidade entre os dois grupos religiosos seria evidente. Para minha surpresa, não foi isso que aconteceu. Embora a rivalidade estivesse presente, havia apenas dois relatos que corroboravam para o meu objetivo inicial: O *Martírio de São Policarpo* (c. 155) e o *Martírio de São Piônio* (c. 250). Nessas *Atas*, além da presença judaica ser inquestionável, a atmosfera presente na narrativa demonstrava um ambiente de conflito entre judeus e cristãos. É claro que, para mim, a ausência de muitos textos com hostilidade evidente foi uma agradável surpresa, pois percebi que a mesma chave de análise utilizada em meu mestrado sobre o *Diálogo com Trifão* de São Justino mártir, também poderia ser aplicada nesta documentação. Tanto lá como aqui, a despeito da polêmica, minha análise se voltaria para os diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos. Esta chave de leitura me motivava a apontar que apesar da rivalidade entre os dois grupos de fiéis, também havia muitos encontros entre eles. Ou seja, para estudar a polêmica judaico-cristã não basta caminhar pelo viés da separação e do conflito, com o olhar focado nas demonstrações mais remotas de antijudaísmo e de anticristianismo e assim, cancelar a divisão entre os dois grupos. Na verdade, este ambiente polêmico se operava em uma dinâmica de aproximação e de distanciamento.

Contudo, para aplicar esta mesma forma de análise nas *Atas dos Mártires* teria de investigar, além das referências diretas aos judeus, as referências indiretas ao judaísmo nos relatos de martírio. Isso me levou a analisar, no discurso de defesa dos mártires, não apenas de que forma o *AT* era utilizado por eles, como também qualquer outra referência à tradição judaica. De fato, esta nova abordagem fez ampliar um pouco mais a documentação disponível nas *Atas*.

Apesar disso, parecia-me dispor de poucos elementos, até que novos horizontes surgiram no exame de minha qualificação. Duas sugestões feitas pela professora Suzana Chwartz e pelo professor Nachman Falbel foram fundamentais para que essa pesquisa adquirisse a sua forma atual. A primeira sugestão me atentou para o fato de que a contextualização histórica necessariamente comportaria uma discussão a respeito da identidade judaica e acrescentei a identidade cristã. Já a segunda me convenceu da necessidade de ampliar a análise para outros documentos que compõem a literatura polêmica judaico-cristã, tendo como última baliza temporal o Concílio de Niceia (325 d.C.), já que a relação entre judaísmo e cristianismo no Império Cristão foi bem diferente dos primeiros tempos. Num momento em que me sentia sem muitas alternativas, tais apontamentos fizeram abrir o Mar dos Juncos diante de mim. Por outro lado, pelo tempo que me restava, temia não conseguir atravessá-lo. Mesmo consciente de que eu poderia ter caminhado muito mais nessas duas direções, penso ter atingido o limite necessário para apresentar através delas, os elementos basilares que deram sustentação e unidade a essa pesquisa.

Ao conduzir a pesquisa a partir de diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos nesses primeiros séculos, pensei que poderia estender esta análise para uma discussão do martírio em si mesmo, isto é, refletir sobre que relações podemos estabelecer entre as concepções de martírio no judaísmo e no cristianismo. No entanto, logo percebi que se trata de um terreno perigoso, pois esta relação não era tão direta como inicialmente pensava. As reflexões sobre o martirologio judaico nos comentários rabínicos foram produzidas tardiamente, quando levamos em conta os eventos que poderiam se caracterizar

como martírio no judaísmo. Ou seja, o conceito de martírio no judaísmo parece ter surgido posteriormente ao conceito cristão de martírio, à medida que foi uma reflexão tardia sobre episódios ocorridos durante o principado do Imperador Adriano (117-138 a.C.). Por outro lado, não conseguia aceitar tão passivamente a possibilidade de que tais concepções fossem gestadas e desenvolvidas de forma totalmente autônomas e independentes uma da outra. Porém, até esse momento, contava apenas com a intuição de pesquisador e nada mais. De fato, a intuição é importante, na medida em que ela permite caminhar e refletir sobre questões que a pura razão prontamente se negaria em prosseguir. Entretanto, a intuição nem sempre consegue se precaver das ciladas de encontrar na documentação disponível muito mais do que ela realmente pode oferecer. Este foi um risco que resolvi assumir e não sei se consegui evitar em todos os casos. Porém, também aqui um novo horizonte se abriu. Apesar da difícil aproximação entre a concepção judaica de martírio e a concepção cristã de martírio, um comentário de minha amiga e historiadora Clarisse Ferreira da Silva foi importantíssimo nesse trabalho. Ela apontou para possibilidade de conduzir a análise a partir da ideia de sacrifício presente na *Torá*<sup>1</sup>. Sem essas preciosas contribuições essa pesquisa não teria o mesmo resultado.

Assim, estruturamos esse trabalho em quatro capítulos.

O Capítulo I trata do contexto histórico e do problema das identidades religiosas. Com ele, queremos circunscrever melhor a real dimensão da perseguição aos cristãos no Império Romano, a posição do judaísmo neste contexto e a importância de considerar que, concomitantemente aos martírios, as identidades religiosas estavam em formação.

O Capítulo II trata da polêmica judaico-cristã em diferentes fontes. Com ele, queremos apresentar alguns temas que poderiam alimentar a rivalidade entre judeus cristãos, discutindo em que medida eles estariam articulados à rivalidade presente em algumas *Atas dos Mártires*.

---

1 A *Torá* significa ensinamento. Também chamada de *Pentateuco*, é composta pelos cinco primeiros livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

No Capítulo III discutiremos as diferenças entre o martírio judaico e o martírio cristão, tendo sempre como norte as tênues possibilidades de aproximação entre essas duas concepções.

Por fim, no Capítulo IV analisaremos como os judeus e como o judaísmo são caracterizados em alguns relatos de martírio cristão. Refletiremos sobre as referências indiretas ao judaísmo e sobre as referências diretas aos judeus nessas narrativas.

As *Atas dos Mártires* são compostas por várias narrativas de martírios que cobrem os quatro primeiros séculos da Era Comum. Essas narrativas foram recolhidas de martírios que ocorreram em diferentes regiões do Império Romano. Utilizamos a coletânea publicada pela *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC), cuja tradução e comentários foram feitos por Daniel Ruiz Bueno<sup>2</sup>. Além dessa publicação, também nos baseamos na seleção documental feita por Pierre Maraval<sup>3</sup>. Embora a edição da BAC apresente uma quantidade maior de relatos, ambos os autores fizeram questão de afirmar que o critério de seleção das narrativas dos martírios foi a autenticidade histórica, deixando de lado as lendas.

Dentro desse vasto conjunto documental, há uma tradição de dividi-lo em três tipos de categorias:

1. *Acta Martyrum* - possui uma natureza judiciária, uma vez que ela é a transcrição do processo oficial feito pela autoridade romana durante o julgamento.
2. *Passio* - trata-se de uma narrativa feita por testemunhas oculares ou contemporâneas aos fatos narrados.
3. *Legenda* - de caráter hagiográfico, se aproxima mais de uma narrativa lendária sobre os mártires, um romance histórico ou muitas vezes imaginário.

---

2 BUENO, Daniel R. **Acta de los mártires**. Madri: BAC, 2003.

3 MARAVAL, Pierre. **Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

Entretanto, do ponto de vista do gênero literário essa divisão não é rígida, na medida em que, sendo a narrativa uma composição literária, ela pode conter essas três formas em um mesmo relato. Além disso, como aponta Dehandschutter, nem mesmo as *Atas* podem ser consideradas documentos de credibilidade incontestável, pois os primeiros relatos acabam servindo como modelo para os seguintes, que são elaborados com um tom apologético (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 115-117). Isso não significa destituí-los de historicidade, mas que é necessário levar em conta esse aspecto ao compor a análise.

Resta dizer que acreditamos que toda a produção historiográfica também está envolvida com o seu tempo. Fundamentalmente, nossa pesquisa versa sobre a relação entre judeus e cristãos nos primeiros séculos. Não podemos deixar de assinalar que ela transcorreu no exato momento em que se comemoravam os 50 anos da *Nostra Aetate* (28 de outubro de 2015), promulgada pelo Papa Paulo VI em 1965 como um dos frutos do Concílio Vaticano II<sup>4</sup>. Ao longo desses 50 anos, a relação da Igreja com o judaísmo obteve significativos avanços. Por essa razão, embora não tivéssemos esta preocupação, durante a elaboração da pesquisa, inúmeras vezes refletia sobre o quanto que esta documentação poderia indicar novas possibilidades para a relação entre judeus e cristãos nos próximos 50 anos.

De fato, essa pesquisa foi ganhando novos significados, sobretudo, quando se leva em conta que o martírio cristão não é um tema circunscrito aos primeiros séculos. Os acontecimentos recentes trouxeram à luz cristãos martirizados na África, na Ásia e no Oriente Médio, a ponto de o Papa Francisco afirmar sem nenhum exagero que “há mais mártires hoje do que nos primeiros tempos da Igreja”<sup>5</sup>. No entanto, nossa pesquisa não atenderá nenhuma expectativa daqueles que alimentam

---

4 A Declaração *Nostra Aetate*, sobre a Igreja e as religiões não cristãs, reconheceu o patrimônio espiritual comum entre judeus e cristãos e recomendou mútuo conhecimento e estima por meio de estudos e diálogos fraternos. Além disso, a Declaração reprovou quaisquer perseguições e manifestações de antissemitismo.

5 PAPA FRANCISCO. **Meditações matutinas na Santa Missa Celebrada na Capela da Domus Sanctae Marthae**, 4 mar. 2014. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2014/documents/papa-francesco\\_20140306\\_meditazioni-39.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2014/documents/papa-francesco_20140306_meditazioni-39.html) Acesso: 25 jun. 2016.

um tom melodramático, seja em relação a um certo imaginário sobre o passado, seja sob a motivação do tempo presente. Não há espaço para isso pela própria natureza da pesquisa acadêmica. Além disso, na ótica cristã o martírio sempre será uma bem-aventurança.

## CAPÍTULO I - O CONTEXTO HISTÓRICO E A QUESTÃO DAS IDENTIDADES NO JUDAÍSMO E NO CRISTIANISMO

*Eu virei, a fim de reunir todas as nações e línguas; elas virão e verão a minha glória. Porei um sinal no meio deles e enviarei sobreviventes dentre eles às nações (...) às ilhas distantes que nunca ouviram falar a meu respeito, nem viram a minha glória. Estes proclamarão a minha glória entre as nações e de todas as nações trarão todos os vossos irmãos como uma oferenda a lahweh. (...) Dentre estes tomarei alguns para sacerdotes e levitas, diz lahweh.*

*Isaías 66,18-21.*

### 1 - O contexto histórico

A situação de *religio illicita* vivenciada pelo cristianismo ao longo dos três primeiros séculos da Era Comum não impediu a sua expansão. Contudo, o *status* de grupo religioso autônomo não foi sentido de forma tão imediata nem pelos romanos e nem pelos judeus. Possivelmente, até mesmo os primeiros cristãos não tomaram para si a “pecha” de grupo autônomo ou sectário. Nas primeiras décadas após a morte de Jesus, seus seguidores procuram testemunhar a sua ressurreição, anunciando-o como o Messias de Israel. Tratava-se de uma corrente judaica que via na pessoa de Jesus a realização de todas as promessas divinas. E sob o influxo dessa boa notícia, ainda no primeiro século, a comunidade cristã jerosolimita constituída ao redor dos primeiros discípulos de Jesus partiu em missão percorrendo a Judeia, a Galileia e também se dirigindo às comunidades judaicas que viviam na diáspora. Não demorou muito para que o anúncio cristão também chegasse aos pagãos, passando por Antioquia, por Alexandria, até a capital do Império. No entanto, como aponta Simon Mimouni, o cristianismo, desde a sua origem, também comportava correntes

internas que resultavam da própria evangelização empreendida por cada um dos apóstolos, da origem geográfica da comunidade (Palestina ou Diáspora), da sua origem linguística (grego ou aramaico) e, por fim, das comunidades instaladas nos principais centros urbanos do Império (MIMOUNI, 2006, p. 210).

Ora, foi justamente nessa dinâmica de expansão que o cristianismo adquiriu consciência de religião autônoma, seja pelas autoridades religiosas (e aqui devemos considerar líderes cristãos e judeus), seja pelas autoridades romanas. O *NT*, em tom apologético, registra parte desse processo, que foi, desde sua gênese, permeado por conflitos entre cristãos, entre cristãos e judeus e entre cristãos e gentios.

Os martírios ocorreram nesta dinâmica de expansão e de conflito. O entendimento de que os cristãos martirizados foram perseguidos primeiramente pelos judeus, e posteriormente pelos romanos, é aceito quando se considera a história do cristianismo antes da conversão de Constantino em 312. As *Atas dos Mártires* evidenciam que a perseguição aos cristãos, além de inegável, foi violenta. Contudo, esta primeira constatação, se não for analisada com cuidado, pode gerar dois problemas:

1. O foco na perseguição empreendida pela comunidade judaica ao cristianismo nascente costuma desconsiderar a existência de algo muito mais interessante e significativo, a saber: o contato muito próximo entre judeus e cristãos nesses primeiros séculos.
2. Ainda que as autoridades romanas tenham de fato condenado muitos à morte pelo crime associado ao *nomem christianum*, essas perseguições, majoritariamente, eram localizadas e feitas apenas sob denúncia, não havendo um programa generalizado de extermínio dos cristãos por parte do Estado Romano.

Apesar do *NT* ressaltar o anticristianismo levado a termo pelos judeus, não é correto atribuir ao judaísmo o envolvimento direto no martírio dos cristãos. O

excessivo olhar para a rivalidade entre os dois grupos obscurece o trânsito que existia entre eles. Não se trata de mitigar o conflito entre judeus e cristãos, mas apenas de reconhecer que, em meio ao ambiente polêmico, ocorriam distanciamentos e aproximações em níveis diferenciados. É verdade que a separação entre os dois grupos religiosos foi se afirmando cada vez mais. Porém, ao que tudo indica, esse processo era muito mais capitaneado pelos líderes do que realmente vivenciado pelos fiéis. Segundo Mimouni, os cristãos que vieram do paganismo (língua grega), ao contrário dos judeu-cristãos, reivindicavam esta separação. Porém, as outras pessoas de fora não encontravam diferenças fundamentais entre os membros de uma ou outra religião. No entanto, “a apologética cristã reescreverá a história de forma totalmente diferente, apresentando seus fiéis sobretudo como perseguidos pelo poder imperial, com frequência, aliás, sob a pressão dos judeus de obediência rabínica” (MIMOUNI, 2006, p. 220, tradução nossa).

Os textos polêmicos parecem insuficientes para indicar quando e em quais circunstâncias houve a cisão irremediável entre judeus e cristãos nos primeiros séculos. A chamada “separação de caminhos” entre o judaísmo e o cristianismo operada a partir das Guerras Judaicas e a consequente destruição do Templo no ano 70 e a expulsão dos judeus de Jerusalém em 135 d.C., procura colocar em oposição o judaísmo rabínico, resultante desse contexto, com o cristianismo nascente. Contudo, como aponta Judith Lieu, o problema deste modelo de “separação de caminhos” é que ele considera o judaísmo e o cristianismo sistemas fechados. Ela questiona o quanto a representação negativa produzida nos textos cristãos foi incorporada na prática social dos grupos religiosos (LIEU, 2006, p. 215). Na verdade, nos primeiros tempos, não houve um desenvolvimento linear do cristianismo e isso explica o fato de não existir uma relação unitária dos cristãos com sua matriz judaica (LIEU, 2006, p. 218). Por um lado, Paulo compreendia a sua atividade e a sua interpretação do *Evangelho* como algo articulado à sua experiência judaica. A leitura que ele fez não seria totalmente incompatível com a multiplicidade do judaísmo do primeiro século (LIEU, 2006, p. 216). Apesar de São Paulo ser considerado o apóstolo dos gentios,

acreditamos que a sua postura sobre a situação de Israel após o advento de Jesus Cristo era muito mais conciliadora do que se costuma considerar, sobretudo, quando lemos sua *Epístola aos Romanos*<sup>6</sup>. Por outro lado, apesar de Mateus negar qualquer ruptura com passado judaico, ele contribuiu para criar um modelo que preparou terreno para acusações e hostilidades retomadas posteriormente por autores que fizeram uma oposição entre a Igreja e a Sinagoga. Nessa mesma direção de distanciamento, ainda no NT o *Evangelho de São João* incorporou a rivalidade entre os dois grupos no próprio texto, contribuindo para o antijudaísmo (LIEU, 2006, p. 216).

Desta forma, há nos textos cristãos um conjunto de orientações que não necessariamente promoveria um movimento de separação de caminhos estendido e uniforme para todas as comunidades em relação à matriz judaica. Ao contrário disso, o que ocorreu nos primeiros tempos foi a manutenção e convívio de práticas e do pensamento judaico articulados à fé em Jesus Cristo. E até mesmo nesses casos, a posição dos líderes cristãos não era unidirecional. Como veremos, se de um lado Inácio de Antioquia (morto c. 115) se opôs veementemente às práticas judaizantes presentes nas comunidades da Ásia Menor, por outro lado, São Justino em Roma (morto c. 165) não via como problema que essas mesmas práticas fossem observadas apenas pelos judeu-cristãos no interior das comunidades.

Veremos que, de fato, houve rabinos e clérigos que promoveram uma rivalidade por vezes hostil. Em contrapartida, também houve aqueles que procuraram o debate de ideias e o conhecimento do outro. Porém, tudo indica que, nesses primeiros tempos, entre os fiéis havia encontros e compartilhamentos da vivência religiosa, que a rigor, não foram bem-vistos pelos líderes, que se esforçavam por defender e promover a alteridade entre judeus e cristãos. “Aqui, a relação entre o mundo construído pelos textos e o da vivência popular permanece constante. (...) Judeus e cristãos dividem uma matriz comum, inclusive, ou especialmente, quando se recusam a reconhecer isso” (LIEU, 2006, p. 228-229, tradução nossa).

---

6 Em especial os capítulos 9, 10 e 11 desta carta.

É verdade que boa parte dos textos que portam a rivalidade entre judeus e cristãos chegaram até nós a partir de uma leitura cristã dos acontecimentos. Isso significa que a forma pela qual os judeus eram caracterizados nesses documentos não necessariamente representava a visão judaica nessa polêmica. Porém, antes de desconsiderá-los para uma análise histórica mais segura, relegando tudo a um discurso que pouco correspondia à realidade, tentaremos empreender uma análise mais equilibrada de alguns desses documentos, visando construir um cenário razoável sobre as características do judaísmo e do cristianismo, mais precisamente das comunidades na Ásia Menor, de onde provém os relatos de martírio mais polêmicos. É claro que aqui, falar de judaísmo e de cristianismo atende mais a uma necessidade didática, pois, como veremos adiante, não nos parece muito seguro defender que ambas as religiões eram constituídas de forma monolítica, muito bem definida e estruturada.

As fontes disponíveis sobre as comunidades judaicas e cristãs da Ásia Menor nos primeiros séculos são escassas. Grande parte do que temos são documentos produzidos por cristãos. Há também documentos elaborados pela autoridade romana, sobretudo em relação aos judeus de Sardes.

As cartas de Santo Inácio de Antioquia nos fornecem alguns indicativos sobre a situação do cristianismo na Ásia Menor<sup>7</sup>, não apenas no contexto da perseguição local empreendida pelos romanos, como também sobre problemas internos das comunidades e a relação delas com os judeus.

No âmbito da polêmica com os judeus, Inácio na *Carta aos Magnésios* nos fornece os elementos mais significativos. Diz Inácio:

---

7 O discurso realizado por Inácio em forma de exortação às comunidades é uma evidência de que existiam diferentes correntes cristãs na Ásia Menor. Segundo Bauer “Durante todo o tempo em que determinado grupo permanece à frente da Igreja, é inegável que ele é formado por cristãos pertencentes a diferentes correntes e – saindo do âmbito geral e voltando ao caso de Inácio – que nele se encontram também, ao lado dos que representam a linha de Inácio, gnósticos e judeu-cristãos convictos” (BAUER, 2009, p. 90-91, tradução nossa).

Não vos deixeis enganar por doutrinas heterodoxas, nem por velhas fábulas que são inúteis. Com efeito, se ainda vivemos segundo a lei, admitimos que não recebemos a graça. De fato, os diviníssimos profetas viveram segundo Jesus Cristo. Por essa razão foram perseguidos, pois eram inspirados pela graça dele, a fim de que os incrédulos ficassem plenamente convencidos de que existe um só Deus, que se manifestou por meio de Jesus Cristo seu Filho, que é o seu Verbo saído do silêncio, e que em todas as coisas se tornou agradável àquele que o tinha enviado (*Epist. Mag. VIII,1-2*).

Nota-se que Inácio considerava incompatível crer em Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, seguir a Lei Mosaica<sup>8</sup>. Sua argumentação coloca em oposição a Graça e a Lei, deixando claro que a primeira suplantou a segunda, conforme o pensamento paulino. Para demonstrar seu argumento, Inácio afirmou que os profetas (que viveram depois da Lei) agiram inspirados pela Graça e ao anunciarem a Palavra de Deus anunciaram Jesus Cristo, o Verbo de Deus.

Ao se dirigir à comunidade de Magnésia, Inácio combateria tendências disseminadas por judeu-cristãos ou por gentios judaizantes. Diz o bispo:

Aqueles que viviam na antiga ordem de coisas chegaram à nova esperança, e não observam mais o sábado, mas o dia do Senhor, em que a nossa vida se levantou por meio dele e da sua morte. Alguns negam isso, mas é por meio desse mistério que recebemos a fé e no qual perseveramos para ser discípulos de Jesus Cristo, nosso único Mestre. Como podemos viver sem aquele que até os profetas, seus discípulos em espírito, esperavam como Mestre? Foi precisamente aquele que justamente esperavam, que ao chegar, os ressuscitou dos mortos (*Epist. Mag. IX,1-2*).

Em princípio, os “educados na antiga ordem das coisas” seriam os judeus conversos, uma vez que o bispo mencionou explicitamente a observância do sábado.

---

8 São Justino, também martirizado no século II, pensava diferente. Para ele, os judeu-cristãos poderiam observar algumas prescrições da Lei Mosaica, desde que não as impusesse sobre os demais cristãos (GIANDOSO, 2011, p. 65).

Contudo, este fragmento também pode se referir aos cristãos judaizantes. Ambos os casos revelam que foi o contato com o judaísmo que permitiu este tipo de manifestação combatida por Santo Inácio. Se não houvesse uma real aproximação entre os cristãos e os judeus de Magnésia, não haveria espaço para esta polêmica.

Além disso, esse trecho deixa transparecer outro problema. Quando Santo Inácio aponta que “alguns negam que por tal mistério obtemos a fé”, parece insinuar que ele estava combatendo correntes consideradas heréticas. Elas negavam a atuação da Graça ou a concebiam de uma outra forma. O estudo de Walter Bauer lança uma luz sobre esta realidade. Segundo ele, o cristianismo vivido na Ásia Menor (e aqui também pensamos na *Ata do Martírio de São Policarpo* de Esmirna) pelos cristãos aos quais Inácio de Antioquia destinou suas cartas, era minoritário. A corrente que foi considerada ortodoxa compunha um número pouco expressivo diante das outras correntes cristãs que foram consideradas heréticas. Para Bauer é provável que algumas manifestações de vida cristã que os padres consideraram heréticas fossem a única forma de religião, sendo tomada como cristianismo na qual os seus adeptos, por serem a maioria, vão desprezar como falsos aqueles se autodenominavam ortodoxos (BAUER, 2009).

A implicação da tese de Bauer é a consideração de que o cristianismo vivido por Policarpo na Ásia Menor era um “cristianismo de resistência”, o que implicava numa certa militância frente a uma realidade cristã adversa àquela professada pelo bispo de Esmirna. E talvez, esse tom combativo pudesse resvalar nas relações com os judeus. A rivalidade contra os judeus seria proporcional ao nível de relação que as comunidades consideradas heréticas possuíam com a comunidade judaica. Firmar uma posição contrária ao judaísmo poderia delimitar uma fronteira entre as comunidades chefiadas pelo bispo e aquelas que seriam consideradas heréticas. E mais: Uma vez que as correntes majoritárias eram aquelas que seriam consideradas heréticas, é possível deduzir que havia um largo trânsito entre judeus e cristãos na Ásia Menor. Vale demarcar aqui que a distinção entre ortodoxia e heterodoxia não estava carregada de nenhum juízo de valor. Tratava-se de correntes cristãs que nunca

se consideravam fora da ortodoxia. O que hoje chamamos de doutrina herética não era carregada de perversidade no momento de sua origem. As heresias na Antiguidade Tardia nada mais eram do que um desdobramento de especulações racionais para melhor traduzir os mistérios da fé.

Voltemos para a carta de Inácio aos magnésios. Ele a conclui com uma passagem bem conhecida e polêmica. Diz o bispo:

Jogai fora o mal fermento, velho e ácido, e transformai-vos no fermento novo, que é Jesus Cristo. Deixai-vos salgar por ele, a fim de que nenhum de vós se corrompa, pois é pelo odor que sereis julgados. É absurdo falar de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, judaizar. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo, pois nele se reuniu toda língua que acredita em Deus (*Epist. Mag. X,2-3*).

Estas palavras portam uma cisão completa e irreconciliável do cristianismo com o judaísmo. Porém, acreditamos que este era o posicionamento de Santo Inácio enquanto líder, para moldar ou reparar uma outra realidade vivida pelas comunidades não desejada pelo bispo. É bem provável que Inácio e Policarpo bebem desta mesma concepção religiosa que fundamenta a fé cristã de forma muito própria e independente de sua matriz judaica. E nesse sentido, ambos os bispos valorizam por demais a afirmação da alteridade cristã frente ao judaísmo. Ao que tudo indica, este não era um problema pontual da Magnésia. Quando Inácio escreveu para os cristãos de Filadelfia ele retomou esta problemática. Diz Inácio:

Se alguém vos interpreta o judaísmo [interpretações judaizantes], não o escuteis, porque é melhor ouvir o cristianismo [doutrina cristã] de homem circuncidado do que o judaísmo de incircunciso. Se ambos não falam a respeito de Jesus Cristo, são para mim estelas e túmulos de mortos, sobre os quais estão escritos somente nomes de homens. Fugi, portanto, dos maus artifícios e dos enganos do príncipe deste mundo, para que não sejais atribulados pelo pensamento dele e não enfraqueçais no amor. Tornai-vos, porém, uma só coisa, um

só coração indiviso (*Epist. Fil. VI,1-2*)

Ou seja, o antijudaísmo presente nos textos da Ásia Menor pode significar, de fato, tensões entre os dois grupos religiosos. Contudo, acreditamos que esta é uma reação dos dirigentes, um esforço para a afirmação de alteridade. O fato é que, em meio à polêmica, há também aproximações neste contexto e o documento acima parece indicar esta aproximação a tal ponto que os cristãos gentios aceitavam e praticavam um cristianismo moldado por referências judaicas combatidas por Santo Inácio. Estes foram chamados de judaizantes. Discutiremos mais à frente que também em Métilon de Sardes é possível observar diferentes níveis de aproximação e de distanciamento na relação entre judeus e cristãos. Ora, se isso se verifica na literatura polêmica ao redor das *Atas dos Mártires*, o mesmo se dará nas *Atas*.

Além das fontes cristãs, há fontes romanas que nos ajudam na investigação sobre o judaísmo vivido na Ásia Menor. Josefo recolheu alguns decretos sobre os judeus, cuja autenticidade é questionável. No entanto, dada a dificuldade de estabelecermos um quadro seguro de análise documental, resta-nos trabalhar com quadros prováveis, buscando uma medida de razoabilidade.

Sobre as fontes romanas mencionadas por Josefo temos um decreto de Lucius Antonius c. 49 a.C. sobre os judeus de Sardes:

Lucius Antonius, filho de Marcus, *proquaestor* e *propraetor*, aos magistrados, ao conselho e ao povo de Sardes, saudações. Alguns dos nossos cidadãos judeus vieram a mim e disseram que desde os tempos mais antigos, de acordo com suas leis, eles tiveram sua própria associação [*synodos*] e um lugar próprio [*topos*], no qual decidem seus assuntos e estabelecem suas disputas particulares. Diante do seu pedido para serem autorizados a realizar essas atividades, decidi permitir que sejam preservadas e mantidas. (*Ant. 14, 235*)<sup>9</sup>.

---

9 RUNESSON, A.; BINDER D.; OLSSON, B. **The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book**. Ancient Judaism and Early Christianity. Leiden / Boston: Brill, v. 72, p. 146, 2008, (tradução nossa).

O texto de Josefo ressalta que os judeus de Sardes gozavam de direitos especiais no conjunto dos cidadãos, como o de possuir uma associação para resolver seus conflitos, baseando-se em suas próprias leis. Além disso, eles poderiam se reunir em um lugar específico na cidade, provavelmente uma Sinagoga<sup>10</sup>. No entanto, é importante observar a dinâmica das relações presentes neste documento. Logo no início, deduzimos que alguns judeus se dirigiram à autoridade romana para lembrá-la de que os ditos privilégios existiam há muito tempo. Eram na verdade, um procedimento antigo. Isso nos leva a entender que, provavelmente, alguns cidadãos de Sardes passaram a questionar esses privilégios. Assim, os judeus se recorreram à autoridade romana para que ela ratificasse, diante do povo e dos magistrados locais, o seu modo de viver. A resposta de Lucius Antonius foi favorável aos judeus: “Diante do seu pedido para serem autorizados a realizar essas atividades, decidi permitir que sejam preservadas e mantidas”, confirmando assim, um amparo legal para o pleno exercício dos costumes próprios da vida judaica. Provavelmente, este parecer da autoridade romana não representava uma exceção, mas uma orientação corrente, válida tanto na Ásia Menor quanto em outras regiões do Império.

Josefo mencionou ainda outro documento muito significativo produzido pelos habitantes de Sardes:

Decreto do povo de Sardes. “A respeito da moção dos magistrados, o conselho e o povo emitiram o seguinte decreto: Considerando que os cidadãos judeus habitantes desta cidade têm recebido continuamente muitos e grandes privilégios por parte do povo, e compareceram agora diante do conselho e do povo para requerer que, tendo suas leis e liberdade restauradas pelo Senado Romano e pelo povo, eles possam, de acordo com seus costumes estabelecidos, reunir-se [*synago*] e ter uma vida comunitária [*politeuo*] e realizar debates entre si, e que lhes seja dado um lugar [*topos*] onde possam reunir-se com suas mulheres e crianças e oferecer preces e sacrifícios ancestrais

---

10 “Isso confirma alusões em outras fontes de que uma das funções da sinagoga era a de uma corte. O uso, aqui, da palavra *topos*, “lugar,” é técnico, indicando um santuário ou sinagoga; o mesmo termo poderia referir-se a um templo” (RUNESSON et al., 2008, p. 146, tradução nossa).

[*euchai kai thysiai*] a Deus, o conselho e o povo decidiram permitir-lhes reunir-se em dias estabelecidos para realizar as atividades que estão de acordo com suas leis, e também que lhes seja designado pelos magistrados, para construir e frequentar, um lugar que eles considerem adequado para essa finalidade, e que os comerciantes da cidade sejam responsáveis por disponibilizar-lhes os alimentos que lhes são adequados. (Ant. 14,259-61)<sup>11</sup>.

Provavelmente, tratava-se de uma resposta ao decreto emitido pela autoridade romana. Como vemos, os magistrados e os habitantes de Sardes aceitaram e reconheceram os privilégios concedidos aos judeus. Isso pode ser um passo atrás, caso o documento anterior retrate uma reivindicação judaica ao reconhecimento de concessões correntes que eram questionadas pela população de Sardes. Desta forma, a adesão ao decreto confirma, sobretudo, a não oposição ao governo romano na região. Seja como for, a riqueza deste segundo documento recolhido por Josefo é que ele circunscreve com certa clareza em que consistiam estes privilégios à comunidade judaica. Além de se reunirem na Sinagoga para oração e sacrifícios (o que é muito estranho), poderiam guardar os dias estabelecidos (provavelmente, se refere às festividades e ao *shabat*), um local específico para construir suas habitações (um bairro judaico?) e a garantia de que os mercados contivessem alimentos segundo as normas dietéticas judaicas. A menção aos sacrifícios destoa de todas as outras concessões, uma vez que os sacrifícios eram circunscritos ao Templo de Jerusalém. Certamente, os pagãos desconheciam este fato, ou então, a ideia de sacrifício foi reconfigurada no interior do judaísmo, o que é menos provável. O que é importante frisar é que esses elementos são suficientes para afirmar que o contexto do martírio cristão na Ásia Menor foi precedido por comunidades judaicas atuantes e zelosas em defender suas manifestações religiosas.

Para Lloyd Gaston esses documentos indicam que os

---

11 RUNESSON (et alii), 2008, p. 145, tradução nossa.

Judeus nas cidades da Ásia, se posso generalizar, pareciam sentir-se muito “em casa” nessas cidades, tendo vivido nelas por séculos (no caso de Sardes, pelo menos). Ao mesmo tempo, eles pareciam continuar fiéis às tradições dos seus antepassados. Viviam e governavam-se segundo suas próprias leis e costumes, incluindo guardar o *Shabat* e abster-se de alimentos proibidos. Procuravam observar todos os preceitos bíblicos que se aplicavam à sua situação. Quais eram eles especificamente, não sabemos, pois não temos uma *Mishná* da Diáspora. Mas eles ainda permaneciam leais ao templo e à Judeia, e pagavam o imposto do templo<sup>12</sup>.

A partir de Lloyd Gaston, é possível afirmar que as comunidades judaicas da Ásia Menor, antes do advento do cristianismo observavam as práticas religiosas com rigor. Embora Gaston pondere não ser possível afirmar com precisão quais seriam essas práticas, esse elemento é muito sugestivo à medida que os judeus de Esmirna teriam acompanhado e participado do martírio de São Policarpo no sábado.

Em relação à Esmirna, é possível que a rivalidade entre os dois grupos religiosos fosse sentida ainda no NT a partir da passagem do *Apocalipse* destinada aos cristãos de Esmirna: “Conheço tua tribulação, tua indignação – és rico, porém – e as blasfêmias de alguns dos que se afirmam judeus mas não o são – pelo contrário, são uma sinagoga de Satanás!” (Ap 2,9). Este texto não é tão preciso. Primeiramente, notamos que os cristãos de Esmirna passavam por dificuldades econômicas, ou seja, eram de classe social muito modesta. Ou então, a indignação a que o texto se refere seria uma indignação espiritual, pela falta de convicção religiosa ou de adesão firme à fé. A informação seguinte sobre “as blasfêmias de alguns” poderia tanto incidir em membros da própria comunidade, quanto em pessoas fora da comunidade, como

---

12 GASTON, Lloyd. **Jewish Communities in Sardis and Smyrna**. In: ASCOUGH, Richard. *Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2005, p. 19. A fonte histórica sobre o envio de tributos para Jerusalém encontramos em Josefo: “Gaius Norbanus Flaccus, proconsul, aos magistrados e ao conselho de Sardes, saudações. Cesar escreveu-me, ordenando que os Judeus não sejam impedidos de recolher quantias em dinheiro, não importa quão grandes sejam, de acordo com o seu costume ancestral, e de enviá-las a Jerusalém. Assim sendo, eu vos escrevo para que saibais que Cesar e eu desejamos que assim seja feito” (Ant. 16,171, tradução nossa).

judéus em conflito com os cristãos. Caso fosse um problema interno, não há como não pensarmos nos judeu-cristãos ou judaizantes no interior das comunidades. O debate em relação à necessidade de observar ou não a Lei Mosaica após a conversão ao cristianismo estava em aberto, e, esta passagem, testemunha um conflito interno entre cristãos gentios e judeu-cristãos. A sinagoga de Satanás não seria uma expressão extensiva a todos os judeus, mas aos judeu-cristãos que faziam acusações (etimologia de *satanás*) a outros irmãos das comunidades pela não observância da Lei, neste ambiente de coexistência do judeu-cristianismo. No entanto, esse problema também poderia ser promovido pelos judaizantes, sendo este o entendimento mais plausível. Lloyd Gaston afirma que o antijudaísmo que se iniciou no NT foi desenvolvido pelos Padres da Igreja, contudo ele defende que, nesse processo, as gerações posteriores fizeram uma interpretação incorreta desses primeiros textos do NT: “Ao menos alguns dos preceitos que foram mais tarde compreendidos como referentes ao Judaísmo, ou aos Judeus, ou aos Judeu-cristãos, eram originalmente crenças e práticas aceitas pelos cristãos gentios”<sup>13</sup>.

Ou seja, um entendimento posterior alterou o sentido original do texto. Segundo Gaston, foi isso que ocorreu na citação do *Livro do Apocalipse*. A frase “que se afirmam judeus, mas não o são” não se refere aos judeu-cristãos, mas aos gentios judaizantes, uma vez que o judeu-cristianismo seria algo muito raro na Ásia Menor. Marcel Simon afirma que “É no coração da Ásia Menor, na Frígia e na Galácia, que se manifesta mais claramente, fora da Palestina e da Síria, o cristianismo judaizante” (SIMON, 1948, p. 382).

Para Gaston, os textos cristãos produzidos na Ásia Menor, inclusive os Martírios de São Policarpo e São Piônio não indicariam rivalidades existentes entre judeus e cristãos. Contudo, não acompanhamos esse pensamento. Acreditamos que o equívoco de imputar responsabilidade aos judeus pela perseguição empreendida pelos romanos aos cristãos, gerou, como movimento contrário, a negação completa

---

13 GASTON, Lloyd. Judaism of the uncircumcised in Ignatius and related writers. In: WILSON, Stephen. **Anti-Judaism in early Christianity: Separation and polemic**, ESCJ 2. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, p. 33, 1986, tradução nossa.

de qualquer participação judaica no contexto destas perseguições. No caso específico dos relatos de martírio em Esmirna, não concordamos com Gaston quando ele afirma: “Na minha opinião, nada se pode aprender sobre os Judeus em Esmirna a partir do Martírio de Policarpo”<sup>14</sup>. Como veremos, acreditamos que o culto aos mártires, mas precisamente a veneração das relíquias de Policarpo, poderia gerar conflitos entre judeus e cristãos em Esmirna.

Retomaremos em outros momentos as características sobre o cristianismo e o judaísmo na Ásia Menor. Por ora, ressaltamos que as tensões entre os dois grupos religiosos presentes na literatura polêmica judaico-cristã não anulou o trânsito entre eles.

Cabe-nos agora ajustar a dimensão das perseguições empreendidas pelo Império Romano aos cristãos. Como dissemos, há um grande risco de insuflar o caráter dessa atuação, como se as perseguições acontecessem ininterruptamente ao longo dos três primeiros séculos<sup>15</sup>.

*Grosso modo*, podemos dizer que até o século II as perseguições aos cristãos, ainda que violentas, eram intermitentes, de abrangência bem reduzida e eram motivadas por conjunturas locais. Elas não se estendiam a todo o Império. Aqui se enquadram, por exemplo, as perseguições que aconteceram durante o principado de Nero (54-68 d.C.) após o incêndio de Roma no ano 64 e aquelas ocorridas em algumas cidades da Ásia Menor (c. 90 d.C.), mencionadas no *Apocalipse* de São João.

Durante o segundo século, as perseguições continuaram com seu caráter local, como as que ocorreram na Bitínia (111-112), conforme relatou Plínio ao Imperador Trajano (98-117)<sup>16</sup>, em Antioquia, que vitimou Santo Inácio (c. 115), em Esmirna, na qual Policarpo foi martirizado (c. 155), as que ocorreram em Roma nos

---

14 GASTON, Lloyd. **Jewish Communities in Sardis and Smyrna**. In: ASCOUGH, Richard. *Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, p. 22, 2005, tradução nossa.

15 A respeito das causas que levaram o Império Romano a perseguir os cristãos, ver a polêmica entre G. E. M. de Ste Croix e A. N. Sherwin-White (GIANDOSO, 2011, p. 32-38).

16 Analisamos a correspondência entre Plínio, o jovem e Trajano em nosso mestrado (GIANDOSO, 2011, p. 20-25).

principados Antonino Pio (138-161), de Lúcio Vero (161-169) e Marco Aurélio (161-180), na qual foi martirizado São Justino (c. 165) e ainda, aquela ocorrida em Lião (c. 177).

Entretanto, no século III e no início do IV esse cenário se alterou. Costuma-se articular o acirramento do Império contra os cristãos a motivações internas (crise, fome, doenças) e à ameaça externa dos bárbaros (guerras), sempre crescente. Ou seja, a prosperidade e a estabilidade seriam retomadas se os romanos recobrassem com mais veemência a tradição dos antepassados. “As autoridades ordenavam cerimônias expiatórias ou súplicas aos deuses: ao abster-se de participar delas, eles chamavam a atenção sobre si e faziam com que lhes fosse atribuída a responsabilidade por essas catástrofes” (MIMOUNI; MARAVAL, 2006, p. 333-334, tradução nossa). Toda vez que o paganismo ganhou força ou foi recobrado com mais vigor por ordem imperial, intensificaram-se as perseguições contra os cristãos, uma vez que eles se negavam a oferecer sacrifícios aos deuses e a cultuar o gênio do imperador. Assim, as perseguições esporádicas e locais deram lugar a perseguições gerais orquestradas pelos próprios imperadores. Desta vez, estas perseguições foram estendidas para todo o Império Romano. Mas, ainda neste caso, é necessário ponderar que as perseguições gerais, embora violentas, tiveram curta duração. Vejamos alguns casos.

Logo no primeiro ano do principado de Décio (249-251), foi publicado um edito ordenando a todos que manifestassem piedade aos deuses por meio de uma *supplicatio* obrigatória e geral para o bem do Império. Segundo Maraval, uma comissão convocava todos os suspeitos de não honrar os deuses, obrigando-os ao ato de culto pagão publicamente, seja oferecendo sacrifício, seja queimando incenso. Depois de cultuarem os deuses, eles recebiam um certificado, o *libellus*. Os que recusavam eram presos e em alguns casos torturados. As punições poderiam ser desde o exílio e confisco dos bens até a morte. Contudo, “não se exigia dos cristãos uma renúncia formal à sua fé” (MIMOUNI; MARAVAL, 2006, p. 343, tradução nossa). Nesta primeira perseguição geral muitos cristãos foram martirizados, dentre eles, São

Piônio (c. 250). No entanto, Luce Pietri ressalta que a intenção de Décio com o edito era de restaurar a unidade política e religiosa no Império. Todo esse procedimento não foi feito para identificar os cristãos e eliminá-los mais facilmente. Na verdade, o objetivo era recuperá-los, obrigando-os a retornarem à antiga religião romana. Tais medidas visavam à apostasia e não a promover o martírio<sup>17</sup>. De fato, é possível dizer que o imperador teve êxito em seu objetivo, pois o número dos lapsos (os que apostataram) era maior do que o número dos mártires, o que explica curta duração dessa perseguição.

O próximo edito contra os cristãos ocorreu durante o principado de Valeriano (253-260) e foi publicado em 257. Desta vez, a ordem imperial incidia sobre as autoridades religiosas. Obrigava os bispos, presbíteros e diáconos, sob pena de exílio, a reconhecer os deuses do Império. Além disso, impedia os cristãos de se reunirem. Em 258, Valeriano alterou o edito, condenando à morte todos os clérigos que o desobedecessem. Nessa perseguição, São Cipriano de Cartago foi martirizado.

Entre 260 e 303 houve um período de paz, na qual os cristãos puderam exercer sua religião livremente. Contudo, foi durante a tetrarquia, nos principados de Diocleciano (284-305) e de Maximiano (286-305) que a perseguição aos cristãos foi mais intensa, com a publicação de vários editos. O primeiro deles ocorreu em 303. Nele, Diocleciano ordenava a destruição de igrejas, a entrega das Escrituras e de outros livros cristãos para serem queimados, o confisco de bens e o impedimento do exercício do culto. Os cristãos também foram proibidos de apresentar causas em juízo e aqueles que eram funcionários do Império foram reduzidos à escravidão. O segundo edito também ocorreu no ano 303. Ordenava a prisão de todos os chefes da Igreja. Já o terceiro edito, em decorrência deste último, estabelecia que os cristãos capturados seriam libertados caso sacrificassem. Por fim, o quarto edito de Diocleciano ordenava universalmente o sacrifício aos deuses.

O balizamento temporal de nossa pesquisa vai até o Concílio Ecumênico

---

17 PIETRI, Luce. *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano*. In: MAYEUR, C.; PIETRI, L.; VAUCHEZ, A.; VERNARD, M. **Storia del Cristianesimo: Religione, Politica e Cultura**. Roma: Ed. Borla, v. 2, p. 158, 2000.

realizado em Niceia no ano 325, pois acreditamos ser este o primeiro grande marco na História da Igreja, enquanto instituição reconhecida. É verdade que a conversão de Constantino em 312 tornou possível a existência do Império Cristão. Contudo, o impacto mais significativo dessa conversão foi a convocação do Primeiro Concílio Ecumênico. André Benoit apresenta toda a polêmica ao redor da conversão de Constantino, o quanto ela foi sincera ou se foi uma atitude oportunista com fins políticos. Para ele, é mais significativo investigar a evolução histórica e os desdobramentos que levaram a essa conversão (BENOIT; SIMON, 1987, p. 307-332). E nesse sentido, é certo dizer que entre os anos 312 e 324, que antecederem Niceia, Constantino tomou algumas medidas favoráveis ao cristianismo, tais como: doações aos bispos, construções de igrejas, participação dos cristãos na administração e nas magistraturas romanas, reconhecimento de tribunais episcopais e a utilização de símbolos cristãos em moedas. Segundo Benoit

O conjunto dessa política, mesmo que não represente forçosamente a posição de um cristão, manifesta de qualquer modo o interesse do imperador pelo cristianismo. Seu objetivo incontestável era favorecer a nova religião. Constantino percebeu que, do ponto de vista político, o futuro pertencia ao cristianismo e, assim, tomou o partido da cristianização do império. (...) Provavelmente, ele foi, de fato, um hábil político, e percebeu que uma atitude favorável ao cristianismo só podia ser útil a seus próprios interesses. Contudo, uma tal explicação que o apresente apenas como político não parece levar em conta sua evidente simpatia e seu efetivo interesse pela igreja (BENOIT; SIMON, 1987, p. 195-196).

A despeito de toda a discussão quanto ao significado e à sinceridade desta conversão, o fato é que em Niceia temos a demonstração mais concreta e lapidar de todo esse processo. Entre 312 e 324 a inclinação do imperador ao cristianismo se tornou cada vez mais consistente e significativa. Acreditamos que o Concílio de Niceia foi o cume desse processo, o primeiro grande ato de Constantino, enquanto imperador cristão, sobretudo quando se leva em conta a definição da ortodoxia e a

consequente afirmação da posição defendida por aqueles que pertenceriam a Grande Igreja.

Constantino não apenas o convocou, como também esteve presente nas sessões do Concílio de Niceia. A grande questão que motivou a convocação e que polarizou os debates foi o Arianismo<sup>18</sup>. No entanto, a controvérsia ariana só foi resolvida no Concílio de Constantinopla em 381 da Era Comum. Em Niceia, Ário foi convidado pelos bispos para participar e expor livremente sua doutrina (HEFELE, 1907, t. I, parte 1, p. 420). Porém, além dos embates teológicos a respeito da natureza do *Logos*, uma questão importante na relação entre judaísmo e cristianismo foi novamente posta em Niceia: a controvérsia ao redor da data da Páscoa. Este problema se arrastava desde o século II.

Eusébio relata que as comunidades da Ásia Menor, seguindo uma antiquíssima tradição, celebravam a Páscoa no 14º dia lunar (quartodecimanos) juntamente com os judeus. Isso não ocorria nas demais Igrejas. Além disso, ao redor da data da Páscoa havia um segundo problema articulado a ela. Tratava-se do jejum pascal. As Igrejas da Ásia interrompiam o jejum depois do 14º dia do mês, independentemente do dia da semana em que caísse a festa. Já as outras Igrejas encerravam o jejum no domingo (*Hist. Ecl.* V,23,1). Sabe-se também que Policarpo, bispo de Esmirna, por volta do ano 160, foi até Roma para debater sobre a data da Páscoa com o Papa Aniceto. Não houve um acordo entre eles, embora ambos mantivessem a comunhão (*Hist. Ecl.* IV,14,1). O problema se tornou mais agudo durante o papado de Vítor (189-199), quando ele tentou impor à toda Igreja o costume de Roma. Tal medida foi combatida na Ásia Menor, cujos bispos, liderados por Polícrates enviaram uma carta ao Papa Vítor. Nesta carta, Polícrates afirmou que os bispos seguiam o costume de celebrar a festa exatamente no dia da Páscoa em consonância com o que aprenderam e com o que era praticado pelos discípulos São

---

18 As heresias da Antiguidade Tardia, basicamente, eram de caráter cristológico ou trinitário. Ário afirmava que Jesus, enquanto Filho, não possuía a mesma essência ou substância do Pai. Ambos não compartilhavam da mesma esfera de divindade, sendo o Filho diferente do Pai. Portanto, Jesus não era Deus e estava abaixo do Pai, sendo criado por ele e não preexistente.

Filipe e São João, por Policarpo, por Melitão e vários outros que celebravam a Páscoa no 14º dia. Diante disso, a atitude do Papa foi desproporcional, conforme relata Eusébio:

o chefe da Igreja de Roma, Vítor, resolveu afastar da unidade comum globalmente as comunidades de toda a Ásia, e simultaneamente as Igrejas vizinhas, como sendo heterodoxas; publicou tal decisão por carta e proclamou que todos os irmãos destas regiões, sem exceção, achavam-se fora da unidade da Igreja (*Hist. Ecl.* V,24,9).

Esta excomunhão, ou simplesmente ameaça de excomunhão das Igrejas da Ásia Menor também foi censurada no Ocidente. Irineu de Lião, apesar de concordar que Páscoa devesse ser celebrado no domingo, exortou o papa Vítor a não apartar essas Igrejas, “que conservavam a tradição de uso antigo”.

Portanto, em 325 havia uma questão aberta que não fora resolvida quanto à data de celebração da Páscoa e às diferentes formas de viver o jejum pascal. A primeira questão importante sobre essa controvérsia é o fato de ela ser representativa do quanto a multiplicidade de vivências da fé cristã era uma realidade em meio às comunidades. Além disso, ela também indica o entrelaçamento dessas comunidades com sua matriz judaica. Porém, no século IV, parece haver a disseminação de uma mentalidade cada vez mais crescente de que a unidade do império cristão deveria ser acompanhada pela unidade da fé. Essa disposição moveria a Igreja não apenas ao combate às heresias, mas na busca de uma “padronização dos costumes” em pontos essenciais junto àqueles que praticavam a ortodoxia. O Concílio de Niceia de 325 veio atender essas duas motivações.

Quanto à Páscoa, basicamente, os padres conciliares decidiram que toda a Igreja celebrasse a Festa da Páscoa sempre no domingo (opondo-se aos quartodecimanos) e não mais na mesma data da Páscoa judaica (HEFELE, 1907, t. I, parte 1, p. 462). O Imperador Constantino, em uma carta aos clérigos que não estiveram presentes no Concílio, deixou claro a decisão que resultou dos debates:

Foi declarado que era particularmente indigno seguir para essa festa, a mais santa de todas, o costume (o cálculo) dos Judeus, que sujaram as suas mãos com o mais terrível dos crimes e cuja alma está cega. Rejeitando o seu costume, podemos transmitir aos nossos descendentes o modo legítimo de celebração da Páscoa, que observamos desde o primeiro dia da Paixão de Cristo até o presente. Não devemos, em consequência, ter nada de comum com o povo Judeu (HEFELE, 1907, t. I, parte 1, p. 460, tradução nossa).

A partir dessa decisão, os líderes da Igreja, sobretudo na Ásia Menor, teriam de combater um costume corrente em meio às comunidades. E nesse sentido, além do Concílio de Niceia, é importante destacar que as diretrizes da Igreja em relação aos judeus, alimentada pelo contexto do século IV na Ásia Menor, também aparece em concílios locais. Em Laodiceia<sup>19</sup>, por exemplo, destacamos dois cânones:

Can. 37 – Que não se aceite dos judeus e dos hereges nenhum presente de festa, e que não se celebre nenhuma festa com eles.

Can. 38 – Que não se aceitem ázimos dos judeus e que não se tome nenhuma parte em seus sacrilégios (HEFELE, 1907, t. I, parte 2, p. 1019, tradução nossa).

---

19 Não há um consenso quanto à datação do Concílio de Laodiceia. Uma primeira possibilidade é situá-lo entre o Concílio de Antioquia (341) e o Concílio Ecumênico de Constantinopla (381). Há ainda quem defenda uma datação mais antiga, inclusive anterior ao Concílio de Niceia (325). Um dos argumentos para isso é que o último cânon de Laodiceia, ao contrário de Niceia, não lista o livro de Judite entre os livros canônicos. Ou seja, Judite entrou depois da realização do Concílio de Laodiceia. Muitos cânones de Laodiceia são idênticos aos de Niceia, e, no entanto, Laodiceia não faz referência ao 1º Concílio de 325. “Em caso contrário, pode-se muito bem explicar que o concílio de Niceia se tenha apropriado de alguns de seus cânons, sem ter-se sentido por isso obrigado a explicar-se sobre sua proveniência” (HEFELE, 1907, p. 990, tradução nossa). Mesmo assim, não é possível afirmar com toda a certeza que o Concílio de Laodiceia ocorrera antes, já que em nenhum momento São Jerônimo afirmou que foi Niceia que decretou Judite como canônico. Segundo Hefele, provavelmente, Jerônimo comentou “de passagem” sobre o livro de Judite em alguma discussão, e no final ele foi aprovado. Mas não houve um decreto, pois, se assim fosse, o santo não teria se referido a ele de forma tão vaga. Assim, dado que os cânones de Laodiceia falam muito sobre detalhes do serviço divino, há de se admitir que a Igreja nesse momento já vivia um período de paz consolidada, sem perseguições, o que colocaria a data do Concílio de Laodiceia mais próxima da 2ª metade do séc. IV e não no começo. Mais detalhes sobre esta controvérsia, ver: HEFELE, 1907, p. 989-995.

A primeira questão importante é que o concílio coloca judeus e heréticos no mesmo patamar quanto à impossibilidade dos cristãos celebrarem juntos a mesma festa religiosa, que, neste caso específico, é a Festa da Páscoa, já que se menciona os ázimos. A Festa dos Ázimos nas *Escrituras* tem sua origem no contexto da saída dos hebreus do Egito, e portanto, é concomitante à Festa da Páscoa<sup>20</sup>. Ora, o que os bispos reunidos em Laodiceia estavam combatendo, ao que tudo indica, era um hábito presente nas comunidades cristãs, de celebrar a Páscoa no mesmo dia que a Páscoa judaica. Agora, também podemos entender que se ambos os grupos comemoravam a Páscoa na mesma data, os cristãos (os judaizantes?) poderiam celebrar, ainda que por um momento, a Festa da Páscoa junto com os judeus; afinal, há uma proibição expressa de assim fazê-lo (Can. 37). Talvez isso indique uma espécie de rito compartilhado de alguma forma ou de replicações litúrgicas judaicas em meio cristão. Ou seja, talvez os costumes judaicos eram incorporados mais livremente às liturgias cristãs, pois a proibição de comer dos pães ázimos (Can. 38) pode significar que havia nas comunidades cristãs o costume de incorporá-los no contexto das suas celebrações, não apenas na Eucaristia, mas durante os sete dias, ou seja, durante a semana da Páscoa, conforme previa o texto bíblico (Ex 12,18). Não é possível identificar aqui uma prática totalmente herética. É verdade que ela é combatida no Concílio de Laodiceia. Contudo, ela poderia ser respalda pelo NT<sup>21</sup>. É bem verdade que aqueles que perseveraram nos costumes judaicos foram condenados como heréticos, os chamados ebionitas<sup>22</sup>. Mas neste caso, pelo que é apontado nos cânones

---

20 Diz o texto bíblico: "Observareis, pois, a festa dos Ázimos, porque nesse dia é que fiz o vosso exército sair da terra do Egito. Vós observareis este dia em vossas gerações, é um decreto perpétuo. No primeiro mês, no dia catorze do mês, à tarde, comereis os ázimos até a tarde do dia vinte e um do mesmo mês" (Ex 12, 17-18).

21 Disse Paulo aos coríntios: "Purificai-vos do velho fermento para serdes nova massa, já que sois sem fermento. Pois, nossa Páscoa, Cristo, foi imolado. Celebremos, portanto, a festa, não com velho fermento, nem com fermento de malícia e perversidade, mas com pães ázimos: na pureza e na verdade" (1Co 5,7-8). É possível que São Paulo imprima um sentido figurado para os ázimos. No entanto, o *senal* não prescinde da coisa concreta. Neste caso, o pão ázimo real é *senal* de pureza e de verdade. Para nós não se trata de mera figura de linguagem.

22 Trata-se de um grupo de judeu-cristãos que negava que Jesus era filho de Deus. Segundo Eusébio de Cesaréia, os ebionitas eram assim chamados por possuírem conceitos pobres (hebr. ebionim)

37 e 38, não há um questionamento quanto a doutrina pobre ou uma cristologia desviada de um determinado grupo de cristãos. O concílio apenas aponta para a proibição de convivência e de práticas entre judeus e cristãos.

O que é surpreendente nesses dois cânones é que eles revelam uma confluência de práticas e uma aproximação real entre os dois grupos religiosos. Caso não houvesse esta aproximação entre judeus e cristãos e nem a existência de hábitos religiosos compartilhados, não haveria nenhuma razão para censura dos bispos. Isso demonstra que a polêmica entre judeus e cristãos vai muito além do conflito e da separação. É claro que ao longo do Império cristão a identidade tida como ortodoxa já estava consolidada, o que explica atuação dos bispos frente a uma realidade que não deveria mais existir, uma vez que, na visão deles, a alteridade entre judaísmo e cristianismo estava garantida. Mas até aqui, no século IV, resquícios de um momento anterior na relação entre as duas religiões permaneciam. Por isso, é fundamental considerarmos a literatura polêmica judaico-cristã antes do século IV, num cenário no qual as identidades de cada um dos grupos religiosos, além de não serem estanques, estavam em formação e não impediam a convivência entre eles.

Portanto, é necessário analisar a identidade judaica e a identidade cristã e suas relações com os relatos polêmicos. Além disso, é importante verificar as implicações dos entendimentos sobre as identidades no contexto do martírio judaico e do martírio cristão.

---

a respeito de Jesus Cristo. "Consideravam-no, de fato, simples, vulgar, apenas homem, justificado pelo progresso na virtude, gerado pela união de um homem e Maria. Julgavam dever absolutamente observar a Lei porque, em sua opinião, não se salvariam somente pela fé em Cristo e uma vida de acordo com a mesma fé" (EUSÉBIO, *Hist. Ecl.*, III,27,2).

## 2 - A Identidade Judaica

Acreditamos que o estudo sobre a polêmica judaico-cristã nas *Atas dos Mártires* passa por uma necessária reflexão sobre a identidade de cada um dos grupos. Evidentemente, não se trata de remontar um histórico das diferentes compreensões de si formuladas em cada uma das religiões e a sua transformação ao longo do tempo. Nosso objetivo é analisar o problema da identidade judaica e da identidade cristã no contexto da literatura polêmica que acompanha o martírio cristão. Ou seja, a grande questão é saber como que a autocompreensão de cada grupo religioso e a compreensão do oponente, ainda que distorcida, nos auxilia no estudo da polêmica judaico-cristã presente nas *Atas dos Mártires*.

Geralmente, quando os estudos sobre a identidade judaica fazem alguma referência ao cristianismo, é para demonstrar que havia uma certa separação entre o aspecto religioso e étnico nesta identidade. O termo judaísmo seria uma denominação religiosa criada pelos cristãos no século II. Esta palavra não era utilizada pelos judeus no período do Segundo Templo, e, por isso, não era uma categoria para autodefinição. A identidade judaica se incidia no aspecto étnico e o termo usado era “Judaean”<sup>23</sup>.

Contudo, a palavra judaísmo já aparece no século II a.C., o que torna o estudo do termo e do seu significado entre os judeus uma questão ainda debatida entre os especialistas. A palavra judaísmo (τουδαϊσμός) consta no livro de Macabeus<sup>24</sup>. Porém,

23 S. Manson e D. Boyarin defendem este argumento. Ver: LEVINE, Lee. *Jewish Identities in Antiquity: An Introductory Essay*. In: LEVINE, L.; SCHWARTZ, D. **Jewish Identities in Antiquity**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 30-31.

24 Eis alguns exemplos: “as aparições vindas do céu em favor dos que generosamente realizaram façanhas pelo judaísmo, a ponto de, embora poucos, devastarem todo o país e porem em fuga as hordas bárbaras” (2Mac 2,21); “Chamando a si os coirmãos de raça e recrutando os que haviam perseverado firmes no judaísmo, chegaram a reunir cerca de seis mil pessoas” (2Mac 8,1); “Ele, já no período precedente da revolta, havia incorrido em condenação por professar o judaísmo, e pelo mesmo judaísmo se expusera, com toda a constância possível, em seu corpo e em sua alma” (2Mac 14,38). No entanto, é bom lembrar que a palavra judaísmo aparece somente em

para alguns especialistas seu sentido não necessariamente estaria vinculado à ideia de identidade. É possível que a intenção em *Macabeus* fosse a de ressaltar que aquele momento representava uma fase distinta na história de Israel (LIEU, 2004, p. 18). Segundo Judith Lieu, no contexto de *Macabeus*, judaísmo teria uma conotação de demarcar a fronteira entre hebraísmo e helenismo, e a palavra judaísmo era um arquétipo dessa fronteira (LIEU, 2004, p. 108).

Por outro lado, é possível defender que os parâmetros para a identidade foram lançados antes do século II a.C. no período pós-exílio. Esses parâmetros ressaltavam a descendência abraâmica, a prática da circuncisão e do *shabat*, o calendário das festas, as normas dietéticas, etc. Isso tudo já estava sedimentado no período dos asmoneus e demarcava limites sociais ou de autodeterminação do povo (LIEU, 2004, p. 109). Desta maneira, o termo judaísmo em *Macabeus* já se referia a uma tradição compartilhada, sendo por isso, indicativo de identidade.

Independentemente da discussão sobre se a palavra judaísmo é carregada ou não de conotação identitária, há uma certa tendência em abordar a identidade judaica e sua afirmação como um mecanismo de defesa ou de resposta à conversão do Império Romano ao cristianismo<sup>25</sup>, pois isso representou uma ameaça sem precedentes para os judeus, na medida em que os cristãos se consideraram o verdadeiro Israel, negando o judaísmo. Em consequência, houve leis imperiais restritivas, ataques às sinagogas e o esforço para convertê-los ao cristianismo (LEVINE, 2009, p. 21)<sup>26</sup>. Alguns textos rabínicos contra os cristãos seriam produzidos no século IV motivados por este contexto, fazendo, no entanto, referências ao momento anterior, quando falam sobre Jesus e sobre os primeiros cristãos. Desta forma, as

---

grego “não simplesmente como uma formulação grega, mas, na literatura seguramente grega no ponto de vista e na auto-apresentação, serve apenas para demonstrar a seletividade e interpretação de qualquer esquema fronteiriço” (LIEU, 2004, p. 109, tradução nossa).

25 HERR, Moshe David. The Identity of the Jewish People: Continuity or Change? In: LEVINE, L.; SCHWARTZ, D. **Jewish Identities in Antiquity**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 217.

26 Nos parece estranho que isto seja posto por Levine como uma ameaça sem precedentes, inclusive maior que os eventos de 70 e 135 d.C.

consequências da cristianização do Império levaram os Sábios a adotarem uma postura mais combativa frente ao cristianismo, na qual demarcaram as diferenças entre as duas religiões, caracterizando os cristãos como heréticos e afirmando a singularidade da identidade judaica.

Provavelmente, isso pode ter acontecido do ponto de vista do registro de alguns desses escritos, à medida que a consolidação do Império Cristão ocorreu ao longo do século IV. No entanto, é importante lembrar que esse quadro também pode ser pensado de outra forma, na qual a polêmica é concomitante aos eventos desde o cristianismo nascente. Assim, ela não foi elaborada em meio ao triunfo do cristianismo no século IV, mas já era um fenômeno que não fugia da percepção dos Sábios, sobretudo quando judeus se converteram ao cristianismo nos primeiros séculos. Contudo, é sempre difícil quantificar esse fenômeno no tempo e no espaço, uma vez que as fontes são apenas cristãs. De qualquer forma, não é difícil supor que a polêmica rabínica sobre os cristãos seja anterior ao seu registro nos tratados talmúdicos realizados nos séculos III e IV.

Tudo isso demonstra que a discussão sobre a identidade judaica na Antiguidade não é simples e está bem longe de um consenso. Por isso, dentre os especialistas encontramos aqueles que adotam uma postura mais cautelosa como Joseph Geiger, que parte do princípio de que aquilo que nós entendemos por identidade não possui nenhuma similaridade no mundo antigo e que as discussões a esse respeito pecam pelo anacronismo. Desta maneira, Geiger se contenta em assegurar que até o triunfo do cristianismo como religião oficial do império, a identidade judaica era vaga e incerta, e que “os próprios Judeus às vezes não conseguiam identificar outros Judeus como tais, não apenas na Diáspora, mas também na Terra de Israel (...) os Judeus tinham muito em comum com os demais habitantes do império”<sup>27</sup>.

---

27 GEIGER, Joseph. The Jews and Other. In: LEVINE, L.; SCHWARTZ, D. **Jewish Identities in Antiquity**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 143 e 145-146.

Apesar desta postura cautelosa, notamos que entre os estudiosos predominam duas grandes tendências sobre a identidade judaica no período tardio do Segundo Templo. A primeira a concebe de forma unitária, um judaísmo comum de características muito claras. Já a segunda não compartilha da ideia de um judaísmo unidirecional e defende múltiplas identidades.

Sanders defende a primeira tendência utilizando a literatura judaica e não-judaica para compor as características desse judaísmo comum, a saber: a crença no Deus de Israel, a origem divina da *Torá*, a observância das prescrições da *Torá* (*shabat*, circuncisão), peregrinações à Terra, doações para o Templo, leis relacionadas à pureza, mandamentos relacionados à agricultura, as normas dietéticas (em especial a proibição de comer carne de porco) e a liturgia na Sinagoga (LEVINE, 2009, p. 27). A força desta argumentação é que os não judeus os identificavam desta maneira, isto é, a partir de algumas dessas práticas. Talvez o problema está em saber se estas características eram verificadas em todos os judeus, independentemente do lugar em que eles moravam, ou se algumas delas eram apenas vividas pelos judeus de Israel. Isto abre caminho para a segunda tendência.

Outros especialistas consideram que o estudo da identidade de um determinado grupo social vai além da busca pela sua origem ou de um passado comum onde todos os indivíduos se sintam ligados pelas mesmas tradições culturais, linguísticas, religiosas, com plena consciência disso. Na verdade, há uma multiplicidade de visões sobre si que compõe a identidade. No caso da identidade judaica, segundo Levine, não é correto afirmar que havia um conjunto único de crenças e práticas compartilhadas e que os judeus falavam as mesmas coisas sobre qualquer assunto. Ao contrário, havia muita diversidade, e ao estudar questões ligadas à identidade deve-se levar em conta todos os conflitos constitutivos em sua gênese:

A formação de identidades é compreendida como resultado de processos discursivos e conflitos culturais, e não como produto da unidade e da comunalidade. Mais ainda, a construção de identidades é frequentemente vista como sendo em grande medida imposta de fora (i.e., o impacto da sociedade e da cultura não-judaica, como os outros veem os Judeus, ou como os judeus entendem que os outros os veem), mais do que emergindo primeiramente de forças e desenvolvimentos internos ou da forma como os membros consideram ou descrevem a si mesmos (LEVINE, 2009, p. 12-13, tradução nossa).

Quando Levine reforça o papel dos fatores externos para a constituição das identidades, não há como deixar de pensar na relação dos judeus com os cristãos. Assim, pode ser que os textos polêmicos produzidos pelos cristãos ao redor das *Atas* e até mesmo indicações presentes nas próprias *Atas dos Mártires* apresentem este problema, pois quando os cristãos falam sobre os judeus, é um modo externo de compreensão, uma tentativa de caracterizá-los. O que os judeus eram para os cristãos, não necessariamente correspondia à forma como os judeus se viam. Os desdobramentos dessa diferença de percepção poderiam potencializar diversos níveis de rivalidade entre os dois grupos.

Seja como for, as discussões a respeito das identidades têm como cenário o Império Romano, que a partir de 63 a.C. conquistou a Palestina, dando origens à tensões entre a população e esta dominação, como também entre a população e seus próprios líderes. Paralelamente, neste contexto houve a Diáspora, em que as comunidades passaram a ocupar o leste do Mediterrâneo, sendo reconhecidas pelas autoridades romanas.

Esse contexto histórico de crescente dominação romana e deslocamento populacional propiciou a discussão sobre a identidade judaica. Para os especialistas que não aceitam a ideia de um judaísmo uniforme, este cenário contribui para afirmar uma identidade múltipla, alimentada pelos diferentes ambientes

socioculturais nos quais estas comunidades se instalavam, uma vez que “os Judeus da Diáspora eram regularmente chamados a definir e a defender a integridade do seu particular modo de vida e tradições ancestrais (o que, sem dúvida, variava de lugar para lugar)” (LEVINE, 2009, p. 18, tradução nossa).

Provavelmente, até o ano 70, era o Templo que centralizava a identidade judaica, tanto para os que viviam em Jerusalém, quanto para os que estavam na Diáspora. E por isso julgamos que, ao analisar a identidade judaica em perspectiva com o cristianismo, num primeiro momento, é importante que a pensemos ainda com a presença do Templo, e depois, na sua ausência, com a destruição no ano 70.

Moshe Herr aponta os diferentes estudos que tentaram compreender quem eram os judeus no contexto do Segundo Templo e pós-destruição. Tradicionalmente, os estudos do final do século XIX e início do XX costumam compreender o judaísmo do Segundo Templo a partir de suas diferentes correntes ou seitas, a saber: saduceus, fariseus, essênios e zelotas. E há uma tendência em considerar os fariseus como a corrente mais importante<sup>28</sup>. As guerras dos romanos contra os judeus acabaram com esses grupos, permanecendo apenas os Sábios (os fariseus). Assim, com a destruição do Templo, o que se manteve foi o judaísmo rabínico. Por isso, estudiosos como Urbach e Lieberman acentuam o papel dos Sábios no estabelecimento de um padrão de vida para o povo e de uma imagem nacional, fazendo da *Torá* não um guia para um pequeno grupo de discípulos, mas para todo povo judeu<sup>29</sup>. É claro que este tipo de análise compreende a formação da identidade judaica neste período a partir de uma dinâmica interna, tendo os Sábios como seus verdadeiros promotores. Eles moldaram a identidade judaica, à medida que normatizaram a vida religiosa.

No entanto, outros estudiosos apontam para a perda de poder dos fariseus após a destruição do Templo. Segundo Goodenough, a partir de evidências

---

28 HERR, *Op. Cit.* p. 214.

29 *Ibidem*, p. 215. Essa afirmação pode ser relativizada, pois a *Torá* era considerada um guia para a vida do povo antes mesmo da atuação dos Sábios.

arqueológicas em Sinagogas, cemitérios, obras de arte (ícones) encontrados em escavações, percebe-se que essas comunidades possuíam um pensamento pouco ortodoxo, que não acompanhava os ensinamentos da *Torá* ou da *Halachá*<sup>30</sup>. Ou seja, esta cultura material não foi produzida por grupos liderados pelos Sábios, mas é o retrato de um judaísmo popular<sup>31</sup>. Na mesma direção, Smith não acredita que os Sábios eram verdadeiros líderes das comunidades, tal como a literatura rabínica apregoa. Na verdade, eles compunham um grupo marginal. Outra dificuldade: Neusner defende que a literatura rabínica nem sempre pode ser invocada como uma fonte histórica segura, isto é, é possível questionar se os textos rabínicos que fazem referência a este momento, de fato retratam o judaísmo do Segundo Templo e o judaísmo imediatamente pós-destruição. Uma outra visão põe em questionamento como os judeus viviam neste período. Segundo S. Schwartz, os judeus da Terra eram fiéis aos mandamentos da *Torá* desde os Asmoneus até a Destruição do Templo. Depois, seu número decaiu e em nada mais se assemelhavam aos seus ascendentes no Reino dos Asmoneus. Aliás, os poucos que restaram se tornaram idólatras. Os Sábios não passavam de um pequeno grupo marginal, sem nenhuma autoridade ou influência sobre esses judeus remanescentes na Terra. Apenas após a cristianização do Império Romano que os judeus abraçaram a *Halachá*<sup>32</sup>.

Todas estas análises são consideradas revisionistas. Contudo, há outros especialistas que não seguem esta abordagem<sup>33</sup>. Moshe Herr não acredita que os judeus do período talmúdico viviam fora da ortodoxia, pois para ele, acontece um problema de anacronismo nesta análise. Termos modernos como Reforma, Ortodoxia, Ultraortodoxos não se aplicam nesse período. As atitudes que hoje estariam fora da ortodoxia, não necessariamente eram consideradas assim nessa época. O que

30 Termo usado para a exegese praticada pelos rabinos no *Talmud*, quando comentam o texto bíblico, sobretudo, as Leis da *Torá*. Portanto, trata-se de definir e explicar a Lei.

31 Ibidem, p. 216.

32 Ibidem, p. 217.

33 Além do próprio Moshe D. Herr, A. I. Baumgarten, J. M. Baumgarten, I. M. Gafni, D. M. Goodblatt (corrigiu sua posição anterior), A. Oppenheimer, D. Rokeah, D. R. Schwartz. J. J. Schwartz.

importa para Herr é que “eles eram, no entanto, fiéis à Torá e observavam as suas mitzvot<sup>34</sup> meticulosamente”<sup>35</sup>. Outro ponto importante discordante com a análise revisionista, é quando esta afirma que havia uma unidade de características presentes no judaísmo desta época (por ex., os judeus eram idólatras). Em oposição, Herr afirma que a sociedade judaica deste período era multifacetada e complexa. Ela era composta por mestres e ignorantes, pessoas piedosas e promíscuas, bons cidadãos e criminosos, ricos e pobres, monoteístas rígidos e praticantes de magia e bruxaria. Os conflitos existiam, porém, “a grande maioria reconhecia os Sábios como seus guias normativos e líderes, ao menos em teoria”<sup>36</sup>. Consequentemente, os especialistas que se opõem aos revisionistas não aceitam a ideia de que os Sábios compunham um grupo marginal sem nenhum tipo de influência junto ao povo.

Por fim, resta a discussão sobre se a literatura rabínica (especificamente a *Hagadá*<sup>37</sup>) refletia a história do período do Segundo Templo tardio e pós-destruição. Há uma tendência em considerar a *Hagadá* uma ficção. No entanto, Moshe Herr aponta que a didática e a arte se complementam nesta literatura. E de fato, não se pode acreditar em todas as histórias dos Sábios como uma representação da vida real. No entanto, ela não poder ser invalidada no estudo histórico, desde que se aja

34 São os mandamentos. Trata-se das prescrições previstas na *Torá*, mais precisamente os 613 mandamentos que moldam a vida religiosa judaica.

35 Ibidem, p. 220, tradução nossa.

36 Ibidem, p. 221, tradução nossa.

37 Se *Halachá* são os comentários rabínicos sobre a Lei, a *Hagadá* é um conjunto de narrativas no *Talmud* que revelam mais sobre o pensamento judaico, sobre os acontecimentos importantes na história do povo, a vida dos justos e aconselhamentos diversos. Essas histórias abordam outras passagens da Bíblia que não se relacionam de forma específica com Lei, e num certo sentido, preenchem as suas “lacunas”.

A *Hagadá* ou *Midrash Hagadá* é feita de forma livre, criativa ou imaginária. Ela não determina o caráter normativo do judaísmo. Essa é tarefa da *Halachá* ou *Midrash Halachá*, que se foca na compreensão e no estudo da Lei propriamente dita. No entanto, a *Hagadá* poderá auxiliar a *Halachá* “para ilustrar e esclarecer nuances sobre desacordos ou diferenças entre as opiniões emitidas por centenas de Sábios (cada um com suas idiossincrasias e plena liberdade de expressão ) na dialética que caracteriza a expressão e o debate sobre alguma questão, (seja sobre o transcendental ou o cotidiano, individuo e coletivo, passado e presente) a infinidade de questões que abrange a vida do ser humano sob todos os aspectos” (Nachman Falbel, arguição durante a banca).

com prudência. “Cada estória individual deve ser submetida a um cuidadoso escrutínio filológico, linguístico e literário antes de ser considerada como uma fonte histórica”<sup>38</sup>. É claro que a *Hagadá* e a *Halachá* possuem importâncias diferentes nesta análise. Porém, ambas revelam a história das ideias a partir dos Sábios.

A *Hagadá* tem pouca utilidade na reconstrução da história cronológica e política, e um valor apenas ligeiramente maior, embora esporádico, na reconstituição da história dos Sábios e seus *batei midrash*. A *Halachá*, no entanto, pode ser considerada uma fonte substancial de dados socio-econômicos, bem como de informações sobre a vida diária naquele tempo. Tais detalhes abrangem uma ampla faixa da população, sem restringir-se aos Sábios e a seus próprios círculos, e tudo incluem em seu âmbito, desde normas para ginástica e atletismo competitivo até informações sobre a cobertura para a cabeça e as vestes a serem usadas pelas prostitutas. Tanto a *halachá* como a *hagadá* nos ensinam sobre a história cultural, intelectual e espiritual dos Sábios, i.e., a história das ideias<sup>39</sup>.

Outra reflexão importante feita pelos especialistas: No que toca aos aspectos relacionados à identidade, o que foi rompido com a destruição do Templo e o que se manteve?

Para Herr, manteve-se: a centralidade ideológica do Templo, Terra de Israel continuou com centro do mundo judaico, identidade ligada à ideia da aliança assegurada pelo cumprimento das *mitzvot*. Foi alterado: as diferentes seitas deixaram de existir, o sumo sacerdote como líder não mais existiu, os fariseus tornaram-se líderes e a *halachá* dos Sábios possuiu a ser norma obrigatória na Terra de Israel<sup>40</sup>.

O que é importante para nós é que os cristãos também foram afetados com esse processo, seja pelo que se manteve, como por exemplo, se os cristãos também

---

38 Ibidem, p. 230.

39 Ibidem, p. 230, tradução nossa.

40 Uma tabela comparativa minuciosa encontra-se em HERR, *Op. Cit.*, p. 235-236. Esse último aspecto também se estendeu para a diáspora.

deveriam cumprir as *mitzvot*, seja pelo que foi alterado, como por exemplo, o fato dos Sábios considerarem os cristãos como um dos grupos heréticos.

Apresentamos, até aqui, ainda que sucintamente, as principais problemáticas ao redor da identidade judaica. É claro que nós não estamos na posição de dizer qual das duas tendências (judaísmo unitário ou multifacetado) é a mais correta. Cabe-nos apenas refletir sobre as implicações para o cristianismo, em especial para o nosso estudo da relação entre judeus e cristãos num contexto polêmico.

Podemos dizer que, independentemente da importância que os Sábios possuíam no interior da comunidade judaica neste período tardio do Segundo Templo e no período pós-70, há um fato inegável: paralelamente à crescente afirmação do judaísmo rabínico, uma nova seita ou corrente surgida no judaísmo, a seita dos nazarenos (cristãos), ganhava corpo e se expandia, enquanto que todas as outras seitas deixaram de existir. Outro fato inegável: A atuação romana durante as Guerras Judaicas (70 e 135 d.C.) foi decisiva para o desaparecimento dos saduceus, dos essênios e dos zelotas. Em contrapartida, a atuação romana em nada favoreceu o crescimento do cristianismo. Ao contrário, quando os romanos se deram conta de que os cristãos compunham um movimento distinto, “autônomo” do judaísmo, as perseguições ganharam força. Claro que não foi esta a sua causa. Esta perseguição aconteceu não porque os cristãos estavam separados dos judeus ou porque os próprios judeus os estimulavam junto aos romanos. No entanto, num dado momento, os romanos perceberam que ser cristão era diferente de ser judeu, e, portanto, as relações com ambos os grupos se tornaram diversas.

A crise provocada no interior do judaísmo pela destruição do Templo e pela destruição de Jerusalém poderia ser imputada aos romanos. Porém, o desenvolvimento do cristianismo não. Tratava-se de um fenômeno religioso em expansão com todas as implicações sociais, num momento em que o judaísmo atravessava momentos delicados, seja pela destruição do Templo em 70, seja pela destruição de Jerusalém em 135 da Era Comum.

Posto este cenário, pensamos que a compreensão do judaísmo com características comuns, isto é, uma identidade mais segura e de fácil reconhecimento, quando posta em perspectiva com o cristianismo, favorece uma análise de ruptura entre judeus e cristãos. Uma vez que os Sábios tomaram para si a responsabilidade de orientação e, por que não dizer, de condução da vida religiosa dos fiéis, qualquer outra expressão religiosa considerada herética precisava ser combatida. Desta maneira, os Sábios de Yavne se opuseram aos *minim* (heréticos), impedindo-os de frequentar a Sinagoga. E os judeu-cristãos, vitimados por esta normativa, fizeram questão de deixá-la registrada no *Evangelho de São João*.

Por outro lado, a compreensão de um judaísmo multiforme, cuja identidade estava associada mais ao ambiente vivido por cada uma das comunidades, favorece a análise que ressalta a aproximação entre judeus e cristãos neste contexto polêmico. Assim, os diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre os dois grupos religiosos eram moldados por conjunturas locais. Talvez, algo da própria literatura rabínica sobre os cristãos fosse reflexo desta conjuntura, à medida que ela não seria apenas uma reação negativa a eles, mas uma expressão de aproximação e de convivência.

Segundo Levine, a destruição do Templo (70 d.C.) e a Revolta de Bar Cochba (132-135) foram desastrosas. É claro que ambas desarticularam a vida judaica e a própria organização da religião e de suas práticas. Segundo o autor, o Templo era o centro da existência do judaísmo, para onde eram direcionadas as manifestações de devoção e de piedade, tanto para os que viviam em Israel, quanto para os que estavam na Diáspora. Os saduceus, que existiam em função do Templo, foram eliminados com a sua destruição. Os essênios e os zelotas também desapareceram na guerra com os romanos. Durante a Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.), o exército romano destruiu vilas e cidades até Jerusalém, transformando-a em uma cidade pagã, a Aelia Capitolina. A língua hebraica, que, segundo Herr, só se falava na Judeia e não

em outra parte de Israel, cessou como língua viva<sup>41</sup>. Todos esses fatos abalaram as referências dos judeus, não apenas em relação aos seus líderes locais, com também na sua relação com Deus, pois, é perfeitamente compreensível que, diante dessas tragédias, vários judeus questionassem Sua existência, Sua providência ou Seu poder (LEVINE, 2009, p. 19). Em consequência,

A descentralização resultante afetou virtualmente todos os aspectos da vida judaica e se reflete na grande diversidade entre as comunidades judaicas, abrangendo desde a sua vida religiosa e cultural, bem como a organização comunitária, até as questões de demografia, geografia e cultura material – em resumo, uma série de componentes importantes relacionados à questão da identidade (LEVINE, 2009, p. 19, tradução nossa).

É possível que as comunidades que viviam nessa diversidade, diante do processo de reorganização de sua vida religiosa após esses trágicos eventos, não necessariamente considerassem que a sua cultura e sua vida religiosa local estivessem em oposição às orientações dos Sábios presentes nos tratados, de que, paulatinamente, foram tomando conhecimento. Ou seja, um caminho intermediário parece ser mais razoável. Em vez de tomarmos uma posição entre a direção normativa e total dos Sábios ou a sua completa inexpressividade diante dos judeus nesse período, é bem provável que tenha havido um processo para a retomada da fé e da prática religiosa. Acreditamos que tanto os Sábios quanto os cristãos, ainda que por caminhos diferentes, contribuíram para isso. E, num ambiente propício para a crise de fé, as manifestações religiosas que procurassem reacendê-la, provavelmente eram recebidas com esperança pelas pessoas comuns. Esses fiéis não estavam na posição e nem estavam preocupados em avaliar a ortodoxia dessas manifestações religiosas. Este cenário parece contribuir para uma convivência mais próxima entre judeus e cristãos, pela simples razão de que esta diferença – se de fato, fosse

---

41 HERR, *Op. cit.*, p. 231.

realmente sentida - não tinha a menor importância nessa conjuntura. O que importava era a vida comunitária como caminho para retomar a fé e as manifestações de piedade num contexto litúrgico celebrativo. Judeus e cristãos poderiam muito bem caminharem juntos nesta direção, sobretudo, quando as primeiras comunidades cristãs eram compostas majoritariamente por judeus. Por outro lado, também é possível pensar que os trágicos eventos de 70 e de 135 da Era Comum fossem sentidos de diferentes maneiras pelos judeus da Diáspora. Essas comunidades já estavam consolidadas há muito tempo em algumas cidades. Portanto, essa crise pós destruição do Templo, ainda que vivida com pesar, não abalou a fé da maioria dos judeus de forma tão devastadora.

Por fim, é necessário uma ressalva: discutir sobre a identidade judaica não significa dizer que os judeus do Período Tardio do Segundo Templo não tinham uma autocompreensão de si ou estavam a procura dela. Independentemente das correntes judaicas ou de características singulares das comunidades que viviam na Diáspora, todos os judeus se sentiam vinculados pelo *Shemá Israel, Adonai eloheinu, Adonai echad* (Ouve Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um). Trata-se da essência da fé judaica presente entre os judeus desde o Sinai. Portanto, há uma longa história precedente que vinculava todos os judeus entre si.

O problema é que o termo identidade é muito recente. Quando se procura acomodá-lo ao mundo antigo há um sério risco de praticar visões anacrônicas em nome de um revisionismo muitas vezes desnecessário. No século XIX e início do XX, por conta das discussões ao redor da afirmação das nacionalidades europeias, o tema da identidade ganhou força também entre pensadores judeus. Isso porque nesse contexto, muitos judeus vão reivindicar direitos iguais aos demais cidadãos nos países em que eles viviam. É verdade que muitas vezes eles eram uma minoria; e, apesar disso (ou devido a isso) os judeus desejavam ser reconhecidos como uma “entidade nacional”, e não apenas como uma “entidade religiosa”. Ou seja, muitos passaram a defender que eles também mereciam representatividade política nos países ou

impérios europeus onde viviam (ex. Império Áustro-Húngaro, Império Czarista e depois Rússia, Polônia, Áustria). Essa discussão se prolongou, pois se os judeus não estavam ligados apenas à uma denominação religiosa, eles também poderiam possuir uma autonomia nacional.

Portanto, a questão da identidade, tão forte no século XIX, deve ser tomada com muito cuidado ao discutir o mundo antigo. E nesse sentido, no Período Tardio do Segundo Templo e nas décadas subseqüentes à sua destruição, não parece correto afirmar de forma tão categórica que a identidade judaica estava em formação. Na verdade, o que houve foi um momento de grandes mudanças no interior do judaísmo por motivações internas e externas. No entanto, a existência de correntes (ou seitas) no interior do judaísmo ou a necessidade de estabelecer novos parâmetros para a experiência religiosa não significa que a sua identidade religiosa básica e fundamental estivesse em formação. Todo fenômeno religioso em sua dimensão histórico-social é multifacetado. No entanto, se mantém a unidade de seus elementos essenciais. São os elementos multifacetados, que quando acentuados, levam às cisões e rupturas entre essas correntes. Foi exatamente isso que aconteceu entre os judeus e a seita dos nazarenos em uma perspectiva histórica. Contudo, é bem provável que esse processo não se deu de forma tão rápida e direta. Até a afirmação do império cristão, o que ocorreu entre judeus e cristãos foi uma dinâmica de aproximação e de distanciamento.

### 3 - A Identidade Cristã

É possível defender que a identidade cristã se afirmou dentro de uma dinâmica de separação do judaísmo. Segundo Judith Lieu, a forma clássica utilizada pelos historiadores da Igreja para demarcar o início da identidade cristã é apontar o desenvolvimento de um conjunto de estruturas: os ministérios, as disciplinas dos fiéis, as decisões coletivas de seus líderes, o ritual, a interpretação da *Escritura* por uma autoridade reconhecida etc. Tudo isso, na visão desses historiadores, demarca uma nova identidade religiosa. Esse movimento poderia se desenvolver de forma embrionária e interna ou resultar de um processo de conflito com o judaísmo. E nesse sentido, a identidade cristã está vinculada com o processo de separação do judaísmo (LIEU, 2004, p. 2).

Contudo, é preciso destacar que a afirmação de alteridade cristã frente ao judaísmo é um produto dos líderes do cristianismo gentio, sendo difícil constatar se esta divisão era claramente sentida pelo conjunto dos fiéis. Este problema fica ainda mais intrigante quando se leva em conta que a polêmica judaico-cristã presente no *Novo Testamento* não tinha como objetivo construir e realizar esta separação. Ainda que Paulo veementemente defendesse que os cristãos não deveriam viver sob o jugo da Lei Mosaica, o que contribuiu para universalizar o cristianismo entre os gentios, não parece correto afirmar que o apóstolo levantou os muros da separação entre judeus e cristãos. Ao que tudo indica, a distinção da vida cristã para Paulo não passava pela afirmação da alteridade ante os judeus por meio de diferentes critérios para a oposição dos cristãos ao judaísmo. Por ser uma experiência inaudita, a identidade cristã se operava em um outro patamar, cujo termo era a profunda unidade do fiel com Jesus Cristo. E essa unidade tornava sem efeito qualquer diferença anterior (ainda que ela existisse), à medida que tudo era recomposto em Cristo. Acreditamos que isso fica muito claro na *Epístola aos Colossenses*, quando

Paulo afirma:

Vós vos desvestistes do homem velho com suas práticas e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo à imagem do seu Criador.

*Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre mas Cristo é tudo em todos* (Cl 3,9-11, grifo nosso)<sup>42</sup>.

É claro que essa unidade do fiel a Cristo já demarcava uma alteridade em relação àqueles que não realizam esta adesão. No entanto, quando Paulo se opõe à Lei como fator condicionante para a justificação, não o faz para combater os judeus. O objetivo principal não é fazer da observância da Lei o critério de diferenciação entre os dois grupos de fiéis. A oposição à Lei está mais em função do acolhimento aos gentios, que não deveriam ser onerados com esse jugo (expressão paulina). Contudo, ainda que Paulo, sendo judeu, jugasse desnecessário observar a Lei, não nos parece que sua intenção era impôr a caducidade da Lei aos judeu-cristãos. Há uma passagem muito curiosa nos *Atos dos Apóstolos* quando Paulo visitou a casa de Tiago onde todos os anciãos estavam reunidos. Eles disseram a Paulo:

Tu vês, irmão, quantos milhares de judeus há que abraçaram a fé, e todos são zeladores da Lei! Ora, foram informados, a teu respeito. Que ensinas todos os judeus, que vivem no meio dos gentios, a apostatarem de Moisés, dizendo-lhes que não circuncidem mais seus filhos nem continuem a seguir suas tradições. Que fazer? Certamente há de aglomerar-se a multidão, ao saberem que chegaste. Faze, pois, o que te vamos dizer. Estão aqui quatro homens que têm a sua promessa a cumprir. Leva-os contigo, purifica-te com eles, e encarrega-te das despesas para que possam mandar cortar os cabelos. Assim todos saberão que nada existe do que se propala a teu respeito,

---

42 S. Paulo fornece uma variante desse texto quando escreve aos gálatas: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

mas que andas firme, tu também, na observância da Lei. Quanto aos gentios que abraçaram a fé, já lhes escrevemos sobre nossas decisões: que se abstenham das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas e das uniões ilegítimas (At 21,18-25).

Para Paulo, bastaria a adesão à Jesus Cristo pela Fé. Isso era válido tanto para os gentios quanto para os judeu-cristãos. No trecho que citamos de *Colossenses*, a ideia de que, em Cristo, as diferenças existentes não eram importantes, é muito mais conciliadora do que promotora de rompimento. E as diferenças entre os cristãos existiam. Sobre os judeus convertidos, Tiago, com certa empolgação, afirma que “todos são zeladores da Lei!”.

Ora, no trecho de *Atos dos Apóstolos* vemos a preocupação dos anciãos de Jerusalém de evitar um conflito entre os judeu-cristãos da cidade com o apóstolo, diante das posições de Paulo em relação à observância da Lei. A solução proposta para evitar esse conflito foi a ida de Paulo ao Templo. Acreditamos que a postura de Paulo não necessariamente consistia em uma luta aberta contra os judeu-cristãos, mas apenas na liberação completa dos cristãos gentios das ditas obrigações. Assim, as prescrições da Lei poderiam ser seguidas pelos cristãos vindos do judaísmo, mas de forma alguma seguidas por aqueles que vieram da gentilidade. Provavelmente, Paulo, ao desencorajar os judeus conversos de seguirem a Lei Mosaica, o fazia por estes conviverem com os cristãos gentios. Talvez, na visão do apóstolo, seria mais fácil os judeu-cristãos se absterem das práticas do que obrigar os gentios conversos a elas, pois isso, em nenhum momento, representaria uma perda ou diminuição do estatuto religioso para os judeu-cristãos, e em nada acrescentaria a este mesmo estatuto aos cristãos gentios. Em outras palavras, os judeus poderiam prescindir das práticas legais mediante a fé em Cristo, cujo estatuto religioso, após a conversão, era conferido exclusivamente pela Graça; esta Graça bastava ou era suficiente tanto aos cristãos gentios quanto aos judeu-cristãos. Ao passo que, obrigar os gentios a observar as

práticas judaicas nada acrescentaria a este estatuto religioso, regido pela Graça.

A Patrística tomará os textos paulinos para promover a superioridade da posição cristã frente ao judaísmo e para desqualificar os judeus. Mas não nos parece que este era o objetivo inicial de Paulo.

O segundo ponto é que a identidade cristã possuiu no cristianismo nascente uma articulação com o sofrimento de Cristo. Isso será um componente importante na futura concepção de martírio cristão feita pelos Padres de Igreja. O *NT* parece associar a identidade cristã com os sofrimentos decorrentes da fidelidade a Jesus Cristo. É o que vemos na *Primeira Carta de Pedro*, escrita ainda no primeiro século:

Amados, não vos alarmeis com o incêndio que lavra entre vós, para a vossa provação, como se algo de estranho vos acontecesse; antes, à medida que *participais dos sofrimentos de Cristo*, alegrai-vos, para que também na revelação da sua glória possais ter alegria transbordante. Bem-aventurados sois, se *sofreis injúrias por causa do nome de Cristo*, porque o Espírito de glória, o Espírito de Deus repousa sobre vós. Mas ninguém dentre vós queira sofrer como assassino ou ladrão, ou malfeitor ou como delator, mas se *sofre como cristão*, não se envergonhe, antes glorifique a Deus por esse nome (1Pd 4,12-16, grifo nosso).

O autor da *Carta de Pedro* afirma que o cristão sofre em nome de Cristo. Neste documento, não há nenhuma indicação de martírio, pois não se trata de um sofrimento que leve à morte. Aqui, não há margem para processos judiciais, execuções, hostilidade pública e perseguição oficial (HORRELL, 2007, p. 373). No entanto, acreditamos que este pequeno trecho contém um dos germes para a fundamentação bíblica do martírio cristão.

O fato é que em meados do segundo século, todos aqueles que viveram esta experiência até as últimas consequências (entende-se privação de vida) serão chamados de mártires. Ainda que o *NT* não utilize o termo cristão com frequência,

este documento nos revela que a autocompreensão sobre o que é ser cristão ultrapassava a ideia de seguidor de um mestre ou de pertencer a um grupo de discípulos. Ser cristão era muito mais do que aceitar uma doutrina específica ou uma filosofia. Parece que a hostilidade em relação aos cristãos é tomada com um dos elementos na reflexão sobre a identidade cristã. O sofrimento não é apresentado como uma condição para a vida cristã. Contudo, o autor da carta exorta aos cristãos a não se surpreenderem com a provação oriunda da perseguição. Embora o sofrimento não seja apresentado de forma fatalista, há de se esperar que um cristão por sua fidelidade a Cristo sofra de alguma forma, pois ele participa dos mesmos sofrimentos de Cristo. Para Horrell a hostilidade pagã promoveu um estigma ao redor do nome cristão, que fomentava repulsa social e conflitos. Porém, esta realidade contribuiu para consolidar a identidade cristã, na qual a *Carta de Pedro* preocupa-se em transformar o nome cristão em uma afirmação positiva (HORRELL, 2007, p. 378-380).

Assim, pelos elementos apresentados na *Carta de Pedro*, é possível indicar que para essa comunidade, a identidade cristã estava em profunda sintonia com os indicativos basilares que constituirá o conceito de martírio no cristianismo. Se em Pedro temos a exortação de que sofrer em nome de Cristo não é motivo de vergonha, mas é uma bem-aventurança, os padres da Igreja vão considerar o martírio como uma honra, como um prêmio ou uma coroa de vitória.

Acreditamos que a partir do século II, grupos de cristãos faziam uma associação imediata sobre a sua identidade com a ideia de martírio. Isto parece claro quando nas *Atas*, o mártir ao ser interrogado sobre quem ele era, simplesmente respondia: “eu sou cristão”. Logo, ser cristão implicava assumir uma nova identidade que extrapolava a individualidade, um nome próprio ou uma família. Ao responder desta forma, o mártir procurava indicar que o seu ser estava por inteiro identificado a Cristo, unido a Ele por meio dos sofrimentos do martírio.

Se na ótica judaica, nos documentos produzidos pelos rabinos nos séculos III e IV, o cristão era um herege, um idólatra que considerava o homem Jesus Deus, ou se

para os pagãos, na melhor das hipóteses, o cristão era um seguidor de Cristo<sup>43</sup>, numa perspectiva interna ao cristianismo, o entendimento de que ser cristão é participar dos sofrimentos de Cristo, isto é, ser outro Cristo, pois participar, é participar do *Ser* e não somente da condição.

Judith Lieu, ao refletir sobre a relação da confissão “eu sou cristão” feita pelo mártir com a identidade cristã, aponta como esta expressão acabava por substituir qualquer outra referência, seja o nome, a cidade, a família, a raça (etnia), além de significar uma oposição àqueles que lutavam contra o mártir, desejando a sua morte. Assim, ao afirmar “eu sou cristão” manifestava-se a luta contra o demônio, o mundo, contra os judeus, os gentios, contra toda a multidão e as autoridades romanas (LIEU, 2004, p. 254).

Porém, o que podemos dizer sobre a afirmação da identidade cristã quando a referência passa a ser o judaísmo?

Evidentemente, há uma relação entre a literatura polêmica judaico-cristã com a afirmação das identidades. Miriam Taylor possui uma visão bastante original quanto a isso, pois, segundo ela, o antijudaísmo presente na literatura cristã não correspondia a enfrentamentos reais entre os dois grupos de fiéis, mas possuía um significado simbólico, era um recurso teológico para indicar a independência cristã. Assim, os judeus nos textos polêmicos eram meras figuras simbólicas apresentadas para o desenvolvimento de argumentos teológicos cristãos que estavam em oposição ao judaísmo. Trata-se de uma abordagem inovadora que requer mais estudos nesta direção. Particularmente, acreditamos que os textos polêmicos revelam níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos articulados à realidade local vivida por ambas as comunidades. No entanto, o mérito de Taylor está em questionar algumas visões sobre a polêmica judaico-cristã que acentuavam o caráter do conflito

---

43 Tácito (c. 55-120 d.C.) afirma que o nome “cristão” vem de Cristo que foi entregue ao suplício por Pilatos. No texto, os cristãos são detestáveis por suas torpezas, por pertencerem a uma execrável superstição e por odiarem o gênero humano (*Annales* IV,XIII-XVI).

entre o judaísmo e o cristianismo como elemento definidor para a identidade de ambos os grupos<sup>44</sup>. A alternativa proposta pela autora ressalta o caráter simbólico da polêmica, pois para ela, os textos carregados de antijudaísmo significavam mais respostas teológicas do que respostas motivadas por conflitos reais entre judeus e cristãos (TAYLOR, 1995, p. 127). Acreditamos, porém, que os elementos teológicos em disputas religiosas nunca antecedem as necessidades históricas, mas são resultantes delas. Se a polêmica com os judeus é alimentada por questões teológicas é porque, de alguma maneira, havia problemas que precisavam ser resolvidos. Esses problemas poderiam surgir a partir da convivência real com os judeus ou pela permanência de referências judaicas no interior do cristianismo. Em qualquer caso, há uma experiência real que gerava um problema a ser resolvido. Assim, a questão teológica não advém de uma ideia posta sem qualquer relação com a realidade vivida pelas comunidades.

Em outra direção, mais focada nas relações sociais e portanto históricas entre judeus e cristãos, temos Judith Lieu, que considera que ambos os grupos religiosos se comportavam como se não houvesse limites rígidos de separação entre eles e que as demonstrações recíprocas de exclusão não significavam antagonismo recíproco. Segundo ela, havia uma oposição entre os dois grupos perfeitamente aberta a mediação ou a negociação. As evidências são poucas para afirmar que os judeus excluíram os cristãos de seu convívio social ou para dizer que os cristãos perseguiram judeus, uma vez que a exclusão real dos judeus aconteceu somente após a cristianização do Império (LIEU, 2004, p. 307-308).

No tocante à documentação polêmica que porta com muita clareza as questões relacionadas à identidade, temos a *Carta a Diogneto*, escrita por um cristão anônimo por volta do ano 120, endereçada a um pagão culto desejoso de conhecer

---

44 Um exemplo seria o sentimento de inferioridade vivido pelos cristãos pelo fato dos judeus gozarem de privilégios no império Romano, o que potencializaria a rivalidade entre os dois grupos religiosos. (TAYLOR, 1995, p. 50).

melhor a “nova religião”. Trata-se de um dos textos apologeticos do século II. Esta carta é um importante documento, pois não apenas demonstra uma visão sobre a identidade cristã (de acordo com a comunidade cristã do autor que produziu a carta), mas também a visão que esta comunidade possuía sobre os judeus. E isso torna este documento muito valioso.

Vejamos, primeiramente, a mentalidade ao redor da identidade cristã. Diz o documento:

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e a especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em casas gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida admirável e, sem dúvida, paradoxal. Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles, a cada pátria é estrangeira. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põe a mesa em comum, mas não o leito; estão na carne, mas não vivem segundo a carne; moram na terra, mas têm sua cidadania no céu; obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis; amam a todos e são perseguidos por todos; são desconhecidos e, apesar disso, condenados; são mortos e, deste modo, lhes é dada a vida; são pobres e enriquecem a muitos; carecem de tudo e tem abundância de tudo; são desprezados e, no desprezo, tornam-se glorificados; são amaldiçoados e, depois, proclamados justos; são injuriados, e bendizem; são maltratados, e honram; fazem o bem, e são punidos como malfeitores; são condenados, e se alegram como se recebessem a vida. Pelos judeus são combatidos como estrangeiros, pelos gregos são perseguidos, aqueles que os odeiam não saberiam dizer o motivo do ódio (*Carta a Diogneto*, V).

Vemos que a intenção do autor era demonstrar que os cristãos eram pessoas comuns, ou seja, não possuíam ou faziam nada que os distinguissem dos demais homens.

Porém, um olhar mais agudo revela que até mesmo quando os cristãos falavam sobre si (neste caso, o autor da carta), algo da polêmica com os judeus permanecia como pano de fundo. O autor faz questão de frisar que o critério para a identidade cristã não é nem a terra, nem a língua, nem os costumes. Em seguida, reitera esses três critérios de outra maneira: “não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver”. Para Paul-Hubert Poirier, são “três espaços onde se afirmava de maneira particularmente forte a identidade judaica” (POIRIER, 1986, p. 220). Portanto, há uma deliberada recusa em se autoidentificar com parâmetros que, de alguma forma, eram ligados à identidade judaica (terra, língua, costumes).

É possível que quando o autor afirmava que a doutrina dos cristãos “não foi inventada por eles, graças ao talento e a especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano”, fazia, por esse meio, uma crítica ao judaísmo rabínico. Provavelmente, críticas semelhantes a esta eram mais comuns em comunidades cristãs, cujos membros vieram do paganismo e, por esta razão, já estavam distanciados das raízes judaicas do cristianismo. Acreditamos que dificilmente um judeu-cristão elaboraria ou consentiria a esta crítica, uma vez que, além da *Torá Escrita*, a *Torá Oral* também fora dada por Deus a Moisés no Monte Sinai<sup>45</sup>. Logo, a *Torá Oral* não é uma invenção ou um ensinamento humano. A fundamentação de que ela não é resultado da especulação humana está prevista na própria *Escritura*, quando afirma que “Iahweh, então, falava com Moisés face a face,

---

45 Evidentemente que a ideia das duas Torás compõem uma lógica rabínica, que talvez tivesse a função de legitimar a posição dos Sábios, pois não é possível dizer que outras correntes judaicas defendiam esta mesma posição.

como um homem fala com seu amigo” (Ex 33,11) e ainda, “Falo-lhe face a face, claramente e não por enigmas” (Nm 12,8). Ou seja, Deus falou a Moisés dando-lhe explicações pormenorizadas sobre como cumprir as *mitzvot*, uma vez que o texto bíblico pouco instrui sobre isso. Logo, a tradição oral acompanha a Revelação, sendo, por assim dizer, uma maneira de exprimi-la. Provavelmente, os judeu-cristãos estavam convictos de que não havia uma oposição entre depositar a fé em Jesus Cristo e aceitar ou manter o judaísmo, o que implicava não apenas continuar seguindo as práticas judaicas previstas na Lei, mas também os ensinamentos dos Sábios sobre a Tradição Oral. É bem verdade que esta corrente não se manterá no interior da Igreja Primitiva. Porém, há indicativos muito claros de que ela suscitava discussões ainda no NT, se prolongando nos primeiros séculos.

Esses cristãos que não viam incompatibilidade entre seguir os ensinamentos de Jesus e, ao mesmo tempo, a Tradição Oral judaica serão acusados de darem ouvidos às fábulas. Quando Paulo escreveu a Tito “repreende-os, portanto, severamente, para que sejam sãos na fé, e não fiquem dando ouvidos a fábulas judaicas ou a mandamentos de homens desviados da verdade” (Tt 1,13-14), parece fazer um esforço no sentido de dissociar a Tradição Oral (ou parte dela) da Revelação Divina. Assim, na visão dos cristãos de Paulo, narrativas rabínicas (ou parte delas) não passariam de fábulas enganosas. Na verdade, Paulo se oporá a esta tradição quando ele a considera um ônus para os cristãos gentios, sendo um empecilho à universalidade do cristianismo. Talvez, o que estivesse em jogo era o perigo de dar grande relevância ao que era considerado secundário. Provavelmente, Paulo não se opunha à Tradição Oral em si mesma, mas não queria que essas narrativas tomassem uma dimensão maior que o próprio Cristo.

A polêmica contra os judeus continua na *Carta a Diogneto*, à medida que os cristãos [ao contrário dos judeus], adaptam-se “aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto”. Parece que a intenção é demonstrar o diferencial dos cristãos ante os judeus, o que é evidente quando se trata das normas dietéticas.

Poirier aponta a insistência do autor em reiterar que o particularismo não é uma característica dos cristãos. Ao contrário dos judeus, os cristãos não possuíam um gênero de vida singular, seja nos costumes, habitação [uma referência à Festa das Tendras?] ou vestimentas. E conclui:

Não pretendemos dizer que, em seu conjunto e em seus detalhes, a carta a Diogneto deva ser vista no quadro da polêmica antijudaica. Entretanto, se procuramos detectar nela aquilo que efetivamente se deve a esse contexto, compreendemos melhor algumas de suas insistências, corremos menos o risco de interpretá-la de modo absoluto e compreendemos melhor o lugar que ela ocupa na história do cristianismo antigo e no processo de individualização deste último em relação ao judaísmo (POIRIER, 1986, p. 222, tradução nossa).

Então, pelo que apresentamos, é possível constatar que o processo de afirmação da identidade cristã está, por um lado, vinculado a características que serão importantes na elaboração do sentido do martírio cristão e, por outro lado, apresenta aspectos de diferenciação dos judeus, num contexto polêmico. Todavia, as questões das identidades judaica (entendida como multiplicidade de formas) e cristã (em formação) não se esgotam. Em vez de a pensarmos numa dinâmica de oposição para a afirmação de cada uma delas, também podemos compreendê-las em uma dinâmica de produção concomitante. Esta abordagem deixa esta questão ainda mais intrigante.

## 4 - Identidades em construção

A discussão a respeito das identidades é importante, pois uma pesquisa que pretende analisar as relações entre judeus e cristãos nas *Atas dos Mártires*, sem apenas reiterar a rivalidade que existia entre eles, mas reconhecer – em meio à polêmica – os diferentes níveis de aproximação entre judeus e cristãos, não poderia deixar de discutir duas questões:

1. Quem eram esses judeus e esses cristãos?
2. Como cada grupo religioso enxergava o outro?

No entanto, como vimos, há diferentes análises para dar conta dessas questões, tratando-se de uma temática complexa e ainda aberta. Para nós, é importante pensar como as identidades religiosas nos auxiliam em nossa análise das *Atas dos Mártires*. Dois aspectos parecem claros:

- a) A visão de si e a visão sobre o outro é resultado da elaboração dos líderes de cada uma das comunidades, o que não necessariamente representava o que ocorria com os fiéis. Geralmente, a afirmação reiterada de algo sempre estará na contramão do que se verifica, pois não é preciso colocar holofotes no que já é sabido, aceito e praticado.
- b) Outro ponto a considerar é que a necessidade de afirmação de identidade estaria em vista da legitimação de uma vida religiosa independente. Ou seja, o esforço para deixar muito claro o que é ser um judeu e o que é ser um cristão, só é importante para definir com precisão a separação entre o judaísmo e o cristianismo. E o parâmetro seguro para indicar esta cisão, consiste em buscar na documentação produzida por ambos os grupos

religiosos as manifestações mais antigas de antijudaísmo e de anticristianismo, o que cancelaria no tempo e no espaço esta divisão.

Contudo, as discussões mais recentes sobre a identidade judaica e a identidade cristã apontam mais para a multiplicidade de formas do que para a coesão monolítica como característica basilar em cada um dos casos. Tal realidade abre caminho para pensarmos mais na convivência e menos no conflito. Ou seja, possibilita uma mudança de paradigma, uma passagem de um tipo de abordagem na qual a relação entre judeus e cristãos é considerada tensa e carregada de rivalidade com eventuais encontros, para uma abordagem que considera haver nos primeiros séculos uma considerável interação entre os dois grupos religiosos, entremeada de conflitos. Esta mudança de paradigma seria aceitável pela simples razão de que judeus e cristãos compunham uma vasta gama na multiplicidade de viver o judaísmo e o cristianismo nos primeiros séculos. E se a documentação ressalta mais os conflitos, talvez seja um indicativo de que parte dos líderes que produziram estes textos não viam com bons olhos a aproximação entre os dois grupos religiosos.

Daniel Boyarin, comentando uma passagem do *Genesis Rabbah* sobre o nascimento de Isaú e Jacó, propõe um outro caminho para pensarmos as identidades de ambos os grupos. Diz o autor:

Como muitos gêmeos, o Judaísmo e o Cristianismo nunca formaram identidades totalmente separadas. Como irmãos que têm uma relação muito próxima, eles rivalizavam entre si, aprendiam um com o outro, brigavam um com o outro, e talvez até, às vezes, amavam um ao outro: Esaú, o mais velho, era de alguma forma suplantado por Jacó, que o alimentava.

Se o mais novo alimentava o mais velho, o mais velho também servia ao mais novo, de muitas formas. A imagem sugere que, pelo menos nos três primeiros séculos de sua vida comum, o Judaísmo em todas as suas formas e o Cristianismo em todas as suas formas eram parte de uma complexa família religiosa,

gêmeos no ventre materno, disputando entre si por identidade e precedência, mas também partilhando, em larga medida, o mesmo alimento espiritual. (BOYARIN, 1999, p. 5-6, tradução nossa).

Na verdade, Boyarin ressalta mais a interação e o diálogo cultural entre os vários grupos de judeus e de cristãos que compunham o que hoje definimos tão distintamente como judaísmo e como cristianismo. Para ele, não havia por parte dos fiéis uma nítida visão ou consciência da fronteira entre os dois grupos religiosos. A ideia de uma cisão entre judeus e cristãos nos primeiros séculos é uma construção feita em perspectiva já com o cristianismo consolidado como religião do Estado, e não necessariamente um fato facilmente verificado antes do século IV. Boyarin não afirma que ser judeu e ser cristão era a mesma coisa, ou que não houvesse diferenças entre o cristianismo e o judaísmo. Ele apenas afirma que a fronteira entre os dois grupos religiosos não era tão clara como se costuma acreditar e que dificilmente se poderia indicar com precisão em qual ponto uma religião terminava e a outra começava (BOYARIN, 1999, p. 10-11).

Que características indicariam esta imprecisão de fronteiras entre judaísmo e cristianismo?

Boyarin fornece indicações onde a interação e as referências mútuas ocorriam entre os dois grupos religiosos:

1. Quando Eusébio de Cesareia afirma que os mártires de Lião comiam carne kosher, isso indicaria um contato mais próximo dos cristãos com os judeus na cidade, no tocante ao preparo dos alimentos e venda nos mercados. A relação com os judeus não era pequena, pois os cristãos frequentavam os mercados judaicos.
2. Também Eusébio, na descrição dos ebionitas, fala de monges no Oriente que observavam o sábado e o domingo como dias santos. Isso poderia indicar

que este costume não causava tanto estranhamento entre os cristãos dessas comunidades.

3. Na Ata do *Martírio de S. Piônio* há uma breve menção dos cristãos que celebravam a Eucaristia no sábado.

4. E por fim, o que parece ser a indicação mais importante para Boyarin, o costume dos cristãos do Oriente de celebrar a Páscoa na mesma data que os judeus. Esta data, por ser móvel, requeria um contato mais estreito dos cristãos com a comunidade judaica para estabelecer o dia da Páscoa em cada ano:

Encontramos este texto surpreendente atribuído aos apóstolos pelos Quartodecimanos: “Quanto a vós, não façais cálculos. Mas quando vossos irmãos da circuncisão celebram a sua Páscoa, celebrai também a vossa... e mesmo que eles estejam errados em seu cálculo, não vos preocupeis com isso”. Polícrates, o líder dos bispos Quartodecimanos, escreve explicitamente: “E meus parentes sempre guardaram o dia em que o povo (os judeus) colocava de lado o fermento” (BOYARIN, 1999, p. 13-14, tradução nossa).

Esses indicativos, segundo Boyarin, dariam margem para práticas sincréticas entre judeus e cristãos, que, se não fossem combatidas pelos líderes (bispos e rabinos) que se posicionaram como os delineadores da ortodoxia – apontando os hereges –, seriam pouco diferenciadas. Isto é, na prática popular, enquanto fenômeno observável, os limites entre ser judeu e ser cristão não eram nítidos (BOYARIN, 1999, p. 15). E até mesmo o messianismo de Jesus não necessariamente provocaria uma repulsa imediata dos judeus, uma vez que a expectativa sobre a era messiânica aumentava em tempos de turbulência ou de guerra. Jesus poderia ser considerado um entre outros líderes que foram tomados como Messias<sup>46</sup>.

---

46 R. Gamaliel menciona Teudas e Judas como líderes que, antes de Jesus, atraíram muitos judeus (At 5,36-37). No séc. II, Bar Cochba foi declarado Messias por R. Akiba, que depois voltou atrás.

Segundo Boyarin, foi no século IV que a afirmação sobre si e sobre o outro se consolidou com clareza pela direção dos líderes e pelo fato do cristianismo ter se tornado a religião hegemônica no Império Romano.

Esta análise nos parece muito correta, pois ela evita um perigo sempre frequente, sobretudo em questões religiosas, de olharmos para o passado procurando analisá-lo já sabendo dos desdobramentos futuros e, assim, esforçamo-nos em encontrar causas que corroboram com o desenrolar dos fatos na maneira como ocorreram. Nesse sentido, posto que houve a separação entre o judaísmo e o cristianismo, basta encontrar na documentação as demonstrações de antijudaísmo e de anticristianismo que contribuíram para isto. Porém, esta é uma análise viciada, feita em retrospectiva.

Certamente, o grande entrave desta abordagem que ressalta vínculos mais próximos entre judeus e cristãos nos primeiros séculos, é que ela pode ser considerada mais sugestiva que factual, uma vez que a documentação polêmica produzida pelas duas religiões faz saltar aos nossos olhos a rivalidade e o conflito entre os dois grupos de fiéis. Outra resistência que pode ser levantada é a de que esta abordagem parece não considerar importante que o contexto histórico de atuação do Império Romano sobre os judeus e sobre os cristãos alterou as relações entre eles. Ou seja, se as atitudes diretas do Império contra os judeus e contra os cristãos geraram conflitos entre os dois grupos, como esta realidade estaria articulada à ideia de interação frequente e ausência de barreiras tão claramente definidas entre judaísmo e o cristianismo?

Quanto à primeira objeção, vale lembrar que quando tratamos da Antiguidade, a dinâmica da continuidade sempre é mais plausível do que a ideia de ruptura abrupta. Não se trata de fazer vista grossa à rivalidade entre judeus e cristãos presentes nos textos. No entanto, é necessário considerar que nos primeiros séculos da Era Comum a multiplicidade de vivências religiosas estava presente entre judeus e cristãos. Ademais, ainda que o discurso antijudaico comportasse uma estratégia dos

líderes da Igreja em afirmar a alteridade cristã ante o judaísmo, isso não significava que a separação estivesse em curso. James Dunn, ao escrever sobre o antissemitismo presente no *NT* questiona o quanto é apropriado denominar esses textos de antissemitas (DUNN, 1999, p. 181). Segundo ele, estes textos “foram compostos dentro de um período em que o caráter daquilo a que temos de chamar judaísmo estava sob disputa, e suas fronteiras em processo de serem redesenhadas” (DUNN, 1999, p. 210, tradução nossa). Ou seja, a rivalidade presente nos primeiros textos cristãos não necessariamente indicava que a separação entre os dois grupos de fiéis estivesse acontecendo pela simples razão de que o que hoje chamamos de judaísmo e de cristianismo não era uma obra terminada.

A segunda objeção ressalta o quanto o contexto histórico empreendido pelas ações do Império, seja por meio da perseguição aos cristãos, seja através das guerras contra os judeus entre 66-70 e 132-135 d.C. contribuíram para estimular conflitos entre o judaísmo e o cristianismo. Mencionamos aqui apenas dois episódios:

- a) Durante a Primeira Guerra Judaica (66-70 d.C.) na qual o Templo foi destruído, os cristãos não se solidarizaram com os judeus que lutavam contra os romanos, mas abandonaram Jerusalém refugiando-se na cidade de Pela. Isso poderia gerar uma reação judaica negativa contra os cristãos.
- b) Em consequência à destruição do Templo pelos romanos, os Sábios, a partir de Yavne tomaram para si a tarefa de reorganizar e normatizar a vida religiosa. Foram eles que promoveram a condenação dos cristãos como heréticos, ordenando que eles fossem amaldiçoados nas Sinagogas, o que na prática, tornou impossível que os cristãos a frequentassem. Assim, a separação entre o judaísmo e o cristianismo se deu na passagem do primeiro para o segundo século, sobretudo pela atuação da Academia de Yavne.

De fato, a migração dos cristãos para Pela é mencionada por Eusébio:

Ora, os membros da Igreja de Jerusalém, através de uma profecia proveniente de uma revelação feita aos fiéis mais ilustres da cidade, receberam ordem de deixar a cidade antes da guerra e transferir-se para uma cidade da Pereia, chamada Pela. Para lá fugiram de Jerusalém os fiéis de Cristo, de sorte que os santos varões abandonaram totalmente a régia capital dos judeus e toda a terra da Judeia. Então, a justiça de Deus atingiu os judeus que haviam praticado tais iniquidades contra Cristo e os apóstolos e esta geração de ímpios desapareceu inteiramente do meio dos homens (EUSÉBIO, *Hist. Ecl.*, III,5,3).

Em relação à fuga para Pela, é preciso dizer que há argumentos para defendê-la (GIANDOSO, 2011, p. 58) e também argumentos para pô-la em suspeita, pois alguns estudiosos a consideram lendária (GIANDOSO, 2011, p. 57). Outra possibilidade mencionada em nosso mestrado é a de que talvez Eusébio quisesse esconder uma realidade oposta ao que ele relatava, a saber: o envolvimento de judeu-cristãos na guerra contra os romanos. Contemporâneo de Constantino, ele escreveu a *História Eclesiástica* já no limiar do Império cristão. Não seria nada apropriado falar da participação de cristãos numa guerra contra Roma. A migração a Pela seria um recurso utilizado por Eusébio para inviabilizar qualquer entendimento da participação direta de cristãos na guerra ao lado dos judeus (GIANDOSO, 2011, p. 62). Além disso, vale lembrar o significado simbólico representado pelo abandono de Jerusalém pelos cristãos. Dado que isso poderia significar que o cristianismo deixava seu berço para se tornar uma religião para todo o mundo conhecido, a dimensão simbólica deste ato deveria ser recorrente na literatura cristã, o que não aconteceu. Outra questão curiosa: Ainda que este episódio fosse tomado como uma das razões para o declínio do cristianismo em Jerusalém, o que se sustenta hoje é que nem a Primeira Guerra Judaica de 66-70 d.C., nem a suposta fuga para Pela acabaram com as comunidades cristãs jerosolimitas (GIANDOSO, 2011, p. 58).

Por fim, Boyarin faz um interessante paralelo entre a fuga dos cristãos para

Pela e a fuga do R. Yohanan b. Zacai para Yavne. Apoiando-se nos trabalhos de Hasan-Rokem, Boyarin considera que nos dois episódios se tratava de lendas que surgiram ao mesmo tempo na dimensão mais popular das duas religiões.

A história da fuga da cidade (do Rabi Yohanan) para salvar-se reflete tradições que são comuns nas narrativas populares dos judeus que aparecem na literatura rabínica e na literatura popular dos grupos judeus que diferem da cultura canonizada pelos Rabinos. Também em relação à antiga Igreja Cristã de Jerusalém, tem sido relatado por fontes tardias que seus remanescentes abandonaram a cidade no tempo da destruição e encontraram refúgio na cidade de Pela, na Transjordânia. Em ambos os casos, a história dos egressos da cidade assumiu o significado de legitimação e autorização para a fundação de um centro religioso fora de Jerusalém depois da destruição da cidade<sup>47</sup>.

O que Boyarin dá a entender é que ambas as saídas não são indicativos da separação entre judeus e cristãos, mas, ao contrário, reforçava a aproximação, pois eram lendas correlatas elaboradas no mesmo momento pela religiosidade popular. Ou seja, é discutível considerar que a guerra e a conseqüente destruição do Templo causaram conflitos significativos entre judeus e cristãos.

É claro que os estudos que procuram ressaltar a separação entre judeus e cristãos focam nas conseqüências da destruição do Templo, sobretudo, na criação da Academia de Yavne por R. Yohanan b. Zacai e a atuação dos Sábios com medidas contrárias aos cristãos. Mesmo assim, James Dunn lembra que hoje nós podemos constatar que os Sábios estenderam sua autoridade sobre os judeus por meio do judaísmo rabínico. No entanto, “no período sob discussão (70-135) eles não eram de forma alguma os únicos judeus. E não tiveram sucesso em estabelecer sua autoridade sobre os demais judeus tão rapidamente quanto frequentemente se presume” (DUNN, 1999, p. 210, tradução nossa).

---

47 Hasan-Rokem, *The Web of Life*, p. 201. Apud BOYARIN, 1999, p. 136, tradução nossa.

O que reforça a ideia de separação entre judeus e cristãos é a polêmica ao redor dos judeus que amaldiçoavam os cristãos nas Sinagogas, sob a orientação dos Sábios de Yavne. Isso nos remete a uma das 18 bênçãos (*Shemoneh Esrei*), a *Birkat ha-Minim*, composta por Shmuel há-Katan a pedido do R. Gamaliel. Diz o texto:

E para os apóstatas não haja esperança; e seja o reino da insolência erradicado rapidamente, em nossos dias. Que os cristãos e os hereges morram sem demora; e sejam riscados do Livro da Vida; e que seus nomes não sejam inscritos ao lado dos justos (LIEU, 2003, p. 132, tradução nossa).

Nesse sentido, se todo judeu em suas orações deveria desejar a morte dos cristãos, pedindo para que eles não fossem contados entre os justos, ficava evidente uma rivalidade institucionalizada pela Sinagoga. Logo, essa maldição seria um dos fatores decisivos para a separação entre o judaísmo e o cristianismo.

Porém, não há um consenso entre os especialistas quanto a este ponto.

Para Rokéah, a *Birkat ha-Minim* potencializava o conflito entre os dois grupos de fiéis, pois

Essa ‘bênção’ destinava-se, aparentemente, a manter os judeu-cristãos fora da sinagoga, isto é, a excluí-los da comunidade judaica. A versão original da bênção provavelmente incluía os nozerim ou cristãos (nazarenos, nazareus), e os minim ou hereges, como se depreende dos fragmentos de Genizah publicados por Schechter e Mann. A finalidade da ‘bênção contra os hereges’ já consta no Evangelho de João (9,22; comparar com 16,2; 12,42), segundo o qual os judeus haviam decretado que quem aceitasse Jesus como Messias deveria ser excluído da sinagoga (ROKÉAH, 2001, p. 117-118, tradução nossa).

Por outro lado, Flusser aponta que esta benção (na verdade, maldição), não foi inteiramente composta somente após a destruição do Templo com o intuito de ser

direcionada contra os cristãos. Seu substrato remete ao período dos Macabeus e, pelo fato de os cristãos serem mencionados em apenas duas versões presentes na Guenizá do Cairo,

é evidente que o termo para cristãos foi acrescentado a um texto mais antigo, que discorria apenas sobre hereges. Isso provavelmente foi feito para enfatizar que o vocábulo herege (*minim*) se refere sobretudo aos cristãos. Esse acréscimo foi feito antes do ano 400, porque tanto Jerônimo quanto Epifânio declaram expressamente que os judeus amaldiçoavam ‘os nazareus’ em suas sinagogas (FLUSSER, 2002, p. 187).

A conclusão de Flusser é que se houvesse uma orientação oficial partindo de Yavne para incluir “os cristãos” na oração, isso não estaria ausente nos textos de outros ritos. Logo, a *Birkat ha-Minim* não representava uma política anticristã consciente que partiu dos Sábios de Yavne.

Agora, é claro que quando a *Birkat ha-Minim* amaldiçoava os hereges, isso era estendido aos cristãos, ainda que não direcionado exclusivamente a eles. Por isso, há um espaço para a polêmica judaico-cristã e, por que não dizer, para a rivalidade entre os dois grupos de fiéis. Contudo, ela estava condicionada ao grau de abrangência e de assentimento desta e de outras orientações nas diferentes comunidades; e isso também é válido em relação aos *Adversus Judaeos* entre os cristãos. Acrescenta-se a isso um natural período de latência que poderia chegar até os séculos III e IV, já que nem tudo aquilo que os líderes escreviam era imediatamente assimilados pelos fiéis.

Outra questão importante que não pode ser desconsiderada. Não seria a própria mensagem evangélica, independentemente de qualquer ação judaica, suficiente para promover a separação entre judaísmo e cristianismo? Aqui, entrariam dificuldades intransponíveis como questões teológicas (a divindade de Jesus afirmada pelos cristãos), até ensinamentos que culturalmente eram inaceitáveis (como o amor ao inimigo, presente no *Sermão da Montanha*, no *Evangelho de São Mateus*),

sobretudo quando se considera a guerra dos romanos contra os judeus em 70 e em 135 da Era Comum. Ou seja, havia um radicalismo na mensagem cristã, que naturalmente promoveria uma repulsa do judaísmo em relação a ela.

Todas estas questões podem colocar em cheque a abordagem de aproximação, de livre trânsito e de fronteiras pouco perceptíveis entre o judaísmo e o cristianismo nos primeiros séculos. Como é possível ao historiador caminhar na investigação para além da rivalidade, sem cair numa análise totalmente otimista que minimize o conflito?

Um historiador sério não pode explicar os acontecimentos humanos como resultantes de causas divinas. Não há possibilidade de articular com sucesso a metodologia histórica com a ideia de Revelação ou de condução divina. No entanto, acreditamos que, ao abordar a História das Religiões, suas crenças, relações e práticas, é próprio da conduta séria do historiador admitir que quando os homens agem na certeza de que estão sob o influxo da fé, o lógico, o plausível, o aceitável, o improvável, o impossível, o inexplicável adquirem uma outra configuração que nem sempre é verificada na documentação histórica. Ou seja, é necessário admitir um certo limite da investigação histórica, na qual o historiador, respeitosamente, considera a existência de um espaço próprio da fé, cujo sentido é verificado pela própria fé dos fiéis, capaz de tornar vivente o improvável. Trata-se de um mecanismo próprio da fé, que mesmo sem ser acessado pela metodologia histórica, ao ser desconsiderada pelo historiador, compromete a compreensão dos fenômenos religiosos. Não se trata de uma história das mentalidades, pois até mesmo as mentalidades conflitantes, quando estão no espaço da fé são reconfiguradas de outra maneira, isto é, são recobradas de sentidos acessíveis à fé, não acessíveis à História. A História pode apenas analisar o resultado disso e os seus desdobramentos.

Ora, toda esta ponderação é importante, pois, uma vez que temos elementos que contribuem para uma compreensão de convergência e de proximidade entre judeus e cristãos, temos, concomitantemente, elementos para a separação

irreversível entre as duas religiões. Assim, esta contraposição verificada na análise histórica, provavelmente, na experiência de fé vivida nas diferentes comunidades, poderia ser reconfigurada a ponto de tornar esta contraposição apenas aparente, pois a fé experimentada na vida comunitária num contexto celebrativo e litúrgico, daria outro sentido para as divergências. Em outras palavras, os acontecimentos humanos, que quando analisados pela metodologia histórica revelam antagonismos intransponíveis, esses mesmos acontecimentos, sob o olhar da fé, são recobrados de sentido, como que se houvesse uma ciência divina que nenhuma ciência humana consegue abarcar, mas que apenas a fé a compreende pela visão. E essa compreensão passa a nortear as ações humanas.

Não estamos dizendo que o historiador não pode enveredar por questões religiosas difíceis e polêmicas. Ao contrário. Do ponto de vista da produção de conhecimento a polêmica nunca deve a ser evitada, mas deve ser considerada um campo fértil de atuação. Porém, estudar o judaísmo e o cristianismo não é analisar um sistema religioso composto por dogmas e práticas. Há um espaço da fé. Por meio dela, os fiéis leem os acontecimentos e orientam suas ações. O historiador, neste campo fértil de atuação deve reconhecer os limites da investigação histórica.

Por fim, insistimos que os textos polêmicos produzidos por judeus e por cristãos, muitas vezes carregados de uma postura de enfrentamento, foram elaborados pelos líderes e não necessariamente retratavam o que era sentido pelos fiéis. No entanto, quando clérigos e rabinos agiam desta forma era para que suas ideias fossem incorporadas na vida comunitária. O objetivo poderia ser muito mais a autopreservação do que o estímulo para o enfrentamento real ou para a supressão do outro. De qualquer forma, esse procedimento dos líderes não era capaz nem de evitar leituras distorcidas que estimulavam conflitos entre judeus e cristãos, nem de anular os níveis de aproximação entre eles. A rivalidade verificada tanto nos textos judaicos quanto nos textos cristãos é um elemento que compõe uma série de outros elementos bem distantes desta temática. Consolidar uma autêntica prática religiosa

ou promover uma verdadeira mudança de vida em vista da salvação eram objetivos mais significativos e importantes. Tudo isso ocorreu ao mesmo tempo, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, num momento em que as identidades estavam em construção. Com o passar dos séculos, estando as identidades consolidadas, as diferenças se tornaram mais importantes, pois por meio delas era possível demarcar a divisão entre ser cristão e ser judeu. As interações, as confluências e as aproximações entre judeus e cristãos que estiveram presentes em toda gênese da identidade judaica e da identidade cristã passaram a ser consideradas elementos desagregadores da própria identidade religiosa, uma ameaça para a autenticidade do judaísmo e do cristianismo.

## CAPÍTULO II - AO REDOR DAS ATAS DOS MÁRTIRES: A POLÊMICA JUDAICO-CRISTÃ EM OUTRAS FONTES

*E se alguns dos ramos foram cortados, e tu, oliveira silvestre, foste enxertada entre eles, para te beneficiar com eles da seiva da oliveira, não te vanglories contra os ramos; e se te vanglorias, saibas que não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz sustenta a ti.*

*Romanos, 11,17-18*

### 1 - Os estudos sobre a literatura polêmica judaico-cristã até o Concílio de Niceia

A polêmica judaico-cristã antecede as *Atas dos Mártires* e a supera. Na verdade, os poucos embates que temos registrados entre os fiéis dos dois cultos no contexto do martírio cristão podem ser considerados como um reflexo, ora decorrente, ora concomitante com outras narrativas polêmicas. Decorrente, porque é possível estabelecer ligações entre textos polêmicos do NT e da patrística com as narrativas dos martírios. Um exemplo disso é a intenção de apresentar o mártir como aquele que segue os mesmos passos de Jesus Cristo a caminho da cruz. Concomitante, porque há um conjunto de textos polêmicos produzidos tanto em âmbito judaico, quanto em âmbito cristão até o limiar do século IV, quando ocorreu o fim da perseguição aos cristãos no Império Romano por conta da conversão de Constantino.

Logo, a polêmica judaico-cristã constatada em algumas *Atas* de martírio não pode ser analisada isoladamente. Na verdade, ela está articulada com polêmicas verificadas em outros textos, e nesse sentido, se pode dizer que decorrem delas.

Porém, é bem verdade que boa parte desta literatura polêmica é produzida em concomitância com as narrativas dos martírios, o que faz com que esta relação de decorrência não seja tão imediata assim. No entanto, é correto dizer que a literatura polêmica judaico-cristã em outras fontes e a polêmica presente nas *Atas dos Mártires* foram gestadas em um mesmo caldo. Assim, quando o redator de uma *Ata* deixa transparecer a polêmica contra os judeus, relacionando os acontecimentos que precipitaram o martírio com passagens do *Evangelho*, além de reforçar as virtudes do santo como um autêntico seguidor de Cristo, ele parece associar aquela rivalidade com os judeus anunciada nos *Evangelhos* com a rivalidade presente naquele martírio. Como veremos, isso fica muito claro no *Martírio de São Policarpo*.

Desta maneira, é importante situar as *Atas dos Mártires* dentro de um contexto polêmico mais amplo verificado em outras fontes. Isso é fundamental para analisarmos com mais cuidado quais seriam as intenções do redator do martírio ao acentuar esta rivalidade em sua narrativa, bem como até que ponto ela correspondia à realidade social ou compunha um recurso de caráter retórico.

No período em que ocorreu a perseguição aos cristãos pelo Império Romano, ou seja, entre os séculos I e IV, a literatura polêmica judaico-cristã sofreu transformações. Segundo Charles Munier, houve uma evolução nos argumentos e nos temas presentes nestes textos polêmicos. Até o século III, nota-se uma postura mais defensiva dos cristãos. A partir do terceiro século, verifica-se nos textos cristãos uma atitude mais combativa em relação aos judeus. Assim, os Padres da Igreja reforçam que os cristãos são o “Verdadeiro Israel”. Os judeus foram rejeitados pela sua infidelidade e pela morte do Justo<sup>48</sup>.

Portanto, julgamos necessário apresentar alguns aspectos desta polêmica presente em textos judaicos e em outros documentos cristãos elaborados até o limiar

---

48 MUNIER, C. “Jews and Christians”. In: **Encyclopedia of the Early Church**, I, p. 436 a-b. Apud STROUMSA, G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, O.; STROUMSA, G. *Contra Iudaeos*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996, p. 9.

do século IV, para daí averiguarmos em que sentido as *Atas dos Mártires* trazem algo de original sobre este aspecto ou apenas portam o cume trágico de uma longa polêmica que a precedeu e a acompanhou.

*Grosso modo*, podemos afirmar que o pano de fundo no qual perpassa toda a literatura polêmica entre judeus e cristãos é o modo diferenciado de interpretar as *Escrituras Sagradas*, seja por meio de alegorias e de tipologias, seja por seu sentido mais preciso e literal<sup>49</sup>. A revelação divina e a eleição de Israel são reelaboradas em meio cristão. Assim, os cristãos, por meio desta hermenêutica, se consideram não apenas como os herdeiros da história da salvação realizada por Deus, mas como aqueles que gozam de seu ápice ao reconhecerem Jesus como Messias. Isso explica uma certa consciência de si, que inicialmente estaria intimamente ligada e contínua à história de Israel, mas que aos poucos, ganha contornos de independência em níveis diferenciados. Talvez, o grande sintoma desta “autonomia” cristã seja manifestado com a noção de verdadeiro Israel. Quando os cristãos se autodenominam como *Verus Israel* ou o Novo Israel, o fazem movidos pela consciência de viverem a plenitude da promessa divina na pessoa de Jesus como Messias. Evidentemente, esta consciência tende a ser menos conciliadora com o judaísmo. É por essa razão que a discussão a respeito das *Escrituras*, com suas hermenêuticas próprias, não ficou restrita no campo das ideias. Ela catalisou a polêmica entre os dois grupos, tornando-se progressivamente mais candente, o que deu margem à acusações mútuas.

Inicialmente, por meio da ação apostólica, o muro da divisão entre gentios e judeus parecia ruir. Os judeu-cristãos (convertidos do judaísmo), seguidos pelos convertidos do paganismo pareciam garantir que, como predissera o apóstolo Paulo, de

---

49 Segundo Samuel Krauss “Assim, a interpretação judaica permaneceu fiel à natureza das leis do Pentateuco como preceitos a serem seguidos, e exposições alegóricas judaicas pré-cristãs sobreviventes defendem a sua observância, embora Philo sugira que alguns dos que consideravam as leis simbolicamente acomodavam-se pouco aos costumes judaicos; mas os cristãos começaram a argumentar que especialmente as leis dietéticas e rituais tinham sido válidas somente por um tempo, ou que elas deviam ser entendidas espiritualmente, novamente com a ajuda da alegoria, agora usada em oposição à observância judaica”. (KRAUSS, 1996, p. 4, tradução nossa).

ambos os povos Deus fizera um (Ef 2,14). No entanto, essa euforia cristã sobre a certeza do cumprimento das promessas divinas não foi acompanhada pelo judaísmo da forma como as comunidades cristãs esperavam ou até desejavam. Talvez, essa dicotomia entre aquilo que parecia ser tão evidente aos primeiros cristãos, mas que não portava nada de evidente para a maioria dos judeus, o que gerou a recusa judaica, pode ter aberto um caminho para a indignação de algumas comunidades cristãs. E desta indignação resultaram acusações contra os judeus, desde responsabilizá-los pela disseminação dos boatos contra a ressurreição de Jesus, até a acusação de deicídio. Paulo parecia pôr freios a esta indignação ao afirmar que a recusa de Israel trouxe um bem para os cristãos, uma vez que, por meio desta recusa, os pagãos foram associados à Graça<sup>50</sup>. Independentemente da amplitude desta indignação, motivada pelo fato de os judeus não aceitarem Jesus como Messias e de se oporem a isso, é perfeitamente concebível que ela poderia se transformar em ódio contra os judeus. Indignação, acusações mútuas, ódio: aqui parece estar o substrato lógico, a origem do antijudaísmo e do anticristianismo, a ruptura entre os dois grupos religiosos. No entanto, a dedução lógica não costuma acompanhar nem as ações humanas e nem os fenômenos sociais.

Há uma outra questão muito interessante. Mesmo com a expansão do cristianismo entre os pagãos, a presença dos judeu-cristãos nas primeiras comunidades não podia ser ignorada. Ela será significativa até o final do segundo século e permanecerá, ainda que em declínio, nos séculos subsequentes. Desta forma, é possível que, além da indignação, paralelamente, havia entre os cristãos uma espécie de consciência de que o plano divino estava parcialmente realizado, uma vez que a recusa judaica ao cristianismo foi significativa. E este cenário, que parece ser razoável, nos leva a afirmar que havia cristãos que desejavam a conversão dos judeus ou esperavam que isso acontecesse. Sem isso, a história da salvação estaria

---

50 Diz São Paulo: “Então, pergunto: teriam eles tropeçado para cair? De modo algum! Mas da sua queda resultou a salvação dos gentios, para lhes excitar o ciúme” (Rm 11,11).

inacabada. Pelo menos é o que parecia acreditar São Paulo e, possivelmente, parte das comunidades por ele evangelizadas<sup>51</sup>.

Ora, queremos dizer com isso que, além da rivalidade entre os dois grupos de fiéis (motivada pelo cristianismo gentio), havia elementos para a aproximação (estimulados pelo judeu-cristianismo). Esses elementos precisam ser investigados, pois eles compõem e ajudam a compreender a polêmica judaico-cristã. Ou seja, a tensão entre os dois grupos não significava apenas separação ou afastamento. Por se fazer sobre uma história ainda inacabada, esta tensão revelará níveis diferenciados de aproximação e de distanciamento. E esta aproximação não se fazia apenas nas comunidades que possuíam um grande número de judeus conversos, mas também ocorria em contatos diretos entre judeus e cristãos, num momento em que as fronteiras entre judaísmo e cristianismo não eram tão exatas quanto se costuma imaginar. E, se as identidades não estavam claramente definidas, seja pelo cristianismo em formação, seja pela reconfiguração do judaísmo, esse quadro permitia um contato mais próximo entre os dois grupos de fiéis. Isso não significa que não havia diferenças entre eles. É claro que, para os judeus, imbuídos da certeza de que o judaísmo subsistia sem o cristianismo, os eventos tão caros aos cristãos, como o mistério da encarnação, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, nada representavam. E nesse sentido, em princípio, o cristianismo não era um problema para o judaísmo. Contudo, é inegável que passou a sê-lo. No entanto, este aspecto precisa ser posto e analisado com mais cuidado. Em algum momento, até o século IV, o judaísmo e o cristianismo são bem distintos. As autoridades romanas perceberam esta diferença já no século II. No entanto, quando se tenta transferir esta distinção para as relações entre judeus e cristãos, esta alteridade não necessariamente anulava a ideia de aproximação entre os dois grupos.

A rivalidade que salta diante dos nossos olhos quando lemos as fontes, tende

---

51 Diz Paulo: “Pois se sua rejeição resultou na reconciliação do mundo, o que será seu acolhimento senão a vida que vem dos mortos?” (Rm 11,15).

a reduzir a compreensão das relações judaico-cristãs sob a ótica do enfrentamento entre os dois grupos. Acreditamos que, sem desprezar a tensão, é possível construir uma análise mais positiva, no sentido de ser mais equilibrada, cujo foco central não é a gênese e desenvolvimento do anticristianismo e do antijudaísmo, mas perceber a aproximação mesmo em um ambiente polêmico.

Ainda que a rivalidade entre os dois grupos se acentuasse ao longo do tempo, nem todos os argumentos e fatos utilizados para demarcar e representar este ódio pelo oponente devem ser considerados tal qual como se apresentam nas fontes, isto é, não podem ser tomados acriticamente.

James Parkes, ao comentar a reação cristã sobre as cartas envidas por emissários da Palestina aos judeus da Diáspora, orientando-os sobre a maldição aos hereges nas 18 benções judaicas e sobre a proibição do diálogo com os cristãos, procura ponderar esses embates. De fato, é difícil assegurar se essas cartas realmente existiram. Parkes apenas presume que elas foram enviadas ainda no final do primeiro século, uma vez que são recorrentemente mencionadas por Eusébio, por Justino e por Jerônimo. No entanto, ainda que, amparados nesses testemunhos validemos a existência delas, Parkes pondera que é necessário averiguar a diferença entre o que potencialmente foi enviado oficialmente pelas autoridades da Palestina, e aquilo que foi individualmente propagado pelos judeus. Talvez, esta tarefa não seja totalmente possível. Porém, Parkes tentou reconstruir o teor desses textos ressaltando alguns de seus aspectos, tais como a negação da ressurreição de Jesus, a oposição que o cristianismo fazia à Lei, a afirmação de que Jesus era um enganador que foi condenado à morte e a de que os seus discípulos roubaram seu corpo para simular a ressurreição, a crítica quanto à filiação divina de Jesus, a orientação expressa de excomunhão dos judeus conversos ao cristianismo, provavelmente acompanhada da cópia da *Birkat ha-minim* e da orientação para que o nome de Jesus fosse amaldiçoado nas Sinagogas (PARKES, p. 79-80, 1964)<sup>52</sup>. No entanto, Parkes afirma ser

---

52 Estes dois últimos aspectos foram analisados em nossa Dissertação de Mestrado.

errada a tentativa de associar a crítica da conduta imoral dos cristãos (como aparece em textos pagãos) às cartas enviadas pelas comunidades judaicas:

É natural que o passo dado tenha causado amargo ressentimento entre os cristãos, mas ao mesmo tempo não podemos surpreender-nos de que isso fosse considerado necessário. A Igreja continha ainda muitos membros judeus que consideravam que a crença no Messias podia ser conciliada com a pertença à Sinagoga, e os cristãos gentios ainda eram, provavelmente, em grande medida recrutados no grupo dos "metuentes Deum". Fazer acusações que poderiam ser facilmente refutadas teria sido muito má política. Isso teria desacreditado a carta inteira, pois aqueles que a receberam saberiam inevitavelmente que os cristãos podiam estar em erro, mas não viviam de forma imoral. Se excluímos as acusações de imoralidade, as acusações contra o caráter pessoal de Jesus também caem, pois as duas provêm da mesma fonte. Podemos, pois, legitimamente concluir que se tratava de uma digna, embora firme denúncia contra os cristãos, acompanhada por uma ordem de não manter camaradagem com eles, e uma cópia da nova passagem a ser incluída no serviço da sinagoga. Por mais do que isso não podemos responsabilizar as autoridades; e tampouco podemos acusá-las ou surpreender-nos por agirem assim. (PARKES, 1964, p. 81, tradução nossa).

Ainda que as missivas fossem autênticas, de conteúdo fidedigno ao narrado pelos autores cristãos e enviadas em número considerável, acreditamos que elas não foram elaboradas para perseguir os cristãos e eliminá-los. Tratava-se mais de um movimento de autodefesa dos líderes judeus, uma vez que a conversão ao cristianismo incorria em idolatria e em heresia. Ademais, os judeus, por não professarem dogmas de fé, podiam tolerar mais facilmente diferentes correntes de pensamento religioso, como ocorrera antes no próprio judaísmo do Segundo Templo. Talvez, a subsequente afirmação do judaísmo rabínico de caráter normativo pudesse fechar o cerco sobre si, como um mecanismo de autopreservação, o que o tornaria menos tolerante a outras correntes. Porém, mesmo assim, havia diferentes escolas

rabínicas com reflexões internas livres e, às vezes, aparentemente opostas a respeito da vivência da religião e da interpretação da palavra divina, o que torna estranha a ideia de uma oposição atroz ao cristianismo.

Desta forma, acreditamos que, mediante o cristianismo nascente, a polêmica se tornava mais candente e hostil conforme crescia o “sucesso” da pregação cristã em meio judaico. Provavelmente, era o número de conversos que catalisava a tensão entre os dois grupos em diferentes níveis. Em consequência, pensamos não ser adequada a hipótese de uma orquestração judaica contra o cristianismo. Esta premissa é fundamental para analisarmos a participação dos judeus na narrativa de alguns martírios. A polêmica judaica presente nas *Atas dos Mártires* não pode ser compreendida apenas nela mesma. Os poucos relatos dos martírios, cuja participação judaica é mencionada, se tomados de forma isolada podem nos levar a conclusões equivocadas, como a de que os judeus participaram de forma extensiva para que os cristãos fossem martirizados. Acreditamos que esta documentação é melhor compreendida quando situada em um conjunto polêmico mais amplo. Este caminho de análise não tem como objetivo atenuar a polêmica ou negar que os cristãos e os judeus ora perseguiram, ora foram perseguidos por seu oponente. Porém, acreditamos que este problema deve ser observado com mais cautela, pontuando os diferentes níveis presentes nesta polêmica, deixando de lado qualquer interpretação que sustente uma missão judaica anticristã em grande escala.

Ao pontuar os temas da polêmica atentamos para os diferentes níveis de aproximação entre judeus e cristãos. De certa forma, todo discurso crítico revela uma necessária aproximação, seja para conhecer as ideias, seja em contatos diretos para conhecer o oponente. Talvez, quando as autoridades religiosas precisassem persuadir os judeus sobre os erros dos hereges em temas cuja similaridade com a tradição judaica era inexistente, a aproximação se tornava necessária para saber o que os cristãos pensavam e o que eles faziam. Consideremos, por exemplo, temas como a messianidade de Jesus e sua filiação divina ou o dogma da Trindade. Provavelmente,

esses temas somente se tornariam um problema ao judaísmo, mediante a conversão corrente ao cristianismo pela ação missionária, ou, pelo menos, pelo perigo desta conversão. Porém, esta hipótese dá um valor exacerbado para a razão do conflito ser causada pela conversão dos judeus ao cristianismo, hipótese considerável no alvorecer das comunidades cristãs, mas questionável num prazo estendido. Então, ao lado desta possibilidade, válida em proporções resguardadas, é necessário pensar em outras razões motivadoras para o conflito. Talvez a afirmação crescente do cristianismo gentio por meio da ação missionária cristã tenha alterado a posição das comunidades judaicas em algumas cidades, no que tange à sua expressividade num contexto social mais amplo junto aos pagãos. Ou seja, uma alteração sociopolítica promovida por pagãos conversos, que por ventura incorresse em uma certa queda de prestígio dos judeus, poderia motivá-los a voltar seus olhares às questões religiosas num embate polêmico contra os cristãos. Ou seja, ainda que as comunidades judaicas e seus dirigentes conseguissem de forma razoável persuadir seus membros contra os erros dos cristãos, combatendo o perigo da apostasia, a crescente conversão dos pagãos e a provável perda de espaço dos judeus junto a eles neste contexto sociopolítico, motivou um judaísmo mais combativo ante o cristianismo.

Se as raízes do cristianismo são judaicas e se as primeiras comunidades cristãs são compostas por judeus em sua maioria, como entender a oposição cristã ao judaísmo, senão pela própria dinâmica de sua expansão? Parece certo que quanto mais o cristianismo se afastava de suas raízes judaicas para se afirmar como religião autônoma, a oposição ao judaísmo deixava de ser vista como um absurdo e passava a ser vista como condição necessária de independência.

O importante para nós é que em qualquer um desses cenários ou em outros que estivessem em curso, surge a seguinte questão: como um líder judeu poderia rechaçar todas as heresias cristãs, sem que antes ocorresse uma aproximação, isto é, a necessidade de se debruçar sobre questões que antes não eram postas?

Da mesma forma, ainda que a expansão do cristianismo em meio pagão

tenha feito com que seus novos adeptos realizassem uma compreensão de si, enquanto cristãos, já não mais articulada às raízes judaicas, ainda assim, os judeus não podiam ser ignorados. Se são deícidas ou merecedores da misericórdia, uma vez que Deus não anulou a sua eleição<sup>53</sup>, o fato é que, ao recusarem a messianidade de Jesus, os judeus não foram aniquilados por isso. Ao contrário, Deus os manteve. Desta forma, uma questão pertinente aparece: qual seria o lugar que Israel ocupava com o advento do cristianismo? Uma reflexão como esta já denota uma aproximação.

Por isso, acreditamos que a polêmica judaico-cristã não pode ser analisada apenas pelo viés da separação ou pelo esforço de identificar o antijudaísmo ou o anticristianismo em suas mais remotas manifestações. A polêmica, por natureza, comporta uma aproximação entre os dois grupos. Não se trata de atenuar o antijudaísmo. Ele estava presente na Igreja Primitiva e não há como negá-lo. Há autores cristãos que se opuseram aos judeus num conjunto de textos denominados *Adversus Judaeos*. Neles, segundo Guy Stroumsa, se verifica uma dinâmica de progressiva radicalização dos cristãos em relação aos judeus, sendo esta a principal característica desta literatura (STROUMSA, 1996, p. 9). Contudo, o antijudaísmo, uma vez constatado nas primeiras comunidades cristãs, pode ser compreendido de diferentes formas, pois depende muito do contexto histórico e social no qual ele foi forjado, desde que levemos em conta que as comunidades cristãs eram diferentes e as relações delas com os judeus também eram distintas nas diferentes regiões do Império.

Geoffrey Dunn discute sobre as duas posturas mais correntes entre os especialistas sobre a natureza da polêmica entre judeus e cristãos (DUNN, 2008, p.

---

53 Este aspecto é acentuado por Paulo: “Quanto ao Evangelho, eles são inimigos por vossa causa; mas quanto à Eleição, eles são amados, por causa de seus pais. Porque os dons e o chamado de Deus são sem arrependimento. Com efeito, como vós outrora fostes desobedientes a Deus e agora obtivestes misericórdia, graças à desobediência deles, assim também eles agora são desobedientes graças à misericórdia exercida para convosco, a fim de que eles também obtenham misericórdia no tempo presente. Deus encerrou todos na desobediência para a todos fazer misericórdia” (Rm 11,28-32).

15-27). De um lado, estão aqueles que ressaltam o contato entre judeus e cristãos<sup>54</sup>. E do outro lado, estão os especialistas que acentuam a separação entre os dois grupos de fiéis<sup>55</sup>.

Evidentemente, dessas posturas resultam diferentes entendimentos sobre as intenções dessas obras polêmicas. No primeiro caso, há uma tendência (não generalizada) de considerar os judeus como destinatários dos textos polêmicos. Sendo corrente o contato entre os dois grupos, os cristãos destinavam essas obras aos judeus na intenção de convertê-los. No segundo caso, estando a separação entre judeus e cristãos consolidada, os destinatários seriam os próprios cristãos, tendo como objetivo a afirmação de uma identidade própria frente ao judaísmo. James C. Paget apresenta estas duas tendências entre os especialistas da seguinte forma:

Seria a tradição cristã *Adversus Judaeos*, bem como o antijudaísmo cristão em geral, um reflexo de disputas genuínas entre cristãos e judeus, de forma a poder ser entendido tanto como uma resposta a uma ameaça colocada pela comunidade judaica à igreja nascente, quanto como uma tentativa de converter judeus ao cristianismo? Ou, contrariamente a essa tese, seria essa uma literatura que deveria ser entendida sem nenhuma referência a uma realidade judaica exterior, e vista de preferência como o resultado de tendências internas dentro da teologia e *parennesis* cristã?<sup>56</sup>

Guy Stroumsa pontua outras reflexões feitas pelos estudiosos sobre como o antijudaísmo pode ser compreendido e qual o seu significado nos textos cristãos.

Para Marcel Simon, o antijudaísmo era o resultado do embate de uma religião nova que procurava se afirmar com um judaísmo ainda cheio de vitalidade. O cristianismo estava em expansão devido a ação missionária. Porém, o judaísmo não

54 Juster, Simon, Krauss, Parkes e MacLennan seriam alguns desses especialistas.

55 Harnack, Rokeah, Taylor, Gaston e Efroymsen seriam alguns dos especialistas deste segundo grupo.

56 PAGET, James Carleton. **Anti-Judaism and Early Christian Identity**. ZAC 1, 1997, p. 195. Apud DUNN, 2008, p. 16, tradução nossa.

deixou de incentivar o proselitismo, o que gerou uma “competição religiosa”. Num certo sentido, o antijudaísmo seria uma reação à vitalidade da Sinagoga. Ou ainda, a oposição aos judeus no cristianismo nascente pode ser compreendida como uma “disputa” pelas almas dos pagãos, dado que, mesmo após as guerras dos romanos contra os judeus, com trágicas consequência para o judaísmo, a prática do proselitismo não arrefeceu (STROUMSA, 1996, p. 11). Para Simon os textos de polêmica antijudaica necessariamente indicariam a interação entre os dois grupos religiosos, pois não faria muito sentido um cristão escrever um tratado contra os judeus se não houvesse relação entre ambos. Isso não significa que os textos reproduzem diálogos reais ocorridos entre judeus e cristãos. Também não é correto dizer que estes textos apenas visavam a conversão dos judeus, pois não se pode negar que eles poderiam servir a vários públicos ao mesmo tempo.

Miriam Taylor reconhece que a tese de Simon quase nunca foi contestada e que ela influenciou outros especialistas para compreender o problema do antijudaísmo levando em conta os vários contextos históricos e sociais da relação entre judeus e cristãos no Império. No entanto, Taylor faz uma crítica a esta análise. Em primeiro lugar, segundo a autora, a tese de Simon surgiu para refutar uma abordagem anterior, que tinha como principal expoente Adolf von Harnack. Este compreendeu a expansão do cristianismo pelo viés da história da teologia dogmática, na qual o triunfo do cristianismo aconteceu por sua “superioridade” teológica frente ao judaísmo, que, na visão de Harnack, entrou em declínio, à medida que os cristãos o consideravam cada vez menos relevante para a sua própria afirmação (TAYLOR, 1994, p. 2). Diante desta análise, Simon demonstrou que, paralelamente à expansão do cristianismo, o judaísmo não estava decadente. Ao contrário, ele portava uma dinâmica e uma vitalidade que potencializou o conflito. A crítica de Simon a Harnack possibilitou estudos subsequentes que procuraram melhor contextualizar as manifestações de antijudaísmo. No entanto, para Taylor, todas as análises posteriores que procuraram investigar nas fontes patrísticas as razões para o antijudaísmo

associadas aos diferentes contextos sociais e históricos da relação entre judeus e cristãos, ainda que colocassem abaixo preconceitos oriundos da interpretação teológica, adotando em seu lugar uma visão de crítica histórica, não levaram em consideração que esses textos foram elaborados frente à necessidade de afirmação da identidade cristã. Segundo ela, “quando essas teorias são cuidadosamente escrutinadas, revelam-se como baseadas em premissas históricas duvidosas que conduzem a conclusões precipitadas e injustificadas” (TAYLOR, 1994, p. 3-4, tradução nossa).

Para Taylor, o problema é que quando Simon insistiu em ressaltar a vitalidade do judaísmo, o movimento subsequente foi a afirmação de que o judaísmo era um rival real que concorria com o cristianismo. Assim o, antijudaísmo presente nos textos polêmicos era uma resposta a esta rivalidade. O movimento da expansão missionária cristã e do proselitismo judaico catalisou a produção da literatura polêmica judaico-cristã. Para Taylor, no entanto, esta tese se assenta sob a falsa premissa de considerar o judaísmo antigo portador de forte dimensão proselitista. Ela alerta que trabalhos recentes procuram questionar a noção de um judaísmo consensual e põem em xeque o proselitismo como uma característica do judaísmo do período enquanto tal<sup>57</sup>.

Ora, uma vez que existe uma crítica entre os especialistas sobre a existência de um judaísmo unidirecional, é evidente que isso incide na análise das relações entre judeus e cristãos antes da cristianização do Império (TAYLOR, 1994, p. 9). Se a identidade judaica nos primórdios do cristianismo não fica clara nos estudos sobre o antijudaísmo, uma vez que não há um judaísmo unidirecional de características comuns, tem-se, portanto, uma lacuna que a crítica histórica não solucionou. Nesse sentido, segundo Taylor, as análises que procuram compreender a polêmica a partir de possíveis contextos sociais – no caso, um conflito catalisado pelo proselitismo

---

57 Taylor menciona David Rokeah que defende que os indícios para a afirmação de um judaísmo proselitista são escassos. Kraabel também defende que as fontes cristãs para validar o proselitismo judaico são tendenciosas e que se costuma dar um peso excessivo às passagens do *Novo Testamento* que indicariam um proselitismo corrente (TAYLOR, 1994, p. 12).

judaico – tornam-se insuficientes, pois o judaísmo é apresentado não por suas características do período, mas por uma leitura cristã que procurava encontrar qual era o lugar dos cristãos na história da salvação. Diz Taylor:

Contra a visão de Harnack de que os judeus descritos nos escritos cristãos eram figuras estereotipadas artificiais, adotadas com finalidade puramente literária, Simon argumenta que esses judeus são os membros contemporâneos de um ativo e perigoso grupo rival (Harnack 1883: 56-91; Simon 1986: 136, 271). Enquanto a “teoria do conflito” consegue manifestar a evidente importância atribuída à questão judaica pelos pensadores da Igreja, por outro lado ela remove as referências ao judaísmo do contexto teórico no qual elas aparecem, minimiza sua coerência e consistência e as desliga da linguagem escriturística à qual estão associadas. Sustento que, quando se presta a devida atenção ao contexto, substância, espírito, tom e orientação dos textos cristãos, o foco apologético mais interior do que exterior das passagens antijudaicas é revelado. Aos Padres coube a tarefa de interpretar a história da salvação e de definir o movimento ao qual eles pertenciam, e a argumentação antijudaica da Igreja constituía parte desse esforço (TAYLOR, 1994, p. 4, tradução nossa).

Acreditamos que a oposição de Miriam Taylor a Marcel Simon parece reduzir o estudo sobre as relações entre judeus e cristãos no Império Romano realizado por ele, ao criticar apenas um aspecto: o conflito entre os dois grupos sendo fomentado pelo proselitismo. O próprio Simon afirmou que o proselitismo era tratado de forma diversa entre os rabinos. Porém, ele reconhece uma tendência predominante favorável a essa prática<sup>58</sup>.

Para Dunn, devemos reconhecer que Taylor foi bem minuciosa ao criar

---

58 Durante o mestrado, abordamos a questão sobre a falta de consenso entre os rabinos quanto a prática do proselitismo (GIANDOSO, 2011, p. 78-87). A conclusão de Simon a esse respeito é que embora a opinião rabínica fosse dividida, prevalece uma tendência propagandista favorável ao proselitismo. As divergências ocorriam mais nas formas de aplicação do que na aprovação ou negação completa do proselitismo.

diferentes categorias de antijudaísmo presentes na literatura polêmica. Porém, ela o faz para rebater qualquer análise que aponte o conflito real entre judeus e cristãos: “as referências aos judeus e ao judaísmo nos escritos dos Padres fazem muito mais sentido como expressões de um antijudaísmo enraizado em ideias teológicas do que como respostas a judeus contemporâneos no contexto de um conflito em andamento” (TAYLOR, 1994, p. 127, tradução nossa).

O problema é que Taylor se opõe a uma corrente bem consolidada que entende que o crescimento do cristianismo gentio contribuiu para o surgimento da ideia de que eles eram o verdadeiro Israel, os verdadeiros herdeiros das promessas divinas, o novo povo eleito. Em consequência, surgiu no cristianismo gentio uma certa postura de desdém para com o judaísmo que potencializou a polêmica contra os judeus.

Dunn reconhece o peso das argumentações de Miriam Taylor, mas salienta que o problema de seu trabalho está em desconsiderar Marcel Simon por completo. Ela parece não admitir que esta literatura polêmica possa, ao mesmo tempo, portar o conflito entre judeus e cristãos e representar a necessidade de afirmação da identidade cristã (DUNN, 2008, p. 23).

Talvez, o melhor caminho não seja sustentar uma coisa ou outra, como se a compreensão da polêmica em seu contexto social estivesse necessariamente na oposição de compreendê-la numa dimensão mais teórica ou teológica. Seja como for, nos estudos recentes, Dunn aponta duas grandes tendências para compreender as relações entre judeus e cristãos:

- a) O antijudaísmo é analisado como um resultado da necessidade dos cristãos de afirmarem sua própria identidade frente aos judeus. Nesta abordagem, a rivalidade presente nos textos retratava mais um discurso e menos um conflito observado em fatos reais. Ou seja, há uma composição literária sobre a rivalidade que não se verifica nos fatos históricos, pelo menos não na

mesma dimensão da narrativa. Tratava-se de uma problemática interna do cristianismo. Neste sentido, a afirmação de identidade própria feita pelos cristãos é um retrato de que a separação entre os dois grupos já estava posta, ou ainda, ela era feita para ratificar a separação e a independência cristã. E sendo a separação um fato, qualquer contexto histórico tornava-se indiferente.

b) Outra perspectiva afirma que a relação entre os dois grupos religiosos era muito mais estreita do que se costuma admitir. E uma vez que isso ocorria, torna-se fundamental analisá-la em seu contexto histórico. Assim, MacLennan defende que a literatura polêmica judaico-cristã antes de Niceia, sobretudo a *Epístola de Barnabé*, o *Diálogo com Trifão* de São Justino, o *Sobre a Páscoa* de Melitão de Sardes e o *Contra os Judeus* de Tertuliano só podem ser compreendidas no contexto histórico em que foram produzidas, a saber, as cidades mediterrâneas onde judeus e cristãos conviviam<sup>59</sup>.

No primeiro caso, o discurso cristão comportou o antijudaísmo para assegurar sua autonomia religiosa. Assim, o embate teológico sobre a correta interpretação das *Escrituras* seria o grande foco da polêmica. Ou seja, o antijudaísmo seria motivado por uma dinâmica interna no cristianismo e não pela ação externa na relação direta entre judeus e cristãos (STROUMSA, 2008, p. 14).

No segundo caso, o contexto social da relação entre judeus e cristãos e as características das diferentes comunidades ao longo do Império Romano norteiam a compreensão da polêmica. Nesta direção se destaca o trabalho de Marcel Simon<sup>60</sup>.

Guy Stroumsa sintetiza estas duas tendências que procuram compreender o antijudaísmo da seguinte maneira:

---

59 MacLENNAN, Robert. **Early Christian Texts on Jews and Judaism**. Atlanta: Scholars Press, 1990.

60 SIMON, Marcel. **Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain**. Paris: Boccard, 1948.

Enquanto a primeira abordagem olhava apenas para o contexto social, ignorando o poder autônomo das crenças teológicas e sua capacidade de dar forma às percepções sobre o outro, a “tese do antijudaísmo intrínseco” parece ver o “discurso cristão” como se fosse uma entidade bem definida e fixa, não modificável pelas circunstâncias históricas. Em qualquer dos casos, o modelo apresenta um caráter estático que enfraquece profundamente a sua capacidade de persuasão (STROUMSA, 2008, p. 15, tradução nossa).

Acreditamos que um caminho possível para evitar esse modelo estático de análise é a compreensão de que a polêmica judaico-cristã envolve aspectos históricos (contatos e eventuais conflitos reais) atravessados por aspectos simbólicos e teológicos. E é por isso que podemos pensar em diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos<sup>61</sup>. Defendemos nesta pesquisa que na polêmica judaico-cristã presente nas *Atas dos Mártires* é possível pensarmos em elementos concretos que poderiam potencializar o conflito real entre judeus e cristãos em Esmirna, e, ao mesmo tempo, resguardar o aspecto teológico do discurso polêmico, à medida que a oposição aos judeus na narrativa de algumas *Atas*, quando não validadas por elementos factíveis estimuladores de tensões, se faria para desvincular a concepção de martírio cristão de qualquer referência ao martírio judaico. Ou seja, veremos que a polêmica com os judeus nas *Atas dos Mártires* é apresentada com justificativas insuficientes para promover o conflito. Acreditamos que a razão desse procedimento estava associada à elaboração teológica do martírio cristão, de tal forma para torná-lo independente de qualquer relação com o martírio judaico. Provavelmente, esse processo não aconteceu de forma tão consciente. Porém, é inegável que foi esse o seu efeito.

---

61 Comentando a polêmica entre judeus e cristãos presentes no *Talmud*, Samuel Krauss afirma que “Na Palestina, contudo, representantes judeus e cristãos terão partilhado um conhecimento do grego e de lugares-comuns filosóficos, e o material rabínico sugere que os judeus conheciam e exploravam os postulados doutrinais cristãos” (KRAUSS, 1996, p. 9).

Em seguida, vamos investigar os principais temas presentes nessa literatura polêmica. Para tanto, recorreremos a três fontes: O *Novo Testamento*, o *Talmud*<sup>62</sup> e alguns textos patrísticos. Não se trata de um estudo exaustivo de todos os textos até o Concílio de Niceia. Seleccionamos aqui algumas passagens neotestamentárias, alguns textos rabínicos e alguns patrísticos para apresentar quais temas poderiam alimentar a rivalidade entre judeus e cristãos. É de se esperar que alguns desses temas polêmicos rodeiem o contexto histórico vivido pelos autores das *Atas dos Mártires*.

---

62 *Talmud* significa estudo. Além da *Torá Escrita* (os 5 primeiros livros da Bíblia), a *Torá Oral* também foi dada por Deus a Moisés. Segundo a tradição, trata-se de um conjunto de explicações sobre o cumprimento da Lei, uma vez que o próprio testemunho bíblico certifica que muitas coisas foram faladas por Deus, porém, não foram escritas. Portanto, existiu em Israel uma tradição de passar oralmente esse ensinamento divino. Essa tradição oral ganhou a forma de registro no *Talmud*, que é uma compilação dos comentários dos Sábios para melhor compreender a Revelação Divina. Há dois talmudes: O *Talmud de Jerusalém* (*Yerushalmi*) e o *Talmud Babilônico* (*Bavli*). Ambos se dividem em duas grandes partes: A *Mishná* (comentários rabínicos sobre a Lei, compilada no final do século II da Era Comum por R. Yehudá ha-Nassi) e a *Guemará* que são, na verdade, comentários do comentário, ou seja, uma sucessão de comentários feitos por outros rabinos sobre a *Mishná*.

## 2 - A polêmica judaico-cristã no *Novo Testamento*

A rivalidade entre os dois grupos religiosos pode ser notada já no *NT*, embora o cristianismo ainda não se configurasse como uma religião totalmente autônoma do judaísmo. Segundo Samuel Krauss, a importância destes textos do *NT* está no fato de influenciarem os cristãos na polêmica antijudaica a partir do século II (KRAUSS, 1996, p. 14).

Primeiramente, vamos analisar algumas destas passagens presentes nos *Evangelhos*, nos *Atos dos Apóstolos* e nas diferentes *Epístolas*. Em seguida, refletiremos de que maneira é possível relacioná-las com a ideia de martírio cristão.

Os *Evangelhos* registram momentos em que há uma forte oposição dos judeus contra Jesus. Ela não ocorria tanto por aquilo que Jesus ensinava (ainda que o *Sermão da Montanha* pudesse causar espanto), mas sobretudo, pela sua atitude em relação as práticas judaicas (como as curas realizadas no sábado) e sua postura em afirmar sua filiação divina. Do ponto de vista judaico, aceitar Jesus de Nazaré como Filho de Deus portava uma atitude blasfema e idolátrica muito mais grave do que considerá-lo como o Messias.

Pelos registros que temos nos *Evangelhos*, as atitudes em que Jesus parecia desprezar a Lei, os judeus se opunham a ele de forma mais contundente. Após Jesus realizar uma cura no sábado, Mateus destaca: “Então os fariseus, saindo dali, tramaram contra ele, sobre como acabariam com ele” (Mt 12,14). Este mesmo episódio em São Marcos é relatado da seguinte maneira: “Ao se retirarem, os fariseus com os herodianos imediatamente conspiraram contra ele sobre como o destruiriam”. (Mc 3,6). Marcos faz questão de associar nesta trama os judeus que possuíam uma certa ligação com Herodes, já antevendo as implicações políticas que poderiam resultar das atitudes de Jesus.

Em João, a temática da cura realizada no sábado é retomada. Porém, ela é

associada a afirmação de Jesus como Filho de Deus. Após Jesus curar um enfermo na piscina de Betesda, o texto aponta:

Por isso os judeus perseguiam Jesus: porque fazia tais coisas no sábado. Mas Jesus lhes respondeu: "Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho". Então os judeus, com mais empenho, procuravam matá-lo, pois, além de violar o sábado, ele dizia ser Deus seu próprio pai, fazendo-se, assim, igual a Deus (Jo 5,16-18).

É interessante o fato desses dois aspectos (cura no sábado e filiação divina) serem explicitamente postos como elementos explicativos para os conflitos presentes nos *Evangelhos*. O que julgamos necessário destacar é que toda a produção cristã que compõe a literatura polêmica contra os judeus incidirá, *grosso modo*, sobre estes dois aspectos: demonstrar a caducidade das práticas da Lei Mosaica após a vinda de Jesus e associar sua messianidade com sua filiação divina. Parece clara na produção literária cristã a presença desta dinâmica, isto é, a de responder às mesmas motivações que catalisaram a rivalidade entre Jesus e um certo grupo de judeus. É bem provável que uma das intenções da literatura polêmica judaico-cristã fosse promover uma reflexão explicativa para melhor compreender as atitudes de Jesus naquelas questões difíceis de serem admitidas pelo judaísmo. Agora, quais os objetivos desta elaboração? Esta questão não possui uma resposta simples. Porém, acreditamos que esses objetivos também estão associados com as conjunturas locais vividas pelas comunidades que produziram esta documentação e pelo momento em que esses textos foram elaborados. Ou seja, os textos polêmicos de primeira hora, gestados por um cristianismo vivido predominantemente por judeus, terão objetivos diferentes daqueles textos produzidos nos séculos subsequentes, cujas comunidades são formadas majoritariamente por pagãos conversos.

Contudo, neste momento em que refletimos sobre a polêmica presente no NT julgamos importante demarcar a relação profunda que ela possui com a literatura

posterior. Na verdade, os textos do *NT* não precedem a polêmica. Ao contrário, já são produzidos neste contexto polêmico, cuja rivalidade, desde de seu início, comportava diferentes níveis de aproximação e de distanciamento na relação entre judeus e cristãos.

Uma outra questão que podemos observar nos *Evangelhos* sobre a oposição dos judeus a Jesus, é a argumentação de que ele agia sob a moção dos demônios: “E os escribas que haviam descido de Jerusalém diziam: 'Está possuído por Beelzebu', e também: 'É pelo príncipe dos demônios que expulsa os demônios'” (Mc 3,22). Talvez o que temos aqui seja apenas uma outra forma de apresentar o mesmo problema. Ou seja, os feitos miraculosos ou sobrenaturais operados por Jesus não representavam ou confirmavam sua ascendência divina. Ele agia por forças demoníacas.

Outro aspecto que podemos perceber é que parece haver uma preocupação das autoridades judaicas quanto aos prodígios realizados, isto é, as curas e a consequente atração que Jesus promovia sobre as massas. A ressurreição de Lázaro é apresentada em João como auge desta preocupação a tal ponto de provocar uma reunião do Sinédrio, onde o “destino” de Jesus é discutido: “Caifás, que era Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: Vós nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda? (...) E então, a partir daquele dia, resolveram matá-lo” (Jo 11,50.53).

Parece haver uma insistência de João em afirmar que os seguidores de Jesus, em número crescente, causavam realmente uma perturbação nas autoridades judaicas. João faz questão de mencionar a proibição expressa aos seguidores de Jesus de frequentarem a Sinagoga. “Seus pais assim disseram pelo medo dos judeus, pois os judeus já tinham combinado que, se alguém reconhecesse Jesus como Cristo, seria expulso da sinagoga” (Jo 9,22); “Contudo, muitos chefes creram nele, mas, por causa dos fariseus, não o confessavam, para não serem expulsos da sinagoga, pois amaram mais a glória dos homens do que a de Deus” (Jo 12,42-43); “Expulsar-vos-ão das sinagogas. Mais ainda: virá a hora em que aquele que vos matar jugará realizar ato de

culto a Deus” (Jo 16,2).

Além dos *Evangelhos*, outros textos do *NT* registram a perseguição aos cristãos empreendida por comunidades judaicas<sup>63</sup>. Há também o testemunho particular de Paulo indicando que o cristianismo nascente foi perseguido por comunidades judaicas, inclusive por aquela da qual ele fazia parte. É curioso o fato dele insistir que perseguia os cristãos devido ao zelo que possuía, enquanto judeu<sup>64</sup>. Tratava-se de uma atitude isolada do apóstolo ou de um comportamento corrente entre os judeus?

É bem verdade que as referências presentes no *NT* nos levam a concluir que havia uma atuação de comunidades judaicas contra os cristãos. Caso essas referências sejam fidedignas aos fatos, São Paulo fora educado e estimulado neste contexto. Porém, para respondermos à questão posta acima é preciso verificar se as fontes judaicas estimulavam essa ação contra os cristãos. E, sendo esta exortação recorrente nos textos rabínicos, a segunda possibilidade seria a mais correta, ou seja, Paulo agia de acordo com o que foi orientado a fazer. Voltaremos nesta questão mais adiante, uma vez que não podemos apenas tomar o *NT* como parâmetro único para compreender este problema. Seja como for, há outras possibilidades de leitura para esta insistência do apóstolo em reiterar que ele foi um opositor obstinado do cristianismo. Uma delas é considerar que a intenção de Paulo era ressaltar que até mesmo ele, possuidor de atitudes exacerbadas contra os cristãos, o que o destoava de outros judeus, mesmo nesta condição, ele se converteu ao cristianismo<sup>65</sup>. Ou seja,

63 Paulo escreve aos coríntios: “Dos judeus recebi cinco vezes os quarenta golpes menos um” (2Co 11,24); Além de Paulo, os *Evangelhos* fornecem algumas indicações desta perseguição: “Entregar-vos-ão aos sinédrios e às sinagogas e sereis açoitados” (Mc 13,9);

64 Diz Paulo aos gálatas: “Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas” (Gl 1,13-14). Aos filipenses disse: “Se algum outro pensa que pode confiar na carne, eu ainda mais: circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível” (Fl 3,4-6).

65 Os textos dos *Atos dos Apóstolos* que parecem corroborar com esta hipótese são: “Saulo,

o foco não estaria no povo judeu que injustamente perseguia os cristãos, mas estaria na conversão e na vida nova que qualquer homem tem acesso em Cristo, inclusive aqueles que, assim como Paulo, eram seus inimigos.

Outro fato curioso. Quando analisamos os relatos sobre a perseguição feita a Pedro nos *Atos dos Apóstolos* não vemos uma atitude da comunidade judaica contra a sua pregação. Ao invés disso, o texto manifesta que o povo acolhia a pregação de bom grado<sup>66</sup>. São os chefes, são os saduceus que empreendem as prisões a Pedro, deixando claro que a oposição aos discípulos era feita pelas autoridades judaicas e não pelo povo<sup>67</sup>. Contudo, é perfeitamente compreensível esta oposição, quando levamos em conta que essas perseguições, geralmente, eram precedidas pelo anúncio do *kerigma*, que, de acordo com os textos do *NT*, resultavam em um número expressivo de judeus conversos. Ainda que esses números fossem inflacionados, é fácil inferir que o aumento do número de judeu-cristãos, mediante a ação missionária dos primeiros apóstolos, fez crescer uma oposição contumaz das autoridades judaicas ao cristianismo. Desta forma, acreditamos que a oposição judaica contra os cristãos descrita no *NT* precisa ser ajustada, caso contrário podemos concluir precipitadamente que a luta entre os dois grupos de fiéis era intensa e constante.

Por outro lado, o *NT* também registra a oposição dos cristãos aos judeus. Os embates de Jesus contra os fariseus e os saduceus facilmente poderiam fomentar esta

respirando ainda ameaças de morte contra os discípulos do Senhor, dirigiu-se ao sumo sacerdote. Foi pedir-lhe cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de poder trazer para Jerusalém, presos, os que lá encontrassem pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres” (At 9,1-2); “Retruquei então: Mas, Senhor, eles sabem quem andava prendendo e vergastando, de sinagoga em sinagoga, os que criam em ti” (At 22,19); “Muitas vezes, percorrendo todas as sinagogas, por meio de torturas quis forçá-los a blasfemar; e, no excesso do meu furor, cheguei a persegui-los até em cidades estrangeiras” (At 26,11).

66 “Pois para vós é a promessa, assim como para vossos filhos e para todos aqueles que estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar (...). E acrescentaram-se a eles, naquele dia, cerca de três mil pessoas” (At 2,39.41).

67 “Falavam eles ao povo, quando sobrevieram os sacerdotes, o oficial do Templo e os saduceus, contrariados por vê-los [Pedro e João] ensinar ao povo e anunciar, em Jesus, a ressurreição dos mortos. Lançaram as mão neles e os recolheram ao cárcere até a manhã seguinte, pois já estava entardecendo” (At 4,1-3).

oposição cristã. Jesus, respondendo aos judeus que afirmavam que tinham Deus como pai, disse: “Vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai” (Jo 8,44). Antes, os judeus alegaram que Jesus atuava em nome de Beelzebu. Aqui, são os judeus que agem em acordo com o diabo. Provavelmente, o sentido dessas palavras de Jesus é denunciar a tentativa dos judeus provocarem a divisão entre os seus seguidores, assim como faz o diabo.

Certamente, a passagem mais emblemática é o conjunto de ameaças proferidas por Jesus iniciadas sempre da mesma maneira “Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas...” (Mt 23). Nestes textos, verificamos um ambiente de grande tensão. No entanto, devemos ter o cuidado de não tomá-los como prova de uma rivalidade generalizada entre judeus e cristãos. A feroz repreensão de Jesus aos escribas e aos fariseus, não necessariamente seria um argumento para o cristianismo nascente, formado por judeus conversos, se opor ao judaísmo. É bem provável que as duras críticas de Jesus aos fariseus não incidia sobre todo o grupo, mas somente sobre aqueles chamados hipócritas. É importante salientar que este grupo também era censurado em narrativas rabínicas. Solomon Zeitlin ressalta que homens desonestos se projetavam entre os fariseus para fazer as pessoas acreditarem que eles eram justos.

No *Talmud* Palestino é relatado que um homem que usava *tefilin* recusou-se a devolver uma quantia em dinheiro que lhe havia sido confiada e negou que a tivesse recebido. O homem que lhe havia confiado o dinheiro disse: "Tive confiança nos *tefilin* que usavas". Ele fez essa afirmação porque os *tefilin* eram usados apenas por homens piedosos (ZEITLIN, 1961, p. 114, tradução nossa).

Ou seja, entre os Sábios, havia uma clareza de que o uso piedoso de *tefilin*<sup>68</sup>

---

68 Os *tefilin* são duas caixinhas com tiras que devem ser atardas uma no braço (bíceps) e a outra na testa. Em seu interior há pergaminhos com os seguintes trechos da *Torá*: Ex 13,1-10; Ex 13,11-16; Dt 6,4-9; Dt 11,13-21. Usados durante a oração, os *tefilin* são sagrados e servem como uma

poderia dar lugar à hipocrisia. Assim, Jesus compartilhava da mesma crítica feita por outros rabinos a um certo grupo de judeus, e é bem provável que os judeu-cristãos soubessem disso. No entanto, o cristianismo gentio, afastado da tradição judaica, lia as palavras de Jesus sobre os fariseus com um outro sentido. E, por meio delas, esses cristãos vindos do paganismo poderiam mover ações hostis contra os judeus. Não é de duvidar que, ao longo da história, homens da Igreja tenham alimentado uma grande injustiça contra os fariseus.

Outro aspecto que merece ponderação: Ainda que no discurso apostólico seja possível observar de forma muito direta a responsabilização dos judeus pela morte de Cristo<sup>69</sup>, evidentemente não se tratava de uma imputação enquanto povo, mas sim, de uma responsabilização que incidia sobre os judeus contemporâneos à morte de Jesus. E isso não se restringia apenas aos judeus, mas se estendia também aos romanos. Há no cristianismo nascente um pensamento muito claro que procura relacionar os eventos da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo à presciência divina. Isso parece evidente nos *Atos dos Apóstolos*:

De fato, contra o teu santo servo Jesus, a quem ungiste, verdadeiramente coligaram-se nesta cidade Herodes e Pôncio Pilatos, com as nações pagãs e os povos de Israel, para executarem tudo o que, em teu poder e sabedoria, havias determinado de antemão (At 4,27-28).

Há ainda uma questão muito importante para circunscrevermos melhor a polêmica judaico-cristã presente nos textos do *NT*. Trata-se da conjuntura histórica

---

ponte entre o abismo que existe entre o homem e Deus. Sua utilização trata-se de um mandamento que está prescrito no *Shemá Israel*: “Amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que essas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! (...) Tu as atarás também à tua mão como um sinal, e serão como um frontal entre os teus olhos” (Dt 6,5-8).

69 “O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus de nossos pais glorificou seu servo Jesus, a quem vós entregastes e negastes diante de Pilatos, quando este já estava decidido a soltá-lo. Vós acusastes o Santo e o Justo, e exigistes que fosse agraciado para vós um assassino, enquanto fazíeis morrer o príncipe da vida” (At 3,13-15).

marcada pela dominação romana e por intensas expectativas messiânicas daqueles que ansiavam pela libertação. Nesse contexto, os saduceus que compunham a maioria do Sinédrio eram submissos às autoridades romanas e por isso temiam esta expectativa messiânica contrária ao Império. Segundo Joseph Klausner, tanto os romanos quanto os saduceus não distinguiam entre o Messias rebelde e o Messias pregador espiritual (KLAUSNER, 1989, p. 336). Logo, a execução de João Batista e de Jesus aconteceram pelo temor de que em ambos os casos a pregação religiosa e espiritual se convertesse em um movimento de caráter nacional contra a dominação romana, ainda que essa não fosse a intenção nem de João e nem de Jesus. O que importa é que aos olhos dessas autoridades (sacerdotes e governo) o messianismo nesse tempo era visto como um movimento rebelde contra o domínio romano. E, dado que as multidões se reuniam ao redor desses pregadores, era melhor executá-los para que revoltas não ocorressem.

Esta última análise é importante, pois procura atenuar a explicação que apresentamos anteriormente, na qual as atitudes pouco zelosas de Jesus quanto às práticas da Lei e a afirmação de sua filiação divina seriam fatores decisivos na perseguição judaica contra ele. Segundo Nachman Falbel, apesar do fato de Jesus não se comportar com rigor quanto aos preceitos de pureza, de comer com publicanos, de fazer curas no sábado, de insinuar que não era necessário ser rigoroso em relação aos alimentos proibidos, o que poderia provocar uma indisposição com os fariseus (guardiões da Lei), na disso seria decisivo para a sua condenação. Na verdade, até a destruição do Templo, quando os saduceus deixaram de existir, as divergências desses últimos com os fariseus eram bem maiores do que essas idiosincrasias praticadas pelos nazarenos<sup>70</sup>.

Feitas todas estas ponderações na tentativa que circunscrever melhor uma medida mais equilibrada para polêmica entre judeus e cristãos no *NT*, cabe-nos refletir sobre as relações possíveis desses textos com o martírio cristão. Qual a ideia

---

70 Arguição do professor Nachman Falbel durante a minha defesa.

de martírio presente no *NT*?

Há o caso emblemático de Estevão, considerado pela tradição da Igreja o primeiro mártir. No relato presente nos *Atos dos Apóstolos*, vemos que judeus da diáspora presentes em Jerusalém participaram do plano de denunciá-lo ao Sinédrio subornando testemunhas. Vejamos as acusações imputadas a Estevão:

1. Pronunciar palavras blasfemas contra Moisés e contra Deus (At 6,11);
2. Falar contra o lugar santo (Templo) e contra a Lei (At 6,13);
3. Dizer que Jesus destruirá o lugar santo e modificará os costumes que Moisés transmitiu (At 6,14).

Em sua defesa, Estevão teceu um longo discurso percorrendo, a partir de Abraão, toda a História da Salvação. Nesta narrativa, há um paralelo entre Jesus e os fatos narrados, ou seja, uma leitura tipológica, sobretudo quando Estevão se refere a Moisés<sup>71</sup>. A narração sobre o *AT* é enviesada por uma interpretação cristológica dos acontecimentos. Para os judeus, isso foi considerado blasfemo a tal ponto que precipitou o apedrejamento de Estevão. Outra questão curiosa é que Lucas tem a intenção de demonstrar que a morte de Estevão possui semelhanças com a morte de Jesus Cristo, não apenas com a acusação de falsas testemunhas, mas, sobretudo quando Estevão profere as palavras: “Senhor Jesus, recebe meu espírito (...). Senhor, não lhes leves em conta este pecado” (At 7,59-60)<sup>72</sup>.

Contudo, é claro que a identificação de Estevão como mártir é fruto da

---

71 Em nota, a Bíblia de Jerusalém aponta que “a atitude dos israelitas para com Moisés é a mesma que a dos judeus para com Cristo”. Esta relação se faria por meio da resposta dada a Moisés pelos dois hebreus que brigavam: “quem te constituiu nosso chefe e nosso juiz” (Ex 2,14). Estevão também relembra uma passagem de Moisés, quando ele diz ao povo: “Iahweh teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti” (Dt 18,15).

72 A correlação dessas palavras com o *Evangelho* se daria em: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” (Lc 23,34). “Pai, em tuas mão entrego o meu espírito” (Lc 23,46). Porém, neste último caso, trata-se de comportamento próprio daquele que suplica diante de uma provação Cf. o Sl 31,6.

tradição da Igreja Primitiva. Ao que tudo indica, isso se fez posteriormente, por meio de uma interpretação mais elaborada sobre o sentido do martírio cristão. Os elementos presentes no *NT* parecem reservar um significado ainda embrionário, embora muito significativo para a palavra mártir, enquanto testemunha. Nele, ser testemunha, além da acepção corrente de presenciar os fatos, tem uma conotação mais específica que é a de ser testemunha de Jesus, de modo especial da ressurreição, uma vez que este evento é o centro da vida cristã. Esse sentido parece claro nos *Evangelhos*: “Assim está escrito que o Cristo devia sofrer e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia, e que, em seu Nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar em Jerusalém. Vós sois testemunhas disso” (Lc 24,46-48). O próprio Jesus é apresentado como testemunha fiel (Ap 1,5; 3,14). Além disso, o comportamento de Jesus poderia ser posto como um modelo para os cristãos diante das autoridades romanas: “Cristo Jesus, que deu testemunho diante de Pôncio Pilatos numa bela profissão de fé” (1Tm 6,13).

Evidentemente, houve uma evolução do martírio enquanto testemunha, pois, caso a questão consistisse em ser testemunha ocular da ressurreição de Jesus, o alcance do martírio seria muito restrito e temporário. Assim, o sentido do martírio cristão foi enriquecido pela Igreja Primitiva a partir dos elementos apresentados no *NT*, de modo que testemunhar a ressurreição é algo que pode ser vivido por qualquer cristão em qualquer tempo, pois se trata de viver uma experiência da ressurreição, isto é, os cristãos por meio da fé, participam da ressurreição de Jesus Cristo e, conseqüentemente, não têm medo da morte, morte esta que pode ser uma conseqüência desta fidelidade a Jesus Cristo, e nesse caso, um martírio.

É bem verdade que o *Evangelho* alerta a respeito daqueles que morrerão por causa de Jesus. Provavelmente, as palavras a seguir foram elaboradas depois dos primeiros conflitos dos cristãos com judeus e romanos.

eles vos entregarão aos sinédrios e os flagelarão em suas sinagogas. E, por causa de mim, sereis conduzidos à presença de governadores e de reis, para dar testemunho perante eles e perante as nações. (...) O irmão entregará o irmão à morte e o pai entregará o filho. Os filhos se levantarão contra os pais e os farão morrer. E sereis odiados por todos por causa do meu nome. Aquele, porém, que perseverar até o fim, esse será salvo (Mt 10,17-18.21-22).

Além disso, o *Apocalipse*, em tom de visão, fala sobre aqueles que morreram por Jesus Cristo: “Quando abriu o quinto selo, vi sob o altar as almas dos que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus e do testemunho que dela tinham prestado” (Ap 6,9).

No entanto, em ambos os casos, o martírio possui um sentido ainda embrionário, pois carece da carga teológica produzida pelos Padres da Igreja. Seja como for, há nestes textos elementos sobre o martírio que já se colocam em conexão com a rivalidade entre cristãos e judeus e, sobretudo, entre cristãos e gentios. O primeiro elemento é que os cristãos serão perseguidos por testemunhar Jesus Cristo. Trata-se de uma condição que acompanha a vida cristã, e não de algo que eventualmente pode ocorrer. O segundo elemento é que esta perseguição pode resultar em morte. Este último, sob a elaboração mais cuidadosa do sentido do martírio feito pelos Padres, será a condição – não apenas uma possibilidade – para um cristão ser chamado de mártir.

Além disso, esses dois elementos presentes no *NT*, quando postos em perspectiva na relação entre judeus e cristãos, são causa de distensão entre os dois grupos de fiéis, pois, em ambos, o conflito é latente. Contudo, em nossa pesquisa insistimos que nesse ambiente polêmico, além do distanciamento, há também aproximação. Nesse sentido, o texto de *Apocalipse* é muito significativo quanto ao que pretendemos defender. Quando o redator bíblico afirma que “vi sob o altar as almas dos que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus e do testemunho

que dela tinham prestado” (Ap 6,9), pensamos que, nesse contexto, a ideia de martírio cristão se relacionava com a ideia de sacrifício prescrito na *Torá*. Não é possível dizer que o cristianismo como um todo tinha este mesmo entendimento. Porém, nesse contexto de *Apocalipse* há uma ressonância entre esses dois aspectos (martírio / sacrifício). A grande questão é se esse entendimento dado ao martírio como uma imolação associada aos sacrifícios do *AT* foi uma criação genuinamente cristã ou se essa concepção foi tomada a partir de alguma ideia embrionária presente no judaísmo. Quanto a isso, é impossível uma resposta segura. Contudo, dado que o cristianismo estava em formação e que o peso de referências judaicas no interior das comunidades era muito mais significativo do que nos séculos subsequentes, não nos parece impróprio que esta relação martírio / sacrifício tenha surgido em âmbito judaico. A seita dos nazarenos desenvolveu essa ideia atrelando-a à morte de Jesus na Cruz. Provavelmente, esta era a leitura que esses cristãos faziam, ou seja, os mártires eram imolados à Deus. Ora, uma vez que os sacrifícios de imolação prescritos na *Torá* ocorriam em um ambiente festivo, no qual o povo se alegrava na presença de Deus, considerar o martírio como uma bem-aventurança não seria difícil.

Consequentemente, o caso de Estevão pode ser entendido nessa mesma direção, com a importante ressalva de que ali a intercessão para o perdão dos pecados se faz presente. O que é fundamental em nossa análise é que esta relação martírio / sacrifício está presente em uma literatura judaica específica, ainda que não normativa, o que torna possível a aproximação entre as duas concepções de martírio.

Acreditamos que, muitas vezes, a leitura do *NT* é condicionada pelo que se pretende encontrar nele. Se o foco é a busca pela origem do antijudaísmo entre os cristãos, evidentemente, inúmeras passagens corroboram para isso. O mesmo se dá quando o foco se volta para a perseguição judaica ao cristianismo nascente. No entanto, quando abrimos a análise não apenas para o que é dito, mas para as suas prováveis razões e para a atmosfera presente ao redor das palavras, outras possibilidades de compreensão surgem. É bem verdade que esta é uma preocupação

acadêmica e o desenrolar dos fatos nunca levam em conta essas sutilezas. Se os especialistas procuram pontos de intersecção das palavras de Jesus com sentenças rabínicas, isto é, buscam acomodá-las, à medida do possível, em confluência com o pesamento rabínico – o que torna necessário considerar outros critérios de análise para as críticas que Jesus fez aos fariseus – não podemos negar que, no calor da experiência cotidiana, motivada pelas mais diversas relações sociais, judeus e cristãos polemizavam a partir daquilo que ouviam dos textos ou sobre os textos, já com um filtro hermenêutico feito por seus líderes. E isso era suficiente para potencializar a rivalidade entre os dois grupos. Ou seja, provavelmente, a atmosfera vivida pelas primeiras comunidades cristãs e a relação delas com o judaísmo não foram totalmente registradas nos textos cristãos e nem nos textos judaicos. Talvez, dado o grau de instrução e de exortação que os textos do *NT* possuem, o que era considerado comum a todos, o que já era sabido por todos não precisava ser registrado. A leitura destes textos feita pelos cristãos nos séculos subsequentes, e a consequente perda desta atmosfera, promovia tensões entre os fiéis, por vezes carregadas de violência. Talvez, esta seja uma das chaves para a leitura da polêmica judaico-cristã nas *Atas dos Mártires*.

Portanto, é inegável a tensão entre os dois grupos de fiéis logo nos primeiros séculos da Era Comum, pois, conforme o cristianismo se expandia entre judeus e pagãos, o judaísmo procurava se defender (KRAUSS, 1996, p. 5). Contudo, esta rivalidade não pode ser generalizada e muito menos tomada como uma ruptura que ocorreu em todos os lugares do Império Romano onde os dois grupos religiosos se encontravam. Acreditamos que a polêmica judaico-cristã sempre comportará níveis diversos de distanciamento e de aproximação. Os textos polêmicos, antes de serem indicadores de separação, são indicadores de debate, o que requer interação entre os dois grupos de fiéis.

### 3 - A polêmica contra os cristãos nos textos rabínicos

A polêmica judaico-cristã não pode ser analisada apenas nos textos patrísticos. A literatura judaica também porta a polêmica e lança uma luz sobre esta problemática. Ela é apresentada no *Talmud* quando os rabinos se opõem aos *minim* (heréticos) ou quando parecem falar sobre Jesus. Então, temos de verificar se as referências feitas a Jesus e aos cristãos poderiam gerar uma certa perturbação em âmbito cristão. Além disso, é necessário circunscrever quem eram os heréticos nos comentários rabínicos para depois discutirmos se esses comentários alimentavam a tensão entre judeus e cristãos.

Daniel Lasker, em um texto introdutório por ocasião da reimpressão do clássico *Christianity in Talmud and Midrash* de Travers Herford<sup>73</sup>, afirma que a etimologia do termo *min* é obscura. Segundo ele, é certo que a palavra se refere a judeus heréticos. No entanto, qual seria a natureza desta heresia? Os *minim* eram gnósticos? Dualistas? Cristãos? Tratava-se de um grupo coeso ou de alguns indivíduos não crentes? Herford, em seu estudo, concluiu que as referências aos heréticos presentes nos textos rabínicos, majoritariamente, incidiam sobre os judeu-cristãos. No entanto, Lasker aponta que estudos mais recentes questionam a ideia de que os *minim* eram, sobretudo, judeu-cristãos. Havia no judaísmo outros grupos dissidentes que também poderiam ser considerados heréticos<sup>74</sup>.

Os rabinos que tradicionalmente são evocados como promotores da polêmica contra os cristãos são: Johanan ben Zaccai, Eliezer ben Hyrcanus, Gamaliel II, Joshua ben Hananiah, Eliezer ben José, Simlai e Abbahu. Primeiramente, é necessário compreender a natureza dos debates polêmicos no interior do judaísmo. A esse respeito, Samuel Krauss pondera que a prática corrente entre os Sábios, em relação a

---

73 A edição original é de 1903.

74 LASKER, Daniel. Introduction to 2006 reprint edition. In: HERFORD, Travers. **Christianity in Talmud and Midrash**. Jersey City: KTAV Publishing House, 2007, pp. XXI-XXIII.

algum tema em debate, não era de enfrentamento. Havia uma oposição de ideias sem suprimir o pensamento anterior. Esta era a prática corrente dentre os Sábios. Agora, quando o tema *minim* é posto (o que abarca os cristãos), necessariamente surge uma reflexão mais defensiva, pois diz respeito a práticas idolátricas e heréticas.

Suas discussões, porém, raramente vão além de observações incidentais, com frequência de cunho humorístico; elas visavam, no máximo, refutar argumentos com base na Escritura ou na razão, ou substituí-los por outros. Mesmo o método dialético exercitado em suas escolas não era de nenhuma ajuda aqui, já que apenas era usado para problemas com um ponto de partida certo, enquanto o debate com cristãos geralmente exigia a arte da defesa (KRAUSS, 1996, p. 9, tradução nossa).

Apresentaremos a seguir alguns textos talmúdicos que compõem a polêmica judaico-cristã. É possível que estes textos contribuíssem para a tensão entre os dois grupos de fiéis. No entanto, parece não ser adequado considerá-los como incentivadores para a perseguição dos cristãos.

Sobre a pessoa de Jesus, uma das passagens talmúdicas mais polêmicas diz respeito às circunstâncias de seu nascimento:

Ben Stada é Ben Pandira. Rabi Hisda disse, "O marido era Stada, o amante era Pandira"<sup>75</sup>. O marido era Pappos ben Jehudah, a mãe era Stada. A mãe era Miriam, a cabeleireira de senhoras, como dizemos em Pumbeditha, "a tal que enganou seu marido" (*Shabat* 104b, tradução nossa).

O documento demonstra uma certa controvérsia sobre a origem de Jesus. Não havia entre os sábios um único entendimento a esse respeito: Stada e Pandira

---

75 Rabi Hisda viveu no século III (217-309 d.C), isto é, um pouco distante dos acontecimentos. Ele afirmou que Stada era o marido e o amante era Pandira. Porém, o próprio texto explica que, na verdade, não era bem isso. Stada e Pandira são a mesma pessoa e o marido era chamado Pappos ben Jehudah. Já a mulher se chamava Miriam. O que importa nessa passagem é que Jesus nasceu de um adultério.

são a mesma pessoa ou Stada é a mulher. Possivelmente, por detrás desse debate está a intenção de se referir a Jesus como um bastardo, filho de Pandira, que era um soldado romano<sup>76</sup>. No entanto, Travers Herford não sustenta esta possibilidade e afirma que “Desconsidero esses dois nomes Ben Stada e Ben Pandira como relíquias da antiga zombaria judaica contra Jesus, para cujo entendimento a chave foi perdida” (HERFORD, 2007, p. 40, tradução nossa).

Ainda que o significado mais preciso do termo Pandira tenha se perdido, tudo leva a crer que o círculo judaico do qual proveio este texto procurou invalidar a fé cristã sobre o nascimento de Jesus, sobretudo em dois pontos: nascido de uma virgem sob o poder do Espírito Santo e sua filiação divina. Diante da posição cristã, a oposição judaica parece clara ao afirmar que Jesus é o filho de Pandira, com quem Maria, sua mãe, traiu o marido.

É muito difícil avaliar a extensão desta sentença rabínica na comunidade judaica como um todo. Os comentários rabínicos presentes no *Talmud* incentivam e direcionam uma nova forma de pensar sobre uma dada questão ou os comentários talmúdicos são, na verdade, o registro formalizado de ensinamentos que vêm de longa data? Certamente, as duas coisas aconteciam, mas é praticamente impossível precisar o que teria acontecido neste caso em particular. De qualquer forma, ainda que Herford situe esta discussão presente no *Talmud Babilônico* no início do século IV, tal fato não anula a possibilidade deste pensamento sobre as circunstâncias do nascimento de Jesus se fazer presente em algumas comunidades judaicas ainda nos séculos anteriores, o que poderia potencializar a polêmica com os cristãos. Embora isso seja possível, não podemos negar que se trata de algo meramente hipotético e não oferece base segura para a análise histórica. Contudo, como veremos adiante, outros textos rabínicos sugerem esta antecipação. O que importa é que a rivalidade não é anulada por esta imprecisão temporal. Apenas deixa claro que não podemos

---

76 Em outras fontes temos a expressão “Jesus ben Pandera” (*Hullin* II,23). Stada seria uma redução de duas palavras latinas *sta* e *da*, um soldado romano (HERFORD, 2007, p. 39).

dizer exatamente quando ela começou.

Walter Ziffer propõe uma outra interpretação para o significado das expressões Ben Stada e Ben Pandira. Segundo ele, Ben Stada não possui nenhum significado no hebraico. Porém, com uma breve modificação, trocando o *dalet* pelo *nun*, temos Filho de Satanás. Curioso é que, de fato, há uma certa atmosfera para esta expressão nos *Evangelhos*, seja quando os judeus relacionam Jesus com Beelzebu, seja quando Jesus afirma que os judeus que reivindicavam ter Abraão como pai, tinham na verdade, Satanás como pai. Para Ziffer este epíteto

Filho de Satanás, com a necessária implicação de Jesus como sendo um feiticeiro, um falso líder e messias, o iniciador de uma grande heresia. Não parece provável que, para evitar escrever o nome blasfemo de Satanás e para preservar um certo caráter criptográfico nos textos, a letra *nun* tenha sido trocada por um *daleth*? (ZIFFER, p. 356-357, 1966, tradução nossa).

Já a expressão Ben Pandira, com a troca de *yod* por *vav* teremos Filho de Pandora. Para Ziffer, a relação se faz na medida em que Pandora ao abrir o jarro espalhou males por toda terra. E Jesus com suas magias enganou Israel desviando muitos judeus. Ambos, com suas ações, tornaram a humanidade miserável. Julgamos que esta segunda interpretação é mais estranha. Porém, a primeira poderia perfeitamente fomentar a rivalidade entre judeus e cristãos.

Daniel Boyarin afirma que há duas vertentes do entendimento talmúdico sobre o nascimento de Jesus:

1. A que afirma que Jesus era filho de Stada, como aparece na seguinte discussão: “Alguém que escreve em sua carne”: Foi-nos ensinado, disse Rabbi Eliezer aos sábios, “Mas o filho de Stada trouxe livros mágicos do Egito escrevendo-os em sua carne”.

A discussão era sobre se isso violava ou não o *shabat*. Para a maioria dos rabinos, riscar letras sobre o próprio corpo não se configurava numa escrita. Já para Eliezer, ao contrário, isso era uma escrita e, portanto, proibida no *shabat*.

Embora esta seja uma discussão sobre o *shabat*, acreditamos que o cenário no qual esta questão é colocada incide num aspecto crucial para a fé cristã. Jesus Cristo é a palavra que se fez carne. Ou seja, o pano de fundo é o mistério da encarnação. Parece que os cristãos tinham plena consciência de que o cumprimento de toda palavra divina (da Lei e dos profetas) se realizava em Jesus, enquanto palavra encarnada. No entanto, isto chega no contexto da oposição e da discussão judaica sobre Jesus como a palavra inscrita em seu corpo. Acreditamos que os rabinos estão respondendo à ideia de encarnação. Ou seja, Jesus não é Verbo Filho de Deus, mas filho de Stada. E a palavra inscrita em seu corpo não passa de magias trazidas do Egito. É bem provável que Paulo conhecesse esta discussão, pois aborda a questão da palavra divina inscrita na carne dos cristãos. Embora ele o faça num outro contexto, é impossível não pensarmos na ressonância desta discussão rabínica nas palavras de Paulo ao coríntios quando diz: “sois uma carta de Cristo, entregue ao nosso ministério, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações!” (2Co 3,3).

Boyarin lembra que há uma hesitação quanto a família deste que trouxe a magia do Egito. Ele era filho de Stada ou filho de Pandira. R. Hisda resolve: “O marido era Stada; o amante era Pandira”.

Mas há um outro entendimento talmúdico sobre o nascimento de Jesus, a partir do mesmo texto citado por Herford:

2. Aqui, o marido traído possui outro nome:

Mas o marido era Papos, filho de Yehudah!

Ou melhor, sua mãe era Stada.

Mas sua mãe era Maria, a cabeleireira de senhoras!

Ou melhor, como se diz em Pumbeditha, esta desviou-se (*satat da*) do seu marido (*TB Shabat 104b*, somente em mss. *Sanhedrin 67a*, tradução nossa).

Segundo Boyarin, se o marido traído se chamava Papos e Stada era a mulher, a aparente contradição de ela ser chamada Maria é resolvida da seguinte maneira:

“Maria era seu verdadeiro nome, mas ela era chamada Stada, porque desviou-se do seu marido: o nome Stada é formado, na etimologia talmúdica babilônica popular típica, por duas palavras que formam uma sentença, *satat* [ela desviou-se] *da* [esta mulher]” (BOYARIN, 2010, p. 67, tradução nossa).

No entanto, a polêmica não para aí. Há também uma outra interpretação sobre Maria ser cabeleireira de mulheres ou aquela que trança os cabelos das mulheres. Boyarin, diz que Schafer se afasta desta acepção mais corrente propondo uma outra interpretação: “Miriam (a mulher que) deixou (seu) cabelo de mulher crescer”, ou seja, tratava-se de um insulto sexual, pois uma mulher com cabelos longos soltos em público era considerada meretriz (BOYARIN, 2010, p. 67). No entanto, Boyarin não concorda que este seja o sentido original empregado no *Talmud*, mas se trata de uma versão relatada por Celso:

Sendo esta, então, uma paródia que “desmascara” o nascimento virginal, que parece muito antiga entre os judeus não-cristãos de acordo com a evidência de Celsus, esta investigação filológica revela ser pouquíssimo provável que Maria esteja sendo aqui acusada pelo Talmud de ser uma mulher leviana por uma referência ao seu penteado. Essa é uma distinção que faz diferença; pois tudo o que poderíamos deduzir do registro talmúdico, como eu o leio, é que Maria poderia ter sido uma pobre virgem seduzida, e de forma alguma, como Schafer presume, uma devassa, mais Adalgisa do que Norma. Embora continue sendo uma maliciosa polêmica contra o cristianismo, ou pelo menos contra um dogma do cristianismo, dificilmente

se pode ler aqui uma caracterização da Sagrada Família, e menos ainda de todos os cristãos, como sendo fruto da licenciosidade (BOYARIN, 2010, p. 68, tradução nossa).

Resta saber se os cristãos conheciam que parte dos judeus consideravam Jesus como um filho bastardo. Segundo Herford, Orígenes sabia que os judeus chamavam Jesus de filho de Pandira. No entanto, parece que ele não conhecia ao certo o teor desta expressão. Diz Herford:

Orígenes sabia, sem dúvida, que os judeus chamavam Jesus de Ben Pandira, mas, assim como ele não explica como é que Jacó, o pai de José, veio a ser chamado Pantera, não lança nenhuma luz sobre o significado do termo quando aplicado a Jesus. E como não há nenhum traço de tal nome na genealogia contida nos Evangelhos, é no mínimo possível que o mesmo nome Ben Pandira tenha sugerido Pantera, ao invés de ser sugerido por ele (HERFORD, 2007, p. 39, tradução nossa).

Seja como for, a falta de outros registros patrísticos sobre esta polêmica não nos impede de considerar a hipótese desse conflito acontecer em uma dimensão mais popular. Assim, a conturbação entre judeus e cristãos que está presente no relato do *Martírio de São Policarpo* teria esse elemento em cena, embora essa não fosse a sua razão determinante. O problema é que a narrativa do martírio do bispo de Esmirna não indica nada sobre essa calúnia a respeito de Maria ou sobre o verdadeiro pai de Jesus. Essa discussão maliciosa, própria de uma esfera cotidiana e popular, poderia alimentar conturbações. Porém, trata-se de mera conjectura.

Esta alegação de Jesus como um *mamzer* (filho bastardo, espúrio), aparece em um outro tratado: “Rabi Shimon ben Azai disse, encontrei um rolo de genealogias em Jerusalém, e nele está escrito que certa pessoa *spurius est ex adultera* [natus] (é espúria, nascida de um adultério); isso confirma as palavras do Rabi Jehoshua” (*Yebamoth* IV 13, tradução nossa).

Possivelmente, R. Shimon ben Azai se refere a Jesus (PICK, 1910, p. 15). O que é interessante é que Herford afirma que ele era contemporâneo e amigo de R. Akiba (c. 50-132 d.C.). Ambos foram discípulos de R. Jehoshua ben Hanania, que por sua vez fora discípulo do R. Johanan ben Zaccai, que, segundo Herford, poderia ter visto, ou ao menos se lembrava de Jesus (HERFORD, 2007, p. 44). Logo, esses grandes mestres (e a partir deles) iniciaram as discussões sobre Jesus e seus seguidores. Shimon atesta uma certa tradição em considerar este problema ao fazer questão de mencionar “para confirmar as palavras do R. Jehoshua”. É de grande relevância o fato de R. Shimon evocar o R. Jehoshua ben Hanania neste contexto. Segundo Herford:

R. Jehoshua tinha estabelecido que um bastardo é alguém condenado a uma morte judicial, i.e. alguém nascido de uma união que era proibida sob pena desse tipo de morte. Ora, Jesus sem dúvida tinha sido condenado (embora não por conta de seu nascimento) a uma morte judicial, como reconhece o *Talmud* e Shimon ben Azai traz a evidência do livro que ele tinha descoberto, para mostrar que no caso de uma pessoa notória a penalidade de morte judicial se tinha seguido a um nascimento fora da lei (HERFORD, 2007, p. 44-45, tradução nossa).

Talvez, o discurso apostólico “o Deus de nossos pais ressuscitou Jesus a quem vós o matastes, suspendendo-o no madeiro” (At 5,30), citado no anúncio do *Kerigma*, tem aqui a sua resposta rabínica. Ou seja, diante da alegação cristã de que um inocente foi condenado à morte de cruz sob a anuência dos judeus, R. Jehoshua reitera que ao bastardo cabe aplicar a morte.

Herford menciona ainda uma sentença do R. Eliezer, que viveu no final do século I. Novamente aparece a expressão “uma certa pessoa”, ou seja, provavelmente, R. Eliezer falava sobre Jesus:

Perguntaram ao R. Eliezer, “O que dizer de uma certa pessoa em relação ao mundo que há de vir? Ele lhes disse, “Somente me

perguntastes sobre uma certa pessoa”. “O que dizer do pastor salvando as ovelhas do leão?” Ele lhes disse, “Somente me perguntastes sobre as ovelhas”. “E sobre salvar o pastor do leão?” Ele disse, “Somente me perguntastes sobre o pastor”. “O que dizer de um Mamzer, enquanto herdeiro?” “Que dizer sobre o seu cumprimento do dever do levirato?” “Que dizer sobre ter ele fundado a sua casa?” “Que dizer sobre ter ele fundado a sua sepultura?” [Eles fizeram essas perguntas] não porque divergissem sobre elas, mas porque ele nunca dissera nada que não tivesse ouvido de seu mestre desde os tempos antigos (*TB Joma 66d*, tradução nossa).

Esta passagem para nós é emblemática, pois deixa claro que esta certa pessoa fora um professor, um mestre de Eliezer. É bem verdade que mais tarde Eliezer seria preso sob a acusação de heresia. Contudo, as discussões se o R. Eliezer era ou não era um cristão não são importantes para nós. O que ressaltamos aqui é a demonstração clara de aproximação entre judeus e cristãos em meio à rivalidade nascente. Herford afirma que os interlocutores de Eliezer sabiam que ele tivera conexões com o cristianismo, razão dos questionamentos. Eles queriam ouvir qual era a opinião do R. Eliezer sobre Jesus. Herford termina seu comentário lançando no ar uma questão importante: “Será provável que o conteúdo desse Evangelho, supondo que já existisse na época, fosse conhecido por Eliezer ou seus interlocutores?” (HERFORD, 2007, p. 47, tradução nossa). Embora ele não responda a esta questão, é perfeitamente possível que os rabinos, quando necessário, se debruçassem sobre textos cristãos para melhor persuadir suas comunidades quanto ao perigo da heresia. Igualmente, um líder cristão, por meio do judeu-cristianismo, poderia conhecer alguma reflexão feita pelo judaísmo rabínico que pudesse ser tomada em proveito dos cristãos. Talvez, pelo fato de o judaísmo prescindir da existência do cristianismo, o interesse rabínico estivesse em função de verificar a ortodoxia desta nova corrente surgida no interior do judaísmo. Mas acreditamos que, ao agir desta forma, os Sábios se moviam mais por zelo do que pelo desejo de eliminar os cristãos por representarem um perigo ao

judaísmo. Por outro lado, o cristianismo não poderia descartar o judaísmo, pois “a salvação vem dos judeus” (Jo 4,22). Ao contrário, os cristãos poderiam aproveitar (no bom sentido) muitos elementos da tradição judaica, como a forma de ler e de interpretar as *Escrituras*, fazer adaptações de cerimônias litúrgicas e de orações, e, por que não dizer, espelhar-se na própria vida em comunidade.

O texto que destacamos a seguir também é importante porque ele faz uma menção explícita a Jesus.

Nossos Rabis ensinam, Sempre deixai a mão esquerda repelir e a mão direita convidar, não como Elisha que repeliu Gehazi com as duas mãos, e não como R. Jehoshua ben Perahjah, que repeliu Jeshu (o Nazareno) com as duas mãos. Gehazi, como está escrito...

Que dizer de R. Jehoshua ben Perahjah? Quando Jannai, o rei, matou nossos Rabis, R. Jehoshua ben Perahjah [e Jesus] fugiu para Alexandria do Egito. Quando houve paz, Shimon ben Shetah enviou-lhe, “De mim [Jerusalém] a cidade da santidade, a ti Alexandria do Egito [minha irmã]. Meu marido permanece no meio de ti e eu estou sentado no abandono”. Ele veio, e encontrou-se em uma certa hospedaria; eles o trataram com muita honra. Ele disse, “Como é bela esta Acsania!” (Jesus) disse a ele, “Rabbi, ela tem olhos estreitos”. Ele disse, “Desgraçado, empregas-te a ti mesmo então?” Ele enviou quatrocentas trombetas e o excomungou. Ele [i.e. Jesus] veio diante dele muitas vezes e lhe disse, “Recebe-me”. Mas ele não o notou. Um dia ele [i.e. R. Jeh.] estava recitando o Shemá, e ele [i.e. Jesus] pôs-se diante dele. Ele estava decidido a recebê-lo, e fez-lhe um sinal. Ele [i.e. Jesus] pensou que ele o estava repelindo. Ele foi e entronizou uma peça de cerâmica e a adorou. Ele [i.e. R. Jeh.] lhe disse, “Volta”. Ele respondeu, “Assim recebi de ti, que todo aquele que peca e leva muitos a pecar, não lhe é dada a chance de arrepender-se”. E um mestre disse, “Jesus o Nazareno praticou magia e desviou-se e decepcionou Israel” (*TB Sanhedrin 107b*, tradução nossa).

Na verdade, os eventos históricos citados no texto estão um pouco distantes

da época em que Jesus viveu<sup>77</sup>. No entanto, para Herford, dado a vaga ideia cronológica a respeito do passado, a intenção principal seria confirmar a ligação de Jesus com o Egito, também presente em outras narrativas rabínicas<sup>78</sup>. Dan Jaffé ao analisar este texto ressalta que R. Jehoshua ben Perahjah e seu discípulo Jesus de Nazaré estavam fugindo de uma perseguição. Passada a turbulência, eles partem em regresso e se hospedam no caminho. E aí, há um desentendimento entre o mestre e seu discípulo; embora este tenha pecado, o *Talmud* deixa transparecer que Jesus não merecia ser rechaçado com as duas mãos.

A passagem tem algo de fluido em seus diferentes componentes estruturais, e transmite a sensação de algo inacabado. Assim, quando Jesus se aproxima de seu mestre para pedir compaixão, este o repele. Mas, no momento em que o mestre está disposto a aceder ao pedido do discípulo, seu gesto é mal interpretado e o discípulo está definitivamente perdido. O texto oscila entre dois aspectos que lhe conferem toda a sua tensão interna: a injustiça de que Jesus é vítima e o rigorismo do mestre (...). De fato, a tensão nasce de um paradoxo: por um lado se deseja recuperar o pecador Jesus e se sugere, ademais, que a natureza de sua falta não justifica de modo algum a reação de que foi objeto; por outro lado, e ao mesmo tempo, não se deseja tal recuperação. Nesta passagem a tensão passa entre dois polos: Josué ben Parahyah, que aceita o arrependimento de seu discípulo mediante um gesto de clemência, e as palavras finais, que assinalam a ruptura irreversível: “Jesus praticou a magia, seduziu e desorientou Israel” (JAFFÉ, 2007, p. 146).

A análise de Dan Jaffé é muito rica. Contudo, há algo que gostaríamos de destacar. Neste trecho, Jesus de Nazaré está totalmente integrado ao judaísmo, sendo orientado e formado por um mestre. Isso significa que ele segue a trajetória de um

---

77 Jannai reinou entre 104-78 a.C.

78 Herford relembra ainda que esta fuga para o Egito para se escapar da fúria do rei possui uma ressonância no *Evangelho*: “eis que o Anjo do Senhor manifestou-se a José e lhe disse: Levantate, toma o menino e sua mãe e foge para o Egito. Fica lá até que eu te avise, porque Herodes procurará o menino para o matar” (Mt 2,13).

judeu piedoso que é instruído. No entanto, o texto se encerra afirmando que ele se transformou num mago que seduziu e desorientou Israel. Então, esses dois lados em franca oposição são comentados pelos rabinos no intuito de explicar esta transformação tão radical. Nos elementos explicativos, vemos que não foram os pecados que Jesus cometeu que o levaram de um extremo ao outro (de discípulo que estuda a mago que desorienta). Há um acontecimento ao longo desta história que deixa evidente que essa mudança radical poderia ter sido evitada. No entanto, como isso não aconteceu, o resultado é que o desenrolar dos acontecimentos acabou por precipitar o afastamento de Jesus do judaísmo. Acreditamos que o elemento em destaque que desencadeou este desfecho (Jesus se tornou um mago) foi a ausência de uma misericórdia imediata. Ou seja, o problema central é que o perdão não foi concedido a Jesus por seu mestre no momento oportuno. É notável o fato de o *Talmud* condenar o excesso de rigor com que o R. Jehoshua ben Perahjah dispensou Jesus. Como vimos no início do texto, a mão esquerda deveria repreender e a mão direita acolher. O problema é que isso não ocorreu. Jesus foi rechaçado com as duas mãos. E ainda que Jesus pedisse para ser recebido por seu mestre, R. Jehoshua se manteve irreduzível. No entanto, é muito significativo que durante a oração do *Shemá*, momento solene da proclamação da unidade divina e do amor a Deus, R. Jehoshua decidiu perdoá-lo, acenando para Jesus em sinal de acolhida. Contudo, Jesus entendeu que ele estava sendo expulso com este gesto.

É extremamente significativo que os elementos explicativos para o fato de Jesus ter-se tornado alguém que passou a desorientar os judeus foram a “falta de tato” de seu mestre em não lhe conceder imediatamente o perdão e o mau entendimento de Jesus, quando aquele estava decidido a fazê-lo. No desfecho deste acontecimento desastroso, as palavras do discípulo (no caso Jesus) são desconcertantes. Desse episódio com seu mestre Jesus aprendeu que aquele que peca ou leva os outros a pecar não recebe os meios para se arrepender. Evidentemente, não era isso que os mestres ensinavam. No entanto, neste

acontecimento, foi isso que o R. Jehoshua ben Perahjah demonstrou e ensinou, não com suas palavras, mas com seus gestos, dos quais o último foi entendido de forma equivocada. É verdade que o *Talmud* procurou atenuar o ocorrido, na medida em que houve um erro de leitura do discípulo em relação ao gesto do mestre. Ora, não há como não relacionar esta passagem ocorrida com Jesus, enquanto ele era discípulo, com uma passagem presente nos *Evangelhos* quando Jesus já ocupava a posição de mestre: “Então Pedro chegando-se a ele, perguntou-lhe: Senhor, quantas vezes devo perdoar ao irmão que pecar contra mim? Até sete vezes? Jesus respondeu-lhe: Não te digo até sete, mas até setenta e sete vezes” (Mt 18,21-22). Este mesmo tema é apresentado com uma variante, cujo diálogo com o tratado talmúdico é ainda mais evidente: “Se teu irmão pecar, repreende-o, e se ele se arrepender, perdoa-lhe. E caso ele peque contra ti sete vezes por dia e sete vezes retornar, dizendo “Estou arrependido”, tu lhe perdoarás” (Lc 17,3-4). Talvez, o redator bíblico ao escrever o *Evangelho* tivesse conhecimento desta história, e por isso procurou destacar o quanto a atitude e o ensinamento de Jesus eram completamente diferentes da atitude mostrada por R. Jehoshua ben Perahjah.

Vimos que o grande problema que motivava a oposição dos judeus a Jesus nos *Evangelhos* eram suas atitudes que relativizavam a observância estrita do sábado ou de outros aspectos da Lei que moldavam a vida religiosa e o comportamento social de um judeu. Acrescida a isso, havia também a postura de Jesus em afirmar sua filiação divina, considerada blasfema pelos judeus, na medida em que um homem se dizia Deus (ou diziam isso sobre ele). Contudo, quanto ao seu ensinamento e à sua destreza de habilmente responder questões difíceis e delicadas, pelo testemunho dos *Evangelhos*, vemos que isso provocava admiração em boa parte dos judeus, tanto que Jesus é chamado de Rabi por seus interlocutores.

Esta passagem que acabamos de analisar, longe da discussão sobre a veracidade dos fatos, porta uma certa amistosidade em relação a Jesus. Parece que a reflexão feita *a posteriori* é que Jesus tinha tudo para ser um grande sábio dentro da

ortodoxia rabínica. E no entanto, este evento desastroso o transformou num desviador de judeus, à medida que ele atraiu muitos em seu seguimento. Esses judeus passaram a pertencer a uma corrente sectária, que, no momento do registro deste texto analisado, já era tida como herética. O que é importante destacar é que esta explicação rabínica sobre o afastamento de Jesus do interior do judaísmo, em nenhum momento é ofensiva. Possivelmente, ela se tornou conhecida por alguns cristãos. Talvez eles não acreditassem na veracidade dos fatos. Porém, fizeram questão de afirmar os elementos destoantes e naturalmente bons do comportamento de Jesus. Eles parecem dialogar e superar por meio desta narrativa do *Evangelho* o entendimento judaico sobre Jesus.

Acreditamos que neste ambiente polêmico havia um conhecimento mútuo, uma troca, um olhar sobre a produção cristã e sobre a produção rabínica e, conseqüentemente, uma aproximação que não se verificará da mesma maneira nos séculos subsequentes.

Os comentários rabínicos não incidiram apenas sobre Jesus, mas sobre os cristãos. Há muitos comentários sobre os hereges que, por extensão, também destinavam-se aos judeu-cristãos. Um desses comentários que poderiam potencializar a rivalidade entre judeus e cristãos é a condenação expressa aos *minim* com uma maldição. A seguir, temos o relato de sua composição.

Nossos Rabis ensinam: Shimon, o vendedor de algodão, organizou as Dezoito Bênçãos na presença do Rabi Gamaliel, conforme a sua ordem, em Javne. Rabi Gamaliel disse aos Sábios, “Há alguém que saiba como compor uma Bênção dos Minim?” Samuel ha-Qaton levantou-se e a compôs. No ano seguinte ele a esqueceu, e procurou [lembrar-se] por duas ou mesmo três horas, e eles não o chamaram [do púlpito]. Por que não o chamaram? Pois Rab Jehudah disse, que Rab disse, “Se um homem comete um erro em todas as Bênçãos, eles não o chamam; mas na Bênção dos Minim eles o chamam”. Eles desconfiam que ele é um Min. Foi diferente com Samuel ha-

Qaton, porque ele a tinha composto, e pensaram que talvez ele se lembrasse (*TB Berachot 28b-29a*, tradução nossa).

A *Birkat ha-min* é uma das 18 bênçãos (*Shemonê Eshrê*) ou *Amidá* (posição vertical) que os judeus rezam em pé três vezes ao dia. Ela é, na verdade, uma maldição aos hereges. Segundo o texto, aquele que proferisse as bênçãos e errasse em algumas delas, não seria interrompido. Porém, se esquecesse ou errasse a *Birkat ha-minin*, tornava-se suspeito de ser um dos hereges. Parece claro que este momento de oração poderia servir para averiguar a “ortodoxia” daqueles que frequentavam as Sinagogas.

Há uma tradição entre os especialistas de considerar a *Birkat ha-minin* como uma demonstração concreta de perseguição aos cristãos. Essa perseguição fora incentivada pelos Sábios de Yavne, sob a liderança de R. Gamaliel II após a destruição do Templo em 70 d.C. Tratava-se, portanto, de uma normativa oficial que deveria vigorar como prática litúrgica nas Sinagogas.

Dan Jaffé segue esta corrente e afirma que

os *minim* são judeus que, em uma época determinada e em circunstâncias históricas precisas, tornaram-se perigosos para a sociedade que os Sábios pretendiam estabelecer. O problema era apresentado em seus ensinamentos: a crença em Jesus Messias ou em sua filiação divina era repelida de forma absoluta por parte dos Sábios. Sob esta mesma ótica, a interpretação que os judeu-cristãos faziam da *Escritura* constituía um fator redibitório para os Sábios. Segundo nosso ponto de vista, estamos diante de uma medida de exclusão mediante o afastamento dos judeu-cristãos (JAFFÉ, 2007, p. 67, tradução nossa).

Evidentemente, essas circunstâncias históricas precisas dizem respeito à destruição do Templo e à afirmação do judaísmo rabínico. Nesse cenário, não haveria espaço para o messianismo de Jesus, cujos atributos estavam em franca oposição

com o messianismo judaico. Por esse motivo e pela ameaça que esse pensamento representava, os cristãos passaram a ser combatidos pelos Sábios de Yavne. Nessa corrente de análise, a *Birkat ha-minin* se constituía em uma fórmula de exclusão dos judeu-cristãos das Sinagogas, dado este, amparado pelo *Evangelho de São João*, quando afirma que “os judeus já tinham combinado que, se alguém reconhecesse Jesus como Cristo, seria expulso da sinagoga” (Jo 9,22).

O problema desta interpretação é que ela acentua por demais a preocupação dos Sábios com o cristianismo nascente, como se os judeu-cristãos representassem um perigo iminente para a existência do próprio judaísmo. Esta posição não nos parece muito adequada. É mais plausível que os Sábios, diante de uma conjuntura tão adversa em consequência das guerras contra os romanos, procurassem firmar as bases para a defesa da fé e das práticas da religião judaica em um contexto histórico novo, cujas referências religiosas deveriam ser reformuladas. Logo, o foco estaria na preservação do judaísmo e não na exclusão dos cristãos. Agora, uma vez que uma nova forma de expressão de práticas e de vida religiosa se afirmava em meio judaico, o lugar dos judeu-cristãos no interior do judaísmo, como corrente ou seita, deixava de existir, pois já não havia espaço para uma certa “heterodoxia” tolerada em outros tempos, mas que naquele momento não era mais posta, em vista da preservação e da restauração da vida religiosa amparada em outros parâmetros diante da inexistência do Templo. O judaísmo rabínico se fechou sobre si mesmo e fez o cerco à Torá, o que explica a exclusão dos judeu-cristãos, entendida mais como uma consequência desse processo do que como um objetivo a ser buscado por representarem uma ameaça. Queremos dizer com isso que, de fato, os judeu-cristãos foram impedidos de frequentarem a Sinagoga, mas não porque os judeus visassem a sua eliminação ou que esta medida fosse adotada para combater a fé cristã e a expansão do cristianismo. Não se trata de uma medida estranha. Se um rabino impedisse a presença de judeu-cristãos nos serviços religiosos na Sinagoga, tal medida estaria em perfeita consonância e em mesma correspondência, se um bispo impedisse a

presença de heréticos nas liturgias eucarísticas das comunidades cristãs.

Desta forma, mantemos nossa posição de que os escritos rabínicos poderiam catalisar tensões entre judeus e cristãos, mas não incentivar a perseguição aos cristãos. Por isso, preferimos as abordagens de especialistas que procuram analisar a *Birkat ha-minim* de forma mais equilibrada, atenuando o conflito aberto com os cristãos como a causa de sua composição. Neste sentido, David Flusser afirma que “a opinião comum de que a *Birkath ha-Minim* foi acrescentada após a destruição do Templo e direcionada contra os cristãos é incorreta” (FLUSSER, 2002, p. 187). Segundo ele, inicialmente, havia três seções compostas anteriormente no período macabeu tardio. Seriam elas: uma maldição contra os saduceus; uma maldição aos essênios, já que eram dissidentes; uma bênção sobre os fariseus, os justos, os pios, os anciãos do povo e os escribas (que é a atual).

Uma vez que os cristãos são mencionados apenas na bênção encontrada na Guenizá do Cairo<sup>79</sup>, logo

é evidente que o termo para cristãos foi acrescentado a um texto mais antigo, que discorria apenas sobre hereges. Isso provavelmente foi feito para enfatizar que o vocábulo herege (*minim*) se refere sobretudo aos cristãos. Esse acréscimo foi feito antes do ano 400, porque tanto Jerônimo quanto Epifânio declaram expressamente que os judeus amaldiçoavam ‘os nazareus’ em suas Sinagogas. Quando Justino antes afirma que os judeus amaldiçoavam os que acreditavam em Cristo, isso também pode significar que, em seus dias, não só os judeus, mas também os cristãos compreendiam a *Birkat ha-Minim* como sendo direcionada contra os cristãos, ainda que a palavra em si não aparecesse então na bênção: no século II, os cristãos eram o grupo mais forte e mais numeroso entre os considerados heréticos pela Sinagoga (FLUSSER, 2002, p. 187-188).

---

79 “Que os apóstatas não tenham esperança e que o reino da maldade seja extirpado em nossos dias. Que os notsrin (nazarenos) e os minim (hereges) desapareçam em um abrir e fechar de olhos. Que sejam riscados do livro da vida e não sejam inscritos juntamente com os justos. Bendito sejas tu, Adonai, que abates os orgulhosos”. Citado por MANZANARES, p. 196, 1995.

Portanto, para Flusser, a referência expressa aos cristãos na *Birkat ha-minim* é secundária, já que em nenhum outro rito a oração aparece desta forma, nem nos países cristãos e nem nos países orientais. Todas elas apresentam *minim* (hereges) mas não nazrim (cristãos). Se houvesse uma decisão oficial partindo de Yavne para que os cristãos fossem amaldiçoados na oração, eles seriam mencionados em outros ritos. Logo, a *Birkat ha-minim* foi estendida aos cristãos e não direcionada exclusivamente a eles.

Da mesma forma, para Steven Katz nunca houve uma política anticristã oficial em Yavne antes da Revolta de Bar Cochba. Todas as críticas ao cristianismo devem ser consideradas como produto de um judaísmo popular e não oficial (KATZ, 1984, p. 76).

Então, é necessário diferenciar atitudes isoladas de judeus inflamados que pudessem agir contra os cristãos, fazendo inclusive uso de violência, de eventuais orientações feitas por rabinos. Aliás, a respeito desse possível posicionamento oficial das autoridades religiosas contra o cristianismo, Samuel Krauss afirma que

No *Talmud* e no *midrash* não se encontram relatos de perseguição ativa aos cristãos. Nas fontes rabínicas encontramos apenas referências desconexas, de mestres do período tanaítico, bem como do amoraico, que refletem conflitos com os *minim*. [O termo *min*, convencionalmente traduzido por “herege”, pode abranger outros oponentes além dos cristãos]. Os mestres rabínicos procuravam, à sua maneira característica, conduzir a controvérsia com os cristãos por meio das interpretações bíblicas, comentários polêmicos, e, caso necessário, conversação direta (KRAUSS, 1996, p. 7-8, tradução nossa).

Assim, o testemunho talmúdico não sugere está perseguição. O fato de os textos não serem tão expressivos torna evidente que os cristãos não eram um problema, mas poderiam se tornar um problema para algumas comunidades judaicas. A motivação para o conflito não seria tanto os comentários talmúdicos, mas as relações locais entre as comunidades judaicas e cristãs. É claro que os escritos

talmúdicos, embora não fossem sua intenção inicial, poderiam potencializar tensões populares. Acreditamos que havia uma busca por parte dos judeus para que estas tensões fossem amparadas em alguns destes comentários rabínicos. Ora, as comunidades cristãs poderiam fazer a mesma coisa, amparando sua rivalidade contra os judeus nas disputas entre Jesus e os fariseus presentes nos *Evangelhos* ou na perseguição do Sinédrio aos discípulos, conforme narram os *Atos dos Apóstolos*. Trata-se de um procedimento comum em ambos os grupos.

#### 4 - A polêmica contra os judeus em fontes cristãs

Nosso objetivo não é o de analisar todos os textos polêmicos produzidos pelos cristãos até o Concílio de Niceia em 325. Samuel Krauss, amparado em Jean Juster, fez uma listagem minuciosa dessa documentação estendendo-se até o século VI (KRAUSS, 1996, p. 29-43). Nesse momento, discutiremos alguns dos aspectos presentes nesses textos polêmicos que poderiam estimular a rivalidade entre judeus e cristãos.

Segundo Jean Juster, até a época de Constantino a polêmica antijudaica presente nos textos cristãos era uma continuação dos ataques aos judeus contidos no NT. Em comum, é possível observar citações dos profetas e uma “interpretação alegórica e tendenciosa do Antigo Testamento para provar a vinda do Messias, a punição, o declínio e a servidão dos judeus desde a Paixão (segundo outros, desde o nascimento) de Jesus Cristo” (JUSTER, 1914, p. 43-44). Acrescenta-se ainda, uma argumentação sobre quais seriam os sinais da recusa divina ao povo eleito em benefício dos cristãos. Estes sinais seriam a destruição de Jerusalém e as leis do Imperador Adriano (117-138 a.C.) contra os judeus.

Após Constantino, os textos cristãos incorporam argumentos utilizados pelos pagãos contra os judeus. No entanto, alguns desses autores escreveram antes de Constantino. Juster, com grande rigor, elaborou uma lista dos argumentos pagãos contrários aos judeus e ao judaísmo, que foram utilizados pelos cristãos (JUSTER, 1914, p. 45-48)<sup>80</sup>. Abaixo, mencionamos apenas os anteriores ao Concílio de Niceia:

1. Ataques ao culto judaico: o culto é triste e frio (Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 4), adoram os anjos (*kerigmas* de Pedro nos Atos

---

80 Em cada item, Juster cita as fontes pagãos e as fontes cristãs correspondentes. Citaremos aqui apenas as fontes cristãs.

*dos Apóstolos*), a circuncisão é considerada como uma mutilação (São Paulo aos felipenses e aos gálatas), vivem o sábado na ociosidade (Tertuliano, *Apologeticum* 16), realizam sacrifícios sangrentos e observam normas dietéticas (Mt 15,11.17; Mc 7,15; At 10,11);

2. Os judeus são ateus (*Martyr. Leonis et Paregorii*);

3. Odeiam os homens, possuem aversão à convivência, isto é, misantropia (Orígenes, *Ps 36 Hom. I*);

4. Eles foram abandonados por Deus (Asterio, *Ps 5 Hom. 5*);

5. Povo inútil<sup>81</sup>;

6. Uma nação de escravos<sup>82</sup>;

7. São cruéis, violentos (Comodiano, *Carmen apologeticum* 479);

8. São obstinados e teimosos, pois persistem em não acreditar que Jesus é o Messias (Comodiano, *Carmen apologeticum* 261);

9. São libidinosos (Asterio, *Ps 5 Hom. 17*).

Juster menciona outras acusações comuns na literatura pagã e cristã contra os judeus que aparecem nos séculos IV, V e VI<sup>83</sup>. Talvez, algumas delas circulassem

---

81 Posto que os cristãos se consideravam o verdadeiro Israel, os judeus caíram desta posição e se tornaram inferiores. Porém, Juster afirma que havia um problema jurídico para validar este postulado teológico: «que não se pode suceder a alguém que está vivo, e os judeus não tinham desaparecido» (JUSTER, 1914, p. 44). Desta forma, «para a Igreja, os judeus são *testes veritatis*. Por sua presença, eles provam a antiguidade e a verdade do advento do Cristo, são testemunhas das predições proféticas, testemunhas, de certa forma, da antiguidade da religião cristã que, virtualmente, existia desde que Deus deu a Moisés uma lei em parte provisória até o advento do Cristo» (JUSTER, 1914, p. 227). Sobre a reflexão dos Padres da Igreja a respeito da não destruição dos judeus, ver a nota 6 da p. 227.

82 Segundo Juster, «os judeus foram os eleitos de Deus até a vinda do Messias, e não foram feitos para a escravidão (Orígenes, *C. Cels.* 4,41), mas, quando tiveram de suportá-la, é porque Deus os punia temporariamente. Foi depois que eles se tornaram culpados da morte de Jesus que sua servidão se tornou perpétua. O importante aqui é que os cristãos continuam a reprová-los por sua servidão; os textos nesse sentido são muito numerosos, e é impossível citá-los todos» (JUSTER, 1914, p. 46-47).

83 São elas: desprezam as imagens, são desrespeitosos com o imperador, são solidários entre eles, é povo que incita a revolta, são cruéis e violentos, praticam morte ritual (suicidas), profanam as hóstias consagradas, são audaciosos, desprezíveis, libidinosos, prolíficos, viciosos, sujos, leprosos

antes do Concílio de Niceia, mas não conseguimos validá-las por meio de documentos.

Além de utilizar as críticas pagãs aos judeus, os autores desses textos polêmicos procuraram assegurar a posição de autonomia e de destaque do cristianismo frente ao judaísmo.

Vejamos em linhas gerais, alguns temas presentes nesses textos polêmicos produzidos pelos cristãos até o Concílio de Niceia. Muitos deles não chegaram até nós. Outros, se mantiveram como fragmentos, ou ainda como referências presentes em outras obras.

Faremos aqui um pequeno apanhado de algumas dessas obras. Não é nossa intenção analisar todas elas, mas sim apresentar algumas temáticas presentes em parte desta literatura polêmica judaico-cristã que poderia animar a polêmica presente nas *Atas dos Mártires*. Mesmo assim, nessa breve análise, insistiremos, sempre que possível, que nos textos polêmicos instigadores da rivalidade, há também elementos para a aproximação e para o contato entre judeus e cristãos. Ora, nas *Atas dos Mártires*, não será diferente.

Iniciamos com a chamada *Epístola de Barnabé* (c. 130)<sup>84</sup>. Nela encontramos elementos que acentuam a rivalidade, bem como elementos de aproximação entre judeus e cristãos neste contexto polêmico.

O distanciamento ocorre logo no início, quando o autor se opõe ao sacrifício ritual (realizado pelos judeus), dando mais valor ao sacrifício do coração contrito (realizado pelos cristãos), que é mais desejado por Deus, conforme atestam as *Escrituras*. De igual maneira, há um outro jejum agradável a Deus, também assegurado pela revelação divina.

---

e perigosos (JUSTER, 1914, p. 45-48).

84 Segundo Quasten Johannes, apesar do título, este documento se assemelha mais a um tratado teológico e não a uma epístola. Embora a tradição atribua sua autoria a Barnabé, apóstolo que atuou junto com Paulo, dada antipatia do texto com o AT, e a utilização de métodos alegóricos em sua composição, é correto dizer que a *Epístola de Barnabé* não foi composta por este apóstolo, mas por um autor alexandrino após a destruição Templo.

A oposição se afirma na discussão sobre as práticas da Lei, na qual a circuncisão merece especial atenção na *Epístola*. O autor procura desabonar a prática da circuncisão afirmando que os cristãos foram circuncidados nos ouvidos e no coração. Já “a circuncisão, na qual eles depositavam confiança, foi rejeitada. De fato, ele dissera que a circuncisão não devia ser da carne, mas eles transgrediram, porque um anjo mau os enganou” (*Epist. Barnabé, IX*). Em nenhum momento se nega que a circuncisão fora ordenada por Deus. No entanto, segundo o autor, Deus não a ordenou em sentido literal. Esta compreensão aconteceu porque os judeus foram enganados por esse anjo (demônio). E esta transgressão é considerada um pecado pelo autor da *Epístola*, o que equivale dizer, por mais estranho que pareça, que a circuncisão é um pecado contra de Deus<sup>85</sup>. Diante da alegação de que a circuncisão é um selo, e portanto, um sinal da Aliança de Deus com Israel, o autor argumenta que outros povos também a praticavam: “todos os sírios, os árabes e todos os sacerdotes dos ídolos também têm a circuncisão. Pertencem também eles à sua aliança? Até os egípcios praticam a circuncisão!” (*Epist. Barnabé, IX*).

O problema é que esta postura está em franca oposição com o que dizem as *Escrituras* sobre o estatuto da circuncisão, de modo especial, com o caráter nobre que ela possui na história de Abraão. Logo, a circuncisão de Abraão deve significar outra coisa. E para tanto, a ordem divina precisa ser interpretada de modo alegórico e não literal. Nesse sentido, o patriarca ao praticá-la teve seu olhar direcionado a Cristo por meio do Espírito. Isso porque Abraão circuncidou em um único dia 318 pessoas. Este número, segundo o autor da *Epístola*, representa Jesus e a cruz<sup>86</sup>.

Assim, na *Epístola de Barnabé*:

---

85 Segundo Carleton Paget, o termo *παρεβησαν* é melhor traduzido como pecado. E a *Septuaginta* frequentemente usa a expressão *παραβαινω* para falar dos pecados de Israel contra Deus. (CARLETON PAGET, 1991, p. 242).

86 Este intrigante argumento é comentado por Quasten da seguinte forma: “Uma prova do atrevimento das alegorias do autor é dada no capítulo 9. Fala da circuncisão que Abraão ordenou a 318 de seus servos. Segundo a interpretação do autor, esta foi a maneira como foi revelado a Abraão o mistério da redenção mediante a crucifixão e morte de Cristo. Os números 10 e 8 em grego se escrevem ι, η; o número 300 = τ. Esta letra τ significa a cruz”.

- a) a circuncisão nunca foi ordenada em sentido literal por Deus;
- b) ela não é o selo da Aliança;
- c) a circuncisão na carne é uma indução do demônio;
- d) a circuncisão é um pecado contra Deus;
- e) seu significado é alegórico.

Carleton Paget procura investigar quais seriam as fontes utilizadas pelo autor para compor esta sua postura quanto à circuncisão. Antes da *Epístola*, haveria no interior do judaísmo uma leitura alegórica a respeito desta prática?

Segundo Paget, havia sim uma leitura espiritual sobre a circuncisão e que Fílon seria sua expressão mais clara. Ou seja, Fílon também fez uma análise alegórica sobre ela. No entanto, esta interpretação, em nenhum momento, substituiu a circuncisão real. Diz Fílon: “Considero a circuncisão como um símbolo das coisas mais necessárias ao nosso bem estar. Uma delas é a excisão dos prazeres que enfeitiçam a mente... A outra razão é que um homem deve conhecer a si mesmo e banir da alma as doenças graves” (*De specialibus legibus* I,8-10). Aqui, a circuncisão remete a uma purificação da alma, porém, ela continua sendo feita na carne. Trata-se, portanto, de uma aproximação pontual.

Sobre a participação de um anjo mau enganador, a relação possível estaria no fato de que a tradição judaica admitia a presença de anjos no Sinai quando a Lei foi entregue a Moisés. Paulo, escrevendo aos gálatas, deixa ressoar esta tradição ao dizer: “Por que, então, a Lei? Foi acrescentada para que se manifestassem as transgressões – até que viesse a descendência, a quem fora feita a promessa – promulgada por anjos, pela mão de um mediador” (Gl 3,19). Ou seja, havia uma tradição que associava a Lei aos anjos. Contudo, Paget argumenta que

Há aqui uma afirmação cristã primitiva no sentido de que a lei é dada por anjos, e essa tradição é usada num sentido negativo.

Este uso contrasta fortemente com aquele encontrado no judaísmo, onde a presença dos anjos no Monte Sinai se torna um meio de exaltar ainda mais a glória da Torá (CARLETON PAGET, 1991, p. 245, tradução nossa)<sup>87</sup>.

Ainda que o próprio judaísmo admitisse a existência de anjos maus, esta visão negativa sobre a participação dos anjos no Sinai, seguramente foi criada (ou aceita) pelos cristãos do círculo da *Epístola*.

É claro que as *Escrituras* tornam possível a ideia de um anjo perverso que engana os homens a respeito da mensagem divina. O diálogo de Eva com a serpente em Gênesis é um grande exemplo disso. No entanto, o esforço hermenêutico para chegar a esta conclusão é bem menor no caso de Eva. Já a interpretação de que anjos perversos atuaram no Sinai é forçada. Logo, a visão que o autor da *Epístola* tem sobre a circuncisão destoa do texto bíblico que, por sua vez, possui uma conotação positiva a respeito dela.

Ora, quando Deus é muito claro em sua mensagem, como desabonar suas palavras? Há aqui uma questão muito sutil, delicada e até perigosa que consiste em sustentar, ainda que não abertamente, a ideia de que nem tudo o que Deus realmente disse é verdadeiro. Melhor dizendo, que nem tudo o que Deus disse significa isso mesmo. Ou seja, em alguns casos, na visão cristã, há uma fronteira muito delicada entre aquilo que Deus disse e o que ele quis dizer. É neste terreno que a exegese se realiza para melhor compreender a mensagem divina. Esse esforço hermenêutico não é um problema nem no judaísmo e nem no cristianismo. Porém, pelo que é defendido na *Epístola de Barnabé*, podemos dizer que afirmar que Deus não ensinou a circuncisão real, ou nunca a desejou, é bem mais do que uma interpretação. Qual seria a fundamentação para esta negativa? Segundo Paget, um

---

87 Paget ainda sugere: “Não é razoável argumentar que Barnabé, para quem era familiar esta tradição que atribuía inspiração angelica à Lei, e isso sob uma luz positiva, lhe tenha dado deliberadamente um viés negativo – inspirado talvez pelo uso negativo ainda mais suave de Paulo em Gálatas – e então concentrado esse negativismo mais estreitamente na circuncisão?” (p. 245-246, tradução nossa).

possível fator para sustentar este pensamento seria a crença de que a Lei pode conter falsos preceitos (CARLETON PAGET, 1991, p. 247). O respaldo estaria no profeta Ezequiel, quando Deus afirma: “Dei-lhes então estatutos que não eram bons e normas pelas quais não alcançariam a vida” (Ez 20,25). Curiosamente, esse breve versículo é usado na argumentação de que a interpretação literal da palavra divina é o preceito mau. Por que não a alegoria, uma vez que ela não é evidente?

Outra possibilidade de aproximação, estranha por sinal, é a que há um cenário nesta controvérsia que é comum tanto aos judeus quanto aos cristãos. Demonizar a circuncisão seria o reflexo de uma técnica exegética usada por ambos os grupos. A esse respeito Paget afirma que

seria preciso fazer referência à técnica teológica, encontrada tanto entre os judeus quanto entre os cristãos, de imputar o ensinamento ou a atividade de um oponente à ação de um demônio (o que Lampe chamou em outro lugar “a demonologia da profecia”). O exemplo mais famoso disso está em Mc 3, onde os fariseus, incapazes de negar o fato real dos milagres de Jesus, alegam sua inspiração demoníaca (CARLETON PAGET, 1991, p. 249, tradução nossa).

Ou seja, ao que tudo indica, em *Barnabé* temos a conjunção de diferentes tradições (o que requer aproximação) que são reelaboradas no contexto cristão, adquirindo um contorno antijudaico.

Na *Espítola de Barnabé*, além da crítica às práticas judaicas, há também uma oposição quanto a eleição de Israel. O que se procura demonstrar é que a Antiga Aliança foi perdida pelos judeus devido à idolatria. Diz o texto:

tomai cuidado para não ficardes como certas pessoas, que acumulam pecados, dizendo que a Aliança está garantida para nós. Claro que ela é nossa. Eles (os judeus) a perderam definitivamente, embora Moisés já a tivesse recebido. De fato, a *Escritura* diz: “Moisés jejuou na montanha durante quarenta

dias e quarenta noites, e depois recebeu do Senhor a Aliança, as tábuas de pedra escritas pelo dedo da mão do Senhor”. Eles, porém, a perderam, por se terem voltado para os ídolos. Com efeito, assim disse o Senhor: “Moisés, Moisés, desce depressa, pois teu povo pecou, aqueles que fizeste sair da terra do Egito”. Moisés compreendeu, e jogou as duas tábuas de suas mãos. A Aliança deles foi rompida, para que a de Jesus, o Amado, fosse selada em nossos corações pela esperança da fé que nele temos (*Epist. Bar. IV, 6-8*).

A Antiga Aliança foi rompida (quebra da tábua) em função do advento de Jesus Cristo. Contudo, vale destacar que o autor fez esta afirmação a partir de uma concepção interna do cristianismo, que assegurou a eleição dos cristãos no lugar da recusa de Israel. No entanto, isso não se configura como uma garantia quanto à salvação, que pode ser perdida. Por isso, o autor assevera:

Tomemos cuidado para não ficarmos tranquilos como chamados, adormecendo sobre nossos pecados, de modo que o príncipe do mal se apodere de nós e nos afaste do reino do Senhor. Meus irmãos, compreendei ainda o seguinte: quando vedes que, depois de tantos sinais e prodígios acontecidos em Israel, assim mesmo eles foram abandonados, tomemos cuidado, como está escrito, para que não sejamos encontrados “muitos chamados, mas poucos escolhidos” (*Epist. Bar. IV, 13-14*).

Apesar do antijudaísmo presente na *Epístola de Barnabé*, há uma preocupação muito clara de não assegurar em demasia o *status* dos cristãos diante dos judeus. Esse aspecto parece prolongar a mentalidade paulina de que a recusa de Israel promoveu um bem para os pagãos, na medida em que foram enxertados na salvação através da graça. Mas isso não pode ser motivo de glória para os cristãos e nem os coloca em uma posição confortável e segura de fruição desta salvação<sup>88</sup>.

---

88 Diz Paulo: “E se alguns dos ramos foram cortados, e tu, oliveira silvestre, foste enxertada entre eles, para te beneficiar com eles da seiva da oliveira, não te vanglories contra os ramos; e se te

Acreditamos que esta postura é muito significativa, dentro de um contexto polêmico.

Por fim, a aproximação mais significativa entre judeus e cristãos que está presente nesta *Epístola* é a doutrina dos dois caminhos. O AT apresenta os dois caminhos ora como uma proposta que Deus faz a Israel, ora como exaltação àquele que segue o caminho correto. É o que vemos nas seguintes passagens:

- a) Dt 30,15-20: vida/felicidade em oposição à morte/infelicidade – A primeira é garantida pela obediência às ordens divina e pelo amor a Deus. Ao passo que o segundo caminho está destinados àqueles que servem a outros deuses.
- b) Dt 11,26-28: bênção em oposição à maldição – Implica obedecer (ou não) aos mandamentos.
- c) Sl 1: caminho dos justos em oposição ao caminho dos ímpios – os justos se comprazem na Lei e os ímpios no pecado.

Na *Epístola de Barnabé*, a Doutrina dos Dois Caminhos se faz pela oposição entre o Caminho da Luz e o Caminho da Treva. No primeiro caso, temos uma série de proibições para aqueles que decidem percorrê-lo. Na verdade, o Caminho da Luz se opõe aos pecados e é norteado pelos mandamentos divinos. Vejamos alguns exemplos:

Ama aquele que te criou. Teme aquele que te formou. Glorifica aquele que te resgatou da morte. Sê simples de coração e rico de espírito. Não te liguês àqueles que andam no caminho da morte. Odeia tudo o que não é agradável a Deus. Odeia toda hipocrisia. Não abandones os mandamentos do Senhor. Não te engrandeças a ti mesmo, mas sê humilde em todas as circunstâncias. Não te arrogues glória. Não planejes o mal contra o teu próximo. Não te entregues à insolência. Não pratiques a prostituição, nem o adultério, nem a pederastia. Não divulgues a palavra de Deus entre pessoas impuras. Não faças diferença entre as pessoas, ao corrigir alguém por sua falta. Sê manso, tranquilo, respeitando as palavras que ouviste. Não sejas vingativo para com teu irmão (*Epist. Bar. XIX,2-4*).

---

vanglorias, saibas que não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz sustenta a ti" (Rm 11,17-18).

Aquele que pratica as prescrições do Caminho da Luz é glorificado no Reino dos Céus (*Epist. Bar. XXI*). Em oposição, aqueles que seguem o Caminho da Treva são conduzidos à morte eterna.

O caminho da treva é tortuoso e cheio de maldições. De fato, em sua totalidade, ele é o caminho da morte eterna nos tormentos. Nele se encontram as coisas que arruínam a alma dos homens: idolatria, insolência, altivez do poder, hipocrisia, duplicidade de coração, adultério, homicídio, rapina, orgulho, transgressão, fraude, maldade, arrogância, feitiçaria, magia, avareza e ausência do temor de Deus. (São) os que perseguem os bons, odeiam a verdade, amam a mentira, ignoram a recompensa da justiça, não se ligam ao bem nem ao julgamento justo, não cuidam da viúva e do órfão, não vigiam para o temor de Deus, mas para o mal, afastam-se da mansidão e da paciência, amam as vaidades, correm atrás da recompensa, não têm misericórdia para com o pobre, recusam ajudar o oprimido, difamam facilmente, ignoram o seu Criador, matam crianças, corrompem a imagem de Deus, não se compadecem do necessitado, não se importam com os atribulados, defendem os ricos, são juízes injustos com os pobres, e, por fim, são pecadores consumados (*Epist. Bar. XX,1-2*).

Curiosamente, esta mesma dicotomia entre luz e treva também aparece nos manuscritos elaborados pela comunidade sectária de Qumran. A origem da comunidade remonta a Revolta dos Macabeus em 167 a.C., quando os assídeos apoiaram Judas Macabeu na luta contra Antíoco IV Epífanes<sup>89</sup>. Os assídeos deram

---

89 Quando Judas Macabeu alcançou o objetivo religioso da revolta, tomando Jerusalém e purificando o Templo (164 a.C.), parte dos assídeos deixaram de apoiá-lo quando Judas decidiu continuar com a guerra em busca da liberdade política frente aos selêucidas, que foi conquistada em 142 a.C. por Simão Macabeu. Este último inaugurou a dinastia dos hasmoneus, a cuja descendência, além do poder político, coube exercer o sumo-sacerdócio no Tempo. Os hasmoneus reinaram até a dominação romana feita por Pompeu em 63 a.C. A comunidade de Qumran se formou quando Sacerdotes (ligados aos assídeos) se exilaram no deserto por não concordarem com a condução religiosa dada pelos reis pontífices. Para mais detalhes sobre o contexto histórico da Comunidade de Qumran, ver: SILVA, Clarisse, 2010, p. 25-55.

origem a correntes sectárias como os essênios, os fariseus e a comunidade que se estabeleceu em Qumran:

Entrando em conflito com a nova liderança hasmoneia, principalmente por questões haláquicas, os sacerdotes que fundaram Qumran desassociaram-se de suas funções no culto do Templo. Auto-exilando-se no deserto, viveram em seu isolamento a esperança escatológica da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas, quando venceriam seus inimigos (também de Deus), os “traidores” de seu povo e o exército gentio opressor, os *Kittim*, ou seja, o exército romano e seus aliados (SILVA, Clarisse, 2009, p. 11).

Portanto, há uma doutrina dualista presente na *Regra de Comunidade* de Qumran denominada de doutrina dos dois espíritos, que porta o conceito de guerra entre o exército da luz e o exército das trevas (SILVA, Clarisse, 2010, p. 106). É claro que em *Barnabé* a oposição entre Luz e Treva possui um caráter religioso-espiritual. Já em Qumran, trata-se de uma questão religiosa e política na luta contra Roma. Porém, o substrato é o mesmo.

Outro autor importante é Aristão de Pela (100-160) com sua obra *Diálogo entre Papisco e Jasão*, infelizmente perdida. É bem provável que ela tenha sido conhecida e utilizada por Justino, Tertuliano e Cipriano. Jasão era um judeu-cristão e Papisco um judeu de Alexandria. Os poucos comentários ao texto de Aristão que chegaram até nós reforçam o argumento de que o debate exegético sobre o AT era o motor inicial da rivalidade entre judeus e cristãos. Segundo Quasten,

sabemos por Orígenes que, em sua obra *Discurso Verdadeiro*, o filósofo pagão Celso atacou essa apologia porque seu autor manifestava particular predileção pela interpretação alegórica do Antigo Testamento. Orígenes defende o breve tratado. Adverte que estava destinado ao público em geral e que, por conseguinte, não havia razão para que despertasse comentários desfavoráveis em pessoas imparciais. Segundo Orígenes (*Cont.*

*Cels.* 4,52), essa apologia explica “como um cristão, baseando-se em escritos judeus (Antigo Testamento), disputa com um judeu e demonstra que as profecias relativas a Cristo encontram seu cumprimento em Jesus, ao passo que o adversário, de maneira resoluta e não sem certa habilidade, faz as vezes do judeu na controvérsia”. A discussão termina com o judeu Papisco reconhecendo Cristo como Filho de Deus e pedindo o batismo” (QUASTEN, 2004).

A perda do texto não nos impede em fazer algumas reflexões, anda que limitadas. Pelo testemunho de Orígenes a respeito dessa obra, notamos que parece haver uma certa consciência entre os cristãos de que os argumentos em favor da messianidade de Jesus eram convincentes e seguros, mesmo diante da oposição judaica. É curioso o fato de um judeu-cristão e não um cristão gentio conduzir e vencer esta disputa. É claro que o cristianismo nascente era composto em sua predominância por judeus conversos. No entanto, também é correto dizer que o segundo século se caminha para uma inflexão na qual o cristianismo será composto majoritariamente por conversos do paganismo. A ausência do texto, e a consequente insuficiência de elementos seguros para a sua análise, não nos impede a seguinte indagação: É possível que em meados do segundo século ainda houvesse entre os cristãos uma consciência da necessidade de uma ação missionária para a conversão dos judeus e que os promotores desta ação seriam os judeu-cristãos? O texto de Aristão não seria uma espécie de “manual” para realizar esta missão? Caberia aos judeu-cristãos oferecerem os caminhos argumentativos mais adequados para atingir os judeus? Infelizmente, a perda do texto impede uma resposta segura. No entanto, ainda que hipoteticamente, parece razoável a possibilidade de esses poucos elementos indicarem a intenção desta ação missionária em círculos judaicos, orientada por judeus conversos. Ou seja, seria uma continuidade da prática verificada no testemunho neotestamentário, que apesar de registrar em grande profusão a atuação paulina junto aos gentios, também registra a evangelização destinada aos

judeus.

Por outro lado, há indicações muito fortes contra esta possibilidade. Considerar o *Diálogo entre Papisco e Jasão* como parte de um programa missionário destinado aos judeus e levado a termo por judeus conversos, parece estar na contramão de um outro texto cristão (este preservado), também escrito no segundo século: o *Diálogo com Trifão* de São Justino. Acreditamos que o texto de Justino nos fornece elementos contundentes para assegurar que ele não se destinava aos judeus na intenção de convertê-los. Por extensão, esta mesma tese também não caberia à obra de Aristão? Ou, ao contrário do que temos em Justino, Aristão com seu texto representava uma corrente oposta, isto é, um conjunto de escritos que procuravam fazer uma espécie de propaganda cristã em meio judaico, ou pelo menos, munir os missionários para isso? Ou ainda, talvez Aristão representasse uma condução corrente e mais aceitável, ao contrário de Justino que destoava dela. Infelizmente, não há respostas seguras para nenhuma dessas indagações. Contudo, elas são animadoras, pois, em qualquer um dos casos afirmariam o contato mais próximo entre os dois grupos religiosos em um contexto polêmico.

Ainda sobre Aristão, temos o testemunho de Eusébio de Cesareia referindo-se à Revolta de Bar Cochba: “Desde então, por força da lei e por ordens de Adriano todo o povo foi absolutamente proibido até de aproximar-se das cercanias de Jerusalém, de sorte que ele interditou aos judeus contemplarem, mesmo de longe, o solo pátrio. Assim narra Ariston de Pela” (EUSÉBIO, *Hist. Ecl.* IV,6,3). Caso o objetivo de Aristão fosse tecer uma teia argumentativa mais eficaz para promover a conversão dos judeus, qual seria o lugar desta informação factual apontada por Eusébio?

Naturalmente, tudo indica que Aristão, assim como outros autores polêmicos, queria demonstrar quais eram os indícios concretos da recusa divina a Israel. Assim, a história corrente, os trágicos acontecimentos resultantes da guerra contra os romanos, seria uma prova de que Deus não defendera o povo eleito por recusar Jesus Cristo, seu Filho. Evidentemente, a eficiência deste argumento é duvidosa, pois os

judeus poderiam interpretar este fato de outras maneiras.

O conjunto da literatura polêmica judaico-cristã segue com São Justino, autor do já mencionado *Diálogo com Trifão*. Este texto nos fornece elementos preciosos para o estudo da relação entre judeus e cristãos no século II. Defendemos em nossa pesquisa anterior que a linha norteadora de leitura desta obra está na crítica à fé cristã gestada em ambiente judaico e na crítica às práticas judaicas elaboradas em meio cristão. Nesta dinâmica, percebemos que Justino conhecia muito dos argumentos judaicos contrários à messianidade de Jesus, mas pouco sabia sobre as reflexões rabínicas a respeito da circuncisão ou do *shabat*. Porém, dado o fato do apologista ser um pagão convertido que desconhecia o hebraico, o pouco que ele parece saber sobre o judaísmo rabínico é muito significativo e demonstra o quanto a aproximação entre judaísmo e cristianismo (pelo contato dos fiéis) ainda era expressiva em meados do segundo século. Sugerimos que esse contato ocorria, primeiramente, pela própria postura de Justino enquanto filósofo (aberto ao debate com pagãos e judeus), mas, sobretudo, pela permanência do judeu-cristianismo nas comunidades cristãs. Logo, a compreensão do *Diálogo* como uma tentativa de conversão dos judeus ao cristianismo não nos parecia muito correta, pois dificilmente um judeu validaria as críticas de Justino para tentar desabonar a Lei Mosaica. Daí sustentamos que “o objetivo central do *Diálogo* não era a conversão dos judeus ao cristianismo, embora Justino a desejasse, mas o esclarecimento de questões que suscitavam problemas no interior das comunidades cristãs romanas, motivados pela permanência do judeu-cristianismo e pela relação com os judeus” (GIANDOSO, 2011, p. 204).

Há ainda um texto muito curioso que nem sempre é apontado entre os textos polêmicos: a chamada *Carta a Diogneto*, escrita na primeira metade do século II. Nela também vemos um argumento recorrente na polêmica contra os judeus. Eis o que diz o texto:

creio que desejais particularmente saber por que eles não adoram Deus à maneira dos judeus. Os judeus têm razão quando rejeitam a idolatria, de que falamos antes, e prestam culto a um só Deus, considerando-o Senhor do universo. Contudo, erram quando lhe prestam um culto semelhante ao dos pagãos. Assim como os gregos demonstram idiotice, sacrificando a coisas insensíveis e surdas, eles também, pensando em oferecer coisas a Deus, como se ele tivesse necessidade delas, realizam algo que é parecido a loucura, e não um ato de culto. “Quem fez o céu e a terra, e tudo o que neles existe”, e que provê todo aquilo de que necessitamos, não tem necessidade nenhuma desses bens. Ele próprio fornece as coisas àqueles que acreditam oferecê-las a ele. Aqueles que creem oferecer-lhe sacrifícios com sangue, gordura e holocaustos, e que o enaltecem com esses atos, não me parecem diferentes daqueles que tributam reverência a ídolos surdos, que não podem participar do culto. Os outros imaginam estar dando algo a quem de nada precisa (*Carta a Diogneto*, III).

O primeiro ponto a destacar é que o autor se propõe a responder uma das questões levantadas por um pagão: “creio que desejais particularmente saber por que eles não adoram Deus à maneira dos judeus” (*Carta a Diogneto*, III). No entanto, em resposta, por meio de comparação, faz-se uma crítica, que basicamente consiste em afirmar que judeus e pagãos adotavam cultos semelhantes. Os primeiros faziam sacrifícios com sangue, gordura e holocaustos. Os segundos idolatram e sacrificam a imagens de deuses. É claro que esta crítica, no que tange aos judeus, está totalmente descontextualizada, uma vez que já não mais existia o Templo. Este argumento, embora muito falho, vez ou outra é retomado na polêmica contra os judeus. É impossível não nos questionarmos se o autor deste documento poderia não saber da impossibilidade da prática dos sacrifícios previstos na Lei com a ausência do sacerdócio e do Templo de Jerusalém. Ao que tudo indica, o que se pretendia aqui era apenas um efeito retórico diante de um público que pouco conhecia o judaísmo. Provavelmente, a vulnerabilidade desta crítica era conhecida por seu autor pelo fato de, no movimento subsequente, ele abordar as práticas e os costumes judaicos

contemporâneos. Ou então, esta análise anacrônica não era entendida como tal, pois o que importava não era a continuidade da prática no momento presente, mas sim verificar sua similaridade com o culto pagão. Esta similaridade estaria no fato de que tanto os judeus como os pagãos procuraram “oferecer coisas a Deus, como se ele tivesse necessidade delas”. O cristianismo, ao contrário, destoava de ambos. Mesmo assim, o sentido do sacrifício judaico não é abordado em sua totalidade, pois o próprio Deus nas *Escrituras* diz não precisar de sacrifícios e de holocaustos, o que tornaria frágil esta segunda possibilidade.

No segundo fragmento, o autor da *Carta a Diogneto* critica as práticas judaicas que ainda eram realizadas:

Não creio que tenhas necessidade de que eu te informe sobre o escrúpulo deles a respeito de certos alimentos, a sua superstição sobre os sábados, seu orgulho da circuncisão, seu fingimento com jejuns e novilúnios, coisas todas ridículas, que não merecem nenhuma consideração. Não será injusto aceitar algumas das coisas criadas por Deus para uso dos homens como bem criadas e rejeitar outras como inúteis e supérfluas? Não é sacrílego caluniar a Deus, imaginando que nos proíbe fazer algum bem em dia de sábado? Não é digno de zombaria orgulhar-se da mutilação do corpo como sinal de eleição, acreditando, com isso ser particularmente amados por Deus? E o fato de estar em perpétua vigilância diante dos astros e da lua, para calcular os meses e os dias, e distribuir as disposições de Deus, e dividir as mudanças das estações conforme seus próprios impulsos, umas para festa e outras para luto? Quem consideraria isto prova de insensatez e não de religião? Penso que agora tenhas entendido suficientemente por que os cristãos estão certos em se abster da vaidade e do engano, assim como das complicadas observâncias e das vanglórias dos judeus. Não creias poder aprender do homem o mistério de sua própria religião (*Carta a Diogneto*, IV).

Parece claro o quanto a rivalidade foi promovida pelo cristianismo gentio. Aqui, a observância das *mitzvot* não representa uma fidelidade à ordem divina, mas

os meios pelos quais os pecados são cometidos: o sábado não passa de superstição, a circuncisão de orgulho e o jejum de fingimento. A ideia de que a circuncisão não passa de uma mutilação, acompanhava o pensamento dos pagãos. Já postura dos judeus, que se orgulham da circuncisão, é uma crítica comum em meio cristão. A oposição ao judaísmo rabínico parece clara quando o autor exorta o destinatário desta apologia: “Não creias poder aprender do homem o mistério de sua própria religião”.

Para Poirier a polêmica antijudaica presente na *Carta a Diogneto* faz parte de um processo de individualização do cristianismo em relação ao judaísmo (POIRIER, 1986, p. 222). No capítulo I vimos o quanto a *Carta a Diogneto* é importante para discutirmos questões relacionadas à identidade cristã e, principalmente, como os judeus eram vistos pela comunidade que produziu esse texto.

Retomando nossa seleção de alguns dos textos polêmicos, deve-se registrar a existência de obras nesta temática que se perderam, sendo apenas mencionadas por outros autores, sem quaisquer fragmentos delas<sup>90</sup>.

O próximo autor que merece nossa atenção é Hipólito de Roma (170-235) que escreveu o *Demonstratio Adversus Judaeos*. Na verdade, trata-se de um texto atribuído a Hipólito; e, ao que parece, uma parte dele foi perdida. *Grosso modo*, o que temos preservado é uma exegese do Salmo 68, uma leitura cristológica desta passagem bíblica. No entanto, há alguns elementos interessantes que nos ajudam a compor alguns aspectos da polêmica entre judeus e cristãos.

Primeiramente, Hipólito alega que

---

90 É o caso de Milcíades que escreveu várias obras no final do segundo século. Lamentavelmente, todas foram perdidas. Segundo Eusébio, ele “deixou-nos outras recordações de seu peculiar zelo sobre os oráculos divinos, nos livros que escreveu contra os gregos e contra os judeus. Tratou de cada um desses assuntos separadamente em dois livros” (EUSÉBIO, *Hist. Ecl.* IV,17,5). O Mesmo se deu com Apolinário, bispo de Hierápolis, que também viveu no final do século II. Segundo Eusébio, “foram conservados livros em grande número de Apolinário. Chegaram até nós os seguintes: *O Discurso ao imperador de que falei*; cinco livros *Aos Gregos, A verdade I e I*; *Aos judeus I e II*” (EUSÉBIO, *Hist. Ecl.* IV,27).

Com frequência vos escutamos vangloriar-vos de terdes condenado à morte Jesus, filho de Nazaré, e de lhe terdes apresentado, quando estava na cruz, o fel e o vinagre; e vós considerais isso motivo de glória! Examinemos, pois, juntos, ó Israel, se não estais errados em glorificar-vos disso, e se, ao contrário, não merecestes com esse ato as terríveis ameaças de Deus; e se não foi a vossa conduta, nesta circunstância, que atraíu sobre vós esta série de males sob cujo peso gemeis<sup>91</sup>.

Ao que tudo indica, esta atitude observada por Hipólito em alguns membros da comunidade judaica estava relacionada à negação da messianidade de Jesus. Provavelmente, para esses judeus, a morte de Jesus e as circunstâncias em que ela ocorreu, atestavam que ele não era o Messias, pois, caso fosse, não padeceria desta forma. Há um outro elemento interessante que indica uma possível oposição judaica quanto à divindade de Jesus: Se os cristãos o denominam como Filho de Deus, os judeus se referem a ele como filho de Nazaré. Trata-se de abordagem muito sutil, porém extremamente significativa em um contexto polêmico.

Inicialmente, esse tom de jactância é censurado por Hipólito. Fica evidente que sua crítica incide no fato dos judeus, por conta da morte de Jesus, jocosamente desabonarem a sua messianidade. Para Hipólito, eles não percebem que tal atitude atraíu as ameaças de Deus. Aqui está claro que para muitos judeus, a história de Jesus não correspondia às expectativas do messianismo judaico.

Este fragmento ainda nos revela algo curioso: ao dizer “e se não foi a vossa conduta”, Hipólito abriria margem para uma possível inocência de parte dos judeus ou apenas usava de ironia? As restrições quanto a messianidade de Jesus eram conhecidas em âmbito judaico, havendo claras razões para um judeu não aceitar Jesus como o Messias de Israel. Parece que as relações entre judeus e cristãos, que tinham como um de seus elementos o debate exegético, poderiam tensionar-se dando margem a confrontos entre os dois grupos, estimulados por este tom jocosos,

---

91 *Demonstration de Saint Hippolyte contre les juifs*. In: GENOUDE, M. **Les Pères de l'Église**. Tome VIII. Paris: 1843, p. 47.

ou pela presença de judeu-cristãos neste debate, tentando estimular novas conversões. O que podemos afirmar com toda a certeza é que Hipólito interpreta esta tensão como causa de padecimento para os judeus. Agora, se muitos dos judeus não compartilhavam desta atitude desrespeitosa para com os cristãos, como explicar quem seria o autor responsável pelos males do povo? É bem provável que Hipólito usasse de ironia.

Este pequeno preâmbulo já revela muita coisa sobre a polêmica entre judeus de cristãos na passagem do segundo para o terceiro século. A tensão entre os dois grupos ocorria porque na visão dos cristãos os judeus se felicitavam da morte de Jesus, num tom de escárnio. Possivelmente, isso aconteceu outras vezes ao longo da história numa dimensão mais popular da experiência religiosa.

Contudo, o texto de Hipólito também pode ser analisado com uma outra chave de leitura, no seguinte cenário: a certeza cristã quanto à messianidade de Jesus não correspondia com as expectativas judaicas sobre o Messias, tanto que os judeus não se converteram de forma expressiva. Os eventos da paixão e morte de Jesus não correspondiam com o messianismo judaico. Portanto, gloriar-se da morte de Jesus estaria mais em função da certeza de que ele não era o Messias esperado. Felicitavam-se porque o Messias ainda estava por vir. Ou seja, os fatos ocorridos com Jesus corroboravam para manter esta esperança. Esta interpretação pode pecar em ser muito otimista, dando contornos menos perversos às motivações judaicas. No entanto, não se trata de substituir a tensão por uma postura amistosa. Apenas defendemos que os cristãos poderiam enxergar nos judeus atitudes carregadas de perversidade sem que elas de fato o fossem em sua origem, ou pelo menos, não fossem compartilhadas por todos eles na mesma acepção dada pelos cristãos.

Mas há uma outra questão. Nas palavras de Hipólito, os judeus admitem que condenaram Jesus, estavam presentes na crucifixão e lhe deram fel e vinagre enquanto pendia na cruz. É comum na literatura polêmica judaico-cristã a afirmação de que os judeus condenaram Jesus. Isso remonta ao *NT*. Porém, a narração dos

judeus admitindo o fato, não a encontramos com a mesma facilidade, o que torna o texto de Hipólito singular.

Ao que tudo indica, esta postura gira ao redor da messianidade de Jesus. O movimento seguinte de Hipólito corrobora para isso. Se o problema é a impossibilidade de Jesus ser o Messias de Israel, Hipólito toma as palavras de Davi no salmo para demonstrar como Jesus estava prefigurado nas *Escrituras*. Ou seja, as *Escrituras* falam dele: “[Davi] profetizou claramente tudo o que devia acontecer ao Cristo, e todos os sofrimentos que os judeus lhe infligiriam. Ele descreve Cristo humilhando-se por nós a ponto de revestir a forma humana, e invocando Deus Pai”<sup>92</sup>. Hipólito cita vários trechos do salmo que, segundo ele, se cumpriram em Jesus.

Além disso, o texto bíblico é tomado como base para a repreensão aos judeus. A atuação deles durante a paixão incorreu em sofrimentos que são atualizados em fatos históricos contemporâneos. O fel e o vinagre destinado a Jesus voltaram para eles na forma de sofrimentos. Há um entendimento de que o povo judeu sofre porque eles condenaram Jesus no passado. Diz Hipólito:

Povo judeu, prestai bem atenção a estas palavras do Cristo: «Eles me deram fel como único alimento, e vinagre como única bebida». E fostes vós que lhe infligistes esse tratamento! Escutai ainda o que diz o Espírito Santo, que vos dará ele por esse pouco de vinagre? E o profeta, como intérprete de Deus, diz: «Que sua mesa esteja diante deles como uma rede que os prenda; que ela seja para eles motivo de justa punição». Que punição é esta? É evidente que se trata do miserável estado a que estais agora reduzidos<sup>93</sup>.

Ainda que não diga isso abertamente, parece que Hipólito acredita que os judeus, ao rejeitarem Jesus, foram abandonados por Deus. Isso porque, após citar o salmo “Que seus olhos fiquem escuros e que não vejam mais” (Sl 68,24), ele afirma:

---

92 Idem.

93 Ibidem, p. 49.

Foi o que aconteceu: os olhos de vossa alma foram cobertos de trevas eternas; pois, apesar do brilho da nova luz que ilumina o mundo, vós errais como que mergulhados em uma noite profunda, caindo de precipício em precipício, porque abandonastes o caminho daquele que disse: «Eu sou o verdadeiro caminho»<sup>94</sup>.

Ora, se a alma não enxerga, e, portanto, foi incapaz de reconhecer Jesus como verdadeiro caminho, a condição dos judeus é de queda constante, a ponto de precipitá-los a um estado de servidão e de sujeição que são eternas. E isso é entendido como merecida punição. Esta conclusão feita a partir do versículo “Faze seus rins estarem sempre doentes!” (Sl 68,24), que é lido por Hipólito da seguinte maneira: “Que suas costas permaneçam eternamente curvadas”. Por esta leitura, ele interpreta que os judeus, junto às nações, se encontram eternamente nesse estado.

Eles [os judeus] ficarão sujeitos às nações, não durante quatrocentos e trinta anos, como na servidão de Babilônia, mas permanecerão em uma sujeição eterna. Depois disto, em que baseias tuas vãs esperanças de libertação? Ah! Não são bem merecidas estas trevas que recobrem teus olhos, tu que fechaste os olhos do Cristo à luz, ferindo seu rosto com golpes? E é por isso que suas costas ficarão eternamente curvadas sob o jugo da servidão<sup>95</sup>.

Para Hipólito, Davi profetizou nos salmos o quanto Jesus deveria sofrer. O salmo 68 é emblemático, pois muitas passagens do *NT* fazem referências diretas a ele. Daí, todo o sofrimento que é narrado neste salmo é identificado ao sacrifício de Jesus na cruz e os judeus são diretamente responsabilizados. É o que acontece no versículo: “É por tua causa que suporto insultos, que a humilhação me cobre o rosto, que me tornei estrangeiro aos meus irmãos, estranho para os filhos de minha mãe” (Sl 68,8-

---

94 Idem.

95 Ibidem, p. 49-50.

9). Para Hipólito, os judeus cobriram o rosto de Jesus de confusão e ele se tornou um estranho para a Sinagoga.

O fio condutor da interpretação de Hipólito ao salmo é o de demonstrar que o tratamento dispensado a Cristo durante a sua paixão resultou em punição para todo o povo. Os motivos para a punição e recusa divina continuam, pois os judeus, com fúria, derramaram o sangue divino de Jesus na cruz. A resposta de Deus fora prefigurada no salmo: “Derrama sobre eles o teu furor! Que o ardor da tua ira os atinja! Que seu acampamento fique deserto” (Sl 68,25-26). Segundo Hipólito, esses versículos dizem respeito a destruição do Templo. Logo, ruína do Templo é uma consequência dos pecados do povo.

Hipólito intensifica sua crítica apontando os males praticados por Israel presentes nas *Escrituras*. É verdade que os judeus receberam o perdão divino. Porém, é inegável o peso das duras palavras de Hipólito, quanto aos males praticados contra Cristo.

Será por causa da idolatria do povo que adorou o bezerro de ouro, ou por ter derramado o sangue dos profetas, ou por causa dos adultérios e da corrupção de Israel? Tu me respondes: Não é por causa de nada disso; pois Deus havia concedido o seu perdão por essas faltas; mas porque eles fizeram perecer o Filho de Deus, que tinha vindo para salvá-los. (...) porque eles perseguiram aquele que o Pai havia enviado para operar a salvação do mundo, isto é, eles o fizeram perecer de uma morte injusta e violenta, e, à dor de suas feridas, acrescentaram novas dores. Os pecados do mundo foram primeiramente uma dor para o Cristo, por causa de seu amor pelos homens ; mas os judeus lhe causaram uma nova dor por sua ingratidão<sup>96</sup>.

Hipólito abertamente ressalta a gravidade do ato cometido pelos judeus ao perseguirem até a morte injusta aquele que Deus destinara para salvar o mundo. Porém, o que há de mais significativo aqui é que Hipólito não simplesmente

---

96 Ibidem, p. 50.

responsabilizou os judeus pela morte, o que será recorrente nos textos polêmicos. Ele também afirma que Jesus Cristo morreu pelos pecados do mundo. A isso, os judeus acrescentaram a dor pela ingratidão. Ou seja, a gravidade, na verdade, parece estar no fato de os judeus negarem esta salvação, também destinada a eles. Aí reside a ingratidão. E, para Hipólito, o salmo deixa clara a punição por esta ingratidão: “Acusados, crime por crime, e não tenham mais acesso à tua justiça! Sejam riscados do livro da vida, e com os justos não sejam inscritos” (Sl 68,28-29).

Vemos que Hipólito se esforça em demonstrar as terríveis sentenças destinadas aos judeus devido a sua recusa a Jesus Cristo e a seu comportamento jocoso. Porém, se esta demonstração fosse feita a partir de passagens do *NT*, elas nada significariam em círculos judaicos. Então, Hipólito conduz sua argumentação utilizando textos do *AT*.

Este salmo, que originalmente se refere a um conjunto de lamentações e de preces de um judeu em meio a seus sofrimentos, é posto em Jesus, no contexto de sua paixão. De fato, não se trata de uma leitura totalmente arbitrária, pois o judeu Jesus sofria na cruz. Logo, essas palavras poderiam ser proferidas por ele. Porém, é curioso o fato de Hipólito não ver como um problema reportar aos textos antigos a prefiguração da incredulidade dos judeus e da crueldade destinada a Cristo. Davi e Salomão anteveem a punição destinada a Israel por meio de uma terrível sentença divina. É estranho este tipo de análise quando se pensa na palavra divina no momento em que é revelada, pois a punição já é posta para acontecimentos que ainda se darão no futuro. No entanto, para os cristãos, essa dificuldade de compreensão é aparente, uma vez que a palavra divina é atemporal, ou seja, é uma palavra para o homem de todas as gerações. E a compreensão da palavra divina, posta nessa dimensão, é feita por meio da exegese. Em cada tempo o homem busca na palavra revelada uma resposta a seus dilemas concretos, o que inclui considerar os acontecimentos presentes preditos ou iluminados pela palavra divina, ainda que nas *Escrituras* essa palavra fosse dada em um outro contexto temporalmente distante.

Ora, no judaísmo, a palavra divina também é posta nesta perspectiva, e por isso ela é comentada pelos rabinos. Porém, esse procedimento só faz sentido numa prática intrarreligiosa. Isso significa que esta leitura cristã afirmada por Hipólito só fazia sentido para os cristãos. E por essa razão, é de se esperar que ela facilmente seria contraposta por uma outra interpretação judaica muito diversa, porém, carregada de sentido e de valor para os judeus.

Esse procedimento poderia estimular o debate e eventuais conflitos entre judeus e cristãos, condicionados às características de ambas as comunidades e ao nível de contato entre elas em uma dada região do Império. Esse conflito se deve à própria natureza da prática exegética, uma vez que ela jamais se reduz a uma única possibilidade interpretativa e, naturalmente, o impasse se instalaria. Logo, essa situação poderia provocar em uma dimensão mais popular da vivência religiosa um conflito real, o que incluiria atitudes mais exacerbadas por parte dos fiéis. Porém, em uma dimensão mais qualificada do debate, essa situação poderia se aproximar daquela verificada no *Diálogo com Trifão* de São Justino, onde um filósofo cristão discute com um judeu culto refugiado de Bar Cochba. No texto de Justino, vemos que mesmo em questões candentes e carregadas de um tom hostil, percebe-se que ambos os debatedores esforçavam-se, em mútuo estímulo, para continuar suas investigações sobre as *Escrituras*.

Outro autor polêmico é Tertuliano (160-220), que escreveu *Adversus Judaeos*, provavelmente entre os anos 200-201. Nessa obra, ele também considera os sofrimentos que os judeus passavam um sinal da recusa divina. Assim, o edito de Adriano contra os judeus também é utilizado por ele na tentativa de provar que os judeus decaíram ante os cristãos. Agora, está conclusão é feito por meio da exegese, na qual Tertuliano procura assegurar a posição distinta dos cristãos e a consequente sujeição dos judeus. Acreditamos que esta exegese difere um pouco daquela praticada por Hipólito. Lá, Deus prefigurou terríveis ameaças e punições ao povo em função de sua incredulidade em relação a Jesus Cristo. Aqui, há a prefiguração da

nova eleição dos cristãos por conta dos pecados cometidos por Israel.

Tertuliano inicia sua argumentação analisando o seguinte versículo: “Há duas nações em teu seio, dois povos saídos de ti se separarão, um povo dominará um povo, o mais velho servirá ao mais novo” (Gn 25,23). Evidentemente, os judeus são os mais velhos.

Há dois movimentos na sua argumentação: Israel, a despeito da eleição divina, passou a seguir os ídolos, conforme atestam passagens da *Escritura*. Já os cristãos, outrora pagãos entregues à idolatria, pela misericórdia divina, a abandonou em favor do Deus único. Os judeus se tornaram idólatras. Os cristãos abandonaram a idolatria. Para Tertuliano, as consequências deste fato são claras: “Com isso, o mais jovem dos dois povos triunfou sobre o mais velho, obtendo o benefício do favor divino do qual Israel foi deserdado” (TERTULIANO, *Contre les juifs*, I).

Esta estrutura argumentativa se mostra muito consistente, pois é impactante demonstrar que a *Escritura Sagrada* prefigurou que o novo (cristianismo) suplantaria o antigo (judaísmo). E, conforme Tertuliano, este fato aconteceu devido aos pecados dos judeus e a fidelidade dos cristãos. É claro que validar a posição cristã a partir da exegese sobre alguma passagem do AT, neste caso, incorre no problema de imputar os pecados de Israel descritos no texto, cujas referências temporais são antigas, aos judeus contemporâneos, aos quais Tertuliano parece se dirigir. Ou seja, o judaísmo contemporâneo a Tertuliano foi recusado e os judeus sofreram uma queda devido à idolatria dos antigos. Em consequência, os cristãos ocuparam o seu lugar, pois abandonaram a idolatria e aderiram ao Deus único e verdadeiro. Evidentemente, esta argumentação só faria sentido em meio cristão, ainda que imputar aos filhos o pecado dos pais fosse uma ideia condenada por Jesus<sup>97</sup>.

Acreditamos que Tertuliano e qualquer outro escritor cristão que

---

97 “Ao passar, ele viu um homem, cego de nascença. Seus discípulos lhe perguntaram: Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego? Jesus respondeu: “Nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus” (Jo 9,1-3).

empreendesse uma polêmica contra os judeus, acabaria não tendo outro caminho senão este: buscar nas *Escrituras Sagradas* os pecados de Israel e ver neles a causa para a recusa divina e para a eleição dos cristãos. Nem Tertuliano e nenhum outro investigou as possíveis razões para esta recusa no tempo presente. Logo, a questão nunca será discutir se os judeus eram fiéis a Deus no advento do cristianismo ou nos anos subsequentes. Este caminho jamais poderia validar a pretensão cristã de se afirmar como o *Novo Israel*, pois discutir a fidelidade dos judeus contemporâneos ao surgimento do cristianismo, implicaria analisá-los quanto a sua fidelidade à Lei Divina. Não há como acusá-los de infidelidade, pois o parâmetro de fidelidade para o judeu é o cumprimento da Lei. Além disso, este problema é inadequado à pretensão cristã, pois tal discussão teria de comprovar que os judeus contemporâneos aos cristãos eram idólatras, tanto quanto seus pais que se esqueciam da palavra divina e adoravam os deuses pagãos. Evidentemente, esta discussão é imprópria, ainda mais quando se leva em consideração que um dos entendimentos sobre a idolatria no judaísmo desta época era justamente a conversão ao cristianismo. Para os rabinos, os judeu-cristãos eram heréticos e idólatras. Então, parece não haver outro caminho, senão recorrer à infidelidade e aos pecados antigos de Israel presentes na *Escritura*, e, por meio deles, abrir espaço para uma nova eleição divina que incide sobre os cristãos.

Mas há aqui um elemento curioso. O edito do Imperador Adriano e a guerra contra os judeus, no entendimento de Tertuliano, decorreram dos pecados e da idolatria do povo em tempos remotos. Porém, durante o principado de Adriano, judeus foram martirizados justamente por se negarem a cumprir o edito imperial, mantendo-se fiéis aos mandamentos divinos, sobretudo, quando o imperador proibiu a prática da circuncisão, o estudo da *Torá* e celebração do *Shabat*. Dessa maneira, fica difícil discutir a fidelidade dos judeus após o advento do cristianismo, pois ela passa pela observância à Lei. Além disso, ainda que por razões diferentes, judeus e cristãos foram martirizados pela sua fidelidade a Deus.

O único caminho viável aos autores cristãos é o de apontar para a caducidade da Lei Mosaica frente a encarnação de Jesus. Tertuliano fará o mesmo. Segundo ele, antes da Lei, havia uma lei natural não escrita seguida por Abraão e por Noé. Isso porque a Lei Divina é manifestada de diferentes formas aos homens, de acordo com as diferentes épocas. Ela foi dada a Adão e Eva de uma forma, foi apresentada a Noé e a Abraão de uma maneira, a Moisés de outra. E aos pagãos, a Lei foi apresentada de forma também diversa. Para Tertuliano, a Lei dada a Moisés não é a principal, mas compõe um conjunto de manifestações. Ela foi dada por um tempo determinado, de caráter temporário e transitório. Isso acontece porque os preceitos da Lei são para a salvação dos homens. E Deus atua de acordo com as necessidades de cada tempo (TERTULIANO, *Contre les juifs*, II).

É claro que não se trata de relativizar a palavra divina ou de dizer que Deus anulou sua Lei por se arrepender dela. Trata-se de demonstrar que a exegese dos textos sagrados revelam os significados mais profundos da Lei Divina. Embora a Lei seja Eterna, a sua manifestação se desdobra lentamente e se sucede no tempo de acordo com as intenções de Deus em cada época da história. A exegese aponta essa dinâmica da Lei Divina. Daí Tertuliano afirmar:

Agora que é manifesto para nós que foi predito um *shabat* temporário e um *shabat* eterno, uma circuncisão carnal e uma circuncisão espiritual, uma lei temporária e uma lei eterna, sacrifícios carnis e sacrifícios espirituais, a consequência é que, ao tempo em que os preceitos carnis foram dados ao povo judeu, tenha sucedido o tempo em que deviam cessar a lei e as cerimônias antigas, para dar lugar às promessas da nova lei, ao conhecimento dos sacrifícios espirituais e à realização da nova aliança, já que nós fomos iluminados «por esta luz do alto, nós que jazíamos nas trevas e na sombra da morte». Em consequência, como dissemos acima que os profetas tinham predito uma lei nova, diferente daquela que tinha sido dada aos seus pais quando o Senhor os tirou da terra do Egito, temos a necessidade de mostrar e de provar, por um lado, que a lei

antiga cessou; e, por outro lado, que a lei nova, que tinha sido prometida, está agora em vigor. Antes de tudo, é preciso examinar em primeiro lugar se o novo legislador, o herdeiro da aliança nova, o pontífice dos sacrifícios novos, o purificador da nossa circuncisão, o observador do *shabat* eterno, é ainda esperado para abolir a lei antiga, estabelecer a aliança nova, oferecer sacrifícios novos, suprimir as cerimônias antigas e a antiga circuncisão, já que ele anuncia que existe um *shabat* particular e «um reino novo que não terá fim». Em uma palavra, devemos investigar se o autor da lei nova, o observador do *shabat* espiritual, o pontífice dos sacrifícios eternos, o senhor eterno do reino eterno, veio ou não. Se ele veio, é preciso servi-lo. Se ele não veio, é preciso esperá-lo, contanto que seja manifesto que à sua chegada os preceitos da lei antiga devem ceder lugar às luzes da lei nova (TERTULIANO, *Contre les juifs*, VI).

A questão é se isso faria sentido para um judeu. Por que os judeus julgariam necessário um novo legislador (Jesus Cristo), uma nova Aliança, um novo sacrifício, uma nova Lei que superasse quaisquer referências à palavra divina posta no AT? É praticamente inconcebível a possibilidade de círculos judaicos aceitarem e reconhecerem positivamente qualquer tentativa cristã de desabonar a Lei Mosaica. Seja qual for, diante de qualquer argumento cristão para tentar desconsiderar a Lei, sempre haverá uma questão: Por que Deus ordenou aos judeus o cumprimento da Lei sem esperar ou desejar que isso acontecesse de fato? Os cristãos têm uma resposta. A Lei serviu para demonstrar ao homem a impossibilidade de se justificar por meio dela. Pelo pensamento paulino a justificação viria pela Fé. Mas, mesmo assim, a ideia de uma ordem divina feita para demonstrar a incapacidade de cumpri-la soa em meio judaico como um caminho desnecessário, já que Deus poderia manifestar ao homem apenas o que esperava dele. Além disso, tal raciocínio se oporia ao que é dito sobre a dificuldade do cumprimento dos mandamentos divinos: “Porque esse mandamento que hoje te ordeno não é excessivo para ti, nem está fora do teu alcance” (Dt 30,11). Ademais, o cumprimento da Lei sempre é apresentada de forma positiva e

enobrecedora: “Tu promulgaste teus preceitos para serem observados à risca. (...) Abre meus olhos para eu contemplar as maravilhas que vêm de tua lei (...) Guia-me no caminho dos teus mandamentos, pois nele está meu prazer” (Sl 119,4.19.35). Desta forma, os argumentos cristãos para desabonar o cumprimento da Lei só fariam sentido entre os cristãos.

Outra questão muito recorrente em textos cristãos nesta literatura polêmica é a tentativa de demonstrar que o AT prefigurou Jesus Cristo, sobretudo os profetas. Tertuliano contribuiu com esta discussão. No entanto, ele também alega que a profecia cessou em Israel após a encarnação de Jesus Cristo. Ou seja, além dos profetas anunciá-lo, sua vinda significou o cumprimento e o fechamento das profecias.

Com efeito, depois da sua vinda e da sua paixão, não há mais visão nem profeta que o anunciem como devendo ainda vir. Se isso não é verdade, que os judeus nos mostrem então alguns dos livros escritos pelos profetas depois de Jesus Cristo ou os milagres visíveis de alguns anjos, assim como os que os profetas viam até o advento de Jesus Cristo que veio habitar entre nós, o que foi o selo ou a consumação da visão da profecia. Com razão o evangelista disse: “A lei e os profetas vão até João Batista”. Pois uma vez que o Cristo foi batizado, isto é, que ele santificou as águas em seu batismo, a plenitude das graças espirituais da lei antiga se concentrou no Cristo, que selava a visão e todas as profecias, que ele cumpriu com sua vinda. Eis porque Daniel disse, com grande exatidão, que sua vinda “era o selo da visão e da profecia” (TERTULIANO, *Contre les juifs*, VIII).

Ainda sobre a prefiguração de Jesus nas *Escrituras*, certamente, o texto mais significativo da literatura polêmica judaico-cristã, é o *Sobre a Páscoa (Peri Pascha)* de Méilton de Sardes (morto c. 190 d.C.). Ele realizou como grande rigor e concisão uma leitura cristológica do AT em perspectiva com a Páscoa. E aqui temos um caso muito interessante, na qual a práxis representa uma real aproximação com o judaísmo, na

medida em que Méilton era um dos bispos da Ásia adeptos do quatordecimanismo. Trata-se dos bispos que celebravam a Páscoa na mesma data que os judeus, com uma Vigília Pascal do dia 14 ao dia 15 de Nisan. No entanto, seu texto também porta um distanciamento latente ao revelar um antijudaísmo sem precedentes quando levamos em conta outros textos cristãos do século II.

Primeiramente, analisemos a aproximação com o judaísmo que passa pela ideia da prefiguração. Segundo o bispo de Sardes, Jesus Cristo atuou concretamente nos grandes acontecimentos da história de Israel:

Foi ele que te conduziu ao Egito. (...) Foi ele que te iluminou com uma coluna de fogo (...) que abriu o mar Vermelho<sup>98</sup> e te conduziu através (dele) e que dispersou o teu inimigo. Foi ele que te deu o maná do céu, que te dessedentou com a água do rochedo, que te deu a Lei no Horeb, que te deu em herança a terra (prometida), que te enviou os profetas, que suscitou teus reis (MÉLITON de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 84-85).

Além disso, os eventos do AT são análogos à vida dos cristãos, no sentido de que a história de Israel possui uma correspondência com a vida cristã. Dizendo de outra maneira: os cristãos se veem no AT por meio daquilo que Cristo operou (lá no AT) e continua operando na vida hodierna dos cristãos.

Diz Méilton de Sardes:

Muitas coisas foram preditas pelos profetas sobre o mistério da Páscoa, que é Cristo. (...) Foi levado como cordeiro e morto como ovelha; libertou-nos das seduções do mundo, como outrora tirou os israelitas do Egito; salvou-nos da escravidão do demônio, como outrora fez sair Israel das mãos do faraó; marcou nossas almas com o sinal do seu Espírito e os nossos corpos com seu sangue. Foi ele que venceu a morte e confundiu o demônio, como outrora Moisés ao faraó. Foi ele que destruiu a iniquidade e condenou a injustiça à esterilidade, como Moisés

---

98 O nome correto é Mar dos Juncos.

ao Egito. **Foi ele que nos fez passar da escravidão para a liberdade, das trevas para a luz, da morte para a vida, da tirania para reino sem fim**, e fez de nós um sacerdócio novo, um povo eleito para sempre. Ele é a Páscoa da nossa salvação (MÉLITON de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 65-69, grifo nosso).

Como vemos, a chave de compreensão de tudo o que é dito é a Páscoa, não apenas a cristã, mas a judaica. Ao se referir à Páscoa judaica, o bispo tenta demonstrar como, de forma análoga, os cristãos vivem a Páscoa em Jesus Cristo. Se os judeus foram salvos da escravidão do Egito e de faraó por Moisés, os cristãos também são salvos do mundo e do demônio por Jesus Cristo, tido como “a Páscoa da nossa salvação”. Não nos parece que Méilton estivesse condenando a Páscoa judaica. Ele apenas demonstra de que maneira a Páscoa se cumpre plenamente em Cristo: “Por conseguinte, a imolação da ovelha, a celebração da páscoa e a escritura da Lei tiveram a sua perfeita realização em Jesus Cristo” (MÉLITON de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 6). E mais do que isso. Na verdade, o bispo de Sardes dialoga com a própria liturgia judaica da *Hagadá de Pessach*, o que deixa esta aproximação com o judaísmo muito evidente. Vejamos um exemplo de como que as palavras de Méilton colocadas em destaque na citação anterior incidem no *seder* pascal.

Por isso nós devemos agradecer, louvar, elogiar, glorificar, exaltar, honrar, abençoar, elevar e enaltecer, a quem fez todos esses milagres a nossos antepassados e a nós. **Retirou-nos da escravidão para a liberdade, do pesar para a alegria, do luto para a festividade, da escuridão para a grande luz e da servidão para a redenção** (*Hagadá de Pessach*, grifo nosso).

Em ambos os casos, opera-se a passagem da escravidão para a liberdade, das trevas para a luz e, as outras expressões verificadas no *Peri Pascha* e na *Hagadá de Pessach* se mantêm correlatas em seu sentido. Acreditamos que este é um indicativo muito importante de que as confluências entre judaísmo e cristianismo se mantinham

mesmo num ambiente polêmico. No entanto, esse aspecto que assinalamos é visto com certa reserva por Lynn Cohick, ao afirmar que essas similaridades indicariam apenas que havia frases que circulavam em ambos grupos, já que a “evidência para as práticas judaicas no segundo e terceiro séculos da Era Comum não pode ser obtida acriticamente dos textos tardios da literatura rabínica emergente, é difícil comparar as ideias do Peri Pascha com práticas judaicas específicas” (COHICK, 1998, p. 356, tradução nossa). Por outro lado, Judith Lieu acredita que nessa relação entre a *Hagadá* e o *Peri Pascha*

vemos alguma coisa do complexo processo pelo qual a formulação litúrgica é constituída, e da interação entre a linguagem litúrgica e outros gêneros. Foi um processo (...) no qual não apenas o diálogo interno mas também a interação entre as reivindicações de judeus e cristãos de “possuir” e interpretar os mesmos textos fundacionais desempenharam um papel significativo (LIEU, 2003, p. 224, tradução nossa).

Ora, acreditamos que as similaridades litúrgicas entre o cristianismo e o judaísmo indicam o quanto as trocas e as aproximações entre os grupos de fiéis eram significativas, não apenas por uma relação de influência judaica nos ritos cristãos, mas por uma composição compartilhada, no sentido de que o contanto entre os dois grupos promovia um repensar e um aprimoramento sobre os fundamentos de suas práticas religiosas no contexto de afirmação de cada uma das identidades<sup>99</sup>.

Outra relação que julgamos importante: como os judeus se portam diante da Páscoa judaica, também os cristãos se portam diante da Páscoa cristã. Celebrar a Páscoa não é somente lembrar um acontecimento importante, mas vivê-lo de forma experiencial, atualizando-o para o tempo presente. A *Hagadá* afirma que: “Em cada geração, o homem deve considerar-se a si mesmo como se ele mesmo tivesse

---

99 Para outras relações entre a *Hagadá de Pessach* e o *Peri Pascha* ver: LIEU, Judith. **Image and Reality**, p. 222-228.

saído do Egito”. De igual maneira os cristãos vivem a Páscoa em Cristo: “Vinde, pois, todas as nações da terra oprimidas pelo pecado e recebei o perdão. Eu sou o vosso perdão, vossa páscoa da salvação, o cordeiro por vós imolado, a água que vos purifica, a vossa vida, a vossa ressurreição, o vosso rei” (MÉLITON de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 103). Nos parece significativo o fato de Mélicton apresentar uma discussão sobre a Páscoa cristã inserida na tradição judaica, admitindo uma mesma forma de vivenciá-la e, por que não dizer, de compreendê-la, orientado-a a Jesus Cristo. E ao fazer isso, ele não apenas utiliza as *Escrituras*, mas dialoga com a liturgia pascal doméstica realizada pelos judeus.

A leitura cristológica de Mélicton sobre o AT é marcadamente tipológica. Isso significa que nesta hermenêutica, os personagens dos AT são *tipos* de Jesus. Ele realiza esta leitura sempre em perspectiva com a Páscoa cristã. Assim, a paixão de Cristo remonta a todos os sofrimentos do AT: “Foi ele que tomou sobre si os sofrimentos de muitos foi morto em Abel; amarrado de pés e mãos em Isaac; exilado de sua terra em Jacó; vendido em José; exposto em Moisés; sacrificado no cordeiro pascal; perseguido em Davi e ultrajado nos profetas” (MÉLITON de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 69).

Esse aspecto é igualmente importante, pois, na concepção do martírio cristão, também elaborada no século II, Jesus Cristo sofre nos mártires. Jesus Cristo sofreu em todos os justos do AT e continua a sofrer nos mártires perseguidos e mortos. A formulação desse entendimento não é linear. Ela não parte primeiramente do AT e caminha para o tempo presente, ou seja, Cristo que sofreu lá em Isaac, sofre nos mártires. Trata-se de um movimento inverso, quanto à formulação exegética, na qual se faz uma relação com uma reflexão teológica mais apurada sobre o martírio cristão. Talvez, Mélicton tenha estendido esta hermenêutica para o AT. Isso não significa negar um certo *continuum* da manifestação divina, mas apenas dizer que o entendimento desta manifestação veio à luz ou foi estimulada pelos acontecimentos presentes. E, se a concepção de martírio cristão pode ter contribuído para isso, os

mártires cristãos estão ligados à História de Israel por meio do Cristo sofrente.

Analisemos agora de que maneira o *Peri Pascha* evidencia o distanciamento entre judeus e cristãos por meio do antijudaísmo. Méilton critica duramente a ingratidão de Israel, não apenas pela sua recusa a Cristo, mas por todo sofrimento que ele passou e responsabiliza-os, inclusive, pela morte de Jesus Cristo.

Ele é quem foi (pois) condenado à morte! (...) Por que, ó Israel, cometeste este novo crime? Desonraste aquele que te honrou. Desprezaste aquele que te estimou. Renegaste aquele que te confessou. Repudiaste aquele que te chamou. Mataste aquele que te vivificou. Que fizeste, ó Israel? Não te tinha sido prescrito: Não derramarás o sangue inocente, para que não morras miseravelmente? De fato, eu matei o Senhor, diz Israel. Por quê? Porque era preciso que ele sofresse. Tu te enganaste, ó Israel, ao sofisticar sobre a imolação do Senhor. Era preciso que ele sofresse, mas não por ti. Era preciso que ele fosse desonrado, mas não por ti. Era preciso que ele fosse julgado, mas não por ti. Era preciso que ele fosse suspenso, mas não por tua mão (MÉLITON de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 73-75).

Na verdade a questão mais controversa presente no texto de Méilton é justamente a acusação de deicídio, claramente posta: “Deus foi assassinado; o Rei de Israel foi levado à morte por uma mão direita israelita” (MÉLITON de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 96).

Ao que parece, nenhum texto cristão do segundo século elevou a polêmica entre judeus e cristãos para este patamar: os judeus mataram a Deus. Esta posição gerou profundas consequências nas relações entre judeus e cristãos. Não há como negar que longo da história cristãos estimularam um discurso de ódio em relação aos judeus amparados na acusação de deicídio. Contudo, quanto a Méilton, julgamos ser necessário fazer uma ressalva. Acreditamos que, dado o gênero textual homilético, ou seja, uma exortação feita a uma assembleia num contexto celebrativo e litúrgico, o peso de toda repreensão feita aos judeus deve ser considerado de outra maneira. Se

o bispo usasse do mesmo tom em um tratado contra os judeus, o peso de suas palavras seria bem maior. Contudo, Méliton se dirigia diretamente aos fiéis por meio de um discurso, que provavelmente levou mais de uma reunião para ser proferido. Talvez esta homília fora proferida durante o tempo pascal, daí a insistência em relacionar a Pascoa operada por Cristo com a Páscoa judaica, também operada por Cristo, segundo o bispo. Portanto, a razão de ser desse documento é a celebração da Eucaristia, na qual os cristãos faziam a memória da Páscoa de Jesus Cristo. Ora, se os judeus e os cristãos de Sardes celebravam a Páscoa no mesmo dia, nada mais oportuno do que fazer esta relação. Nesse sentido, o deicídio verificado no texto não resultava de um projeto teológico a ser defendido em um tratado, mas de uma exortação no contexto do memorial pascal, entendido como a atualização da Paixão de Cristo para o tempo presente. Conseqüentemente, Méliton, ao acusar os judeus em sua homília, visava muito mais sensibilizar os ouvintes para acolher e viver a “Páscoa da Salvação”, não fazendo como os judeus que a recusaram com a ingratidão. Acreditamos ser esta a melhor chave de leitura para o *Peri Pascha*.

Desta forma, o gênero literário é fundamental para investigarmos as dimensões mais profundas do seu significado e de seu teor antijudaico. A esse respeito, Othmar Perler aproxima esta homília de Melitão de Sardes do *Praeconium Pascale* (Pregão Pascal) entoado durante a Vigília Pascal. Nos dois casos verifica-se um mesmo alento poético, religioso e espiritual. Além disso, tratando-se de uma homília, é próprio o emprego de uma linguagem dramática, de figuras retóricas e de metáforas<sup>100</sup>. O conteúdo do *Peri Pascha* parece percorrer toda a liturgia da Vigília Pascal, na qual as leituras e as referências à Pascoa judaica são explicadas por meio da tipologia, remetendo-a aos tempos messiânicos, à paixão de Cristo, ao verdadeiro cordeiro pascal, da libertação do pecado e da servidão de Satanás<sup>101</sup>. Além disso, o gênero textual do *Peri Pascha* exerceu influência na própria liturgia bizantina; o

---

100 SARDES, Méliton. *Sur la Pâque et fragments*. Paris: Du Cerf, 1966, p. 28.

101 Idem, p. 25.

*Kontakion*, sermão poético cantado, se desenvolveu a partir do contexto litúrgico da homilia de Mélliton da Sardes. Nesse sentido, Perler defende que

na época do bispo de Sardes, a homilia não seria cantada, mas recitada no estilo ecfonético – prova do comprimento variável das linhas –, estilo semelhante àquele aplicado à leitura dos Profetas, das Epístolas e do Evangelho. A origem remota desse gênero deve ser buscada na Sinagoga, de onde teria sido tomada pela Igreja sírio-palestina<sup>102</sup>.

É perfeitamente compreensível que essas palavras de recusa aos judeus, postas numa perspectiva futura, potencializassem conflitos entre os dois grupos religiosos, já que a rivalidade seria o desdobramento natural denotado pelo texto, que, por sua vez, não se relacionava mais com o contexto inicial de sua produção. A desconexão entre a gênese do *Peri Pascha*, enquanto homilia direcionada a uma assembleia visando uma exortação que promovesse uma edificação de todos num contexto celebrativo, esta desconexão da gênese com os cristãos que posteriormente se apropriaram do conteúdo texto, poderia catalisar conflitos entre judeus e cristãos. Entretanto, ainda assim, esses conflitos devem ser entendidos numa dinâmica de diferentes níveis de aproximação e de distanciamento e não apenas de separação entre o judaísmo e o cristianismo.

Por fim, acreditamos que o *Sobre a Páscoa* é um grande exemplo que como o esforço dos estudiosos para compreender as relações entre judeus e cristãos num contexto polêmico pode ser conduzido de maneira diacrônica, isto é, por oposição ao que é posto anteriormente.

Num primeiro momento, o texto de Mélliton foi tomando como um exemplo latente do alto nível de rivalidade entre os dois grupos religiosos em Sardes. As escavações arqueológicas realizadas na Sinagoga da cidade revelaram, além de sua imponência, o lugar privilegiado que ela ocupava no complexo urbano, articulada com

---

102 Idem, p. 29, tradução nossa.

outras construções romanas. A dedução é que os judeus de Sardes gozavam de grande prestígio social e este fato teria potencializado o antijudaísmo do *Peri Pascha*. Lynn Cohick, cita Thomas Kraabel como grande expoente dessa corrente, ao afirmar que os judeus de Sardes eram numerosos, ricos, influentes e que os cristãos percebiam o tratamento especial que o Império Romano dispensava a eles. A Sinagoga seria a grande evidência disso. Nesse sentido, o *Peri Pascha* comporia um movimento contrário a esse prestígio social da comunidade judaica (COHICK, 1998, p. 352). Esta explicação implica que os cristãos eram movidos por ciúme e pelo desejo de buscar espaço e maior influência na cidade.

Num segundo momento, temos uma corrente de estudos que salienta que a tentativa de encontrar nos documentos cristãos razões históricas para a rivalidade entre os dois grupos de fiéis peca pelo caráter hipotético das análises. Nesse sentido, o *Sobre a Páscoa*, assim como outros textos da literatura polêmica judaico-cristã, seria um discurso composto para atender a fins teológicos dentro de um processo de afirmação da identidade cristã, e por isso, ele não representaria conflitos reais entre judeus e cristãos em Sardes. Todas as duras referências a Israel presentes na homilia não diziam respeito aos judeus contemporâneos da comunidade cristã de Sardes, mas sim ao Israel bíblico do AT ou aos judeus presentes na Paixão narrada nos *Evangelhos* (COHICK, p. 365-366, 1998).

Por outro lado, Judith Lieu acredita que “ele não se dirige meramente a um Israel bíblico, mas a um Israel contemporâneo, definido pelas desastrosas consequências tanto da primeira revolta quanto, talvez, da mais recente, sob Bar Kochba” (LIEU, 2003, p. 218). E ainda, “aqueles que o ouviam naquele contexto [a celebração pascal cristã] dificilmente poderiam evitar fazer a conexão” (LIEU, 2003, p. 219, tradução nossa).

De nossa parte, acreditamos que esta oposição entre conflito histórico e discusso teológico não é tão estanque, pois a identidade judaica e a identidade cristã se cruzam em um ambiente polêmico que revela diferentes níveis de aproximação e

de distanciamento entre judeus e cristãos. Então, o aprimoramento teológico em vista da afirmação de identidade cristã poderia ocorrer concomitantemente às rivalidades mais cadentes passíveis de conflito. No entanto, este cenário não anularia os entrelaçamentos entre os dois grupos de fiéis, uma vez que a questão da identidade estava em processo. Esse entrelaçamento poderia gerar conflitos como também poderia gerar trocas de experiências religiosas compartilhadas.

Cabe-nos agora analisar pontualmente de que forma estes diferentes níveis de aproximação e de distanciamento estão presentes na própria concepção de martírio no judaísmo e no cristianismo.

## CAPÍTULO III - O MARTÍRIO NO JUDAÍSMO E NO CRISTIANISMO

*Mesmo o estrangeiro, que não pertence a Israel, teu povo, se vir de uma terra longínqua por causa de teu Nome – porque ouvirão falar do teu grande Nome, de tua mão forte e de teu braço estendido –, se ele vier orar neste Templo, escuta no céu onde resides, atende todos os pedidos do estrangeiro, a fim de que todos os povos da terra conheçam o teu Nome e te temam como faz Israel, teu povo.*

1 Reis 8,41-43.

### 1 - A difícil aproximação entre as duas concepções de martírio

Nossa pesquisa tem como fio condutor considerar a rivalidade entre judeus e cristãos dentro de uma dinâmica de aproximação e de distanciamento entre os dois grupos e não somente de distância entre eles. Acreditamos que as evidências de antijudaísmo e de anticristianismo presentes na documentação produzida por judeus e cristãos não indicariam uma cisão irreversível, mas uma tentativa por parte dos líderes religiosos de promover ora a preservação, ora a alteridade em meio ao contato entre os dois grupos de fiéis. Pensamos que esta aproximação se manteve mesmo no contexto delicado e crítico de perseguição religiosa. No Capítulo I discutimos as dificuldades para circunscrever a identidade judaica e a identidade cristã não apenas durante o 2º Templo (no caso judaico) como também no cristianismo nascente. Grosso modo, o resultado desta discussão apontou que não havia um judaísmo monolítico e unidirecional. Além disso, a própria presença do judeu-cristianismo em meio às primeiras comunidades cristãs, permitia que os vínculos com o judaísmo fossem bem maiores do que se costuma admitir. Ora, levando em conta este intrigante contexto social e religioso no qual o judaísmo se renovou (motivados pelos

eventos de 70 e de 135 d.C.), e o cristianismo que se expandiu, apesar da perseguição romana, há de se esperar que as concepções de martírio fossem forjadas com algum nível de aproximação.

Nesse capítulo, discutiremos um dos pontos mais delicados desta pesquisa: que níveis de aproximação há entre o martírio judaico e o martírio cristão? Esta discussão se faz necessária, na medida em que sempre entendemos a relação entre judeus e cristãos a partir de diferentes níveis de aproximação e de distanciamento. Conseqüentemente, discutir a polêmica judaico-cristã nas *Atas dos Mártires*, passa por primeiro – levando em conta esta dinâmica –, pela análise do próprio conceito de martírio nas duas religiões.

Basicamente, entre os especialistas, encontramos duas tendências. A primeira afirma que a origem do martírio cristão está no judaísmo, respaldado pelo testemunho bíblico, sobretudo dos *Livros de Macabeus*. Já a segunda salienta que o martírio cristão é original e não possui nenhuma relação de dependência, nem com o AT, nem com o judaísmo vivido na Palestina.

Em princípio, parece haver uma sintonia entre as duas concepções de martírio, uma vez que ele se realiza sob a mesma circunstância nas duas religiões: o mártir morre em decorrência da afirmação de princípios e práticas religiosas ou por sua fé. Contudo, esta sintonia logo demonstra seus limites quando aproximamos nosso olhar para cada uma das duas religiões. As dificuldades já aparecem nos termos empregados pelos dois cultos para denominar este fenômeno.

No cristianismo, o termo grego μάρτυρ (mártir), significa “testemunha”. O entendimento do termo, segundo Henri Leclercq, é que não há testemunho mais eloquente do que o homem que derrama seu sangue e entrega sua vida para atestar sua fé<sup>103</sup>. Já a palavra μαρτύριον (martírio), inicialmente, designava todo edifício feito em honra de um mártir<sup>104</sup>.

Bowersock afirma que a palavra mártir possuía uma conotação jurídica entre

---

103 LECLERCQ, H. “Martyr”. In: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Tomo X 2ª parte. Paris: 1932, p. 2359.

104 LECLERCQ, H. “Martyrium”. *Op. Cit.*, p. 2512.

os gregos. Tratava-se de um testemunho comum ou, metaforicamente, significava todo tipo de observação. Até meados do século II o termo mártir não significava morrer por uma causa. “Quando finalmente esse sentido se consolidou, o sentido de “testemunho” começou a apagar-se, de tal forma que a palavra “mártir” em grego, como em latim, passou a ter, cada vez mais, o sentido que tem hoje” (BOWERSOCK, 2002, p. 5, tradução nossa).

Já o termo hebraico para martírio é *kidush ha-Shem*, que significa “santificação do Nome”. Esta santificação do nome divino incorre em não cair na idolatria, ainda que seja preciso sacrificar a própria vida. Segundo Unterman, “em tempo de perseguição religiosa um judeu deve preferir o martírio ao abandono de qualquer detalhe do ritual judaico. (...) Nesses tempos, é proibido a um judeu negar publicamente que é judeu, mesmo para salvar sua vida”<sup>105</sup>.

A fundamentação para o mandamento do *kidush ha-Shem* está em Lv 22,32: “que eu seja santificado no meio dos israelitas”. É deste versículo que resulta a ordem de divulgar a fé publicamente, ainda que um poder opressor exija sua negação. Asher Benzion Buchman parte da passagem dos três jovens, Ananias, Azarias e Misael, como exemplo de *kidush ha-Shem*, quando Nabucodonosor, rei da Babilônia, entre 604-562 a.C., obrigou os súditos a se curvarem diante do ídolo. À exceção dos três jovens, não houve em Israel quem santificasse o Nome, “e foi motivo de grande vergonha para Israel que a *mitzvá* tenha sido perdida por todos eles, e ninguém estivesse disposto a cumpri-la — todos temeram. E essa *mitzvá* só é cumprida numa situação tal, quando o mundo inteiro está em estado de temor” (BUCHMAN, 2013, p. 225, tradução nossa).

A expressão *kidush ha-Shem* revelaria a disposição de entregar a vida santificando o Nome em uma situação de perseguição religiosa. E isso se tornou uma norma de conduta para todo judeu, sobretudo a partir da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.). No entanto, como ressalta o professor Nachman Falbel, esta questão

---

105 UNTERMAN, A. “Martírio”. In: **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 166.

suscitava divergências entre os Sábios. Rabi Ismael, no séc. II, afirmava que a condição para o autossacrifício no *kidush ha-Shem* “era a presença de pelo menos dez pessoas. (...) Caso contrário poderá, e deverá, o judeu salvar sua vida, mesmo que seja obrigado a adorar ídolos contra sua vontade” (FALBEL, 2001, p. 272).

De qualquer forma, parece haver uma certa “similaridade” entre o martírio judaico e o martírio cristão em aceitar livremente morrer pela fé ou por imperativos religiosos. Sob este aspecto, o martírio manifesta uma fidelidade a Deus até as suas últimas consequências, uma vez que o mártir prefere a morte à transgressão. Se não há fidelidade a Deus, não há martírio. Logo, a fidelidade é o elo comum nas duas concepções de martírio. Apesar desse elo, as dificuldades de aproximação entre as duas concepções de martírio permanecem, dado que este mesmo princípio vale para outras religiões. Esta similaridade não seria própria da relação entre o martírio judaico e o martírio cristão, mas de qualquer tradição religiosa, onde se verifica que o fiel decide morrer para não transgredir a fé ou um mandamento divino.

Hüseyin Cicek, por meio de uma interpretação, tenta aproximar os termos  $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho$  e *kidush ha-Shem*. Para Cicek, a santificação do Nome rende glória a Deus e todo aquele que santifica o Nome está testemunhando e é uma testemunha de um e verdadeiro Deus. Trata-se de um forma de honrá-Lo. (CICEK, 2009, p. 96). O *kidush ha-Shem* é um ato para testemunhar as leis de Deus (CICEK, 2009, p. 99).

Contudo, acreditamos que este esforço de aproximação terminológica, provavelmente, não revela a mentalidade contemporânea aos acontecimentos. Ainda que os termos possam designar uma mesma situação dramática na qual o fiel deve escolher entre transgredir aspectos da vida religiosa e da fé ou morrer para manter-se íntegro, a palavra em grego parece denotar uma postura descendente da ação divina: Deus faz do mártir cristão sua testemunha. Já a expressão *kidush ha-Shem* parece comportar uma postura ascendente, em direção a Deus, ainda que sob seu influxo: o mártir judeu santifica o Nome. É claro que não se trata de o homem ser a causa da santificação divina. O mesmo versículo que fundamenta o *kidush ha-Shem* esclarece: “Eu, lahweh, que vos santifico” (Lv 22,32). Logo, a expressão indica o reconhecimento

de Deus como Santo, do que decorre adorá-Lo ao invés dos ídolos, mesmo que isso leve à morte.

Sabemos que o termo mártir, enquanto testemunha, é resultado de uma elaboração patrística, que colocou este santo martirizado na posição de imitador de Cristo. Como já vimos, o *NT* trabalha com a ideia do cristão que carrega em sobre si os sofrimentos de Jesus. Em meados do século II, no *Martírio de São Policarpo*, a ideia de que o bispo de Esmirna imitava os passos de Jesus parece clara. Ou seja, nos textos cristãos o mártir é valorizado por ser um testemunho real da paixão de Cristo. Contudo, ainda no século II, surge um refinamento teológico que acabou tornando impossível uma relação direta do sentido do martírio cristão com o martírio judaico: em meio ao suplício dos cristãos, Jesus Cristo, ele mesmo, sofre nos mártires.

Jan Willem van Henten propõe uma definição para mártir que, segundo ele, tem base tanto em textos judaicos como em textos cristãos:

Um mártir é uma pessoa que em uma situação extremamente hostil prefere uma morte violenta à complacência com qualquer demanda das autoridades (normalmente pagãs). Esta definição implica que a morte de tal pessoa é um elemento estrutural no relato sobre este mártir. A execução deveria ser ao menos mencionada. (HENTEN, 2002, p. 3, tradução nossa).

Essa definição cumpre o papel de trabalhar numa base comum tanto para o judaísmo como para o cristianismo. Porém, vale ressaltar que ela não fica circunscrita ao universo religioso. Henten oferece esta definição porque em seu estudo ele procura situar o martírio judaico e o martírio cristão num contexto cultural mais amplo, próprio da Antiguidade, a saber: a morte nobre. Ele analisa relatos nos quais os cristãos eram vistos como heróis, tal como na tradição clássica. Assim, o testemunho ou a profissão de fé não estariam no centro da definição de mártir. Antes do testemunho da fé, há o ideal da morte nobre herdado da Antiguidade.

Então, quando colocamos esse fenômeno próprio da tradição religiosa judaico-cristã em um contexto cultural mais amplo, outros problemas surgem.

Candida Moss demonstrou como a concepção de martírio se torna ainda mais complexa quando se leva em consideração a cultura greco-romana na qual ela foi gestada.

Há uma quantidade de similaridades literárias e temáticas impressionantes entre os martírios judeus e cristãos, e as narrativas greco-romanas, mais comumente designadas como “mortes nobres”. A figura de Aquiles, as orações fúnebres atenienses, as tragédias de Eurípides e as mortes dos filósofos, notadamente a icônica figura de Sócrates, tiveram um importante papel instrumental no desenvolvimento das ideias de sacrifício pessoal e de morte nobre. Essas mortes nobres serviram como paradigmas a serem imitados; a morte de Sócrates, por exemplo, serviu de modelo para a descrição de Tácito das mortes de Sêneca e de Thrasea Paetus. Tais exemplos prefiguram a forma pela qual o sofrimento e a morte de uma figura exemplar podem servir de modelo para seus seguidores e admiradores. Não somente o “martírio”, mas a ideia do sofrimento exemplar são precursores das mortes dos primeiros cristãos (MOSS, 2010, p. 10, tradução nossa).

A partir da tradição clássica é possível despir o martírio de seu caráter religioso. Esse procedimento poder levar a compreender a concepção de martírio como uma espécie de desdobramento da ideia pagã de morte nobre presente na Antiguidade. Todavia, este problema ultrapassa nossas pretensões, e por isso consideramos mais prudente estudar a polêmica judaico-cristã nas *Atas dos Mártires* entendendo o martírio como um fenômeno religioso, um testemunho daqueles que morrem por fidelidade à palavra divina. No entanto, é preciso demarcar que a definição de martírio é muito mais complexa do que se costuma considerar.

É claro que execuções com mortes violentas decorrentes da fé ou de práticas religiosas das vítimas aconteceram com judeus e com cristãos desde a Antiguidade e continuam nos dias de hoje. No entanto, essas mortes tiveram grande exposição nas narrativas das *Atas dos Mártires*, sendo apresentadas com mais ênfase no cristianismo. O mesmo não aconteceu no interior do judaísmo, onde não há uma

glorificação dessa morte. Ao contrário, o que se percebe é uma profunda consciência da perseguição injusta e da maldade operada contra os judeus. Se o mártir cristão é enaltecido pela comunidade em suas liturgias, nas liturgias judaicas realizam-se lamentações pelos fatos ocorridos.

Além disso, quanto mais profunda se torna a discussão sobre os martírios judaico e cristão, mais se amplia a distância entre essas duas concepções religiosas. Isso não significa anular por completo qualquer similaridade entre elas. No entanto, a ideia de martírio é resultado de longa elaboração em diferentes contextos. Seria mais correto dizer o que determinado grupo ou comunidade, seja ela judaica ou cristã, compreendia sobre martírio, uma vez que nesses primeiros séculos é discutível a existência de uma ortodoxia diretiva e universal de entendimento para todos os fiéis. Contudo, nossa modesta pretensão é discutir as principais questões ao redor das duas concepções de martírio e analisá-los em vista das *Atas* onde a rivalidade entre judeus e cristãos é mais evidente.

Seguramente, no cristianismo nascente, falar sobre martírio é, nada mais, nada menos, o resultado de um esforço hermenêutico de grupos religiosos motivados por acontecimentos locais. A partir desses acontecimentos, esses grupos compuseram uma reflexão com o objetivo de fazer a afirmação e expansão da fé, frente a uma conjuntura que tinha tudo para provocar a inibição da vida cristã e da atuação religiosa da comunidade. Parte-se das perseguições e das mortes para encontrar um sentido transcendente e espiritual naqueles eventos trágicos. E isso é feito em função de garantir a fé e confirmar a prática religiosa, num contexto em que ambas correm risco de supressão

Todavia, reconhecemos que é difícil realizar esta aproximação das duas concepções de martírio (judaica e cristã) quando se toma a noção de martírio em seu estágio mais elaborado na patrística. Daí ser aceitável a posição de que elas não possuem nenhum tipo de relação aparente, nem de sentido, nem de significado e muito menos de dependência ou de legado de uma para com outra. Esta recusa é assegurada pelo próprio fato de não haver no hebraico uma palavra equivalente para

o martírio na mesma acepção dada pelo cristianismo. Acrescido a isso, entre os dois grupos de fiéis, a pessoa do mártir também não tem o mesmo status religioso. É inegável que o mártir no cristianismo é tomado como um modelo admirável de santidade. Ele atingiu a perfeição da vida cristã. Isso não se verifica dentro do judaísmo, no qual o mártir não possuiu um status religioso diferenciado.

Outro ponto interessante nesta discussão sobre as dificuldades de estabelecer uma conexão segura do martírio cristão com o martírio judaico é o seu significado espiritual ou a função religiosa que ele ocupa. O martírio cristão, muito mais do que garantir a salvação da vítima na vida futura e a sua memória neste mundo, promove um bem para aqueles que ficam, na medida em que inspira e renova a experiência religiosa dos fiéis. Exaltar os feitos dos mártires se enquadra perfeitamente num contexto mais amplo, no qual a fé e as práticas religiosas buscam promover a conversão e a salvação. Já na história de Israel nunca foi preciso recorrer a algo que se aproximava da ideia de martírio como um mecanismo inspirador para a conversão e a salvação do povo. Alcançava-se esta realidade pela condição de povo eleito, pela observância da Lei e pela exortação dos profetas que atualizavam o Oráculo Divino. No entanto, num dado momento, no interior do cristianismo, o martírio também contribuiu para esta função, ainda que não de forma exclusiva. O discurso religioso ou teológico sobre o martírio é forjado entre os cristãos para inspirar a conversão e a salvação, à medida que os mártires são apresentados como modelos exemplares de Fé. No cristianismo a salvação passa pela Cruz de Cristo, no qual os mártires seguem os passos de Jesus a caminho dela. No judaísmo a salvação não se liga a nenhuma ideia de sacrifício da própria vida, mas em uma autêntica e profunda vivência religiosa que se manifesta na alegria, na vida longa, na paz, na prosperidade, ou seja, a salvação se opera em vida.

Acreditamos que os cristãos desenvolveram um significado para o martírio distinto do judaísmo, porém, não totalmente desvinculado dele. E esse desenvolvimento é parte integrante da afirmação de alteridade e de independência do cristianismo frente à sua matriz judaica. Apesar disso, o germe que desencadeia a

concepção de martírio cristão é judaico. As reflexões sobre martírio no interior do judaísmo só não se desenvolveram da mesma forma e com a mesma importância como no cristianismo, pela simples razão de ele não ser considerado um componente importante para promover a conversão e a salvação das pessoas. Esses dois aspectos foram perfeitamente acoplados ao martírio cristão.

No que se refere à salvação, a patrística compreenderá que Jesus Cristo sofria nos mártires. A Paixão de Cristo é atualizada pelo sangue derramado dos mártires. Além disso, este testemunho de fé levava à conversão. O redator bíblico faz questão de afirmar que Paulo, antes de se converter ao cristianismo, acompanhou o martírio de Estevão<sup>106</sup>. Discutimos em nosso mestrado que um dos caminhos para compreender a conversão de São Justino foi o impacto que os mártires provocaram nele:

Eu mesmo, quando seguia a doutrina de Platão, ouvia a calúnia contra os cristãos. Contudo, ao ver como caminhavam intrepidamente para a morte e para tudo o que é considerado espantoso, comecei a refletir que era impossível que tais homens vivessem na maldade e no amor aos prazeres. Com efeito, que homem amante do prazer, intemperante e que considere coisa boa devorar carnes humanas, poderia abraçar alegremente a morte, que vai privá-lo de seus bens, e que não procuraria antes, de todos os modos, prolongar indefinidamente a sua vida presente e esconder-se dos governantes, e menos ainda sonharia em delatar a si mesmo para ser morto? (*II Apol.* 12,1-2).

Assim, o sangue dos mártires converte. Basta lembrar a famosa sentença de Tertuliano: “*plures efficimur quotiens metimur a vobis: semen est sanguis christianorum*” [Tornamo-nos numerosos todas as vezes que somos ceifados por vós: é semente o sangue dos cristãos] (*Apol.* 50,14).

Outro aspecto que julgamos muito importante é o fato de a tradição judaico-

---

106 “As testemunhas depuseram seus mantos aos pés de um jovem chamado Saulo. E apedrejaram Estevão (...) Ora, Saulo estava de acordo com a sua execução”. (*At* 7,58b-59a.8,1).

cristã fazer surgir no mundo uma relação do homem com Deus marcadamente original, não apenas pela afirmação do monoteísmo, mas pela certeza de que Deus ama e se põe em movimento para salvar, com grandes milagres e prodígios, aqueles que o invocam. Ou seja, trata-se de uma relação de proximidade de um Deus que concretamente atua na história e intervém nos acontecimentos. Essa intervenção no tempo não é apenas para alterar a narrativa, mas é uma intervenção real, onde Ele mostra seu poder no mundo, num lugar específico. Deus intervém na história e na geografia. Acreditamos que esta relação do homem com Deus deve ser considerada para compreendermos a gênese do martírio, à medida que ele se torna um momento real de encontro entre Deus e o homem. Veremos que esse aspecto é comum em ambas as concepções de martírio, tanto o judaico quanto o cristão. Ou seja, há um elemento místico comum que une o martírio judaico e o martírio cristão.

Este último aspecto já indica que apesar das dificuldades é possível encontrar níveis de aproximação entre essas duas concepções. Acreditamos que esta iniciativa sempre encontra alguma resistência justamente porque o olhar a respeito do martírio cristão em perspectiva com o judaísmo é posto em uma concepção já moldada por textos patrísticos que fizeram uma hermenêutica mais refinada sobre o trágico fim de muitos cristãos no contexto das perseguições empreendidas pelos romanos. Queremos dizer com isso que a ideia de martírio cristão que chegou até nós é resultado de uma construção elaborada pelos Padres da Igreja para atender aos objetivos da própria evangelização, em vista de confirmar e expandir a fé em comunidades que passavam por condições totalmente adversas para a sua manutenção. E se as reflexões sobre o martírio cristão, dentro desta hermenêutica, procurava atender a necessidade de manter a posição do cristianismo, fincar e sedimentar as bases da religião, na qual os mártires eram apresentados como autênticas testemunhas de fé, é claro que fica inviável e, de certo modo, totalmente indevida qualquer aproximação de concepções judaicas a respeito do martírio. Porém, acreditamos que esta reflexão é válida se conduzirmos nossa análise não partindo da hermenêutica patrística, mas de algo anterior, investigando de que forma

uma espécie de “proto martírio cristão” dialoga com o martírio judaico. Usamos essa expressão simplesmente porque não conseguimos pensar em outra melhor.

Feitas essas ponderações, partiremos para uma análise mais precisa sobre as possíveis inspirações bíblicas para o martírio, as diferenças entre os dois martirológios e as tênues possibilidades de aproximação entre as duas concepções de martírio, a judaica e a cristã.

## 2 - A Revolta dos Macabeus como inspiração bíblica para o martírio

Dadas as reais dificuldades de se estabelecer uma relação segura entre os martirologios judaico e cristão, e, ao mesmo tempo, posto que nosso objetivo é investigar os possíveis níveis de aproximação entre as duas concepções de martírio, que lugar o testemunho bíblico ocuparia nesta problemática?

Parece que não houve um fato anterior à Revolta dos Macabeus que atendesse à ideia de martírio de forma tão emblemática. Inicialmente, podemos pensar que o conceito de martírio só foi possível em decorrência de uma dramática conjuntura histórica na qual se evidenciou um sério confronto entre Estado e religião, promovido por um poder opressivo que buscava aniquilar a vida religiosa judaica. Essa conjuntura histórica, fruto da imposição do helenismo em Israel, é ricamente descrita nos *Livros de Macabeus*. Evidentemente, os judeus que foram vitimados durante o governo dos selêucidas, assim como os primeiros cristãos vitimados durante o Império Romano, não se denominavam como mártires. A ideia ou o conceito de martírio é resultante de reflexões, ocorridas tanto no judaísmo quanto no cristianismo, posteriores aos fatos que seriam considerados como tal. Contudo, cabem as seguintes questões:

- 1- Nessa construção da concepção de martírio nas duas religiões, qual foi o lugar ocupado pelos episódios ocorridos durante a Revolta dos Macabeus?
- 2- A tomada de consciência sobre a função do martírio e de seu sentido espiritual no cristianismo, se fez por um desenvolvimento da ideia de martírio em si, com os cristãos criando este conceito, ou isso aconteceu amparado em fatos ligados ao judaísmo, como a Revolta dos Macabeus?

Para refletirmos sobre essas questões é necessário expor sucintamente os

acontecimentos ocorridos durante Revolta dos Macabeus em 167 a.C. Após a morte de Alexandre Magno, o Império Macedônico foi dividido entre os seus oficiais. Antíoco IV Epífanes<sup>107</sup> (175-164/3 a.C.) impôs o helenismo em Israel, o que gerou a revolta. Os *Livros de Macabeus* registram com rigor todo esse processo. Contudo, vale lembrar que 1Mac foi escrito depois de 2Mac, no qual encontramos os relatos sobre os martírios. Assim, a primeira obra (2Mac) foi escrita em grego por Jasão de Cirene, direcionada para as comunidades da diáspora<sup>108</sup>. Posteriormente, foi escrito o 1Mac em hebraico (conservado em uma tradução grega)<sup>109</sup>, sem as clássicas passagens do martírio de Eleazar e dos 7 irmãos. Há ainda o 3Mac (em grego) escrito no séc. I a.C., destinado a Alexandria, no qual se narram as perseguições ocorridas durante o reinado de Ptolomeu IV (c. 244-205 a.C.), portanto, anterior à Revolta dos Macabeus. Por fim, o 4Mac é muito importante porque também porta a história de Eleazar e dos 7 irmãos. Ele é escrito por um judeu formado na cultura clássica, que fez uma releitura filosófica dos acontecimentos, no qual o martírio ganhou contornos de prática ascética. Esse texto, escrito em Antioquia, provavelmente era conhecido por Santo Inácio de Antioquia e, até mesmo, por São Policarpo<sup>110</sup>.

As causas para a Revolta dos Macabeus envolvem uma série de atitudes ordenadas por Antíoco, muitas delas seguidas por parte do povo, que adotou costumes pagãos (1Mac 1,12). Posteriormente, Antíoco profanou o Templo de Jerusalém, saqueando tudo o que nele havia (1Mac 1,21-23). O redator bíblico assinala que muito sangue foi derramado nesse episódio, e grande desolação se abateu sobre Israel. Posteriormente, a cidade de Jerusalém foi destruída e transformada em uma fortificação do reino. Novamente, sangue inocente foi

---

107 Epífanes é um epíteto a Antíoco. Significa “que se manifesta com esplendor”. Antíoco IV seria a manifestação de Zeus na terra.

108 Quanto à datação de 2Mac, não há um consenso entre os especialistas. Para Henten, 2Mac foi escrito em 125 a.C. Já Baslez afirma que a composição de 2Mac foi em 140 a.C. A Bíblia de Jerusalém sugere uma data próxima de 160 a.C.

109 É o que informa o estudo introdutório dos *Livros de Macabeus* na Bíblia de Jerusalém. Quanto à datação, o final do livro (1Mac 16,23-24) sugere que a obra foi escrita um pouco depois da morte de João Hircano, por volta de 100 a.C.

110 Há um consenso de que 4Mac foi escrito depois da destruição do Templo no ano 70. por volta de 100 d.C.

derramado ao redor do Templo profanado; mulheres e crianças foram levadas como prisioneiras. (1Mac 1,30-37). Por fim, Antíoco estabeleceu um decreto real no qual todos deveriam renunciar a seus costumes particulares em prol da unidade cultural do reino. Há aqui uma intenção deliberada de forçar os judeus à apostasia, e de fato, muitos atenderam ao decreto sacrificando aos ídolos e profanando os sábados. Na verdade, o rei impossibilitou não apenas a vida e a prática religiosa ao proibir holocaustos, sacrifícios e libações no Templo, mas forçou os judeus a aderir à religião grega, introduzindo sacrifícios pagãos em todas as cidades. Além disso, o altar dos holocaustos foi transformado em altar para Zeus Olímpico, as normas dietéticas foram abolidas (judeus eram obrigados a comer alimentos impuros) e a prática da circuncisão foi proibida: “as mulheres que haviam feito circuncidar seus filhos, eles, cumprindo o decreto, as executavam com os mesmos filhinhos pendurados a seus pescoços, e ainda com os seus familiares e com aqueles que haviam operado a circuncisão” (1Mac 1,60-61). 2Mac demarca com mais detalhes a profanação do Templo que “ficou repleto da dissolução e das orgias cometidas pelos pagãos que aí se divertia com as meretrizes” (2Mac 6,4)<sup>111</sup>. O Templo polarizava a vida religiosa e a nacionalidade judaica. A observância da Lei, com a prática do *shabat*, da circuncisão e das normas dietéticas manifestava de forma muito concreta a singularidade do povo e a sua eleição.

Diante deste quadro, a revolta foi iniciada pelo sacerdote Matatias a partir da cidade de Modin, sendo posteriormente conduzida por seu filho, Judas Macabeu<sup>112</sup>. Assim, 1Mac narra a resistência judaica em defesa da Lei e do restabelecimento do Templo que fora profanado por Antíoco IV Epífanes. Frente ao domínio helenista que afrontava os costumes e as tradições judaicas, a guerra se fez necessária para retomar e garantir a prática religiosa. Não se tratava de uma luta pela liberdade política apenas, ainda que ela também fosse buscada. Os judeus durante o domínio persa

---

111 Esta atitude abominável aos olhos de Israel estava em perfeita sintonia com a cultura grega.

112 Judas Macabeus liderou a revolta por 6 anos até 160 a.C. quando morreu na batalha em Elasa. A resistência passa a ser conduzida por seu irmão Jônatas até o ano 143 a.C. quando foi capturado e morto. Por fim, Simão assume o comando, põe fim à dominação dos selêucidas e inaugura a dinastia dos asmoneus.

gozavam de um estatuto diferenciado que lhes permitia observar suas leis. E também sob os selêucidas, a mesma concessão fora autorizada em 198 a.C. por Antíoco III. O direito dos povos dominados de honrar suas divindades e realizar seus ritos religiosos era um princípio que, geralmente, era seguido na Antiguidade. O problema é que Antíoco IV revogou esta situação e impôs aos judeus práticas pagãs. Segundo Marie-Françoise Baslez os *Livros de Macabeus* abordam a relação entre religião e cultura, onde uma cultura dominante (a grega) é recusada pelos judeus em nome da observância da Lei e da Fé. E esse aspecto, segundo a autora, é importantíssimo para entendermos os “martírios” presentes em 2Mac. O mártir resiste a esse processo de integração cultural e religiosa e se mantém fiel a Deus e à Lei. Segundo Baslez, o martírio se afirma como um contra-modelo à cultura helenística:

Para os gregos, o ideal era viver e morrer em plena forma, na flor da idade e em completa integridade corporal, no combate. A lembrança e a comemoração de suas proezas asseguravam a imortalidade dos heróis na memória coletiva. O mártir judeu, ao contrário, é um anti-herói: os relatos falam de crianças inocentes e anônimas, de idosos como Eleazar, de adolescentes como os sete irmãos, de mulheres como a mãe deles (BASLEZ, 2009, p. 8, tradução nossa).

Esta análise de Marie-Françoise Baslez é importante apenas para esta conjuntura específica. *Grosso modo*, grande parte dos judeus estavam integrados à cultura grega e isso não era um problema crucial para viver o judaísmo. Aliás, era pela língua grega que eles tinham contato com as *Escrituras*, a *Septuaginta*. Então, muito mais do que um problema de aculturação, o contexto em *Macabeus* revelava o risco real de supressão do judaísmo pelos selêucidas. Essa ponderação é necessária, pois, tradicionalmente, esse período é estudado a partir da oposição entre judaísmo helenístico e judaísmo palestino. O primeiro predominava entre os judeus da diáspora, que além da falar e escrever em grego, adulteraram a prática religiosa. O segundo grupo eram os judeus da Terra, que falavam e escreviam em hebraico e

aramaico e observavam com rigor as práticas religiosas. No entanto, Shaye Cohen afirma que

Quando usado como um epíteto descritivo para a cultura do mundo de Alexander o Grande ao primeiro século da Era Comum, "Helenismo" não deveria significar "cultura grega" mas o amálgama de várias culturas. Nesta concepção, o "Judaísmo" e "Helenismo" não são antônimos, desde, por definição, o Judaísmo era parte do Helenismo e Helenismo parte do Judaísmo. (...) Todas as variedades de Judaísmo no período helenístico, tanto da diáspora quanto da terra de Israel, foram Helenizadas, ou seja, eram parte integrante da cultura do mundo antigo. Algumas variedades foram Helenizadas mais do que outras - quer dizer, alguns entraram em contato mais intenso com não judeus do que outros - mas nenhuma era uma ilha em si. É um engano imaginar que a Judeia preservou uma forma "pura" de Judaísmo e que a diáspora era a casa de formas adulteradas ou diluídas do Judaísmo (COHEN, 2006, p. 28-29, tradução nossa).

Postas estas ponderações, o fato é que a atuação de Antíoco IV estava associada à implantação do helenismo de uma forma jamais vista, devido à extrema violência pela qual este processo foi encaminhado por ele. Isso deu margem a um tipo de resposta empreendida por judeus zelosos, que posteriormente foi denominada como martírio. Portanto, voltemos nosso olhar sobre o livro de 2Mac nas duas passagens recorrentes para os cristãos que procuram fundamentação bíblica ao martírio: a morte de Eleazar (2Mac 6,18-31) e a morte da mãe com seus 7 filhos (2Mac 7).

Eleazar era um escriba eminente que fora forçado a comer carne de porco. No entanto, livremente, ele preferiu "a morte gloriosa a uma vida de desonra" (2Mac 6,19). Como ele era um nobre muito estimado, os agentes do rei sugeriram que ele apenas simulasse comê-la. Eleazar respondeu:

Na verdade, não é condizente com a nossa idade o fingimento. Isto levaria muitos jovens, persuadidos de que Eleazar aos noventa anos teria passado para os costumes estrangeiros, a se desviarem eles também por minha causa, por motivo da minha simulação, isso em vista de um exíguo resto de vida. (...) Por isso, trocando agora a vida com coragem, mostrar-me-ei digno da minha velhice, e aos jovens deixarei o nobre exemplo de como se deve morrer, entusiasta e generosamente, pelas veneráveis e santas leis (2Mac 6,24-25a.27-28).

Fica evidente que Eleazar toma esta decisão levando em conta o bem que ela faria aos demais, sobretudo aos jovens, dos quais depende o futuro de qualquer religião. Ele se porta como exemplo de uma morte de acordo com os desígnios de Deus, uma vez que ela se realiza por amor à Lei.

Num certo sentido, o desejo de Eleazar se concretizou no relato subsequente, no qual os 7 irmãos (todos jovens), escolhendo o suplício, foram cruelmente torturados e mortos porque negaram transgredir a Lei. Essa narrativa, muito mais dramática que a anterior, foi utilizada pelos Padres da Igreja, não apenas como fundamento ao martírio, mas pelas referências a aspectos da Fé cristã, como a ressurreição e a Vida Eterna, “Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas Leis!” (2Mac 7,9); o julgamento divino, “pois ainda não escapaste ao julgamento de Deus todo-poderoso, que tudo vê” (2Mac 7,35); e, sobretudo, a ideia da morte que repara os pecados e redime do castigo os demais: “Possas afinal deter-se, em mim e nos meus irmãos, a ira do Todo-poderoso, que se abateu com justiça por sobre todo o nosso povo!” (2Mac 7,38).

Baslez entende que há uma relação de continuidade entre os martírios em *Macabeus* e o martírio dos primeiros cristãos: “De uma dominação à outra, dos Gregos aos Romanos, a situação não havia mudado: tratava-se sempre de viver sua fé em um meio que não partilhava dela, de escolher entre integração e comunitarismo, de aceitar uma precariedade que poderia chegar até o martírio” (BASLEZ, 2009, p.9, tradução nossa).

Contudo, o que notamos é que esta aproximação mostra apenas a existência de contextos históricos semelhantes. É claro que isso tem grande valor para estabelecer relações sobre como as duas religiões responderam a um contexto muito similar. No entanto, isso é insuficiente como argumento para demonstrar uma dependência entre duas concepções de martírio. Na verdade, os Padres da Igreja farão uso dos textos de *Macabeus* porque enxergavam nesses acontecimentos uma espécie de martírio pré-cristão. Os cristãos se apropriaram dessas narrativas como um testemunho bíblico daquilo que estava acontecendo (ou aconteceu) com eles durante a perseguição romana. Inclusive, como veremos adiante, é possível perceber como as narrativas de algumas das *Atas dos Mártires* foram inspiradas na história dos 7 irmãos. Ainda assim, a relação continua sendo de apropriação do texto bíblico diante de uma conjuntura histórica similar. No entanto, para pensarmos nas relações existentes entre o martírio judaico e o martírio cristão, é preciso analisar qual é o lugar de *Macabeus* no martirologio judaico. Dado que esses livros não fazem parte do cânon judaico, e, portanto, não são tratados como *Escritura Sagrada*, que relevância eles teriam na elaboração do sentido de martírio no judaísmo?

Ainda que os *Livros de Macabeus* ficassem fora da bíblia hebraica, isso não significava que os judeus desconhecêssem as histórias de Eleazar e dos 7 irmãos. Provavelmente, *Macabeus* não entrou no cânon devido à composição tardia do texto e não por erros (heresias) em seu conteúdo. Além disso, os pais poderiam muito bem contar essas histórias a seus filhos da mesma forma como narravam os *midrashes*. É sabido que os martírios em *Macabeus* tiveram grande importância para os judeus na Idade Média, sobretudo como inspiração para o autossacrifício no contexto das conversões forçadas ao cristianismo durante as Cruzadas. No entanto, para atender aos objetivos de nossa pesquisa, é preciso analisar a relevância desses textos para judeus e cristãos nos primeiros séculos da Era Comum.

Em princípio, parece que os *Livros de Macabeus* não suscitarão grandes discussões em meio rabínico. Assim, parece não ser muito correto associar, de forma direta, a Revolta dos Macabeus com concepções judaicas sobre o martírio. Os textos

de *Macabeus* e alguns trechos do profeta Daniel que, do ponto de vista cristão, dão margem para uma eventual fundamentação bíblica para o martírio, representariam uma exceção no judaísmo, por tratar-se de uma composição isolada que não representava o pensamento judaico sobre este tema. Aliás, não existia um pensamento sobre esse tema no interior do judaísmo. Quando os rabinos passam a refletir sobre a ideia de martírio, talvez eles não fizeram isso em decorrência dos episódios de *Macabeus*. É possível perceber em suas reflexões referências associadas até mesmo à história de Israel anterior a Revolta dos Macabeus, como os sacrifícios no Templo. Entretanto, não podemos negar que 2Mac e 4Mac foram elaborados em círculos judaicos e, ainda que se leve em conta as explicações mais otimistas quanto à datação desses livros, aproximando-os do cristianismo nascente, com o objetivo de argumentar que os cristãos foram os primeiros a transformá-los em exemplos de martírio, ambos continuam sendo de criação judaica. É possível que essas obras comportassem uma discussão que não foi levada adiante pelo judaísmo, tornando-se um pensamento marginal e adormecido, que ganhou força quando reacenderam as perseguições violentas contra os judeus durante a Idade Média. No entanto, esse pensamento marginal caiu como uma luva para o cristianismo, que por sinal também era uma corrente marginal e sectária

Jan W. Henten diz que o desinteresse judaico a respeito dos martírios em *Macabeus* se deu pelo fato de os cristãos os incorporarem como mártires em seu calendário, celebrando-os oficialmente no dia 1º de agosto (HENTEN, 1997, p. 2). A esse respeito, o Martirologio Romano registra: “1º de Agosto – Em Antioquia, a paixão dos Sete irmãos Macabeus, mártires, supliciados juntamente com sua mãe sob o rei Antíoco Epífanes. Suas relíquias, trazidas para Roma, foram depositadas na mencionada igreja de São Pedro Acorrentado”<sup>113</sup>. Contudo, não acreditamos que esta tenha sido a causa principal, mesmo porque as reflexões sobre *Macabeus*, entre os Padres da Igreja, não foram tão imediatas e, provavelmente, eles foram inscritos no calendário litúrgico depois do século IV. Segundo Raphaëlle Ziadé, as relíquias

---

113 **Martyrologe Romain**. Paris: 1953, p. 285, tradução nossa.

conservadas em Antioquia contribuíram para o culto dos 7 irmãos entre os cristãos. Contudo, sua inscrição no calendário e sua canonização estariam mais ligadas aos panegíricos elaborados por Gregório de Nazianzo (c. 330-390) e por João Crisóstomo (c. 346-407) (ZIADÉ, 2007, p. 1-2)<sup>114</sup>.

Na verdade, o martírio foi revestido de um sentido teológico que lhe conferiu grande importância no cristianismo. No entanto, esse mesmo procedimento era desnecessário no judaísmo. Isso não significa que o martírio cristão, desde a sua origem, estivesse desvinculado do martírio judaico, mas que ambos foram pensados com pesos diferentes. O fascinante, é que esses processos parecem ter acontecido ao mesmo tempo.

Outra ponderação necessária: não houve um total desinteresse dos rabinos sobre os *Livros de Macabeus*. A literatura rabínica versará sobre eles, sobretudo a respeito do episódio de Ana e seus 7 filhos. Segundo Nachman Falbel, “apesar de as versões existentes diferirem, a história de Hana fixou-se como um símbolo do martirologio em nome da fé, e a literatura midráshica a menciona como exemplar” (FALBEL, 2001, p. 276). Um exemplo desta discussão no *Talmud* acontece quando R. Judá associa as palavras do salmo “É por tua causa que nos matam todo o dia, e nos tratam como ovelhas de corte” (Sl 44,23) com a narrativa de *Macabeus*, ressaltando o papel de Ana. Há um aspecto que consideramos muito importante. O professor Nachman afirma que “na literatura rabínica a história é contada como se tivesse ocorrido durante as perseguições de Adriano” (117-138 a.C.). É o que acontece nas palavras de R. Judá. Esse tratado (*TB Gittin 57b*), não reproduz com exatidão os diálogos dos jovens com seu algoz em *Macabeus*. Na descrição de R. Judá, os 7 irmãos são interpelados pelo imperador, ficando claro que a intenção do sábio era tomar a história em *Macabeus* como um exemplo de resistência à idolatria e de fidelidade ao único Deus, totalmente válida no contexto do século II d.C. no qual os judeus também eram perseguidos pelo Imperador Adriano. Neste documento, todos os 7 irmãos são

---

114 Os documentos a que Zaidé se refere são: De S. Gregório de Nazianzo: Discurso 15 em honra de Macabeus e duas homilias sobre os Macabeus. De S. João Crisóstomo: Homilia sobre Eleazar e os 7 irmãos.

interpelados da mesma forma, para servir ao ídolo. Notemos que as respostas dos jovens, sob a composição de R. Judá, formam um corpo coeso e bem articulado, uma verdadeira profissão da essência do judaísmo. Imediatamente depois de responderem, eles são levados e mortos. A seguir, selecionamos apenas as respostas dos jovens:

1° filho: Está escrito na Lei, Eu sou o Senhor teu Deus.

2° filho: Está escrito na *Torá*, Não terás outros deuses diante de mim.

3° filho: Está escrito na *Torá*, Aquele que sacrifica aos deuses, salvo ao Senhor apenas, será completamente destruído.

4° filho: Está escrito na *Torá*, Não se curvará diante de qualquer outro deus.

5° filho: Está escrito na *Torá*, Ouve, Ó Israel, o Senhor Nosso Deus, Senhor é um.

6° filho: Está escrito na *Torá*, Portanto, sabe hoje e põe em teu coração que o Senhor, só Ele é Deus, acima no céu e embaixo na terra; não há nenhum outro.

7° filho: Está escrito na *Torá*, Tu declaraste Deus neste dia... e Deus declarou a ti neste dia; nós juramos ao Santo há muito tempo, santificado seja Ele, que nós não O trocaremos por qualquer outro deus, e Ele também nos jurou que não nos trocará por qualquer outro povo.

R. Judá diz que Ana pediu para falar com o último filho antes dele ser morto.

R. Judá menciona em seu relato o *Bath Kol* (voz divina), o que enaltece a atitude de Ana:

Dai-o a mim para que eu possa beijá-lo um pouco. Ela disse a ele: Meu filho, vai e diz a teu pai Abraão, Tu ataste um [filho ao] altar, mas eu ateí sete altares. Então ela também subiu ao alto de um telhado e jogou-se dali abaixo e morreu. Então se fez ouvir uma voz do céu dizendo, Uma feliz mãe de filhos (*TB, Gittin 57b*, tradução nossa).

Temos aqui um exemplo de como a narrativa dos martírios em *Macabeus* foi

utilizada pela literatura rabínica. Contudo, é necessário destacar que essa literatura é produzida muito tempo depois dos fatos a que ela se refere. Isso não desmerece a importância do texto, pois, uma vez que R. Judá atualiza a história para o século II, durante o principado de Adriano, isso pode significar que em meio à Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.), *Macabeus* foi retomado como um estímulo ao *kidush ha-Shem*, ainda que na literatura talmúdica essa ideia ou procedimento ficasse registrado mais tarde.

Outro ponto que contraria o desinteresse rabínico pelos *Livros de Macabeus* é o fato da narrativa da morte dos 7 irmãos fazer referências diretas à *Torá*. Ana, estimulando seus filhos ao martírio, cita expressamente Moisés, “pois Iahweh fará justiça ao seu povo e terá piedade de seus servos” (Dt 32,36 / 2Mac 7,6). Parece que em *Macabeus*, Deus tem compaixão de seu povo, porque um homem, por meio do martírio, pôs fim à ira divina sobre os demais (2Mac 7,38). David Flusser afirma que nos textos rabínicos o martírio é ligado a um outro versículo desse mesmo cântico de Moisés citado por Ana: “Porque ele vingará o sangue dos seus servos, e tomará vingança dos seus adversários. Ele retribuiu àqueles que o odeiam, e purificou a terra do seu povo” (Dt 32,43). Ou seja, há um terreno comum no qual os Sábios e o redator de *Macabeus* trabalharam. Flusser indica ainda que o comentário dos Sábios (*Sifrei*) a esse versículo de Dt, remete ao Salmo 79, que, por sinal, também é mencionado em *Macabeus* depois do martírio de muitos assídeos. Assim, em Dt 32,43 os Sábios comentam: “De onde permite vos dizer que a morte de Israel pelas mãos das nações do mundo é sua expiação para o mundo vindouro”. E continua dizendo que o fundamento está no Sl 79,1-3: “Ó Deus, as nações invadiram tua herança, profanaram teu sagrado Templo, fizeram de Jerusalém um monte de ruínas, deram os cadáveres dos teus servos como pastos às aves do céu, a carne dos teus fiéis às feras da terra. Derramaram o sangue deles como água ao redor de Jerusalém, e ninguém para enterrar”. Esta última sequência aparece em 1Mac 7,17: “As carnes dos teus santos e o seu sangue eles o derramaram ao redor de Jerusalém e não havia quem os sepultasse”. Ora, se o cumprimento do Salmo 79 se deu no martírio dos assídeos,

então neles se realizou o comentário rabínico sobre a expiação para o mundo vindouro. Daí Flusser conclui que: “A passagem do Sifrei que acabamos de citar é importante porque contém a ideia de que a morte de judeus nas mãos de gentios serve de expiação para Israel como um todo. (...) a morte do mártir expia os pecados da nação” (FLUSSER, 2009, p. 249, tradução nossa). Portanto, para David Flusser, fica evidente o caráter expiatório da morte do mártir judeu.

Então, devemos reconhecer que há um espaço para os acontecimentos da Revolta dos Macabeus na construção do martirologio judaico. A razão de não haver uma profusão de comentários rabínicos sobre os martírios presentes em 2Mac pode, em parte, ser explicada pela ausência de *Macabeus* no cânon judaico. No entanto, também se deve à natureza do emprego dessa narrativa, que passa a ser valorizada em um contexto específico de guerra religiosa. Assim, a história dos 7 irmãos e de sua mãe será uma espécie de exemplo sobre como o judeu deve agir em situações extremas de perseguição religiosa. Por isso, essa narrativa é retomada durante o principado de Adriano na guerra contra Bar Cochba e, de maneira mais intensa na Baixa Idade Média por conta das Cruzadas.

É importante destacar que a reflexão sobre o *kidush ha-Shem* feita durante o período do 2º Templo abriu um caminho que foi muito bem explorado pelo cristianismo, a ponto de Flusser reconhecer que esse martirologio influenciou muito mais o cristianismo do que o judaísmo, sobretudo em dois aspectos:

1. Na construção da narrativa sobre a morte de Jesus.
2. Na tradição do martírio cristão (FLUSSER, 2009, p. 248).

Então, para o autor há uma ligação real entre os martirologios judaico e cristão, ainda que as diferenças sejam muitas.

Podemos entender que se Jesus Cristo foi posto em sacrifício para a expiação dos pecados, nele se realizou a concepção originalmente judaica sobre a expiação para o mundo futuro, dita pelos Sábios. Provavelmente, era assim que o evento

crucifixão de Jesus era lido pelos primeiros judeu-cristãos, amparados na tradição judaica. No entanto, esse entendimento foi rechaçado pela maioria dos judeus pela incompatibilidade dessa expiação ser feita desta forma, por meio de alguém sobre o qual imperava uma maldição<sup>115</sup>. São Paulo, muito ciente desse entendimento, tentou dar a ele uma conotação positiva<sup>116</sup>.

Raphaëlle Zaidé também aborda como o martírio em 2Mac e 4Mac se tornaram um modelo na elaboração do martirologio cristão. Para tanto, ele aponta as correspondências entre os relatos de Eleazar e de Ana e seus 7 filhos com algumas narrativas das *Atas dos Mártires*. É claro que essa correspondência com os *Macabeus* se faz pela crueldade das torturas. No entanto, segundo ele, há relações mais agudas. Eis alguns exemplos:

Nas *Atas dos Mártires de Lião* do ano 177 é possível associar o martírio de Blandina com a mãe dos 7 irmãos em *Macabeus*. Diz o documento:

Quanto à bem-aventurada Blandina, a última de todos, qual generosa matrona que exortou a seus filhos e os enviou adiante de si, vencedores, ao rei, apressava-se a segui-los, enfrentando também ela os mesmos combates, jubilosa e exultante diante da morte, como se fosse convidada a um banquete de bodas e não condenada às feras (BUENO, 2003, p. 342, tradução nossa).

Para Ziadé (2007, p. 70-71), Blandina exortou seus companheiros (metaforicamente chamados de filhos), da mesma forma que Ana (2Mac 7,21). Ela é apresentada como uma “mãe” que se compadece e, provavelmente, contrariando o imaginário popular, ela não era uma mulher jovem. Ainda nessa *Ata*, é possível estabelecer relações entre o martírio de Potino com Eleazar. Ambos eram respeitados e ocupavam funções importantes na comunidade. Potino era bispo e Eleazar era escriba, ambos de idade avançada. Além disso, 4Mac 7,13 “precisa que Eleazar tinha

---

115 “Se um homem, culpado de um crime que merece a pena de morte, é morto e suspenso em uma árvore, seu cadáver não poderá permanecer na árvore à noite; tu o sepultarás no mesmo dia, pois o que for suspenso é um maldito de Deus” (Dt 21,22-23).

116 “Cristo nos resgatou da maldição da Lei tornando-se maldição por nós, porque está escrito: maldito todo aquele que é suspenso ao madeiro” (Gl 3,13).

uma energia corporal diminuída, que seus músculos estavam flácidos, seus nervos enfraquecidos” (ZIADÉ, 2007, p. 72, tradução nossa). De forma análoga, Potino “tinha ultrapassado a idade de seus noventa anos, e estava muito enfermo, respirando com dificuldade por causa da enfermidade corporal que o afligia” (BUENO, 2003, p. 334-335, tradução nossa). O último foi fortalecido pelo Espírito; o primeiro, pela Razão.

Nesta mesma direção, o martírio de Policarpo, bispo de Esmirna possui similaridades com Eleazar (posição na comunidade e idade). Em ambos os casos, a autoridade encarregada de conduzir o processo procurou convencê-los separadamente (2Mac 6,21-23 e *Mart. Pol.* 8,2), provavelmente, para evitar um confronto público (ZIADÉ, 2007, p. 76). Ainda sobre a idade, em os ambos casos, a autoridade local insistiu para que eles agissem de acordo com suas idades, manifestando um certo respeito por eles, querendo evitar o suplício. Porém, tanto Eleazar quanto Policarpo, justamente por causa da idade, se mantêm resolutos em direção ao martírio (2Mac 6,27 e *Mart. Pol.* 8,3). E, por fim, ambos demonstram heroísmo diante da morte.

De fato, a figura de Ana e seus 7 filhos poderia inspirar e ser uma espécie de modelo narrativo para as narrativas cristãs, sobretudo, para as *Atas* sobre os martírios de *Santa Sinforosa e seus sete filhos* e de *Santa Felicidade e seus sete filhos*<sup>117</sup>, que segundo o prof. Nachman Falbel são uma clara “paráfrase da história de Hana” (FALBEL, 2001, p. 279).

Ziadé discorre sobre várias outras possibilidades de aproximação entre *Macabeus* e as *Atas dos Mártires*<sup>118</sup>. Essa análise é muito importante, pois revela uma aproximação dos cristãos a um modelo judaico de martírio. No entanto, alertamos para o perigo do exagero nesta aproximação, uma vez que é difícil dizer se os autores das *Atas*, no momento de sua composição, faziam esta transposição de forma tão consciente. Na verdade, por se tratar de um mesmo drama vivido por judeus e por cristãos, a narrativa sobre o martírio encontra similaridades naturais, exceto quando o

---

117 Analisaremos essas duas *Atas* no próximo capítulo.

118 Ver cap. 3 “Présence du modèle maccabéen dans la martyrologie chrétienne des trois premiers siècles” (ZIADÉ, 2007, p. 66-103).

texto cita abertamente *Macabeus*. Este é o caso da *Ata do Martírio dos santos Montano, Lúcio e companheiros*, em Cartago no séc. III (c. 258), durante a perseguição geral no principado de Valeriano (243-260 d.C.). Ao relatar o martírio de Flaviano, o autor da *Ata* assinala:

Ao seu lado estava presa sua mãe incomparável, que, além de sua fé, pela qual mostrava ser da estirpe dos patriarcas, demonstrou ser filha de Abraão pelo desejo de que seu filho fosse sacrificado e pela gloriosa dor ao ver que de repente seu martírio era adiado. Oh! mãe piedosa por seu religioso fervor! Oh! mãe digna de ser contada entre os antigos exemplos! Oh! nova mãe dos Macabeus! Porque embora fosse menor o número de seus filhos, também ela consagrou ao Senhor todos os seus afetos nesta sua única oferta (BUENO, 2003, p. 815-816, tradução nossa).

Aqui, a aproximação do martírio cristão com *Macabeus* é clara. Apesar disso, defendemos que a noção mais remota a respeito do martírio entre os cristãos, assim como em alguns textos rabínicos, não apenas decorreu diretamente de *Macabeus*, mas também de fundamentações similares ligadas aos sacrifícios da *Torá*. Ou seja, ao que tudo indica não é a narrativa presente em *Macabeus* que gestou a ideia de martírio em seu estágio embrionário. *Macabeus* é retomado no contexto das perseguições, tanto no judaísmo como no cristianismo. Porém, os primeiros eventos que futuramente seriam denominados como martírio, estariam ligados à ideia do sacrifício prescrito na Lei. E quando o livro de *Macabeus* e o livro de *Daniel* versam sobre os judeus perseguidos (no primeiro caso, vitimados pelo rei), eles também o fazem nesta perspectiva, isto é, eles se recorrem a esta mesma origem associada ao sacrifício prescrito na *Torá*.

### 3 - Uma discussão historiográfica

Devemos agora aprofundar a questão já mencionada anteriormente, se a ideia de martírio, quando tomada nas duas religiões possui uma relação de interdependência. Em outras palavras, o martírio cristão se desenvolveu a partir de noções judaicas sobre o martírio ou ele possuiu uma dinâmica própria em sua elaboração?

Basicamente, entre os estudiosos, as duas abordagens são trabalhadas: a primeira discute o martírio cristão como um desdobramento da concepção judaica. A segunda abordagem procura demonstrar que o martírio, em sua acepção mais corrente, é genuinamente cristão, distinto de qualquer ligação com o judaísmo.

O caminho seguido por Willian H. C. Frend para estudar o martírio cristão como um prolongamento do martírio judaico é o contexto histórico do helenismo, vigente na Palestina no século II a.C. Segundo ele, a atuação de Antíoco IV Epífanes teve efeitos de longa duração para o judaísmo e, posteriormente, para o cristianismo nascente. Frend afirma que os judeus sob domínio de Antíoco enfrentaram as mesmas alternativas que os cristãos teriam dois ou três séculos depois: abjurar ou morrer. Com Antíoco inicia-se uma era de perseguições religiosas que também se verificará durante o domínio romano, onde os judeus foram vitimados por uma política religiosa durante os principados de Calígula e de Adriano e os cristãos, de forma análoga, durante os principados de Décio e de Diocleciano (FREND, 2008, p. 43).

É claro que há especificidades em cada um dos contextos. No entanto, o que Frend parece tomar como certo é que o martírio judaico e o martírio cristão resultam de um mesmo fenômeno, e isso lhes confere similaridade. Nos dois casos, a questão central estava em obedecer ou não a uma ordem real, sendo que a consequência dessa decisão recairia sobre o fiel. Obedecer ao poder temporal significava manter a vida na terra, mas perder a vida futura. Por conseguinte, em vista da vida futura, esta

escolha resultaria na salvação ou na condenação pessoal. Segundo Frend, nesse contexto de resistência a uma ordem que se choca com questões culturais e religiosas, é que a ideia de salvação do povo cedeu lugar para à ideia de salvação do indivíduo (FREND, 2008, p. 43-44).

Para o autor, as similaridades não resultavam apenas de um mesmo contexto repressivo vivido pelos dois grupos religiosos. Esse cenário também permitiu similaridades sobre o próprio sentido ou significado do martírio. Em outras palavras, a Revolta dos Macabeus contribuiu para a ideia de martírio cristão, na medida em que ela possibilitou o testemunho pessoal dos envolvidos – o que aproxima do termo mártir (testemunha) no cristianismo – sob risco de morte, ao escolherem manter a verdade da Lei em oposição ao paganismo (FREND, 2008, p. 44). Em *Macabeus*, assim como nas *Atas*, fica evidente o imperativo de escolher a morte à idolatria e que aqueles que assim procediam se tornavam um exemplo de virtude para todo o povo. Em ambos os casos, a vítima é um inocente que assume um sacrifício em favor do povo que sofre a opressão de um tirano. Essa opressão acontecia devido aos pecados do povo. Há portanto, um elemento reparador, no qual o sacrifício desse inocente realiza a reconciliação de todos com Deus. A consequência imediata verificada tanto no cristianismo quanto no judaísmo é que a perseguição aos fiéis cessa depois desse sacrifício, ou seja, imediatamente surge um período de paz, pelo menos é o que os relatos fazem questão de frisar (FREND, 2008, p. 45-46). Por fim, Frend considera que tanto na Revolta dos Macabeus quanto nas *Atas dos Mártires* há importantes elementos escatológicos: a vida eterna é assegurada aos mártires, que gozarão da ressurreição e da imortalidade. Paralelamente, o julgamento divino é destinado aos perseguidores. Além disso, em ambos os casos (em *Macabeus* e nas *Atas dos Mártires*), o suplício é assumido com disposição e sem resistência (FREND, 2008, p. 46).

É perfeitamente compreensível que Frend parta de *Macabeus* em seus estudos sobre judaísmo e martírio, pois não encontramos textos bíblicos anteriores que forneçam elementos para esse conceito. Não se encontra nem na *Torá* e nem nos

Profetas (com a exceção dos trechos do profeta Daniel) nada que se possa dialogar com a ideia de martírio<sup>119</sup>. É apenas em *Macabeus* que encontramos um conjunto de narrativas associadas ao que se entendeu como martírio. Assim, para Friend, o martírio cristão originou-se do martirológico judaico (entenda-se, de *Macabeus*).

Como já mencionamos, o conceito de martírio no judaísmo é produzido posteriormente. Além disso, em nenhum momento a palavra mártir é mencionada em *Macabeus*. Seja como for, Friend discute alguns elementos para aproximar o martírio cristão de uma referência judaica portadora da ideia de martírio. E ao fazer isso, ele entende que há um prolongamento entre o que aconteceu com os judeus que se negaram a transgredir a Lei e a cometer idolatria durante o helenismo com os cristãos, que, na mesma circunstância, negavam abjurar sua fé e cometer idolatria durante o Império Romano. Ou seja, trata-se de um mesmo fenômeno, com os mesmos desdobramentos, ainda que realizado com motivações específicas.

Em contrapartida, Glen W. Bowersock caminha numa outra direção em seu estudo sobre o martírio cristão. Basicamente, ele argumenta que o martírio cristão não tinha nenhuma ligação nem com o judaísmo e nem com o cristianismo primitivo da palestina. Ele foi um produto da cultura romana adaptada pelos cristãos, que mais tarde foi adotada pelos judeus. Assim, o martírio cristão seria um fenômeno bem original e não um desdobramento do judaísmo. Para afirmar esta independência do martírio cristão em relação ao judaísmo, Bowersock defende que o conceito judaico de martírio é posterior ao mesmo conceito no cristianismo.

o conceito completo de martírio no judaísmo, tal como é expresso na frase *kidush ha-Shem* (santificação do Nome), não ocorre até depois do período Tanaítico – em todo caso, não

---

119 Friend afirma que o profeta “a “é o protótipo do mártir ” (FRIEND, 2004, p. 816). Não acreditamos que os profetas perseguidos e eventualmente mortos pelo povo de Israel possam ser considerados mártires. É verdade que eles são rejeitados devido à missão a eles delegada por Deus de denunciar os pecados do povo e, ao mesmo tempo, chamá-los à conversão. Entretanto, embora os profetas sofressem com a perseguição por sua fidelidade à palavra divina, tal atitude não se configurava de um testemunho de fé diante de uma autoridade pagã que tinha o poder de condená-los à morte caso não apostatassem.

antes da Antiguidade Tardia. Os alegados martírios de Massada no primeiro século ou do R. Akiba no segundo são construções retrospectivas de uma época posterior, uma época substancialmente posterior à dos primeiros martírios cristãos (BOWERSOCK, 2002, p. 9-10, tradução nossa).

De fato, o *kidush ha-Shem* resulta de uma reflexão rabínica, e, portanto, posterior, ou no mínimo concomitante, com os martírios cristãos. No entanto, ainda que o termo não existisse no judaísmo, existiam os fatos: judeus foram violentamente vitimados por suas convicções religiosas. Assim, a Revolta dos Macabeus não pode ser ignorada. A esse respeito, Bowersock questiona a datação dos livros e sugere que a narração dos “martírios” presentes em 2Mac seja, na verdade, uma interpolação feita posteriormente (BOWERSOCK, 2002, p. 10)<sup>120</sup>. Desta forma, *Macabeus* não representaria uma tradição consolidada sobre o martírio judaico na qual o cristianismo encontrou inspiração.

Para Bowersock a palavra mártir adquiriu a conotação corrente somente no segundo século. Foi apenas com a narrativa do *Martírio de São Policarpo* que o termo deixou sua semântica grega de simples testemunha e adquiriu os típicos contornos religiosos daqueles que morrem por sua fé em Jesus Cristo. Para o autor, nem o NT fornece elementos em grande número para o sentido do martírio cristão<sup>121</sup>, pois, nele, parece mais comum associar a palavra mártir para designar as testemunhas da paixão e da ressurreição de Cristo. Segundo Bowersock, o significado do martírio cristão foi elaborado no século II na Ásia Menor (Anatólia). As razões para isso não foram apenas religiosas. Havia um fator próprio da cultura romana do lugar que poderia contribuir

---

120 O autor defende que a composição de 2Mac, onde temos a narrativa da morte de Eleazar e dos 7 irmãos, é muito mais recente: “Mas, como não há razão para considerar que os dois relatos reflitam o tempo histórico dos Macabeus, o tempo que eles realmente refletem é uma incógnita. Na medida em que eles não fazem referência ao Templo e parecem ser adições à narrativa, poderiam ser associados até mesmo ao império romano posterior a 70 d.C” (p. 11, tradução nossa).

121 Bowersock reconhece que apenas a narrativa da morte de Estevão em *Atos dos Apóstolos* fornece subsídios para a elaboração do martírio cristão. Na verdade, Estevão foi testemunha da glória do Senhor. No entanto, a palavra testemunha ficou diretamente relacionada à sua morte violenta e ao sangue derramado (p. 15).

para as demonstrações de martírio. Nesse sentido, a

Ásia Menor era invulgarmente apreciadora dos espetáculos e divertimentos públicos. Era uma das maiores áreas de treinamento para gladiadores, e muitas das grandes cidades da região tinham uma extravagante disposição para espetáculos de gladiadores e exibição de animais selvagens. A pressão por parte das autoridades locais para encontrar vítimas para além dos criminosos que normalmente seriam fornecidos para os espetáculos deve ter sido extraordinariamente grande. As várias formas de tortura a que os mártires cristãos foram submetidos, como lemos nos relatos de Tertuliano e de outros autores, encaixam-se perfeitamente no âmbito dos entretenimentos populares que foram recentemente descritos por um proeminente jovem estudioso como “charadas fatais” (BOWERSOCK, 2002, p. 18, tradução nossa).

A perseguição e a punição dos cristãos não eram extensivas a todos, mas àqueles que se recusavam em sacrificar aos deuses ou a prestar culto ao gênio do imperador. E estes que se enquadravam nessas condições, atendiam, por assim dizer, a uma certa demanda própria da cultura do lugar. É nessa conjuntura que o sentido do martírio cristão foi elaborado, sem quaisquer relações diretas com o judaísmo. Essa abordagem implica que até mesmo questões de ordem literária devem ser relativizadas. Vimos que W. H. C. Frend aponta para as correspondências existentes entre as narrativas dos martírios cristãos e o livro de *Macabeus*. Para Bowersock esse tipo de análise esforça-se em encontrar similaridades entre os autores das *Atas* com fontes judaicas para, então, indicar uma relação de dependência ou de origem do martírio cristão com o judaísmo. No entanto, a composição literária das *Atas* está intrinsecamente associada ao contexto histórico vivido pelos mártires e ao procedimento romano na condução desses problemas. Pelo menos é isso que indicam os três tipos de registros ou de fontes documentais, que, muitas vezes, são postas numa mesma narrativa. Esses registros são:

1. Relatos realizados pelos próprios mártires antes da execução;
2. Relatos de testemunhas que acompanharam o julgamento e o martírio;
3. Relatos oficiais feitos pela autoridade romana no momento do julgamento.

Nesse sentido, Bowersock conclui que

As provas documentais incorporadas ao registro escrito permitem conseqüentemente ao historiador integrar os martírios dentro do tecido mais amplo da sociedade e da administração no Império Romano. O que emerge de forma notável a partir do exame desse material é que os martírios formam uma parte coesa da estrutura do Império Romano – tanto burocrática quanto social – e não simplesmente uma desconcertante obstrução ao bom funcionamento do governo imperial. Para dizer de outra forma, o cristianismo deve seus mártires aos costumes e à estrutura do Império Romano, e não ao caráter indígena do Oriente Próximo semita onde o cristianismo nasceu. Os registros escritos sugerem que, assim como a própria palavra “mártir”, o martírio não tinha nada a ver com o judaísmo ou com a Palestina. Tinha tudo a ver com o mundo Greco-romano, suas tradições, sua linguagem e seus gostos culturais (BOWERSOCK, 2002, p. 28, tradução nossa).

Para enfatizar a autonomia dos relatos de martírios cristãos frente a qualquer fonte judaica, o autor defende que a narrativa dos “martírios” em *Macabeus* ocorreu num período bem tardio, próximo ou posterior ao ano 70 d.C., e isso poderia fazer com que o cristianismo nascente não se inspirasse tão diretamente nesses textos para compor a concepção de martírio cristão.

Mesmo sem considerar a discussão quanto a composição tardia dessas narrativas (Eleazar e os 7 irmãos), acrescentadas posteriormente ao *Livro de Macabeus*, é bem provável que as narrativas cristãs presentes nas *Atas dos Mártires* tenham sido compostas por comunidades de cristãos gentios. Desta forma, as referências judaicas não teriam tanta importância para a composição do significado do martírio cristão. Porém, isso não anula a possibilidade de construir relações entre

as duas concepções de martírio. O que defendemos em nosso trabalho é que a relação entre o martírio judaico e o martírio cristão vai além da discussão sobre os vínculos de dependência ou de origem. Defendemos que os cristãos vindos do judaísmo, diante da perseguição e morte de cristãos pelas autoridades romanas, faziam uma leitura diferenciada sobre este trágico acontecimento. E essa leitura estava vinculada à sua tradição anterior, associada à ideia de sacrifício do AT. Os cristãos gentios, diante do mesmo acontecimento, fizeram um outro tipo de leitura e compuseram um significado para o martírio cristão distinto do martírio judaico, ainda que a ideia de sacrifício não fosse negada. Acreditamos que a polêmica judaico-cristã presente nas *Atas dos Mártires* testemunha esta inflexão. É bem verdade que quando uma narrativa de martírio registra a rivalidade entre judeus e cristãos, pode indicar uma disputa alimentada por conjunturas locais sustentadas pelas polêmicas em outras fontes cristãs (Cf. Capítulo II). Contudo, isso também pode sinalizar uma afirmação cristã, acrescida de uma carga teológica diferenciada, com o objetivo de distanciar os martírios correntes daquelas mortes narradas no NT, ainda associadas às referências judaicas sobre o sacrifício. Apresentar os judeus como adversários durante o processo de martírio, demarcaria de forma concreta esta cisão entre as duas visões de martírio. Esta foi uma obra do cristianismo gentio.

Este é o tom que queremos dar ao próximo capítulo. Entendemos que a rivalidade com os judeus presente nas *Atas dos Mártires* se tornou um ingrediente necessário para afirmar o significado cristão de martírio, distinto do judaísmo. Ora, entender a polêmica judaico-cristã nas *Atas dos Mártires* pelo viés de um componente necessário à afirmação de singularidade do martírio cristão, nos aproxima do pensamento de Daniel Boyarin. Entre a ligação direta das duas concepções de martírio ou a sua completa negação, Boyarin procura elevar a discussão para um outro patamar, pois

Na medida em que o martírio é, quase por definição, uma prática que ocorre em lugares públicos, e, portanto, num espaço

compartilhado, *martyria* parece ser um campo particularmente fértil para a exploração da permeabilidade das fronteiras entre o assim chamado judaísmo e o assim chamado cristianismo na Antiguidade Tardia (BOYARIN, 1998, p. 580, tradução nossa).

Para Boyarin, a questão central não é discutir o quanto uma concepção de martírio influenciou a outra, mas sim, analisá-lo em um conjunto de interações compartilhadas por ambas as religiões. E o ponto mais interessante nessa abordagem – que acreditamos ser o um caminho mais promissor no estudo das relações entre o martírio judaico e o martírio cristão – é sintetizado nas seguintes palavras:

Se há cristãos que são judeus e se até mesmo Rabinos podem às vezes ser – ao menos quase – cristãos, então toda a questão sobre quem inventou o martírio adquire um caráter totalmente diferente. Tentarei mostrar realmente que a construção do martírio é, ao menos em parte, parte integrante do próprio processo de construção do judaísmo e do cristianismo como entidades distintas (BOYARIN, 1998, p. 581, tradução nossa).

O que as análises que vimos há pouco (Frend e Bowersock) não abordaram é que os martírios aconteciam num momento em que as fronteiras entre judaísmo e cristianismo não eram tão claras como se costuma acreditar e que havia um contato, um diálogo entre os dois grupos religiosos concomitante aos martírios<sup>122</sup>. As perseguições religiosas que inspiraram reflexões a respeito do martírio aconteceram no mesmo momento em que os caminhos de judeus e de cristãos se cruzavam<sup>123</sup>. Em

---

122 Como já mencionamos, o exemplo mais lapidar é o testemunho de Eusébio ao afirmar que os Mártires de Lião comiam carne kosher. Há ainda, os monges no oriente, que no século IV consideravam o sábado como dia santo. Outro exemplo nesta direção, era o costume dos cristãos do oriente de celebrar a Páscoa em na mesma data que os judeus (BOYARIN, 1998, p. 581-582).

123 Boyarin analisa o caso do Rabi Eliezer preso durante o Principado de Trajano, acusado de ser cristão. Diante desta situação, o Rabi, depois de um diálogo perspicaz, é solto pelo governador. No entanto, isso não diminuiu a sua angústia, pois estava convencido de que o ocorrido foi resultado de algum pecado que ele cometera, ainda que ele não soubesse qual. Interpelado pelo Rabi Akiba sobre a possibilidade de ter conversado com os sectários (judeu-cristãos) antes de ser preso, Rabi Eliezer se lembrou de ter-se comprazido de algumas palavras ditas por um cristão. Logo, este fora o seu pecado. Para Boyarin, o fato de ele simplesmente não dizer prontamente que não era cristão, sendo que bastava amaldiçoar a Jesus para ser liberto (coisa que Eliezer não fez), indica que talvez o Rabi possuísse alguma simpatia pelo pensamento de Jesus. Ou seja, no

consequência, estas reflexões a respeito do martírio não eram apenas internas, motivadas pelo que acontecia a cada grupo religioso, mas também eram motivadas pelo que acontecia com o outro grupo. Boyarin não nega que muitas destas narrativas judaicas a respeito do martírio eram lendas sem qualquer comprovação histórica. No entanto, elas são importantes, na medida em que revelam níveis de aproximação entre judeus e cristãos no contexto do martírio. Trata-se de interações muito complexas que, segundo ele, permaneceram até o século IV.

Por conseguinte, Boyarin analisa textos judaicos que indicam esta aproximação, tendo como pano de fundo o martírio. Isso lhe parece mais importante do que afirmar ou negar se a concepção de martírio cristão decorre de concepções judaicas. Contudo, ao caminhar nesta análise ele adota um conceito de mártir diferente daquele proposto por Bowersock<sup>124</sup> e nega a tese de que o martírio cristão é uma criação genuína sem qualquer relação com o judaísmo. Para Boyarin esta relação existe, sendo possível traçar as novidades presentes na concepção de martírio, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, que, num certo sentido, estavam ausentes em *Macabeus* (BOYARIN, 1998, p. 593-594). Esta novidade pode ser sintetizada em três aspectos:

1. Em ambos os casos, o suplício está relacionado com a essência de ser cristão ou judeu e não é um castigo por um crime que ambos tenham cometido. Esta realidade de ser morto por declarar-se cristão ou pela crença num único Deus aparece pela primeira vez entre os cristãos no *Martírio de São Policarpo* e entre os judeus nos mártires contemporâneos do R. Akiba.
2. Na Antiguidade Tardia, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, o martírio é um cumprimento religioso em si, e não uma decorrência da desobediência de um decreto real. Esse cumprimento religioso entre os

---

contexto das perseguições, há aproximações bem mais profundas entre judaísmo e cristianismo do que se costuma aceitar.

124 Bowersock afirma que o martírio cristão é um “sistema conceitual de reconhecimento póstumo e recompensa antecipada” (BOWERSOCK, 2002, p. 5, tradução nossa). Para Boyarin esta condição também estava presente em *Macabeus*.

cristãos significava imitar a Cristo e entre os judeus significava amar a Deus com toda a alma.

3. Em ambos os casos é possível encontrar experiências visionárias realizadas pelos mártires, além de elementos eróticos presentes na narrativa.

O mérito de Boyarin foi o de demonstrar que o martírio é discutido ao mesmo tempo tanto pelos judeus quanto pelos cristãos. E, o mais importante, é que nesse debate interno, transparece referências ao grupo rival. Um exemplo disso é a discussão entre o R. Akiba com Papos ben Yehuda, como vemos a seguir:

Rabi Akiba diz: “Com toda a tua alma”: Mesmo que isso custe a tua alma.

Nossos Rabis ensinaram: Uma vez o reino maldito lançou um decreto proibindo as pessoas de se ocuparem com a Torá, e quem o fizesse seria transpassado por uma espada. Papos, filho de Yehudá, veio e encontrou o Rabi Akiva sentado e ensinando, reunindo multidões em público, com um rolo da Torá em seu colo.

Papos lhe disse: Akiba, não tens medo desta nação?

Ele lhe disse: És tu Papos ben Yehuda a quem chamam “grande sábio”? Não és senão um asno. Vou contar-te uma parábola. Com que se parece esta questão — com uma raposa que estava caminhando pela praia, e viu os peixes reunindo-se num mesmo lugar. Ela disse a eles, “Por que vos estais reunindo?” Eles disseram a ela, “Por causa das redes e das barragens que as pessoas armam para nos capturar.” Ela disse a eles, “Vinde para a terra, e nós moraremos juntos, eu e vós, assim como nossos ancestrais moraram juntos!”

Eles lhe disseram, “És tu a raposa, de quem se diz ser o mais sábio dos animais? Não és senão um asno! Se agora que estamos no lugar onde vivemos é assim [ou seja, estamos em perigo], no lugar de nossa morte o perigo só será maior.” Assim também tu: Se agora nos sentamos e estudamos a Torá sobre a qual está escrito, “Porque disto depende a tua vida e o prolongamento dos teus dias para poderes habitar nesta terra” [Dt 30.20] — e as coisas são assim [isto é, estamos em perigo], muito maior se torna o perigo se deixamos de fazer isso.

Eles disseram: Não se passaram muitos dias até que Rabi Akiba

foi preso e o acorrentaram na prisão. E Papos o filho de Yehudá também foi preso e acorrentado junto com ele.

Ele disse: Papos! O que o trouxe para cá?

Ele lhe disse: Feliz és tu, Rabi Akiba, porque foste detido por causa das palavras da Torá. Ai de Papos, que foi preso por superstição (*TB Berachot 61b*, tradução nossa).

O que essa passagem do *Talmud* revela, na interpretação de Boyarin, é uma disputa entre rabinos e judeu-cristãos sobre o martírio. Os peixes representam R. Akiba e seus discípulos; o mar é a *Torá*; os homens que desejam pegá-los com suas redes são os romanos e a raposa é Papos. Este último tentou convencer R. Akiba que seria mais seguro abandonar a observância da *Torá* para preservar a vida (sair da água e habitar a terra). A resposta é taxativa: os peixes corriam risco estando dentro da água, mas morreriam fora dela. Havia um risco em observar a *Torá* naquele contexto de opressão romana. No entanto, abandoná-la seria fatal. Esta alusão pode ser religiosa, na medida em que a Lei traz a vida. Contudo, essas palavras indicam uma certa ironia, pois os judeus que se tornaram cristãos foram ainda mais perseguidos pelos romanos. O prosseguimento da narrativa sugere que Papos era um judeu-cristão, já que, estando na prisão junto com o R. Akiba, ele reconheceu que o rabino estava numa posição melhor, pois Akiba fora preso devido à *Torá*, enquanto Papos o foi por suas superstições. Entende-se aqui que estas superstições são elementos que compõem a fé cristã.

Ou seja, o contexto do martírio faz ressoar a rivalidade entre judeus e judeu-cristãos. No entanto, trata-se mais de um debate ou um conflito de ideias do que conflitos reais. Esta interação também promoveu intersecções interessantes entre judeus e cristãos a respeito do martírio, no qual a reflexão sobre essa temática era associada ao erotismo presente no *Cântico dos Cânticos*. O mártir era uma noiva do Senhor que morria por amor a Ele<sup>125</sup>. Além disso, a partir do martírio de R. Akiba,

---

125 Boyarin ampara-se nos estudos de Elizabeth Castelli, que compreende que o contexto do martírio de Akiba permeado por citações do *Cântico dos Cânticos* indica as visões extáticas dos mártires no momento do suplício e a ideia de que eles viviam nesse momento uma experiência erótica com o Senhor. Esses textos, escritos na passagem do III para o IV século, têm a intenção de fazer com o que os seus leitores participem dos mesmos sofrimentos e vivam a mesma

vemos que o sentido do martírio é entendido por ele como uma consequência imediata de amar a Deus com toda a alma. Segundo Urbach, R Akiba ensinou que o termo amor possui uma conotação radical e muito particular: “O amor adquire um caráter místico e martirológico” e, nesse sentido, “precioso é o sofrimento” (URBACH, 1996, p. 433, tradução nossa).

Portanto, o martírio do R. Akiba não aconteceu somente pela desobediência ao decreto real, ainda que do ponto de vista histórico isto estivesse correto. Segundo Boyarin, o que é comum na concepção de martírio neste momento, tanto no judaísmo como no cristianismo, é o fato de ele ser recoberto de um significado ou de um sentido em si mesmo, isto é, ele portava um contorno e uma fundamentação eminentemente religiosa na explicação dada pelos fiéis. Por meio da experiência do martírio, Akiba percebeu que nele se realizava a palavra de Deuteronômio. Disse R. Akiba:

Na hora em que levaram Rabi Akiba para fora [para ser executado], seus discípulos lhe disseram, “Nosso mestre, até aqui [i.e., será isso necessário?]?” Ele lhes disse, “Toda a minha vida este versículo me incomodou, ‘Amarás o Senhor teu Deus com toda a tua alma’ — mesmo que ele te peça a tua alma, e eu disse, quando terei a oportunidade de cumprir isso? Agora que a oportunidade se apresentou, não irei cumpri-lo?” (*TB Berachot 61b*, tradução nossa).

Esta consciência de que por meio do martírio se cumpre o “amar a Deus com toda alma”, segundo Boyarin, é uma novidade que não ocorreu da mesma maneira nos relatos anteriores presentes em *Macabeus*. Aqui, o martírio adquire um valor positivo em si e isso representa um momento cultural comum para os fiéis dos dois cultos. A esse respeito, o autor conclui:

É verdade que também no passado havia um conceito de martírio, mas era muito diferente deste. O modelo anterior era

o do período Hasmoneu, no qual o mártir se recusa a violar sua integridade religiosa e é executado por essa recusa; agora encontramos o martírio sendo ativamente buscado como a única realização possível de uma necessidade e de uma exigência espiritual (BOYARIN, 1998, p. 606, tradução nossa).

Além disso, há um certo reconhecimento do martírio de Akiba por parte de alguns judeus, pelo menos é isso que as palavras de Yehoshua ben Yonathan indicam:

Quando o Rabi Akiba morreu como um mártir, um versículo do Cântico dos Cânticos aplicou-se a ele, 'Yehoshua ben Yonathan costumava dizer aos que eram executados pelo maldito Turnus Rufus. Eles te amaram mais do que os santos que os precederam, "sinceramente eles te amaram" (BOYARIN, 1988, p. 607, tradução nossa).

Boyarin indaga por que Akiba amou mais a Deus do que os santos antigos (macabeus?). E responde: "Eu defenderia que é porque eles morreram com alegria, com a convicção de que a sua morte não somente era necessária, mas era a mais elevada das experiências espirituais" (BOYARIN, 1988, p. 607, tradução nossa). Essa conclusão se dá pelo fato de R. Akiba sorrir diante do suplício iminente. Ele parece caminhar feliz para a morte, regozijando-se por saber que ali se realizava uma experiência espiritual.

Daniel Boyarin ressalta o fato do martírio de R. Akiba ocorrer imediatamente após a recitação do *Shemá* e encontra aqui um elemento importante para a aproximação dos martírios de judeus e de cristãos: R. Akiba proclamou a unicidade do Nome divino (o Senhor é Um); e os cristãos, diante da morte iminente, diziam: eu sou cristão. Isso significa que a questão central não era apenas a desobediência a um decreto real devido a um imperativo religioso, mas a afirmação de uma identidade coletiva que passa pela proclamação de um componente da fé, seja ela a unicidade divina, seja ela a fé em Jesus Cristo. Boyarin não está dizendo que as perseguições do Império Romano se deram devido à fé dos judeus e dos cristãos, mas que, nesse

momento, o martírio era percebido dessa forma, não apenas pelos fiéis, mas para o próprio público que acompanhava estes acontecimentos, pois a “profissão” era o último ato do mártir antes de morrer. Assim,

A confissão “Eu sou um cristão” vincula o mártir a todos os cristãos em toda parte, e assim também a confissão, “Ouve, ó Israel, o Senhor, nosso Deus, o Senhor é Um” vincula o mártir a todos os judeus em toda parte. Este elemento, no desenvolvimento de ambos os martirológios, judaico e cristão, é altamente crítico na produção do momento de identificação com o mártir, inclusive e especialmente para aqueles interlocutores que já não se encontram mais em uma situação de perseguição. Em outras palavras, este novo componente contribui para a formação de um “culto aos mártires” como um constituinte formativo fundamental na produção das “novas” religiões do cristianismo e do judaísmo rabínico, e observamos então um eminente paralelismo estrutural e teológico entre os tipos de martirológio cristão e judaico em desenvolvimento no segundo, terceiro e quarto séculos (BOYARIN, 1998, p. 608-609, tradução nossa).

A ressalva que devemos fazer é que esse culto aos mártires se processou no cristianismo, mas não no judaísmo. De qualquer maneira, a ideia central fica preservada. Assim, segundo Boyarin os textos judaicos compostos nos séculos III e IV que abordam o fenômeno do martírio acabam por constituir um novo tipo de martirológio quando comparados com os textos após a Revolta dos Macabeus (entenda-se aqui os *Livros de Macabeus*). Essas reflexões rabínicas se dão paralelamente às reflexões feitas pelos cristãos, presentes nas *Atas dos Mártires*. Ambas são gestadas num mesmo “caldo” cultural, num momento em que as relações entre os dois grupos de fiéis ainda eram intensas. Por isso, é possível encontrar similaridades entre as duas concepções de martírio.

Porém, acrescentamos que a reflexão do cristianismo gentio sobre o martírio compõe um quadro mais amplo de busca de alteridade, o que num certo sentido, significou superar o martirológio judaico e assentar a concepção cristã de martírio em

uma base cuja aproximação com o judaísmo se tornou impossível.

Para Boyarin, o martírio cristão não foi uma consequência direta do martírio judaico, numa relação de dependência ou de influência. Também não se deu por um desenvolvimento autônomo do judaísmo. O martírio, tanto o judaico quanto o cristão, é um discurso, é uma construção literária posterior aos fatos, elaborado desde o século II, mas em grande volume nos séculos III e IV. A diferença é que quando a reflexão é feita pelos rabinos, os judeus já não eram perseguidos (como ocorreu nas guerras contra os romanos). Eles narram e dão significado ao martírio de R. Akiba interpretando o seu passado, no mesmo momento em que os cristãos narram os seus mártires.

A “invenção” do martírio, longe de ser uma evidência da influência cristã sobre o judaísmo ou vice-versa, é mais plausivelmente interpretada como uma evidência do contato próximo e da impossibilidade de estabelecer distinções nítidas e absolutas entre essas comunidades ou seus discursos ao longo desse período (BOYARIN, 1998, p. 615, tradução nossa).

Acreditamos que todas estas análises têm seu valor. Ainda que as conclusões sejam opostas, é muito difícil apontar equívocos em cada uma delas, pois todas cumprem o que se propuseram fazer. Se W. H. C. Frend, ao investigar a origem do martírio cristão no martirologio judaico, considerou que *Macabeus*, por ser recorrente em comentários patrísticos (ainda que tardiamente), e sobretudo, por possuir similaridades narrativas com as *Atas* cristãs, contribui perfeitamente para estabelecer esta relação. Este vínculo foi defendido pelo autor ao longo de sua vida. Além de sua principal obra escrita em 1965<sup>126</sup>, em um artigo mais recente, Frend continuou afirmando o legado judaico no martírio cristão<sup>127</sup>. Ainda que o termo mártir não fosse usado na época de *Macabeus*, é inegável que essa história foi um

---

126 FREND, W. H. C. **Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus.** Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 2008.

127 FREND, W. H. C. Martyrdom and political oppression. In: ESLER, Philip F. **The Early Christian World.** London; New York: Routledge, Vol. II, 2004, p. 815-839.

paradigma para os autores cristãos<sup>128</sup>. Nesse sentido,

A inspiração da tradição judaica para o martírio cristão e sua influência contínua, pelo menos na primeira metade do quarto século, é suficientemente evidente. Os heróis do judaísmo, entre os quais os Macabeus não são os menos importantes, continuaram sendo heróis dos cristãos, tanto no Oriente quanto no Ocidente, até o início do quinto século<sup>129</sup>.

Em contrapartida, Glen Bowersock, ao analisar o contexto cultural greco-romano, demonstrou que o martírio cristão pode ser compreendido como resultado deste contexto, o que o exime da necessidade de estabelecer uma dependência direta com as concepções judaicas de martírio<sup>130</sup>.

As duas análises possuem uma lógica interna consistente. Diferentes em seu ponto de partida, chegam a conclusões opostas. Contudo, reconhecemos que Daniel Boyarin contribui mais para a nossa pesquisa sobre a polêmica judaico-cristã presente as *Atas dos Mártires*, na medida em que o autor procurou analisar o martírio num conjunto de interações entre judeus e cristãos. Se a ideia de martírio judaico e cristão é elaborada neste contexto de interação entre os dois grupos religiosos, cabe-nos apontar como o martírio revela níveis de aproximação entre o judaísmo e o

---

128 Frend cita o exemplo de Blandina nas *Atas dos Mártires de Lião* (177), que é apresentada por Eusébio como uma mãe a exemplo de Ana em *Macabeus*: “Restava a bem-aventurada Blandina, a última de todos, qual nobre mãe que tivesse exortado os filhos e os houvesse enviado vitoriosos à sua frente para junto do rei. Percorreu os mesmos combates que os filhos” (*Hist. Ecl.* V.1,55). E também Orígenes, que cita a morte da mãe e dos 7 irmãos como um exemplo corajoso de martírio (*Exort. Mart.* 22-23). Esse mesmo procedimento foi adotado por Cipriano (*Epist.* 58,6).

129 *Ibidem*, p. 817.

130 Frend respondeu à análise de Bowersock que desvinculou o martírio cristão de qualquer dependência para com o judaísmo. Ele reconhece que a tradição clássica inspirou os autores cristãos quando escreveram sobre o martírio. No entanto, o autossacrifício no paganismo “não tem nenhuma motivação religiosa transcendente, nenhum apelo ao Nome de Deus como encontramos no relato dos Macabeus. Tudo o que se pode dizer é que nos dois primeiros séculos da Era Comum havia uma viva tradição pagã de autossacrifício por uma causa, uma prontidão para, se necessário, desafiar um legislador injusto, que coexistia com o desenvolvimento do conceito de martírio cristão herdado do judaísmo. Os dois ideais corriam paralelamente, mas o cristão foi quase exclusivamente debitado ao seu passado judaico” (*Ibidem*, p. 818, tradução nossa).

cristianismo. Paralelamente a essa aproximação, que sempre buscamos, não podemos desconsiderar a rivalidade entre os dois grupos de fiéis, que, no contexto do martírio, pôde fazer aflorar disputas locais entre as duas comunidades. E o mais importante: acreditamos que a rivalidade entre judeus e cristãos que aparece em algumas *Atas* pode indicar que a elaboração do martirológico cristão pelo cristianismo gentio, por meio de um refinamento teológico, promoveu sua autonomia em relação à matriz judaica. E nesse processo, o sentido do martírio cristão elaborado pelos Padres da Igreja, teve o papel histórico – ainda que não fosse assumido conscientemente – de atuar na promoção da alteridade do cristianismo, superando qualquer similaridade com o martirológico judaico.

Discutir os diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos num contexto polêmico, sobretudo quando se tem como cenário as perseguições, requer que demarquemos as diferenças entre as duas concepções de martírio. Contudo, se nos primeiros séculos as identidades religiosas estavam em formação, e se além da rivalidade encontramos pontos de intersecção e de vivências compartilhadas entre os dois grupos de fiéis, não há como negar que a própria ideia de martírio também fosse compartilhada de alguma maneira. Assim, sem negar as diferenças, continuamos nossa busca por conexões entre as concepções judaica e cristã a respeito do martírio. Vale ressaltar que, a cada avanço em direção da aproximação, surgem novas dificuldades e novos distanciamentos.

#### 4 - O mártir judeu e o mártir cristão

Não é difícil encontrar exemplos de ação violenta de um poder que leve à morte uma pessoa por suas convicções religiosas. Ao longo da história isso aconteceu (e ainda acontece) com judeus e com cristãos. Apesar dessa convergência, as semelhanças entre o mártir no cristianismo e no judaísmo se esgotam aí. É bem verdade que há textos midráshicos que se referem àqueles que foram vítimas do poder no contexto da atuação dos romanos contra os judeus (*Midrash Assará Haruguei* ou *Midrash Malchut* e o *Midrash Elle Eskera*)<sup>131</sup>. A morte dos 10 Sábios<sup>132</sup> representa os que foram mortos nessa conjuntura, sob o principado de Adriano (117-138). Bobichon lembra que essas narrativas são de caráter lendário e oferecem variantes quanto aos nomes dos Sábios martirizados. Ainda que os *midrashes* os reconheçam como mártires, nenhum texto talmúdico do período tanaíta utiliza a expressão “os 10 mártires”. Ao que tudo indica, essas narrativas lendárias procuraram apresentar execuções simultâneas de eventos que provavelmente ocorreram em intervalos maiores (BOBICHON, 1995-1996, p. 111). Por fim, Bobichon afirma que os textos midráshicos possuem um teor bem diferente dos textos talmúdicos no que tange às circunstâncias da morte dos Sábios. Nos textos midráshicos, a morte violenta dos Sábios foi uma espécie de atualização da punição que não foi dada aos irmãos de José quando o venderam para o Egito. Assim, a autoridade romana se apresenta para fazer uma espécie de justiça tardia, punindo os Sábios com a morte pelo crime praticado contra José do Egito. Evidentemente, essa prática jamais estaria no horizonte de ação da autoridade romana. Realizar a punição de um crime ocorrido antes da existência do próprio Império não faz nenhum sentido. Além disso, Bobichon aponta que “a concepção teológica da redenção, por um inocente, de uma falta

---

131 *Elle Eskera* significa “a estes lembrarei”. Sua composição teve como referência, versões do *Midrash Assará Haruguei Malchut* (os dez mártires).

132 Seriam eles: R. Akiba, R. Shimon b. Gamliel, R. Yishmael, R. Hanina b. Teradion, R. Hutzpit, R. Elazar b. Shamua, R. Hanina b. Hakinai, R. Yesheivav, R. Yehudá b. Dama, R. Yehudá b. Baba.

anterior, é totalmente contrária ao pensamento rabínico” (BOBICHON, 1995-1996, p. 112, tradução nossa).

Pelo teor lendário dessa narrativa e por apresentar elementos sem quaisquer similaridades com a atuação romana e com concepções próprias do judaísmo rabínico, Bobichon descarta essa tradição dos 10 mártires de Israel do estudo comparativo entre o martírio judaico e o martírio cristão, concentrando-se nos três rabinos mortos pelos romanos que são mencionados no *Talmud*: R. Akiba, R. Hanania b. Teradion e R. Yehouda b. Baba. Ele compara esses relatos com as seguintes narrativas cristãs: *Martírio de São Policarpo*, *Martírio de Perpétua e Felicidade* e com os *Mártires de Lião e de Viena*.

O estudo dessa documentação revela os diferentes sentidos que o mártir adquiriu para as duas religiões. As diferenças mais importantes apontadas por Bobichon (BOBICHON, 1995-1996, p. 114-119) sobre o mártir judeu e o mártir cristãos são as seguintes:

1. O mártir cristão luta contra o demônio que se manifesta na turba enfurecida. Já a luta do mártir judeu é interior e íntima.
2. A tortura imposta ao mártir cristão é longamente descrita em detalhes de forma dramática, onde são exaltadas a fé e a coragem do santo. Já o suplício aplicado ao mártir judeu é apenas mencionado em uma narrativa concisa e essencial.
3. O mártir cristão tem visões premonitórias de que seu martírio está de acordo com a vontade divina. A visão anuncia um combate espiritual necessário. A única visão entre os mártires judeus foi a de R. Hanania que viu as letras da *Torá* se elevarem em meio às chamas.
4. O mártir cristão é envolvido, de maneira sobrenatural, por uma discreta e permanente solicitude divina. Ele, durante o suplício vive experiências sobrenaturais, por vezes carregadas de uma mística eucarística. Por meio dessa experiência, o mártir passa pelo suplício sem sentir a dor. A única

experiência sobrenatural vivida pelo mártir judeu é o *Bath Kol*, uma voz celeste ou divina que revela a vontade de Deus ou seu julgamento.

5. Ao contrário do mártir cristão, o mártir judeu não é investido de nenhum poder miraculoso ou como aquele que é capaz de interceder pelos outros fiéis junto a Deus.

6. O mártir cristão é apresentado na narrativa como um herói da fé. Ele recebe o martírio como uma graça divina, uma honra conferida a poucos. Por isso, suas relíquias são reverenciadas, pois ele experimentou o sofrimento de Cristo. Já o mártir judeu não é um herói. Não há nenhuma felicidade em seu sofrimento, que nunca é apresentado como um ideal a ser seguido:

Sua sorte não vem satisfazer nenhuma aspiração; não procede tampouco de uma eleição divina, mas decorre, simplesmente, de uma falta ou de uma incompatibilidade entre as exigências da Lei e as da história. Cabe-lhe, pois, enfrentar ou fugir dessa contradição e dessa responsabilidade, mas sem exaltação (BOBICHON, 1995-1996, p. 119, tradução nossa).

Portanto, a oposição entre o mártir cristão e o mártir judeus parece ser antitética, pois no cristianismo o martírio é revestido de alegria, honra, vitória e glorificação da morte. Já no judaísmo o martírio associa-se a tristeza, derrota, sujeição ao inimigo e o mártir não é glorificado com essa morte.

Para Bobichon, todas essas diferenças podem ser compreendidas pelo fato do culto aos mártires se tornar uma realidade entre os cristãos já no segundo século.

Essas diferenças talvez expliquem o fato de o culto aos mártires, já presente nesses textos antigos e desenvolvido ulteriormente, em excesso algumas vezes, estar totalmente ausente dos textos talmúdicos, e mais comumente da tradição judaica. A veneração popular que cercou algumas vezes os santos judaicos não pode, com efeito, ser jamais confundida com um culto. Além disso ela nunca se tornou, como no cristianismo, uma instituição (BOBICHON, 1995-1996, p. 118, tradução nossa).

O culto aos mártires cristãos e a veneração de suas relíquias é uma grande diferença em relação ao judaísmo. Acreditamos que isso será um componente importantíssimo para a compreensão da rivalidade entre judeus e cristãos nas *Atas dos Mártires*. Retomaremos este aspecto no próximo capítulo. Porém, é importante demarcar esta diferença. No cristianismo, o culto aos mártires em espaços edificadas que portavam seu corpo, o *Martyrium*, será uma prática presente logo no segundo século. A esse respeito, Vitor Saxer afirma que, em princípio, não havia diferença entre os ritos para o culto dos mártires, culto dos mortos e o culto de santos não martirizados e suas relíquias. Na verdade, um derivou do outro, nascendo de um mesmo tronco comum de culto aos mortos. Porém, o culto dos mártires passa a se diferenciar do culto dos mortos no século II, assumindo uma dimensão comunitária e litúrgica. No século III se inicia o costume de celebrar uma eucaristia em honra do mártir no dia do aniversário da sua morte<sup>133</sup>.

Quanto a isso, nenhuma similaridade encontramos em relação ao mártir judeu. Sua memória é feita de outra maneira. Ela não é feita por meio da veneração em seu túmulo ou de suas relíquias, como acontece com o mártir cristão. No judaísmo, ela é feita pela lembrança de seu nome. Segundo o professor Nachman Falbel,

é o “nome” que permite à memória atuar e manter vivo o ser humano no tempo infinito, caso contrário ele cairia no abismo do esquecimento, na verdadeira morte. Daí a expressão hebraica, sempre aplicada aos perseguidores e inimigos de Israel, “que seu nome seja apagado da memória dos homens”. (...) A recuperação do “nome” significa a recuperação da alma e a perpetuação da imagem humana da vítima” (FALBEL, 2001, p.17).

Ao longo da Idade Média, poemas litúrgicos (*pyutim*) incorporados ao culto

---

133 SAXER, V. “O culto dos mártires”. In: Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002, p. 897.

sinagoga, sobretudo na festa do *Yom Kippur*, faz a lembrança dos mártires (*kedoshim*) com a relação dos nomes lidos nas Sinagogas: “a recordação e o desejo de que suas almas estivessem junto ao Trono divino ou no Jardim do Éden estão associados diretamente ao fenômeno do *kidush ha-Shem*”. (FALBEL, 2001, p.16).

Postas todas essas diferenças, mantemos nossa posição. Acreditamos que as dificuldades em estabelecer aproximações entre o martírio cristão e o martírio judaico acontecem porque o parâmetro para análise é feito a partir de uma teologia mais refinada sobre o sentido do martírio cristão, elaborada num contexto de afirmação e defesa da fé feita pelos Padres da Igreja. Contudo, se fizermos o caminho inverso, ou seja, se partirmos dos textos talmúdicos, podemos propor caminhos possíveis em direção a pontos de aproximação. Os caminhos são:

1. Quais dos aspectos presentes nessas narrativas judaicas que poderiam ser aceitas por um cristão?
2. Apesar de todas as diferenças debatidas por Bobichon entre as duas concepções de mártir, quais elementos presentes nos textos rabínicos gerariam menor estranhamento entre os cristãos?

Tomemos como exemplo o relato da morte do R. Akiba (c. 50-135 d.C.), que segundo o *Talmud* desobedeceu ao decreto do imperador que proibia o estudo e a prática da *Torá*. Por isso, o sábio foi condenado à morte. Questionado se ele temia a ira de Roma, R. Akiba respondeu: “Nós nos consagramos à *Torá*, pois está escrito que ela é a tua vida, e o prolongamento dos teus dias. Se a negligenciássemos, nossa sorte seria [ainda] mais miserável” (*TB Berachot* 61b, tradução nossa). Portanto, se a verdadeira vida está na observância da Lei, não haveria por que temer a morte iminente por conta da ordem imperial. É claro que o cumprimento da Lei implicava a observância das *mitzvot*. E esse pensamento não era estranho aos cristãos por conta da permanência do judeu-cristianismo nas primeiras comunidades. No entanto, ainda que desconsideremos a polêmica entre os primeiros cristãos quanto à necessidade de

observar a Lei Mosaica, é certo que para os que vieram tanto do judaísmo quanto do paganismo a Palavra de Deus é vida e recusá-la é morte. Trata-se de um imperativo divino comum, que o poder temporal não pode anular. Ainda que para os cristãos distantes dos círculos do judeu-cristianismo, o cumprimento das prescrições legais do AT não se coloca em pauta diante da Graça oferecida por meio de Jesus Cristo, podemos nos questionar se a atitude de R. Akiba seria totalmente estranha a esses cristãos. É claro que é impossível demarcar o quanto esse acontecimento era conhecido no cristianismo. Contudo, há de se esperar que judeu-cristãos conhecessem esta história e, talvez, a transposição seria imediata: o que R. Akiba fez pela *Torá* os cristãos fazem pelo *Evangelho*. Não é uma relação direta e compreendida por todos os cristãos, mesmo porque é de se esperar que a maioria deles desconhecessem R. Akiba. Não defendemos uma ligação de desdobramento, mas apenas uma motivação similar, uma vez que nos dois casos temos a observância da Palavra Divina, resguardando a cada um deles seu contexto próprio. Tomar a Palavra Divina como garantia de vida plena a ponto da morte física não ter nenhum poder no sentido de anulá-la ou de diminuí-la, é uma garantia de fé comum a judeus e cristãos.

R. Akiba foi preso, e no momento de sua execução ele recitou a oração do *Shemá* e expôs sua compreensão do versículo “Amarás o Senhor teu Deus com toda da tua alma” (Dt 6,5):

E enquanto lhe laceravam a carne com escovas de ferro, ele “tomava sobre si o [jugo do] Reino dos céus”.

- Mestre, gritaram seus discípulos, é até esse ponto [que é preciso amar a *Torá*]?!  
 - Toda a minha vida, respondeu Akiba, me senti perturbado pelo versículo: com toda a tua alma... E eu o compreendia assim: “mesmo que ele te tome a tua alma”, e me perguntava se um dia me seria dado colocar isso em prática. Como poderia eu não realizar hoje aquilo que assim buscava com meus desejos! (*TB Berachot 61b*, tradução nossa).

Para R. Akiba, no momento de seu martírio se cumpriu do amar a Deus com toda a alma. Ele não apenas compreendeu o significado dessa palavra divina, mas a experimentou concretamente durante o seu suplício. Seu martírio é entendido como um jugo que ele tomou para si, cuja recompensa é o Reino dos Céus. Ou seja, ele aceitou o jugo do Reino dos Céus. Parece-nos razoável dizer que tomar sobre si um jugo é uma espécie de autossacrifício livremente consentido. E esse autossacrifício estaria presente na concepção de um “proto martírio cristão”, como parece ocorrer na narrativa do martírio de Estevão em *Atos dos Apóstolos*.

Ephraïm Urbach aponta para a relação do martírio de R. Akiba com o sacrifício de Abraão, que depois de não recusar levar seu filho Isaac em sacrifício, ouviu as seguintes palavras: “Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único” (Gn 22,12). Nesse momento em que Abraão foi posto à prova, sua devoção é manifestada com a expressão “homem que teme a Deus”. Urbach afirma que não há expressão de amor mais perfeita do que neste ato. Temer a Deus significa agir por amor a Ele (URBACH, 1996, p. 423). Em conformidade com esse pensamento, “os discípulos do R. Akiba atribuíram ao próprio patriarca Abraão a observância do imperativo de seu mestre: “com toda a tua alma – mesmo que ele tome a tua alma” (URBACH, 1996, p. 423). Ou seja, aquele que teme a Deus e o ama é posto à prova por meio de um grande sacrifício que manifesta esse amor a Deus. Assim como Abraão, os mártires são aqueles que santificam o Nome por meio do martírio (entendido como sacrifício de si).

Há aqui um ponto muito importante nesta análise das possíveis relações entre os dois martirológios (judaico e cristão). R Akiba está seguro de que sua morte naquelas circunstâncias (que hoje identificamos como *kidush ha-Shem*) é o momento em que se realiza o amar a Deus com toda a alma. Curiosamente, Orígenes (185-254 d.C.) em sua obra *Exortação ao Martírio*, também faz este paralelo. Ele envia este texto a seu amigo Ambrósio, que estava no cárcere por conta de uma perseguição que ocorreu durante o principado de Maximino (235-238 da Era Comum). Após encorajá-lo a receber as tribulações como alimento próprio dos atletas, que lutam com

coragem visando como recompensa a glória eterna, por meio da esperança, Orígenes diz:

Pois ele sabe glorificar seus dons naqueles que desprezaram este vaso de argila, e manifestaram com todas as forças que o amam com toda a sua alma. São esses, penso eu, os que amam a Deus com toda a sua alma: os que, tomados de um ardente desejo de reunir-se a ele, a separam, a libertam inteiramente, não apenas deste corpo terrestre, mas também de todos os objetos sensíveis, e abandonam sem arrependimento, como também sem resistência, este corpo vil, quando chega o termo em que aquilo a que chamamos morte nos despoja deste corpo mortal (*Exort. Mart. II-III*, tradução nossa).

É claro que, em Orígenes, temos um desprezo do corpo em detrimento do espírito, o que não verificamos nem no R. Akiba e nem na tradição judaica. Este elemento entra no cristianismo por conta da tradição clássica. Porém, o que é importante para nós é que em ambos os casos o martírio é uma demonstração do amor a Deus com toda a alma. O texto de Orígenes é interessante porque porta na mesma obra elementos de aproximação e de distanciamento com o martirologio judaico.

O distanciamento se faz não apenas pela dicotomia entre corpo e espírito que é apresentada neste contexto de martírio, que por sinal marcará a mentalidade cristã, como também pela visão reiterada do martírio como um combate ou um campo de batalha. Nada disso ocorre nos relatos de martírios dos Sábios judeus.

Por outro lado, há elementos fortíssimo de aproximação. Retomemos a passagem do Deuteronômio: “Ouve, ó Israel: lahweh nosso Deus é o único lahweh! Portanto, amarás a lahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6,4-5). Embora não exista dogma de fé dentro do judaísmo, não nos parece impróprio dizer que, no contexto do martírio o *Shemá* se constitui numa espécie de Profissão de Fé judaica. Usamos esta expressão apenas para criar uma situação correlata ao que acontecia com os cristãos, que no mesmo contexto de

perseguição e risco de privação de vida, professavam sua fé. Ora, o *Shemá* que está presente no martírio judaico, também aparece na *Exortação ao Martírio* de Orígenes. Ele cita Deuteronômio no contexto do martírio, que é identificado como um combate ou uma prova de fogo na qual Deus testa o cristão para saber se ele o ama com todo o coração e com toda a alma (*Exort. Mart. VI*).

Acreditamos que em Orígenes temos um exemplo lapidar da inflexão que parece ser irreversível sobre a concepção do martírio orientada pelo cristianismo, na qual a doutrina ou a “teologia” sobre o martírio passa cada vez mais a ser sustentada por elementos da tradição clássica e não mais pelas similaridades que existiam até esse momento com o martirologio judaico, que, por sua vez, também ressoa no texto de Orígenes.

Mas retornemos ao martírio do R. Akiba nesse esforço de reconhecermos alguma similaridade do martírio judaico com o martírio cristão. Ele morreu afirmando a unidade de Deus (*Adonai Ehad*, o Senhor é um). Aqui, a aproximação entre judeus e cristãos parece segura, sobretudo quando se leva em conta que os cristãos se negavam a prestar culto ao gênio do imperador e oferecer sacrifício aos deuses. No entanto, a unicidade divina afirmada pelo judaísmo não visava apenas fazer oposição às concepções pagãs politeístas, mas também fazer frente ao próprio cristianismo, uma vez que, para os judeus, a admissão de Jesus de Nazaré como Deus, além de destruir essa unidade, significava blasfêmia e idolatria. Apesar disso, ressaltamos que em ambos os casos, judeus e cristãos, cada um a seu modo, professam a fé<sup>134</sup>. Evidentemente, a diferença está no teor desta Fé. Quando ela é proclamada por cristãos, é considerada blasfema pelos judeus. E, quando proclamada pelos judeus, é considerada verdadeira pelos cristãos. O cristão morria por uma Fé que não era validada pelos judeus. No entanto, a Fé judaica era validada pelo cristianismo. Se, porventura, um cristão soubesse que R. Akiba morreu nessa circunstância,

---

134 Em nota, Bobichon afirma que “Formado sobre a raiz de e'had (um), o verbo leya'hed (proclamar a unidade divina) tornou-se praticamente o termo técnico para designar o sacrifício da própria vida em testemunho de sua fé. As últimas letras de shema' (escuta) e de e'had (um) formam a palavra 'Ed (testemunha)” (BOBICHON, 1995-1996, p. 123, tradução nossa).

provavelmente, ele o admiraria. O que acontecerá na literatura polêmica é que os líderes cristãos em seus textos defenderão que o sofrimento dos judeus resultavam da negação a Jesus Cristo.

Diz o documento:

Quando Rabi Akiba expirou, ele se demorava na pronúncia de ehad. Uma Bath Kol se fez ouvir então, que proclamava: "Bem-aventurado és tu, Rabi Akiba, a quem a alma abandonou ao pronunciar essa palavra ehad". Os anjos servidores admiravam-se [porém] diante do Santo-Bendito-seja:

- É essa a recompensa que convém a um tal amor pela Torá? Não mereceria este figurar entre aqueles dos quais foi dito: Por Tua mão, ó Eterno, salva-me desses homens, desses escravos do mundo?

- A parte deles está na vida, respondeu Ele.

Uma Bath Kol se fez ouvir. Ela proclamava: "Bem-aventurado és, Akiba: tu terás parte no mundo futuro" (*TB Berachot 61b*, tradução nossa).

Na passagem acima temos um grande momento de distensão entre a concepção de martírio no judaísmo e no cristianismo. A questão central no judaísmo, que de certa forma permanece até hoje, é que não há um valor substancial na morte. Como vimos acima, os anjos que serviam a Deus ficaram atônitos com o ocorrido. Não existe uma exaltação da morte de R. Akiba. Ao contrário, diante dessa morte terrível os anjos perplexos interrogam: esta é a recompensa daqueles que amam a *Torá*? É muito significativo o fato de que não foi um rabino que respondeu ou interpretou o que ocorreu com R. Akiba. A resposta veio do alto. O *bath kol*, voz divina, interveio com uma resposta. Apesar desta morte, de pouca precedência positiva no judaísmo, R. Akiba é um bem-aventurado. Ele tem uma recompensa no mundo futuro, no Reino dos Céus.

Parece claro que a narrativa da morte de R. Akiba deixa transparecer que o que lhe ocorreu estava em oposição com as expectativas judaicas quanto à recompensa do homem justo que segue fielmente a *Torá*. Tal fato lança o seguinte

questionamento: qual o sentido do sofrimento nesta circunstância? Por que o inocente fiel a Deus sofre?

Para Dan Jaffé, o comportamento de R. Akiba e sua atitude diante de um sofrimento tão atroz, representa uma exceção na literatura rabínica. Ele menciona um diálogo presente no *Talmud*, no qual um rabino visita outro que está doente e lhe interroga: “R. Hiyya b. Abba ficou doente e R. Johanan veio visitá-lo. Ele disse a ele: Teus sofrimentos são bem vindos a ti? Ele respondeu: Nem eles, nem a sua recompensa. Ele disse a ele: Dá-me a tua mão. Ele deu-lhe a sua mão e ele o levantou” (*TB Berachot 5b*, tradução nossa). Ou seja, esta passagem do *Talmud* revela mais sobre a ideia de sofrimento no judaísmo do que o martírio de R. Akiba. Esse diálogo, segundo Dan Jaffé, aponta uma ausência de um sentido libertador ou espiritual do sofrimento. Aqui, o judeu sofrente não ascende a um nível superior de espiritualidade (JAFFÉ, 2009, p. 30).

Logo, o objetivo da narrativa do martírio de R. Akiba não é enaltecer o sofrimento. Ou seja, R. Akiba não teve essa recompensa porque foi martirizado, mas porque ele foi fiel à *Torá*. Todos os judeus que observarem a Lei terão essa parte no mundo que há vir. Ao que tudo indica, o documento procurava assegurar que R. Akiba, mesmo passando por sofrimento e morte tão violenta e cruel, teve sua recompensa resguardada. Parece que aqui, contrariando alguma concepção anterior, o relato procura assegurar que esta morte teve um sentido positivo. A recompensa destinada àqueles que se mantêm fiéis à Lei não aconteceria se R. Akiba concordasse em obedecer ao decreto do Imperador Adriano para evitar o sofrimento e a morte. De qualquer forma, um certo mal-estar permanece, pois a percepção imediata é a de que aquele que foi fiel a Deus teve sua carne retalhada. Diante desse fato absurdo, incompreensível do ponto de vista humano, resta a intervenção divina, o *bath kol* para ratificar que todo o ocorrido era parte da presciência divina e compunha o desejo de Deus. Porém, em nenhum momento o martírio de R. Akiba é posto como um modelo a ser seguido ou que o martírio deva ser desejado pelos judeus como demonstração de uma expressão religiosa mais perfeita. O pensamento corrente

dentro do judaísmo até hoje é o de desconsiderar um valor agregado a essa morte, imperando a ideia de perseguição injusta. Nas liturgias sinagogais os mártires são lembrados com pesar e lamentações.

Acreditamos que a distensão entre as duas concepções de martírio (judaica e cristã) começa exatamente no ponto crítico em que o judaísmo encontrará uma certa dificuldade de seguir adiante. Na verdade, não é exatamente uma dificuldade, mas uma não necessidade de caminhar nesta direção. É justamente neste ponto que o cristianismo prossegue. O resultado desse processo é um abismo entre as duas concepções de martírio. Expondo mais claramente, acreditamos que a concepção cristã de martírio se desenvolveu justamente a partir do escândalo da morte violenta do justo. Ao contrário do judaísmo, no cristianismo, o ato de sacrificar a própria vida por fidelidade a Deus é revestido de um valor positivo e transcendente, cujo bem não tem efeito apenas para a vida futura, mas incide também no tempo presente, à medida que atualiza o sacrifício salvífico de Jesus Cristo na cruz. A “teologia cristã” a respeito do martírio afirmará que o sangue derramado dos mártires é Jesus Cristo sofrendo neles. O exemplo mais lapidar que manifesta esta ideia é uma passagem presente no *Martírio de S. Perpétua e S. Felicidade*, como vemos a seguir:

Terminada a oração, sobrevieram imediatamente a Felicidade as dores do parto. E como ela sentisse a dor, segundo se pode supor, da dificuldade de um parto complicado no oitavo mês, um dos oficiais da prisão lhe disse:

- Se te queixas assim agora, que farás quando fores arrojada às feras, que desprezaste quando não quiseste sacrificar?

E ela respondeu:

- Agora sou eu quem padece; mas naquele momento haverá outro em mim, que padecerá por mim, pois eu padecerei por Ele (*Mart. Perp. e Felic. XV*, tradução nossa).

Portanto, o mártir tem uma grande honra: Jesus Cristo sofre nele, o que enobrece a sua morte. No cristianismo, esta passagem só foi possível porque, pelo ensinamento paulino, não há o jugo da Lei como fator distintivo para justificação, uma

vez que a salvação é operada por meio da Graça na Fé em Jesus Cristo como Filho de Deus. Nesta concepção, que por sinal é inovadora, cabe ao homem, em uma decisão livre, aceitar (ou não) esta salvação trazida por Jesus Cristo. Dentre os que depositam sua Fé em Jesus Cristo, há aqueles que seguem, de modo mais perfeito, os passos de Cristo em direção à cruz. Estes são os mártires.

Evidentemente que no judaísmo a fidelidade passa por uma outra instância que consiste em observar as prescrições divinas presentes na Lei. Esta fidelidade aos mandamentos garante a recompensa. Por conseguinte, não existe uma necessidade de enobrecer a morte como fator de distinção desta fidelidade, uma vez que ela é medida em vida, na retidão à Lei.

No martírio de R. Akiba temos um elemento ainda presente no judaísmo atualmente: a impossibilidade de reconhecer um valor espiritual no sofrimento e na morte, sobretudo em circunstâncias de extrema crueldade. A Voz Divina teve de intervir para ratificar que o Sábio teria a sua recompensa. Ou seja, havia a presciência divina atuando neste acontecimento. Contudo, é fundamental destacar o que apresentamos a pouco sobre a análise feita por Boyarin, na qual ele ressaltou os elementos distintivos do martírio de R. Akiba quando comparados com os martírios em *Macabeus*. Esse elementos de distinção possuem similaridades com a concepção de martírio cristão. E nesse sentido, vale destacar o caráter místico presente no martírio de R. Akiba que também está presente nas *Atas dos Mártires*. Acreditamos ser este um elemento seguro nessa busca por pontos de convergência entre as duas concepções de martírio. Em narrativas presentes nas religiões, o martírio é envolvido de um caráter místico, de uma união mais profunda e de uma experiência de amor sem precedentes. Diante de uma opressão violentíssima, quando a razão é incapaz de dar respostas seguras, é essa experiência mística que garante a certeza de que Deus não abandonou o mártir. Aquele momento se transforma em uma experiência profunda e mística que expressa o encontro real entre Deus e o homem.

O *Talmud* também discorre sobre o martírio de R. Yehoudá b. Baba (180-279).

Um dia, com efeito, o poder maligno [de Roma] promulgou um decreto de perseguição religiosa; toda pessoa que tivesse ministrado ou recebido uma ordenação seria condenada à morte; a cidade que tivesse acolhido essa cerimônia seria destruída, e seus arredores devastados. Que fez Rabi Yehouda ben Baba? Ele se estabeleceu entre duas altas montanhas [situadas] entre duas importantes cidades, e entre dois limites territoriais do shabat, entre Usha e Shefar'am. E ali ele realizou cinco ordenações de sábios, cujos nomes eram: Rabi Meïr, Rabi Yehouda, Rabi Shim'on, Rabi Yossi, Rabi Eliezer ben Shamou'a. Rav Avayé acrescenta: Rabi Ne'hemya também. Quando eles foram descobertos por seus inimigos, Rabi Yehouda ben Baba disse a seus discípulos: "Meus filhos, salvai-vos!

- Que será de ti?, perguntaram eles.

Ele respondeu-lhes: estarei diante deles como uma pedra [sem valor] que ninguém pensa sequer em virar". Conta-se que seus inimigos não se afastaram sem antes o terem transpassado com trezentos golpes de lança, transformando-o em uma verdadeira peneira. Havia outros com ele, na verdade, mas, para honrá-lo, eles não são mencionados (TB Sanhedrin 14a, tradução nossa).

O que há de peculiar na narrativa sobre o martírio de R. Yehoudá é a discussão que a precede. Uma vez que o decreto romano condenava à morte o judeu que praticava ou recebia a ordenação, abriu-se a oportunidade para a discussão sobre a *s'michá* (ordenação) dos Sábios, ou seja, a ordenação de um Rabi. Os mestres discutem quantos rabinos são necessários para ordenar outro (um ou três) e se é a imposição das mãos ou a proclamação pública que torna o judeu um Rabi<sup>135</sup>. No entanto, esta questão se torna ainda mais interessante quando se leva em conta que a imposição das mãos era feita sobre a cabeça dos animais que seriam sacrificados<sup>136</sup>.

135 A primeira *s'michá*, que foi praticada por Moisés, suscita esta discussão: "Iahweh respondeu a Moisés: Toma a Josué, filho de Num, homem em quem está o espírito. Tu lhe imporás a mão. Depois traze-o diante de Eleazar, o sacerdote, e de toda a comunidade, e dá-lhe, diante deles, as tuas ordens e comunica-lhe uma parte da tua autoridade, a fim de que toda a comunidade dos israelitas lhe obedeça" (Nm 27,18-20).

136 Como lembra Bobichon, "quem apresenta uma oferenda deve efetuar uma *s'michá*: apoiar com força as suas mãos sobre a cabeça do animal (entre os chifres), antes que ele seja imolado" (BOBICHON, 1995-1996, p. 127).

Em nota, a *Bíblia de Jerusalém* aponta que "a imposição das mãos pelo ofertante é testemunho solene de que esta vítima, apresentada em seguida pelo sacerdote, é realmente seu próprio

No contexto dos sacrifícios prescritos na *Torá*, o primeiro tipo de oferta mencionada é a *Olah* (holocausto), no qual a vítima era totalmente queimada. Porém, antes do sacrifício se consumir, o ofertante deveria impor **uma** das mãos sobre a cabeça do animal pressionando-a com força.

Não é acidental a ênfase no aspecto de que apenas uma mão é colocada sobre o animal. Algumas hipóteses foram levantadas para explicar o fato, sendo que as mais convincentes seriam as de que o gesto conotaria transferência, seja dos pecados para o animal ou da propriedade do ofertante para YHWH, ou ainda, que fosse um sinal da pertença do animal ao indivíduo que o oferta (SILVA, Clarisse, 2013, p. 103).

Contudo, no contexto do *Yom Kippur*, o sacerdote impunha as duas mãos sobre o bode expiatório, deixando claro que se tratava “de transferência da culpa ou dos pecados para alguém carregá-los” (SILVA, Clarisse, 2013, p. 103). É possível que, de acordo com o pensamento sacerdotal, quando se impunha apenas uma mão não se caracterizava transferência de culpa, mas um “gesto como sinal da pertença do animal ao ofertante, a quem são endereçados os benefícios e bênçãos resultantes da aceitação do animal” (SILVA, Clarisse, 2013, p. 104). No entanto, Clarisse Silva deixa bem claro que não é esse o entendimento corrente entre os especialistas, pois o próprio texto bíblico deixa claro: “Porá a mão sobre a cabeça da vítima e esta será aceita para que se faça por ele o rito de expiação” (Lv 1,4). Portanto, este seria o propósito principal da *Olah*, realizar uma expiação de ordem geral, e não de pecados específicos (SILVA, Clarisse, 2013, p. 110).

Ora, um mesmo sinal carregado de significados totalmente diferentes, nesse contexto histórico no qual os Sábios eram perseguidos e mortos pelas autoridades romanas, reúne em si os dois sentidos que não foram inicialmente pensados em

---

sacrifício”. Nota *b* em Lv 1,1. Há aqui uma certa ambiguidade, pois “seu próprio sacrifício” pode ser entendido metaforicamente como o sacrifício da pessoa (o ofertante) ou significar que o animal em questão é daquela pessoa. Provavelmente, o segundo caso traduz melhor entendimento da época. Contudo, não podemos negar que o primeiro caso possui um significado espiritual que facilmente seria articulado com a ideia futura de martírio.

unidade. Isto é, aqueles que foram ordenados rabinos pela imposição das mãos são sacrificados da mesma forma como ocorria com os animais imediatamente após a *s'michá*. É difícil avaliar se esta aproximação foi conscientemente posta neste tratado do *Talmud*, isto é, não podemos afirmar que houve uma intenção deliberada de aproximar o martírio judaico com a ideia de sacrifício no AT. Mas não deixa de ser sugestiva a indagação se esse trecho do tratado talmúdico, assim como acontece em textos midráshicos, não abre a possibilidades do entendimento de que a morte do Sábio justo expia o pecado de Israel. Nesse caso em particular, nada se afirma abertamente. No entanto, é muito significativo contextualizar o martírio em uma discussão sobre a *s'michá* e a imposição das mãos.

Esta questão ao redor do relato de R. Yehouda é polêmica. Entretanto, há uma outra forma de aproximarmos esta narrativa do martirologio cristão. Ele insistiu que os rabinos ordenados por ele deveriam fugir e salvar a própria vida. Ele, ao contrário, se entregaria. Ou seja, não apenas a ideia de autossacrifício está presente nesta atitude, mas também a ideia de que R. Yehouda se sacrificou no lugar dos outros rabinos.

Provavelmente, o “proto-martírio cristão” associava essa ideia de um homem que se sacrifica pelos demais que está presente no martírio de R. Yehouda com o sacrifício de Jesus Cristo na Cruz. Ou seja, esta era a leitura que os judeu-cristãos faziam do acontecimento. A dimensão mais remota do martírio cristão estaria justamente neste aspecto, o que o poria em profunda conexão com o martírio judaico.

O *Talmud* também relata o martírio de R. Hanania b. Teradion, condenado pelas autoridades romanas por estudar a *Torá*, desobedecendo assim, o Decreto do Imperador Adriano (117-138 d.C.).

Quando Rabi Hanania ben Teradion foi preso [pelas autoridades romanas], perguntaram-lhe: "Por que te consagraste ao estudo da *Torá*?" Ele respondeu: "Porque assim me ordenou o Senhor meu Deus".

Ele foi imediatamente condenado a ser queimado, sua mulher a ser executada, e sua filha aprisionada. (...) eles encontraram Rabi Hanania ocupado em estudar a Torá, no meio de uma grande assembleia, um rolo da Torá sobre o seu peito. Eles se apoderaram dele, envolveram-no no rolo da Torá, dispuseram em volta dele feixes de ramos verdes e lhes atearam fogo. Depois trouxeram chumaços de lã, que mergulharam na água e colocaram sobre seu peito, para retardar sua morte. Sua filha se lamentava: Pai, é preciso que eu te veja neste estado? Ele respondeu: Quem dera fosse eu o único a ser queimado! Seria doloroso, mas, uma vez que sou queimado com o rolo da Torá, aquele que julgar a ofensa feita à Torá julgará também a que me é feita. Seus discípulos lhe disseram: Mestre, que vês? Ele respondeu: O pergaminho se inflama, mas as letras se elevam no ar! - Abre tua boca, disseram eles, para que o fogo entre por ela. Ele respondeu: Que Aquele que me deu [a vida] a retome! Ninguém deve golpear-se a si mesmo.

O carrasco perguntou-lhe: Rabi, se eu atizar a chama e retirar os chumaços de lã do teu peito, farás com que eu possa entrar na vida futura? - Sim, respondeu Hanania. - Jura-o! - E o rabbi jurou. O carrasco atizou a chama, retirou os chumaços de lã, e a alma do Rabi Hanania pôde logo deixá-lo. Então o carrasco atirou-se ao fogo. Uma *Bath Kol* proclamou: "Rabi Hanania e seu carrasco terão parte no mundo que há de vir." Ouvindo isso, Rabi chorou e disse: "Alguns ganham a eternidade em uma hora somente. Para outros são precisos tantos anos!" (*TB Avoda Zara 18a*, tradução nossa).

Diante de um sofrimento tão atroz, o texto também demonstra um certo contentamento de R. Hanania em morrer envolto pela *Torá*. Além disso, há aqui um acontecimento sobrenatural, como os milagres que ocorriam em alguns martírios cristãos. O Rabi vê as letras da *Torá* se desprenderem e subirem aos céus. Contudo, o centro da narrativa não foi o milagre da *Torá*, mas a conversão do carrasco que se compadeceu do mártir e ganhou a vida eterna no mundo futuro. Curiosamente, de alguma forma, esses três aspectos (satisfação na circunstância em que se opera o martírio, realização de milagres que manifestam o poder divino, e a conversão daqueles que presenciam o suplício) também estão presentes no martírio cristão.

No relato do martírio de Rabi Hanania ben Teradion não há nenhum tipo de

relação do autossacrifício feito no lugar dos demais ou de expiação dos pecados praticados por outros. Seu corpo é consumido pelas chamas sem que exista nenhum valor espiritual mais profundo nesse trágico evento. Contudo, o aspecto da experiência mística por meio de visões está presente.

É importante destacar que quando o mártir cristão passa pela mesma circunstância, o fato é narrado de forma diversa. Em nossa pesquisa sugerimos uma aproximação da ideia de martírio com os sacrifícios do *AT*, a partir daquilo que se pode apreender da leitura imediata de alguns textos produzidos em círculos judaicos (embora não podemos garantir que esses textos eram assim interpretados). E nesse sentido, vale lembrar que a *Olah* (holocausto) tem a mesma raiz do verbo subir, ascender. Como vimos, o animal era totalmente consumido pelo fogo. Portanto, a fumaça subia até o céu e esse era um sinal para o ofertante de que Deus tinha aceitado o sacrifício (SILVA, Clarisse, 2013, p. 101), feito em caráter expiatório. Ora, veremos que em algumas narrativas de martírios (como o *Martírio de São Policarpo*), o redator faz questão de mencionar que o corpo do santo mártir não foi consumido pelas chamas. Não seria esta uma forma de veladamente negar qualquer relação do martírio cristão com a ideia de sacrifício presente no *AT*?

## 5 - A morte voluntária como elo entre o martírio judaico e o martírio cristão

Em busca de outras possibilidades de aproximação entre os martirológios judaico e cristão, acreditamos que a ideia de martírio como morte voluntária contribui para esta discussão. Contudo, defenderemos aqui que ela é insuficiente. Apesar de, num primeiro momento, a compreensão do martírio como morte voluntária estar presente tanto em meio judaico quanto em meio cristão, essa premissa revela alguns problemas que pretendemos debater. Mesmo diante da constatação imediata de que há uma real aproximação entre judeus e cristãos, que por motivações específicas (observância à Lei ou a fé em Jesus Cristo), preferem morrer a apostatar, parece não ser este o melhor caminho para defendermos níveis de aproximação entre os dois grupos num contexto polêmico.

James D. Tabor indica o quanto a ideia de morte voluntária é complexa:

o martírio designa o ato de escolher a morte de preferência a renunciar aos próprios princípios religiosos. A morte é então voluntária, mas não inteiramente, uma vez que um certo elemento de compulsão existe, e alguma nobre causa (neste caso uma causa religiosa) está em jogo. Haverá alguma diferença entre tirar diretamente a vida de alguém e permitir que a vida de alguém seja tirada? (...) É particularmente difícil perceber a distinção entre mortes motivadas por princípios religiosos e outras motivadas, talvez, por razões igualmente nobres e morais, mas não diretamente associadas ao dogma formal<sup>137</sup>.

A partir das palavras de Tabor, a primeira questão a ser discutida é em que consiste esta morte voluntária. O problema é que esta expressão torna a concepção de martírio muito abrangente, pois a ideia de morte voluntária abarca desde o desejo

---

137 TABOR, J. "Martyr, martyrdom" In: FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, Vol. 4, 1992, p, 574.

de morrer pela fé, a ponto do fiel se apresentar para ser martirizado, até a não resistência à morte iminente, mesmo havendo possibilidade de evitá-la. É claro que esta morte voluntária somente acontece se houver o desejo de morrer, caso contrário, não seria voluntária. No entanto, este desejo nada esclarece sobre as circunstâncias em que esta morte voluntária deva ocorrer para ser considerada martírio. E, mesmo que essa morte aconteça por convicções religiosas, ela pode ocorrer em diferentes condições, tais como:

1. As mortes decorrentes da perseguição violenta de um poder constituído.
2. Aqueles que se apresentavam para morrer, mesmo quando não corriam risco de morte iminente.
3. Mortes provocadas pela própria pessoa. É estranho que o suicídio seja considerado martírio, pois se deixar matar não é a mesma coisa que tirar a própria vida. No entanto, o suicídio é uma morte voluntária.
4. Por fim, aqueles fiéis que possuíam um profundo desejo de morrer pela fé. A morte voluntária está presente, mas, na iminência disso acontecer, há uma intervenção divina que salva a vítima.

Verifica-se, portanto, várias possibilidades que a expressão morte voluntária pode denotar. É claro que a 1ª forma é a mais corrente no entendimento da maioria das pessoas. Nela, os mártires, por sua fidelidade a Deus, são injustamente mortos. No caso judaico, preferem a morte a cometer idolatria ou violar os mandamentos da *Torá*. No caso cristão, eles testemunham e professam a sua fé em Jesus Cristo a ponto de imitar sua paixão na cruz.

A morte voluntária como apresentação espontânea ocorria entre os cristãos. Porém, já em Policarpo esta atitude é combatida e não será uma prática aceita pela Grande Igreja. Vale lembrar que esta apresentação voluntária para ser martirizado era incentivada em correntes consideradas heréticas, como o montanismo. Motano, por meio do Espírito Santo, afirmou: “Não desejai morrer na cama, em abortos ou em

febres, mas pelo martírio, para glorificar Aquele que sofreu por vós” (BOWERSOCK, 2002, p. 2, tradução nossa). O número de mártires era usado como argumento de autenticidade da fé entre os montanistas<sup>138</sup> e donatistas<sup>139</sup>, numa lógica muito simples: a quantidade de martírios comprovava a ortodoxia daquilo que defendiam, o que também será combatido pela Grande Igreja.

Por fim, o martírio como morte voluntária abre caminho para discussão do suicídio como martírio. A esse respeito, Tabor pondera que o termo suicídio “é frequentemente usado para designar casos de morte voluntária que são considerados menos nobres, enquanto “martírio” reflete uma avaliação totalmente positiva. Ainda assim fica claro, nos textos antigos, que o suicídio de uma pessoa pode ser interpretado como martírio por outra e vice-versa” (TABOR, 1992, p. 575, tradução nossa).

Deus é o autor da vida e cabe a Ele retirá-la. No entanto, do ponto de vista judaico, “a santificação do Nome” pode se dar pelo autossacrifício, o que não exclui o suicídio. Durante a Idade Média, esse recurso será utilizado pelos judeus para combater as conversões forçadas ao cristianismo, sobretudo durante as Cruzadas, e isso também é *kidush ha-Shem*. De fato, não oferecer resistência à morte é bem diferente que atentar contra a própria vida. Porém, quando estes dois casos são postos na perspectiva da morte voluntária, esta diferença é diluída. Esta relação entre suicídio e martírio fica ainda mais intrigante quanto levamos em conta as

---

138 No século II, na região da Frígia (Ásia Menor) Montano começou a fazer suas profecias, nas quais falava em nome de Deus (tomado por Ele). Montano logo conseguiu um grande número de adeptos. No entanto, sua atitude em falar na 1ª pessoa, ora como Pai, ora como o Espírito Santo foi considerada blasfema. Outro problema era que Montano considerava suas profecias mais elevadas que as palavras dos apóstolos. Porém, ao que tudo indica, ele não possuía uma doutrina especial.

139 Trata-se de um cisma ocorrido na Igreja do norte da África a partir de 311 d.C. a partir da morte de Mensúrio, bispo de Cartago e com a escolha de Ceciliano como bispo. O problema é que este último foi acusado de entregar as *Sagradas Escrituras* para serem queimadas durante a perseguição de Diocleciano (284-305 d.C.). Considerado um traidor, todos os bispos ordenados por ele não poderiam ser reconhecidos como tal. Além disso, todos os batizados por eles conferidos deveriam ser rebatizados, já que o primeiro não teria efeito. Essa cisão foi liderada por Donato. Apesar do Papa Melcíades já em 312 não ter dado razão aos donatistas, essa heresia cresceu ao longo do século IV, sendo duramente combatida por Santo Agostinho. (354-430 d.C.).

circunstâncias em que a tradição rabínica considera aceitável morrer para evitar o pecado. Dan Jaffé afirma que

segundo a tradição judaica, o homem que aceita morrer para não transgredir os mandamentos do judaísmo não o faz com exaltação, mas somente se essa morte se insere nas categorias judaicas da *Halachá* (lei judaica). Com efeito, enumeram-se três preceitos pelos quais o *Talmud* prescreve morrer sem os transgredir. Trata-se das uniões ilícitas (adultério ou incesto), do homicídio e da idolatria. Fora desses três casos, todas as regras devem ser transgredidas, pois a vida tem preponderância sobre a lei (JAFFÉ, 2009, p. 30, tradução nossa).

O professor Nachman Falbel também trata da mesma questão: “o *Talmud* enfatiza a opinião dos Sábios que é preferível o martírio, a fim de evitar três transgressões da lei judaica: idolatria, assassinato e perversão sexual” (FALBEL, 2001, p. 272)<sup>140</sup>. Assim, quando os judeus praticavam o suicídio para evitar a conversão forçada ao cristianismo, não cometiam pecado, mas evitavam a idolatria, pois, na visão judaica, os cristãos eram idólatras.

Vemos, portanto, que as reflexões rabínicas procuram validar o suicídio em casos muito específicos. Além do judaísmo normativo, outras correntes judaicas, provavelmente sectárias, também caminharam nesta direção, ainda que não com o mesmo rigor em precisar as condições para este ato. Tabor menciona o apócrifo *Testamento de Moisés* como um exemplo. Este texto refere-se às perseguições em meio ao helenismo, sob Antíoco IV. Nesse contexto violento que resultou na Revolta dos Macabeus, a alternativa apresentada aos judeus pela comunidade que produziu este apócrifo é original. No texto, um levita orienta seus filhos da seguinte forma:

Agora, pois, filhos, escutai-me. Se vós investigardes, certamente sabereis que nunca os nossos pais ou seus ancestrais tentaram a Deus, transgredindo seus mandamentos. Sim, certamente

---

140 E ainda: “de acordo com as fontes agádicas da literatura talmúdica, a fim de evitar uma grave transgressão religiosa, o judeu pode e deve cometer suicídio” (p. 313).

sabereis que esta é a nossa força. Eis aqui o que iremos fazer. Iremos jejuar por um período de três dias, e no quarto dia iremos para uma caverna que existe no campo. Lá morreremos antes de transgredir os mandamentos do senhor dos senhores, o Deus de nossos pais. Pois, se fizermos isso, e morrermos, nosso sangue será vingado diante do Senhor (*Testamento de Moisés* 9,4-7 apud TABOR, 1992, p. 575, tradução nossa).

O documento parece sugerir um suicídio coletivo por inanição. Amparado em outros estudos, James Tabor aponta que esta comunidade sectária, assim como a de Qumran, rejeitou os sacrifícios do Templo por sua impureza e, da mesma forma como os cristãos, esta comunidade entendia a morte voluntária como um sacrifício. Talvez, neste caso, para este grupo sectário este tipo de morte representasse um sacrifício mais perfeito. Ora, os cristãos, que também eram um grupo sectário, reivindicarão em suas reflexões e em suas liturgias que a morte de Jesus Cristo na Cruz significou um sacrifício perfeito. No primeiro caso, trata-se de um suicídio coletivo, no segundo caso, uma condenação à morte. Porém, ambos se caracterizam por ser um morte voluntária carregada da ideia de sacrifício.

O fato é que a aproximação entre suicídio e martírio, aparentemente estranha, é melhor compreendida no contexto de intensas perseguições ou de tentativas de conversão forçada. No entanto, esta aproximação entre martírio e suicídio não é algo restrito ao judaísmo. Há cristãos que cometeram suicídio e foram considerados mártires. Eusébio de Cesareia, ao discorrer sobre os mártires de Antioquia, enaltece as virgens cristãs que preferiram o suicídio a serem violadas. Diz Eusébio:

Uma mulher santa e admirável pela força da alma, era, aliás, decantada em Antioquia pela riqueza, nascimento, reputação, e educara nas normas da religião suas filhas, ambas virgens, notáveis pela graça corporal e a flor da idade. Cheios de malignidade contra elas, muitos empregavam todos os meios para descobrir seu esconderijo. Soube-se em seguida que viviam em outro lugar. Astuciosamente foram chamadas a Antioquia,

onde caíram nas redes dos soldados. Vendo-se a si mesma e a suas filhas em situação embaraçosa, a mãe lhes explicou numa conversa as coisas terríveis que lhes adviriam da parte dos homens, e a prova mais insuportável de todas, a ameaça da desonra, que nem mesmo era de se ouvir; animava-se a si e às filhas, declarando que entregar a vida à servidão dos demônios era pior que a morte e qualquer espécie de trespasse. Sugeriu-lhes que havia um só meio de escapar de todos esses males: fugir para junto do Senhor. Então, elas concordaram. Arranjaram suas vestes com decoro em torno do corpo, e no meio do caminho, tendo pedido aos guardas que se afastassem um pouco, jogaram-se no rio que corria ao lado (*Hist. Ecl. VIII,12,3-4*).

É importante observar que o suicídio como último recurso ao mártir, sempre está contextualizado em um ambiente de perseguição intensa e de violência extrema. Eusébio situa este episódio no principado de Diocleciano. Ou seja, trata-se da perseguição geral e extensiva a todo Império.

Glen Bowersock demarca muito bem dois momentos distintos na postura dos pensadores cristãos quanto à morte voluntária. Num primeiro momento, ela é muito valorizada nas narrativas dos martírios como um procedimento admirável. Nas *Atas* se verifica em muitos casos um verdadeiro entusiasmo e uma alegria em caminhar voluntariamente para a morte, a tal ponto que isso poderia se configurar em uma espécie de suicídio. Segundo Bowersock, as obras de Tertuliano (c. 160-220) contribuíram para a glorificação do sofrimento no qual os mártires eram submetidos. Por volta de 197 Tertuliano escreveu para os cristãos encarcerados em Cartago à espera da morte. Depois de exortá-los, ele lembra os pagãos que praticaram suicídio, dando certa legitimidade a esta prática entre os cristãos:

Talvez a carne tema a pesada espada, a cruz levantada, a voracidade das feras, o supremo suplício do fogo e todo o refinamento do verdugo em sua arte de atormentar. Mas contraponha o espírito a si e à carne, pois tudo isso, por mais árduo que seja, muitos o receberam com ânimo sereno, e ainda o buscaram voluntariamente, por amor da fama e da glória, e

não somente varões, mas também mulheres, para que também vós, ó benditas, façais honra ao vosso sexo (TERTULIANO, *Ad Mart.* V, tradução nossa).

Tertuliano reconhece o valor de suicídios na Antiguidade como os de Lucrecia, Mucio, Heráclito, Empédocles, Peregrino, Dido, Régulo, Cleópatra e outros. Para Bowersock, “o argumento de Tertuliano é simples: se essas pessoas corajosas destruíram a si mesmas por um falso modo de viver, não deveriam os cristãos fazer o mesmo pelo modo verdadeiro? (...) O suicídio é entendido como uma atitude honrada em defesa dos próprios ideais” (BOWERSOCK, 2002, p. 63, tradução nossa). Tertuliano era um profundo conhecedor da cultura clássica. Então, ele segue um certo entendimento positivo quanto ao suicídio que estava presente entre os estoicos e cínicos (Sêneca, Antístenes e Diógenes).

É claro que essa postura que enaltece a morte voluntária será superada dentro do cristianismo. Bowersock destaca o papel de Clemente de Alexandria (c. 150-215) nesse processo. Em *Stromata*, Clemente retoma a ideia de martírio enquanto profissão de fé ou um compromisso com Deus, sem estar necessariamente ligado a uma morte violenta.

Ele não deixa dúvidas de que reconheceu entre alguns cristãos um entusiasmo pelo suicídio que era diretamente inspirado pela possibilidade do martírio em seu sentido sangrento. Ao advogar uma restauração do sentido original de “dar testemunho”, Clemente está claramente rejeitando a glorificação romana do suicídio que Tertuliano representa. Ele está rejeitando o valor da morte violenta, exceto quando imposta a um cristão que não a buscou.” (BOWERSOCK, 2002, p. 71, tradução nossa).

Acreditamos que a compreensão do martírio como morte voluntária é insuficiente para estudar a aproximação entre as concepções de martírio judaico e cristão. Embora se verifique a apresentação espontânea para a morte e o suicídio tanto no judaísmo quanto no cristianismo, o fato é que esse procedimento, passado a

euforia dos primeiros tempos de perseguição, será censurado entre os cristãos. Além disso, excetuando o episódio de Massada, o suicídio como prática corrente entre os judeus será verificado mais tarde, durante as Cruzadas.

Assim, a morte voluntária, no sentido de livremente caminhar para a morte ou de retirar a própria vida, ainda que presente durante o período das perseguições extensivas a judeus e cristãos no Império Romano, não nos parece ser esta uma característica marcante nos primeiros séculos. Não podemos negar que esses casos são admirados nas narrativas cristãs. No entanto, nos relatos que chegaram até nós, eles compõem um número reduzido, quando comparados com o todo. Portanto, devemos procurar um elo mais seguro, que seja reconhecido por judeus e cristão, compondo uma característica comum presente no proto martírio cristão.

## 6 - O sacrifício como elo entre o martírio judaico e o martírio cristão

Ao prosseguirmos nessa tentativa de procurar tênues aproximações entre as duas concepções de martírio, visto que as diferenças são muitas, discutiremos agora quais são os problemas e as possibilidades de operarmos esta aproximação a partir da ideia de sacrifício. Posteriormente, no último capítulo de nossa pesquisa verificaremos de que maneira as *Atas dos Mártires* fizeram referências ao sacrifício do *Antigo Testamento*.

Num primeiro momento, entender o martírio como o sacrifício de um homem articulado à expiação que antes era feita por meio de animais parece animadora, pois os textos que apresentaremos a seguir apontam para esta possibilidade. Contudo, apesar desse indicativo, não podemos afirmar de forma categórica que esses textos representavam o entendimento judaico e o entendimento cristão sobre esta matéria. Ou seja, apesar do teor de alguns textos bíblicos e talmúdicos contribuírem para a nossa análise, não é possível dizer o quanto que eles moldaram um certo raciocínio teológico sobre o martírio no judaísmo e no cristianismo. Isso porque não podemos mensurar com precisão se esses documentos eram lidos desta maneira durante o Período Tardio do Segundo Templo ou pós destruição no ano 70, sobretudo em âmbito judaico. Associada a essa dificuldade, há uma segunda relacionada a nossa formação de historiador. Falta-nos a habilidade dos teólogos para realizar uma crítica bíblica e a erudição dos rabinos para uma compreensão profunda da literatura talmúdica e de outros textos rabínicos que foram interpretados por muitas gerações a partir de diferentes aspectos legais, espirituais, existenciais, éticos, históricos, não havendo portanto, uma única chave de leitura para os textos que logo abordaremos.

Por essas razões não é possível deduzir com segurança que uma determinada concepção sobre o martírio era definitivamente judaica (ou cristã) e que representava o judaísmo (ou o cristianismo) em sua totalidade. Desta maneira, caminharemos em

um terreno perigoso que poderá causar certo espanto em teólogos, biblistas e especialistas no *Talmud*. Porém, uma pesquisa sobre a polêmica judaico-cristã não pode se furtar da possibilidade de ela mesma ser polêmica.

Postas todas estas advertências destinadas a nós mesmos, proporemos a seguinte reflexão: o quanto que o martírio cristão, despido de toda carga teológica elaborada pela patrística a partir do século II, mantém uma relação com o martírio judaico a partir da ideia de sacrifício. Seria este um caminho adequado para a aproximação entre as duas concepções de martírio?

Vimos que Bobichon, no seu estudo comparativo entre o martírio judaico e o martírio cristão, preferiu as fontes talmúdicas e não considerou os textos lendários. Ele demarcou com precisão as diferenças entre as duas concepções de martírio, desde os aspectos textuais da narrativa até como o mártir é visto em cada uma das religiões. Em contrapartida, Nachman Levine incorporou em seu estudo sobre o martírio judaico as fontes que foram rechaçadas por Bobichon sob o argumento de inconsistência histórica. Desta forma, Levine se debruça sobre o *Midrash Elle Eskera*, composto na Idade Média.

Diz o documento<sup>141</sup>:

Quando do reino da maldade [Roma] decretou [a perseguição], os sábios de Israel, companheiros de R. Ismael, Sumo Sacerdote, disseram-lhe: suba aos céus e verifique se esse decreto foi determinado pelo Santo, bendito seja. Então, R. Ismael purificou-se, envolveu-se no manto de orações [*talit*] e colocou os filactérios [*tefilin*] e pronunciou o Santo Nome. De imediato levantou-o o vento [*ruach*, também pode ser interpretado como espírito] e o elevou aos céus. Encontrou-o o anjo Gabriel e lhe disse: você é Ismael de quem o Criador se orgulha diariamente por possuir um servo na terra parecido com Ele. Disse-lhe: sou eu. Então lhe perguntou: por que subiste até cá? Disse-lhe: subi para saber se foi decretado o decreto pelo Santo, bendito seja. Respondeu-lhe Gabriel: Ismael, meu filho, por tua vida, assim ouvi por trás da cortina [que separa a divindade dos demais

---

141 Transcrito de FALBEL, 2001, p. 292-293.

seres celestes]: dez sábios de Israel foram entregues à morte pela mão do reino malvado. Perguntou-lhe R. Ismael: por quê? Respondeu-lhe: pela venda de José, pois o rigor da justiça divina [*midat hadin*] acusa diariamente o Trono da Glória dizendo: escrevestes em tua *Torá* alguma letra em vão? Pois disseste “e rouba um homem e o vende (...) será morto” (Ex 21,16), e eis que as dez tribos venderam José e, até agora, eles, ou seus descendentes, não pagaram [por isso]; e por isso foi determinado o decreto sobre os dez sábios. Disse-lhe R. Ismael: até agora o Santo, bendito seja, não encontrou [alguém] para pagar pela venda de José, senão apenas nós? Respondeu-lhe Gabriel: por tua vida, Ismael, meu filho, desde o dia em que as tribos venderam José, não encontrou o Santo, bendito seja, em nenhuma geração, justos e piedosos dentre as tribos senão vocês, e por isso ele exigiu o pagamento de vocês.

E devido a Samael, o malvado [líder dos anjos maus] ter visto o Santo, bendito seja, promulgar o decreto, mostrou-se com muita alegria e costumava gabar-se dizendo: venci o anjo Michael [Miguel, protetor de Israel]. De pronto o Santo, bendito seja, ficou irado com Samael e chamou Metraton [o anjo mais próximo à divindade, e seu próprio “semblante”] e lhe disse: escreva e decrete a destruição, e logo deverá recair sobre Roma, a malvada, sobre os seus homens, animais, prata e ouro, sobre tudo o que lhes pertence.

E ao ouvir isso, R. Ismael de imediato acalmou-se, e andava nos céus de um lado a outro e viu um altar de sacrifício ao lado do Trono da Glória. Perguntou a Gabriel: que é isto? Ele lhe respondeu: o altar do sacrifício. E o que vocês sacrificam sobre ele todos os dias? Disse-lhe: as almas dos justos nós sacrificamos sobre ele. E quem as sacrifica? Respondeu-lhe: Michael [Miguel], o grande ministro.

De imediato desceu R. Ismael à terra e comunicou aos seus companheiros que já foi baixado o decreto, e, de um lado, eles se queixavam de ter recaído sobre eles um decreto tão perigoso, e, por outro, alegravam-se, que o Santo, bendito seja, valorizou-os e equiparou-se às dez tribos.

É importante destacar nesse diálogo entre R. Ismael e o Anjo Miguel, que a reparação pelo pecado cometido pela venda de José deveria se dar pelo sacrifício de homens justos e piedosos, e que até aquele momento ninguém, exceto os 10 Sábios, se tinha enquadrado nessa exigência. Outra questão importante é que apenas as

almas dos homens justos deveriam ser levadas ao altar dos sacrifícios. Ora, parece claro que a concepção de martírio judaico (nesse *midrash*) estava atrelada ao sacrifício da *Torá*, na qual os Sábios tomaram o lugar dos animais para expiar os pecados dos filhos de Jacó.

O problema é que os textos midráshicos não possuem no judaísmo um caráter normativo. Conseqüentemente, essa relação martírio/sacrifício presente nesse documento não significa necessariamente, uma orientação à comunidade sobre a concepção judaica de martírio.

Apesar desse ressalva, não podemos negar que a própria existência do texto indica uma certa mentalidade que caminhou ou poderia caminhar nesta direção. É bem verdade que esta ideia não se impôs enquanto pensamento majoritário ou norma orientadora. Contudo, ela existiu e foi posta em um literatura específica.

Nachman Levine considera o *Midrash Elle Eskera* válido para o estudo do martírio. Ele não descarta as dificuldades sobre a sua historicidade. Porém,

pode muito bem ser que a sua historicidade seja na verdade uma metáfora central e premissa literária do *Elle Eskera* na invocação da totalidade do martírio judaico como expiação. A descrição dos mártires que foram executados em diferentes épocas nas terríveis perseguições adriânicas do 2º século (e algumas possivelmente antes ou depois) como executados coletivamente cria a sua metáfora meta-histórica. Ele não é de forma alguma um trabalho de credulidade inepta e de ingenuidade ou pior – não é provável que seu autor não tivesse conhecimento dos bem conhecidos textos talmúdicos e não fosse totalmente fluente na literatura *Pirkei Heichalot*<sup>142</sup> —, é de uma arte supremamente brilhante. Nada nele é histórico; tudo nele é verdadeiro. Não é sobre um evento histórico. É

---

142 Também conhecida como *Sifrut Heichalot* (Literatura dos Palácios [da Divindade]). Trata-se de uma literatura própria composta por uma corrente mística do judaísmo.

sobre – e isso é espantoso – o Yom Kippur Avodá<sup>143</sup> (LEVINE, 2013, p. 250-251, tradução nossa).

Em sua análise, Levine não procura as características do martírio judaico na narrativa de eventos históricos. Ele demonstra que a lenda dos 10 mártires tinha como principal objetivo associar o martírio dos Sábios com os sacrifícios realizados no contexto do *Yom Kippur*<sup>144</sup>, no momento da ausência do *avodá*.

Evidentemente, não há nenhuma fundamentação histórica indicando que o imperador Adriano mandou executar os Sábios como punição pela venda de José como escravo ao Egito. Contudo, não é esta a questão. O que importa é que há, nesta ligação historicamente improvável, o entendimento de que o martírio, como resultado de uma conjuntura social específica, era recobrado de significado numa lógica intrarreligiosa. Ou seja, os judeus martirizados no período romano motivaram alguma corrente dentro do judaísmo a interpretar o fato a partir de critérios que buscavam ressonância na própria história de Israel. A *Torá* proíbe que um judeu escravize seu irmão: “Se teu irmão se tornar pobre, estando contigo, e vender-se a ti, não lhe imporás trabalho de escravo. (...) Na verdade, eles são meus servos, pois os fiz sair da terra do Egito, e não devem ser vendidos como se vende um escravo” (Lv 25, 39.42). O Gênesis indica que José fora vendido por seus irmãos<sup>145</sup>. Portanto, desde o início das tribos dos filhos de Jacó há um pecado sobre o povo que não foi reparado. Ao que tudo indica, esse pecado cometido pelos 10 irmãos de José, de forma análoga, requeria que a sua a expiação fosse feita por meio do martírio dos 10 Sábios. Nesse

---

143 *Yom Kippur Avodá* compõe o ofício *mussáf* (adicional) para esta festa. Trata-se de uma “oração que descreve o serviço do Sumo Sacerdote no Templo de Jerusalém em *Yom Kippur* (...). Três vezes neste dia o Sumo Sacerdote fazia confissão de pecados: primeiro por si mesmo, por sua esposa e família; depois, por todos os *Cohanim* (sacerdotes) e, por último, por toda a Casa de Israel. A oração de *Avodá* contém parágrafos que se referem à devota participação do povo e descreve a cerimônia final de enviar um cabrito expiatório, que simbolicamente carregava os pecados de toda a nação, à imensidão do deserto, trazendo a todos o perdão (MACHZOR COMPLETO, 1997, p. k8).

144 R. Akiba e R. Elazar b. Shamua foram executados em *Yom Kippur* segundo *Midrash Assará Haruguei Malchut* e *Midrash Elle Eskera*.

145 José foi vendido ainda juvenzinho. Como Benjamin era mais novo que ele, presume-se que este não participou da trama. Assim, José foi vendido por seus 10 irmãos mais velhos.

sentido, segundo Levine,

Elle Eskera é sobre a morte coletiva dos justos, que expiam por Israel como os sacrifícios o fazem (*TB Mo'ed Katan 28a*). “As mortes dos filhos de Aarão estão escritas perto da Avodá do *Yom Kippur* para ensinar-vos que a morte do justo expia por Israel assim como o *Yom Kippur* expia por Israel” (*TJ Yoma 1:1, 38b* apud LEVINE, 2013, p. 251, tradução nossa).

Desta maneira, a expiação promovida pela morte dos Sábios, além de estar ligada aos sacrifícios da *Torá*, também se relaciona com o perdão dos pecados no *Yom Kippur*. Ou seja, a interpretação desses martírios coloca o *Yom Kippur Avodá* como elemento central para a sua compreensão. Ele é a chave que liga um acontecimento, neste caso a morte dos 10 Sábios, com a História de Israel ou com a *Torá* através de José do Egito.

O martírio dos 10 Sábios durante o *Yom Kippur* expiou o pecado que recaiu sobre Israel durante o *Yom Kippur*, uma vez que José fora vendido no *Yom Kippur*. De igual maneira, os Rabinos morreram no *Yom Kippur*. O animal para a expiação dos pecados no *Yom Kippur* é o mesmo animal na origem do pecado contra José: “Eles tomaram a túnica de José e, degolando um bode, molharam a túnica no sangue” (*Gn 37,31*). Além de José, outros momentos da História de Israel, como o episódio do bezerro de ouro são arquétipos dos pecados pelos quais o povo pede perdão no *Yom Kippur*. Segundo Levine, “*Sifrei Shemini 1 conecta a venda de José e a adoração do bezerro de ouro como pecados arquétipos no coração do Yom Kippur Avodá*”. E ainda, “O bezerro de ouro como pecado arquétipo que requer expiação em todas as gerações (*TB Sanhedrin 102a*)” (LEVINE, 2013, p. 253, tradução nossa).

Para Levine, existe uma série de correspondências entre a descrição do serviço sacerdotal em *Yom Kippur*, o *midrash* sobre os 10 Sábios e os episódios bíblicos da venda de José e do bezerro de ouro. Vejamos alguns exemplos:

a) O boi imolado em *Yom Kippur* relaciona-se (expia) o pecado do bezerro de

ouro.

b) O cabrito imolado em *Yom Kippur* relaciona-se (expia) a venda de José, já que seus irmãos mataram um cabrito para simular a morte, tingindo a túnica no sangue.

c) O manto de linho (*ketonet*) do sacerdote manchado com os sacrifício das vítimas se relaciona com o sangue na veste de José. Ele expia os vendedores de um justo.

d) Os dois *selaim* (medida do peso). A faixa de pano sobre os chifres do bode expiatório do *Yom Kippur* pesava dois *selaim* (*Bavli Yoma* 41b). Em *Bavli Shabat* 10b, sobre o manto de José temos: “Jacó deu a José dois *selaim* de pano, por dois *selaim* os irmãos ficam com ciúmes”.

e) Em *Bavli Yoma* 12a afirma-se que o Santo dos Santos foi construído na parte de Benjamim e não na parte de Judá (uma vez que o irmão caçula não participou da trama). E ainda: *Sifrei Brachah*: Benjamin mereceu [o Santo dos Santos], pois ele não estava envolvido na venda de José.

f) Da mesma forma que o Kohen (sacerdote) entrava no *Kodesh ha-Ḳodashim* (Santo dos Santos) em *Yom Kippur*, no *Midrash Elle Eskera* R. Ismael Kohen *Gadol* (Sumo Sacerdote) entrou no *Kodesh* celeste.

g) No *Midrash Asarah Harugei Malkhut* o rei malvado ordenou que seu palácio fosse preenchido com sapatos. Essa imagem do palácio preenchido com sapatos é compreendida a partir de *Pirkei de-Rabbi Eliezer* 38 e do *Targum Jonathan* Gen. 37,28 quando afirmam que os 10 irmãos compraram 10 sapatos com a venda de José. Não é por acaso que *Bavli Ta'anit* 16a e *Berachot* 9,5 se opõem a essa imagem ao proibirem a entrada com sapatos no Sinédrio e no Templo.

h) Ismael Kohen *Gadol* ao se elevar até os céu, proclamou o Nome da mesma forma como o sacerdote o fazia no *Yom Kippur* (*Mishná Yomá* 6,2).

i) Os sábios levaram sobre si os pecados de seus pais da mesma forma como o bode levava os pecados do povo.

j) Diante da ordem do Imperador, R. Ismael e R. Shimon decidiram por sorteio quem seria executado primeiro, da mesma forma que por sorteio se decidia qual dos bodes seria posto em sacrifício a Deus e qual seria destinado a Azazel.

Evidentemente, todas estas correlações resultam de um esforço reflexivo de Levine; não podemos afirmar que os rabinos ou os judeus dos primeiros séculos pós-destruição do Templo faziam esta mesma leitura que este especialista faz dos textos. Seja como for, o mérito de Nachman Levine está em apontar o *Yom Kippur* como o elemento essencial para a compreensão dos judeus martirizados sob o Império Romano, o que faz com que essa discussão caminhe na direção da expiação.

Se por um lado, não é possível afirmar o quanto que essa ideia poderia moldar a concepção de martírio no judaísmo de forma significativa, por outro lado, não podemos ignorar que, mesmo não sendo representativa, já que não é esse o entendimento atual sobre o martírio judaico, há textos que dão margem para a aproximação do martírio com a ideia de sacrifício humano para expiação do pecado. Trata-se de um caminho extremamente delicado e polêmico, cuja suspensão e descrédito se daria tanto em meio cristão quanto em meio judaico, uma vez que sacrifícios humanos são correlatos a práticas pagãs.

Por conseguinte, a implicação imediata, sendo esta análise possível, é o reconhecimento de que a morte de Jesus Cristo, entendida como sacrifício, base para todo o Mistério da Redenção dentro do cristianismo, é de criação judaica. Ou seja, trata-se de uma ideia de sacrifício que ressoava dentro de alguma corrente do judaísmo. Assim, Jesus Cristo não é o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo por uma leitura ou hermenêutica cristã. Na verdade, João Batista ao dizer esta frase, nada de novo pregava. Os primeiros cristãos ao escreverem este texto, colocando-o na boca de São João Batista, o faziam em perfeita sintonia com um certo modo judaico de pensar. Evidentemente, só é possível caminhar nesta direção considerando que se tratava de uma corrente minoritária dentro do judaísmo. No entanto, isso é

perfeitamente plausível, uma vez que as primeiras comunidades cristãs eram formadas por judeus. Além disso, como vimos anteriormente, não é possível defender uma identidade monolítica e unidirecional do judaísmo no Período Tardio do Segundo Templo. Portanto, haveria espaço para esta corrente. É neste judaísmo plural que surge um elemento central para a fé cristã, que será associado ao mistério pascal. Ou seja, uma ideia meramente residual, sem qualquer implicação religiosa, a ponto de os mártires judeus não possuírem nenhuma distinção dentro do judaísmo; essa mesma ideia será tomada como elemento central no cristianismo. É claro que os cristãos não tomaram o autossacrifício promotor de remissão como único pilar da fé, caso contrário estariam circunscritos no judaísmo. O elemento novo, dentro da fé cristã, é que este que se sacrificou para remir os homens de seus pecados tem a mesma substância de Deus e é seu Filho. Além disso, ele não apenas morreu, mas ressuscitou da morte. E essa ressurreição que vence a morte, dá acesso a todos os que nele acreditam de participarem da Vida Eterna. Vale lembrar que substância e participação são carregadas de todo elemento filosófico grego amplamente debatido pela patrística por meio do cristianismo gentio. No entanto, o que nos importa nesta análise é que em decorrência desta aproximação do autossacrifício na morte de Jesus com um componente que, de alguma forma, esteve presente no judaísmo, a saber, a morte de um homem que carrega sobre si os pecados dos demais, decorre que a crucificação de Jesus deixa de ser um martírio no sentido cristão. Ao que tudo indica, por mais estranho que pareça, a morte de Jesus Cristo na cruz tem pouco da ideia de martírio cristão. Tal acontecimento se aproxima mais da ideia de martírio judaico do que da própria concepção cristã de martírio que será desenvolvida pela patrística. Quando o evento crucifissão de Jesus passou a ser considerado martírio cristão, o foi por uma leitura que ultrapassou a concepção de martírio judaico, sem negá-la totalmente. Em outras palavras, foi apenas por meio de um aporte teológico que tornou possível o entendimento defendido por Léon Dufour, a saber: “o próprio Jesus é, a título eminente, o mártir de Deus, e, por conseguinte, o protótipo do mártir” (DUFOUR, 1987, p. 562). Ou seja, defendemos que foi apenas por meio da teologia

cristã que se pôde fazer de Jesus um protótipo do mártir cristão. Essa concepção não resultou da tradição na qual Jesus estava inserido e viveu.

Evidentemente, esta reflexão que fazemos em nossa pesquisa é controversa por vários motivos. A primeira alegação contrária seria o teor hipotético presente nessa análise, uma vez que é impossível comprovar a existência de uma corrente minoritária dentro do judaísmo que concebia a ideia de sacrifício expiatório de um homem pelos pecados dos demais. E, caso os judeu-cristãos fizessem essa leitura da crucifixão de Jesus, tal interpretação já era uma inovação que foi combatida pelo judaísmo normativo rabínico. Não se tratava de uma possibilidade de pensamento oriunda do próprio judaísmo. De fato, não podemos identificar uma corrente específica, como as seitas que existiam antes da destruição do Templo. A nosso favor, temos apenas as manifestações plurais do judaísmo e do cristianismo multifacetado que havia nesses primeiros tempos da Era Comum. Além disso, a teologia cristã a respeito do martírio resultou da operação de uma elite intelectual. Portanto, não nos parece um absurdo defender que esses primeiros judeu-cristãos liam os acontecimentos amparados em referências que eles possuíam e não em concepções teológicas por eles criadas.

Há ainda outros problemas. Como nos alertou o professor Nachman Falbel em sua arguição, tratados como o *Zevachim*, o *Tamid* e o *Taanit* manifestam o pensamento teórico dos Sábios sobre os sacrifícios no Templo quando eles já não existiam há muito tempo. Com a destruição do Templo em 70 da Era Comum, nasceu a esperança da sua reconstrução associada a ideia de retorno da soberania judaica na Terra de Israel e de seu passado glorioso durante o período da realeza, no qual o primeiro Templo foi construído. Este seria o viés mais seguro para a compreensão das reflexões feitas pelos Sábios nesses tratados. Então, esse “estudo teórico” dos Sábios sobre os sacrifícios no Templo de Jerusalém ocultaria essa esperança sobre o retorno desse passado nos dias da vinda do Messias. E isso aconteceu em um momento de extrema violência romana, onde muitos judeus foram mortos.

Nesse sentido, as reflexões dos Sábios sobre os sacrifícios não foram feitas

num viés teológico com a intenção de aproximar o martírio dos judeus mortos por Roma com o sacrifício no Templo. Tanto os eventos ocorridos no século II a.C. em Macabeus (sob domínio selêucida) quanto os de 70 e de 135 da Era Comum (sob domínio romano), o martírio possui entre os judeus um caráter eminentemente “religioso-nacional”, que identifica o martírio à fé monoteísta e a revolta nacional contra o domínio estrangeiro. Por conseguinte, não haveria espaço para compreendermos o martírio judaico em uma dimensão religiosa e teológica associada à ideia de sacrifício do AT, pois não era esse o objetivo dos Sábios nesse “estudo teórico”.

Além disso, há uma dificuldade natural dessa aproximação ser aceita em âmbito judaico, pois em nenhum momento a *Torá* dá margem para a ideia de sacrifício humano, o que torna descabida a relação do evento crucifixação de Jesus com o sacrifício prescrito na Lei. Ou seja, no cristianismo, o sacrifício de um homem reconhecido como Filho de Deus foi feito na cruz. Já no judaísmo, o sacrifício de animais e cereais eram feitos no Templo. Assim, não existe qualquer sintonia entre um e outro.

Portanto, é necessário circunscrever muito bem o que defendemos e o que não podemos defender. Não é possível atribuir ao pensamento judaico qualquer ideia de sacrifício de um homem para a remissão dos pecados da humanidade. Portanto, a concepção de que o Filho do Homem veio ao mundo para redimir os pecados da humanidade não é judaica. O evento crucifixação de Jesus foi assim interpretado pelos Padres da Igreja sem qualquer similaridade com o judaísmo. O que apontamos aqui é que o substrato para esse aporte teológico ressoa em textos rabínicos, seja quando ensina que a morte dos 10 Sábios expiou os pecados dos 10 irmãos de José, seja quando indica para cada tempo presente a possibilidade da morte do justo expiar por Israel, assim como o *Yom Kippur* expia por Israel.

Portanto, não defendemos a expressividade desta forma de pensar dentro do judaísmo. Não se trata de afirmar categoricamente que essa era a concepção de martírio no judaísmo, até mesmo porque não é esse o caminho defendido e aceito

atualmente entre os judeus. Ou seja, os sacrifícios prescritos na Lei não se articulam com o martírio judaico. Este último, apenas se justifica e é aceito como um ato extremo para não transgredir a Lei, associado a acontecimentos históricos concretos como a imposição de cultos pagãos (o que ocorreu na época dos Macabeus e na dominação romana) ou na imposição da conversão aos judeus (como ocorreu nas Cruzadas). E nesse sentido, o martírio judaico não estaria carregado de um caráter espiritual, simbólico ou teológico.

Porém, em nenhum momento defendemos ser esta a posição atual do judaísmo, ou ainda, que um entendimento anterior que vinculava o martírio com a ideia de sacrifício foi intencionalmente combatido pelos Sábios. Apenas observamos que, uma vez que há textos rabínicos que apontam para esta direção, e resguardada a impossibilidade normativa do martírio judaico ser compreendido desta forma, já que esses comentários não compõe a *Halachá*, apenas defendemos que é justamente aqui, na dimensão do autossacrifício que pode redimir o pecado que encontramos a ligação do proto-martírio cristão com uma ideia circunscrita a uma reflexão específica e mística sobre o martírio dentro do judaísmo.

Evidentemente, temos muita consciência do estranhamento que esta aproximação é capaz de causar, pois não é esse o entendimento corrente na atual concepção de martírio tanto no judaísmo quanto no cristianismo. Hoje, o mártir cristão não expia o pecado de ninguém, já que a teologia cristã produzida pelo cristianismo gentio moldou a concepção de martírio, no qual a remissão foi feita uma única vez de forma definitiva por Jesus Cristo. De igual maneira, a atual concepção judaica de *Kidush ha-Shem* pode perfeitamente ser operada sem qualquer relação com a privação de vida, isto é, a Santificação do Nome (em oposição à profanação do Nome) ocorre sempre quando um judeu com suas ações promove a presença divina no mundo. E nesse sentido, *Kidush ha-Shem* é manifestar e proclamar de forma eminente a Glória de Deus e o seu Poder no mundo, o que não requer necessariamente em derramamento de sangue.

Até aqui operamos em meio à polêmica e nossa pesquisa não quer evitá-la.

Continuando nossa reflexão por caminhos difíceis, lembremos que o sacrifício de um homem para o bem dos demais, o que garante esta dimensão expiatória do autossacrifício, está assegurada na própria Escritura. Seu grande expoente é a figura do Servo de Iahweh presente no profeta Isaías. Não tomaremos este texto, recorrente na polêmica judaico-cristã, como elemento para as discussões messiânicas. Queremos simplesmente apontar para a hipótese de que esse texto foi gestado em um ambiente judaico que validava a possibilidade da morte de um homem para expiar os pecados dos outros homens. Quanto a isso, o texto é claro. Não se trata de uma hermenêutica cristã para forçar o entendimento de que Jesus Cristo é o Messias sofrente na pessoa do Servo. A hipótese que levantamos não advém de uma leitura cristológica da passagem de Isaías, mas do teor do próprio texto que afirma:

E no entanto, eram nossos sofrimentos que ele levava sobre si, nossas dores que ele carregava.

Mas nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado (...).

Todos nós como ovelhas, andávamos errantes, seguindo cada um seu próprio caminho, mas Iahweh fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós.

Foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como cordeiro conduzido ao matadouro; (...)

Dentre os contemporâneos, quem se preocupou com o fato de ter sido cortado da terra dos vivos, de ter sido ferido pela transgressão de seu povo? (...)

Mas Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento.

Porém, se ele oferece sua vida como sacrifício expiatório, certamente verá uma descendência, prolongará seus dias, por meio dele o desígnio de Deus triunfará.

Após o trabalho fatigante da sua alma verá a luz e se fartará.

Pelo seu conhecimento, o justo, meu Servo, justificará a muitos e levará sobre si as suas transgressões.

Eis por que lhe darei um quinhão entre as multidões; com os fortes repartirá os despojos, visto que entregou a si mesmo à morte e foi contado entre os criminosos, mas, na verdade, levou sobre si o pecado de muitos e pelos criminosos fez intercessão. (Is 53,4.6-7a.8b.10-12).

Segundo W. H. C. Friend, esta narrativa do Servo demonstra que nesse período começavam a se formar algumas características que serão encontradas posteriormente no conceito de martírio, como a ideia de sofrimento para expiar um pecado coletivo (FRIEND, 2008, p. 32-33). Ele lembra que em 4Mac a mãe recorda aos filhos que o pai dos meninos ensinava-os sobre Isaac que se ofereceu em holocausto e de outros que sofreram como José na prisão e como Ananias, Azarias e Misael no fogo (4Mac 18,11-18)<sup>146</sup>. Provavelmente, a intenção dessa argumentação era a de demonstrar que aqueles que sofrem ou estão na iminência de sofrer injustamente (inclusive sob o risco de privação de vida) não são abandonados por Deus.

Em relação ao texto citado do profeta Isaías é possível perceber como que nele ressoa parte das prescrições da *Torá* para os vários tipos de sacrifícios que vigoravam durante o Segundo Templo<sup>147</sup>.

É possível perceber que em Isaías, o Servo assume o lugar dos animais nos sacrifícios pelos pecados. Contudo, vale lembrar que os sacrifícios descritos em Levítico não eram feitos para expiar pecados em geral, mas alguns pecados. Isso significa que os pecados contra a Lei cometidos de forma intencional não poderiam ser perdoados por meio de sacrifícios<sup>148</sup>. Nota-se com clareza que a expiação incidia

146 Friend afirma que 4Mac foi escrito no ano 40 da Era comum em Antioquia. FRIEND, W. H. C. *Martyrdom and political oppression*. In: ESLER, Philip F. **The Early Christian World**. London; New York: Routledge, Vol. II, 2004, p. 817.

147 Em Levítico são mencionados vários sacrifícios, tais como: *os holocaustos* de valor expiatório, nos quais o animal é inteiramente consumido pelo fogo em resgate do ofertante; *a oblação* associada às primícias da terra, na qual se queima um pouco de flor de farinha umedecida em azeite complementando os sacrifícios sangrentos, promovendo ao contrário do último, um odor agradável a Deus; *o sacrifício de comunhão* era um banquete sagrado, no qual o animal era dividido em três partes: uma para Deus, outra para o sacerdote e a terceira para o ofertante. A carne era consumida em alimento; *o sacrifício pelo pecado* (do sacerdote, de toda assembleia, do chefe do povo ou de um homem apenas) por ações contra os mandamentos de Deus, ainda que feito inadvertidamente, requer o sacrifício de um animal e a queima de sua gordura no altar; *o sacrifício de reparação*, feito por meio de um carneiro sem defeito, que ao ser sacrificado repara o pecado de ofensa contra o direito sagrado (os sacrifícios não realizados), ainda que feito de forma inadvertida. Esta múltipla gama de sacrifícios que compõe o culto sacrificial deve ser entendida como um ato de aproximação à Divindade, seja de modo individual ou coletivo. Busca-se o relacionamento com Deus, a comunhão com Ele. É por isso que a imolação ocorria em um contexto festivo, no qual o povo se alegrava perante Deus.

148 "Transgressões à lei como homicídio, blasfêmia, violação do sábado e certas uniões sexuais ilícitas levavam a julgamento e a condenação à morte pela mão da comunidade, que assim se

sobre os pecados relacionados à impureza ritual (Lv 5,1-4). Certamente, esta é a chave de leitura mais adequada para o entendimento das transgressões do povo que o Servo carregava sobre si. Entretanto, resguardada esta consideração, se mantém a ideia principal de que um homem intercede pelos demais assumindo a culpa de todos. Sobre a relação entre o texto de Isaías com os sacrifícios em Levítico, Joseph Blenkinsopp afirma que:

O poeta de Isaías não afirma a analogia em termos formais ou a explora em profundidade, mas ela é insinuada em outra parte do poema, na imagem de um cordeiro sendo conduzido ao matadouro e no derramamento do sangue da vida. A afirmação de que o Servo carregava os pecados da comunidade também ecoa no ritual do bode expiatório, no qual um dos dois animais é sacrificado como oferta expiatória pelo pecado, e o outro carrega todas as iniquidades da comunidade para uma terra solitária e deserta, assim como o Servo foi eliminado da terra dos vivos (BLENKINSOPP, 2002, p. 351, tradução nossa).

A despeito do caráter expiatório da morte do Servo que assume as transgressões do povo, Blenkinsopp afirma que há várias interpretações para esse texto. Em uma delas, o Servo era um doente, um leproso que requeria isolamento social. Assim, todo sofrimento foi provocado pela doença. E, se para os antigos a doença possuía uma relação com o pecado, a conclusão imediata é que o Servo sofria, na verdade, as consequências de seus pecados.

Uma outra interpretação possível aponta que não eram os pecados pessoais do Servo a causa de toda a aflição lançada por Deus, mas o fracasso moral de toda a comunidade. Assim como Jó, ao Servo são destinadas as consequências dos pecados da comunidade. Sua intercessão é apenas geral e não representa nada de substantivo (BLENKINSOPP, 2002, p. 352-353).

Blenkinsopp salienta que esse texto é obscuro em alguns aspectos. Se por um lado fica claro que o Servo morreu, já que ele foi levado como um cordeiro ao

---

redimia de qualquer parte que pudesse ter por aquele ato haver ocorrido em seu meio (SILVA, Clarisse, 2013, p. 137, nota 279).

matadouro, por outro lado, também se afirma que ele foi “cortado da terra dos vivos”. Isso pode significar um confinamento resultante de uma decisão judicial injusta ou uma execução após a prisão. No entanto, também pode sugerir que o Servo foi tirado da terra por meio de um arrebatamento (BLENKINSOPP, 2002, p. 353-354).

De fato, ao longo da história, essa passagem de Isaías suscitou grande polêmica. A partir da citação “Tu és meu servo, Israel, em quem me glorificarei” (Is 49,3), o Servo pode ser identificado a Israel. Logo, este termo não incidia sobre uma pessoa, mas se referia a todo o povo de Israel. Contudo, como lembra Blenkinsopp, “o Servo (o povo) sendo encarregado de uma missão em favor do povo cria um problema bem conhecido para a interpretação coletiva” (BLENKINSOPP, 2002, p. 82, tradução nossa). Acrescenta-se ainda que o entendimento do Servo como representação coletiva dificulta muito a compreensão dos eventos que lhe sucederam, já que ele foi rejeitado, torturado, desfigurado e, possivelmente, morto.

É possível que dadas as diferentes explicações para o texto de Isaías, isso seja um indicativo de que o teor dessas palavras provocaram um certo incômodo no interior do judaísmo. Certamente, o que gerava esse incômodo era o fato de que uma pessoa ser morta em sacrifício aproximava este ato de rituais pagãos. Todos os tipos de sacrifícios descritos em Levítico normatizam a vida religiosa de Israel. Não apenas se mencionam quais são os sacrifícios aceitos e agradáveis a Deus, mas também como devem ser praticados e em quais circunstâncias. Por extensão, aqueles sacrifícios que não estão tipificados são abomináveis. Isso separa Israel dos rituais de sacrifícios pagãos. Quando alguém do povo sacrificava aos deuses, instalava a abominação e a desolação a todo povo, contaminava o santuário e profanava o nome de Deus. Tratava-se de um pecado gravíssimo punido com a morte do transgressor. Um grande exemplo dessa abominação eram os sacrifícios de crianças recém-nascidas a Moloc por meio do fogo. Em Lv 20,2-5 vemos que esta prática será combatida com grande rigor em Israel. Ora, provavelmente, esse esforço para encontrar novos sentidos para o sacrifício do Servo em Isaías, o que necessariamente implicaria numa oposição ao sentido literal das palavras presentes no texto, talvez tenha como grande objetivo

evitar esta aproximação com práticas pagãs realizadas pelas nações vizinhas de Israel, não reguladas na *Torá*, sendo consideradas abomináveis.

Entretanto, é necessário ponderar que este texto de Isaías suscitou um debate exegético milenar que não podemos abarcá-lo. A questão central que gera tanta polêmica consiste em saber se a ideia de que a morte de um homem que carrega sobre si os pecados dos outros e por esse ato os redime, já não é o resultado de uma leitura cristã de Isaías. Ou seja, a exegese cristã não apenas viu no Servo a prefiguração de Jesus Cristo, mas também assegurou nessa prefiguração o entendimento do “sacrifício de um homem”. Isso de forma alguma seria uma leitura ou uma criação feita por uma corrente judaica. Por conseguinte, quando os Sábios judeus ao longo da Idade Média combateram esta leitura cristã sobre a passagem do Servo, o faziam por considerar esta interpretação totalmente extemporânea ao conteúdo do texto do profeta Isaías. E desta maneira, esses Sábios não formaram uma exegese diferenciada dos cristãos porque se sentiam incomodados com o teor do texto (sacrifício humano de caráter expiatório). Eles apenas ratificaram que este texto nunca fora lido nessa acepção.

Nesse sentido, do ponto de vista do judaísmo normativo é impossível associar a morte de um homem no contexto do martírio à ideia de sacrifício do *AT*. Por outro lado, não podemos negar que a apreensão imediata do texto indica esta possibilidade. Essa polêmica nunca foi resolvida e não seremos nós que daremos conta dela. Apenas indicamos que apesar de todas as ressalvas judaicas é evidente que há um espaço que permite caminhar nessa direção enquanto reflexão, não enquanto entendimento inequívoco sobre o problema. Portanto, pensamos que o Servo possui uma relação com os sacrifícios e com o martírio ao ressoar a mesma problemática presente no martírio dos Sábios judeus: a morte violenta do justo pelas mãos dos ímpios e quais as consequências disso. Em ambos os casos, por meio dessa morte há uma reparação ao pecado e a transgressão cometida – não por aquele que morre, pois ele é considerado Justo – mas por outros homens, que recebem por meio desse ato a expiação.

Continuando nesta mesma polêmica, vejamos uma passagem do profeta Daniel sobre Antíoco IV Epífanes, que parece corroborar com esta ligação entre sacrifício no Templo e martírio. Diz o texto:

Tropas enviadas por ele virão profanar o Santuário-cidadela e abolirão o sacrifício perpétuo, ali introduzindo a abominação da desolação. Os que transgridem a Aliança, ele os perverterá com suas lisonjas; mas aqueles que conhecem o seu Deus agirão com firmeza. Os homens esclarecidos dentre o povo darão a compreensão a muitos; mas serão prostrados pela espada e pelo fogo, pelo cativo e pela pilhagem – durante longos dias. Ao serem oprimidos, pequeno será o auxílio que de fato receberão; muitos, porém, pretenderão associar-se a eles por intrigas. Entre esses homens esclarecidos alguns serão prostrados a fim de que entre eles haja os que sejam acrisolados, purificados e alvejados – até o tempo do Fim, porque o tempo marcado ainda está por vir (Dn 11,31-35).

Ao que tudo indica, esses homens esclarecidos (*maskilim*)<sup>149</sup> de que fala o profeta Daniel, descendem dos *hasidim* (assideus), isto é, os piedosos, reconhecidos por seu zelo e fidelidade à Lei. Eles se uniram a Judas Macabeu na luta contra Antíoco IV por volta de 165 a.C.

Provavelmente, “os muitos” que foram instruídos por eles darão origem aos fariseus. Já para Blenkinsopp, esses esclarecidos são os membros da comunidade que produziu esse texto apocalíptico presente no profeta Daniel, e indica a correlação dessa passagem com o Servo em Isaías. Em Daniel, os esclarecidos levam muitos à compreensão. Em Isaías “pelo seu conhecimento, o justo, meu Servo, justificará a muitos” (Is 53,11). Em Daniel, os esclarecidos que morrem violentamente pela espada ou pelo fogo têm como recompensa a ressurreição e a vida eterna:

E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão, como o

---

149 É possível que os *maskilim* tenham escrito o *Livro de Daniel*.

esplendor do firmamento; os que ensinam a muitos a justiça serão como as estrelas, por toda a eternidade (Dn 12,2-3).

Da mesma forma, no Servo em Isaías temos: “Após o trabalho fatigante da sua alma verá a luz e se fartará” (Is 53,11). E conclui Blenkinsopp:

Os paralelos são próximos o suficiente para justificar a conclusão de que o autor do apocalipse de Daniel está identificando o grupo ao qual pertence com o Servo de Isaías, como um exemplo de sofrimento e martírio suportado heroicamente na expectativa da vingança final (BLENKINSOPP, 2002, p. 85, tradução nossa).

Contudo, para nós, o que é mais significativo é que diante da impossibilidade de praticar os sacrifícios prescritos pela *Torá*, seja pela profanação do Templo por Antíoco IV Epífanes no século II a.C., seja pela destruição do Templo pelos romanos no primeiro século da Era Comum, o sacrifício do Templo foi transferido. Acreditamos haver elementos para afirmar que, para um grupo de judeus, o sacrifício nestas circunstâncias, recaía sobre os justos ou Sábios martirizados, isto é, foi transferido para eles. Embora isso não seja afirmado abertamente, a narrativa do martírio quase sempre é acompanhada com alguma referência ao sacrifício previsto na Lei. Até mesmo quando o martírio não acontece de fato, mas há o perigo iminente do suplício, esta referência acontece. Um grande exemplo disso é a narrativa dos três jovens, Ananias, Azarias e Misael em meio às chamas, presente no profeta Daniel. É claro que tal descrição não pode ser configurada como martírio porque os jovens não morreram. Contudo, a morte foi evitada mediante a intervenção divina, e suas vidas foram miraculosamente salvas. O fato é que, diante do suplício iminente, porque este seria o encadeamento natural dos acontecimentos, sendo inevitável o martírio – uma vez que eles resistiam em apostatar –, neste momento crítico e dramático, os jovens louvaram a Deus dentro da fornalha. Num dado momento, diz Azarias:

Não há mais, nestas circunstâncias, nem chefe, nem profeta, nem príncipe, nem holocausto, nem sacrifício, nem oblação, nem incenso, nem lugar de oferecermos as primícias diante de ti para encontrarmos misericórdia. Contudo, com a alma quebrantada e o espírito humilhado possamos encontrar acolhida, tal como se viéssemos com holocaustos de carneiros e de touros, e com miríadas de cordeiros gordos. Tal se torne o nosso sacrifício hoje diante de ti, e se complete junto a ti, porque não serão confundidos os que confiam em ti (Dn 3,38-40).

É bem verdade que esta corrente de pensamento parece ser minoritária. Tudo indica que a associação entre sacrifício da Lei e martírio é uma exceção dentro do judaísmo. Contudo, é exatamente aqui que acontece a aproximação de uma ideia originalmente judaica sobre o martírio, com o que chamamos de proto-martírio cristão. Acreditamos que a dificuldade em analisar as confluências entre as duas concepções de martírio acontecem porque partem de noções mais elaboradas deste conceito tanto no cristianismo quanto no judaísmo.

Uma vez que é correto afirmar que o *kidush ha-Shem* nasceu do judaísmo rabínico, o que leva à aceitação de que a concepção judaica sobre o martírio durante o Período Tardio do Segundo Templo não necessariamente é contemplada com fidelidade pela literatura rabínica, já que ela foi produzida num momento posterior, o mesmo serve para a concepção cristã a respeito do martírio, que foi produzida pela patrística. Os padres fizeram uma leitura dos fatos já com um aporte teológico e, talvez, é por isso que no *Martírio de São Policarpo* é possível verificar uma certa convicção de que o cristão martirizado participa e atualiza a paixão de Cristo. Provavelmente, isto é uma construção refinada da concepção de martírio. Não nos parece correto admitir que os martírios no NT comportassem sutilezas doutrinárias. Logo, os martírios de Estevão, Pedro, Tiago ou de Paulo possuíam referências judaicas. Por mais estranho que parece, a concepção cristã de martírio elaborada pela patrística, talvez não se aplique a eles, ou se aplica muito menos do que se costuma validar. Melhor dizendo, aplica-se apenas como exemplos de um conceito elaborado

posteriormente aos fatos. No momento presente aos fatos, os primeiros cristãos ainda são movidos por referências judaicas sobre o sacrifício, e, se quisermos entender tais acontecimentos como martírio, parece ser mais correto admiti-lo nesta direção.

Ainda que a ideia de sacrifício esteja presente nas duas religiões, David Flusser, seguido por Nachman Falbel demarcam as diferenças de como esse aspecto se realiza. No judaísmo, a morte de um com caráter expiatório para todo o povo se realiza por meio do martírio contínuo ao longo do tempo em vista da espera do Messias. Já no cristianismo, essa remissão coletiva dos pecados se deu pelo sacrifício definitivo de Jesus Cristo (FLUSSER, 2009, p. 256-257; FALBEL, 2001, p. 283). No entanto, julgamos que essa diferença é aparente. Embora na teologia cristã o sacrifício de Jesus, realizado uma única vez em sua eficácia redentora, redima toda a humanidade, o mártir cristão não apenas segue o exemplo de Jesus a caminho da cruz. Não se trata de querer morrer como o mestre. Na verdade, o mártir cristão atualiza para o tempo presente o sacrifício de Jesus. E nesta perspectiva, o sacrifício no martírio contínuo no judaísmo e o sacrifício de Jesus Cristo atualizado em cada tempo parecem não ter diferença. Em ambos, até o fim dos tempos (para os cristãos) ou até a era messiânica (para os judeus), o mártir tem o seu lugar e a sua importância, seja para promover, seja para atualizar a expiação.

## CAPÍTULO IV - A POLÊMICA JUDAICO-CRISTÃ NAS ATAS DOS MÁRTIRES

*Minha expectativa e esperança é de que em nada serei confundido, mas com toda a ousadia, agora como sempre, Cristo será engrandecido no meu corpo, pela vida ou pela morte. Pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro.*

*Filipenses 1,20-21.*

### 1 - Possibilidades de investigação

No capítulo anterior, analisamos em que medida podemos pensar em níveis de aproximação e de distanciamento entre as concepções de martírio no judaísmo e no cristianismo. Discutimos os aspectos basilares dos dois martirológios e defendemos que os pontos intersecção possíveis entre estas duas concepções são: o caráter místico presente nessas narrativas e a referência ao sacrifício expiatório do AT. O entendimento de que, de alguma maneira, os mártires portavam em si os sacrifícios prescritos na *Torá* parece ser um elo comum entre os dois martirológios. Entretanto, em ambos os casos, tanto a concepção judaica quanto a concepção cristã de martírio se desenvolveram de maneiras totalmente diferentes. No caso cristão, houve um aporte teológico – já presente em algumas *Atas* – que será difundido em textos patrísticos, marcando a distinção do martírio cristão frente o judaísmo.

Neste capítulo, analisaremos em que medida esta relação de aproximação e de distanciamento ocorre em algumas narrativas presentes nas *Atas dos Mártires*. Para tanto, é possível caminhar em duas vertentes:

1. Martírios que fazem referências indiretas aos judeus ou ao judaísmo. Fundamentalmente, trata-se da menção de figuras do AT, que por algum

motivo são lembradas durante o processo do martírio.

2. Martírios onde se nota a participação direta dos judeus na narrativa. Neste caso, os judeus são mencionados como testemunhas dos acontecimentos ou como denunciantes. O narrador evidencia que esses judeus estavam de acordo com o martírio dos cristãos.

## 2 - As referências indiretas ao judaísmo nas *Atas dos Mártires*

### 2.1 - Versões cristãs para o martírio de Ana e seus 7 filhos do *Livro de Macabeus*

Dentre os relatos presentes nas *Atas dos Mártires*, dois merecem destaque, pois parecem indicar uma aproximação imediata com o judaísmo: O *Martírio de Santa Sinforosa e de seus 7 filhos* e o *Martírio de Santa Felicidade e de seus 7 filhos*, ambos ocorridos durante o segundo século<sup>150</sup>. Não há como não pensarmos na aproximação desses documentos com o martírio de Ana e seus 7 filhos em 2Mac, o que sugere os seguintes questionamentos:

1. Estas *Atas* não seriam uma versão cristã dos martírios presentes em *Macabeus*?
2. O que esses documentos podem nos dizer sobre a possibilidade de uma aproximação indireta do cristianismo com o judaísmo no contexto das perseguições?

Para Daniel Ruiz, não existe uma relação entre a narrativa do martírio de Santa Sinforosa com o martírio de Ana. Segundo ele, a única semelhança entre os textos é o número de filhos (BUENO, 2003, p. 258). Contudo, acreditamos que um olhar mais detalhado releva algumas aproximações e nos faz compreender melhor os distanciamentos existentes.

O contexto da narrativa sobre Santa Sinforosa é a perseguição insuflada

---

150 Santa Sinforosa foi martirizada no final do principado de Adriano, no contexto da construção da vila imperial de Tibur 136-138 d.C. Já Santa Felicidade foi martirizada por volta do ano 162, durante os principados de Marco Aurelio (161-180 d.C.) e Lucio Vero (161-169 d.C.).

durante os ritos para a dedicação do palácio na nova vila construída pelo Imperador Adriano (117-138 d.C.). Pelo documento, é possível entender claramente como os cristãos compreendiam a causa das perseguições feitas pelo Império. Elas aconteciam sob a moção dos demônios que habitavam nos ídolos (deuses pagãos). Seguramente, tratava-se de uma mentalidade presente nas comunidades cristãs que deram origem ao relato deste martírio. Porém, este argumento é muito frequente em outras *Atas* quando procuram explicar as causas das perseguições. Basicamente, por detrás de toda perseguição está o demônio.

Neste documento é o demônio que diz: “A viúva Sinforosa e seus sete filhos nos atormentam invocando diariamente a seu Deus. Assim, pois, se esta com seus filhos sacrificar, prometemos responder a tudo o que perguntas” (*Mart. Sinf. I*, tradução nossa). Ou seja, o imperador Adriano não conseguia consultar aos deuses porque eles estavam irritados com as vidas virtuosas e com a fé dos cristãos. Logo, para o autor do relato, o Imperador Adriano ouviu o demônio e por esse motivo mandou prender Sinforosa e seus filhos.

Outra questão presente nas entrelinhas é que os romanos temiam perder os favores de suas divindades devido ao comportamento dos cristãos que se mostravam impiedosos em relação aos deuses pagãos.

Esta narrativa, provavelmente, foi escrita no século III (BUENO, 2003, p. 259), bem distante dos acontecimentos narrados. Talvez, as perseguições promovidas pelo imperador Décio estimularam esta escrita, como uma espécie de modelo de conduta aos cristãos sob ameaça de martírio. Relatar o que aconteceu com os cristãos durante o principado de Adriano poderia inspirar as comunidades para também se manterem fiéis e não praticarem a apostasia durante a perseguição de Décio no ano 250 da Era Comum.

Quando comparamos a *Ata do Martírio de Santa Sinforosa e de seus 7 filhos* com o relato de 2Mac encontramos elementos muito distintos. Vejamos alguns deles:

1. Santa Sinforosa afirmou que seu marido e seu irmão eram tribunos do

Império. Portanto, suas famílias tinham algum prestígio. No relato de *Macabeus* a mãe (que é nomeada Ana pela tradição) parece ser uma mulher simples do povo.

2. Uma das impossibilidades de estabelecer relações entre as duas narrativas é o momento em que as duas mães foram mortas. Sinforosa morreu antes de seus filhos. Depois de ser torturada no Templo de Hércules, ela foi lançada ao rio. Ana, ao contrário, assistiu à tortura e à morte de cada um de seus 7 filhos, encorajando-os a manterem-se fiéis à Lei. Esta diferença é muito importante, pois 2Mac destaca a postura de Ana diante dos filhos. Já no caso de Sinforosa, o que é destacado pelo autor da narrativa é o diálogo contundente, e, por que não dizer, o enfrentamento que Sinforosa realiza com o Imperador Adriano (*Mart. Sinf. I e II*), razão dela ser prontamente martirizada. Seus filhos serão interrogados no dia seguinte à morte da mãe.

3. Quanto aos 7 irmãos cristãos e os 7 irmãos judeus, também notamos importantes diferenças. A *Ata* não registra nenhum diálogo entre o Imperador Adriano e os filhos de Sinforosa. Mesmo sob ameaças, eles não sacrificaram aos deuses, e por isso, foram mortos em estacas no templo de Hércules. Já em 2Mac os irmãos respondem com intrepidez ao Rei.

4. O relato cristão ressalta que depois desses eventos houve um tempo de paz (1 ano e 6 meses) o que permitiu aos cristãos construir túmulos para que todos os corpos dos mártires fossem diligentemente sepultados (*Mart. Sinf. IV*). Já em *Macabeus*, após o martírio, a luta dos judeus contra o helenismo se prolongou.

A despeito de todas estas diferenças significativas, é importante destacar que no relato sobre Santa Sinforosa a concepção de martírio está profundamente ligada a ideia de sacrifício. Diz o texto:

O imperador Adriano disse a Santa Sinforosa:

- Ou sacrificas, junto com teus filhos, aos deuses onipotentes, ou te farei sacrificar a ti mesma com teus filhos.

A bem-aventurada Sinforosa respondeu:

- E de onde me vem tanto bem, que mereça ser imolada com meus filhos como vítima a Deus?

O imperador Adriano disse:

- Eu farei com que sejas sacrificada a meus deuses.

A bem-aventurada Sinforosa respondeu:

- Teus deuses não podem receber-me em sacrifício; mas se eu for queimada por causa do nome de Cristo, que é meu Deus, farei arder mais a esses teus demônios (*Mart. Sinf. II*, tradução nossa).

Sinforosa e seus filhos são vítimas imoladas a Deus. Da mesma forma, no martírio de Ana e de seus filhos há, ainda que veladamente, uma certa compreensão de que os irmãos assumiam sobre si os pecados do povo: “Possa afinal deter-se, em mim e nos meus irmãos, a ira do Todo-poderoso, que se abateu com justiça sobre todo o nosso povo!” (2Mac 7,38).

Portanto, há uma relação ou um sentido comum nos dois relatos, no qual o sacrifício da *Torá* se realiza na pessoa do mártir.

O que esta aproximação ou este sentido comum representa?

Se esta *Ata* foi escrita com a intenção de ser uma versão cristã para a história de *Macabeus*, definitivamente, não é a condução dos acontecimentos narrados que darão margem a esta possibilidade. É por isso que Daniel Ruiz é taxativo em não admitir esta relação. Entretanto, não podemos negar a possibilidade de haver aqui um terreno comum: o martírio é um sacrifício a Deus. Esse é um elo importantíssimo presente nos dois martirológicos. Além disso, parece haver um procedimento semelhante. Se a literatura rabínica ao comentar 2Mac o faz como se os acontecimentos se passassem durante o principado de Adriano, o mesmo pode ter acontecido aqui. Talvez os cristãos tenham tomado o martírio de Ana e seus 7 filhos como uma tipologia do martírio de Sinforosa e seus 7 filhos, também ocorrido na época de Adriano. Mas isso é apenas uma possibilidade de aproximação. É impossível

comprovar a intenção deliberada do autor em estabelecer esta ligação. Embora as semelhanças não sejam evidentes, temos aqui um mesmo procedimento verificado tanto no judaísmo quanto no cristianismo. Ambos os textos escritos nos séculos III e IV sobre o martírio se inspiraram em 2Mac, sendo redirecionados a um momento histórico específico (principado de Adriano), que, por sua vez, estava temporalmente distante do momento em que os textos foram elaborados. Ou seja, para realizar a reflexão sobre o martírio, neste caso específico, judeus e cristãos fizeram a mesma coisa.

Agora, se a *Ata de Santa Sinforosa* não foi composta com o objetivo de ser uma versão cristã da narrativa de 2Mac, o autor do texto, ainda no século III, oferece uma leitura sobre o martírio muito próxima de uma concepção judaica, ainda que não normativa, o que é notável. E essa aproximação está na ideia de sacrifício.

Outra *Ata* importante para pensarmos neste mesmo tipo de relação indireta do martírio cristão com o judaísmo é o *Martírio de Santa Felicidade e de seus 7 filhos*. Esta será enaltecida entre todos os mártires por Gregório Magno: “não chamarei a esta mulher mártir, mas mais do que mártir. Pois, tendo sido enviadas antes dela sete preciosidades suas, outras tantas vezes morreu ela, e, tendo vindo a primeira ao suplício, foi a oitava que o consumou”<sup>151</sup>.

O contexto desta narrativa, segundo Daniel Ruiz, foram as dificuldades enfrentadas por Marco Aurélio logo no início de seu principado, tais como as guerras contra os bárbaros e a peste que assolou Roma. Esses acontecimentos fizeram reacender com grande vigor cerimônias religiosas pagãs para aplacar a fúria dos deuses (BUENO, 2003, p. 289-290). As perseguições se intensificaram neste período, uma vez que os cristãos se negavam a sacrificar às divindades romanas.

Santa Felicidade é apresentada como uma viúva que se consagrou a Deus a uma vida casta, dedicando-se à oração dia e noite, atraindo muitas almas ao cristianismo. Sua prisão aconteceu por sugestão dos pontífices ao imperador:

---

151 Homilía de San Gregorio Magno, habida en la basílica de Santa Felicidad el día de su natalicio (BUENO, 2003, p. 300, tradução nossa).

“Menosprezando vossa saúde, essa viúva, com seus filhos, insulta nossos deuses. Se ela não venerar os deuses, saiba vossa piedade que estes se irritarão de forma que não haverá meio de aplacá-los” (*Mart. Fel. I*, tradução nossa).

Felicidade foi presa com seus 7 filhos e todo o processo foi conduzido por Públio, prefeito de Roma. Ao contrário de S. Sinforosa, a narrativa sobre S. Felicidade é muito semelhante ao que aconteceu com Ana em 2Mac. Ambas encorajam seus filhos a se manterem fiéis. Ana disse a seus filhos: “o Criador do mundo, que formou o homem em seu nascimento e deu origem a todas as coisas, é ele quem vos retribuirá, na sua misericórdia, o espírito e a vida, uma vez que agora fazeis pouco caso de vós mesmos, por amor às suas leis” (2Mac 7,23). De igual maneira, Felicidade também se dirige a seus filhos: “Olhai, meus filhos, para o céu, e levantai os olhos para o alto: ali vos espera Cristo com seus santos. Combatei por vossas almas y mostrai-vos fiéis ao amor de Cristo” (*Mart. Fel. II*, tradução nossa). Ana exorta-os ao amor à Lei; Felicidade evoca o amor a Cristo.

Nos dois casos, os filhos foram interrogados pela autoridade real e ofereceram respostas muito firmes, mantendo-se seguros em seus propósitos de preferir a morte à transgressão. Por fim, nos dois relatos, ambas as mães são executadas depois dos filhos.

Essas características indicam profundas similaridades entre os dois relatos e, ainda que não seja possível demonstrar a intenção de fazer dessa *Ata* uma versão cristã de 2Mac, não há como não sugerir uma inspiração, ou ainda, uma tentativa de apropriação da história de Ana e de seus 7 filhos pelo martirológio cristão.

É importante ressaltar que afirmar a aproximação dessas duas *Atas* com o relato em 2Mac não requer desqualificá-las quanto a sua autenticidade. Para esta relação acontecer não é preciso que Santa Felicidade e Santa Sinforosa sejam consideradas uma invenção ou uma ficção cristã sobre *Macabeus*. O elevado número de filhos não é um indício de aproximação forçada. Esses relatos podem perfeitamente ser autênticos e foram recolhidos justamente porque corroboravam esta aproximação.

## 2.2 - A recorrência ao *Antigo Testamento*

Outra forma indireta de aproximação do martírio cristão com o judaísmo ocorre quando o autor do relato compara o mártir com alguma figura do AT. Vejamos alguns casos em que isso aconteceu.

No contexto das perseguições realizadas por Diocleciano em Tessalônica, no início do século IV, o autor do *Martírio de Ágape, Quiônia e Irene* afirma:

aquelas mulheres, que haviam adornado a si mesmas com todo tipo de virtudes, obedecendo às leis evangélicas por seu supremo amor a Deus e esperança dos bens celestes, imitando além disso o feito de Abraão, abandonaram sua pátria, parentela e riquezas todas, e, fugindo dos perseguidores, conforme ensinou Cristo, se dirigiram a um alto monte, e ali se entregavam às divinas orações (*Mart. SS. Ágape, Quiônia e Irene*, II, tradução nossa).

Provavelmente, o autor da *Ata* quis assinalar que as santas martirizadas tinham a mesma fidelidade de Abraão para com Deus. O redator não apenas ressalta a fidelidade e o amor a Jesus Cristo, mas toma Abraão como um paradigma para o comportamento das mulheres martirizadas.

Nesta mesma direção, o *Martírio de Montano, Lucio e companheiros* também é muito significativo pelas referências ao AT. Novamente, os patriarcas são evocados no contexto do martírio: “É motivo de alegria, irmãos amadíssimos, que possamos ser equiparados aos patriarcas, se não na justiça, ao menos nos trabalhos” (*Mart. Mont. Luc. VII*, tradução nossa).

O mesmo ocorreu com a mãe de Flaviano<sup>152</sup> da qual se diz: “além da sua fé, pela qual mostrava ser da estirpe dos patriarcas, ela também demonstrou ser filha de Abraão no desejo de que seu filho fosse sacrificado e na gloriosa dor de ver que de

---

152 Ela é a mesma que foi chamada de a nova mãe dos Macabeus (ver p. 189).

repente se adiaava seu martírio” (*Mart. Mont. Luc. XVI*, tradução nossa).

Parece-nos muito significativa esta insistência do autor do relato em ligar os mártires aos patriarcas do povo de Israel. A questão a ser investigada é: por que o autor do relato se utilizou desse recurso? Vemos que há uma clara intenção de equiparar os mártires aos patriarcas, considerados de mesma estirpe. Os mártires não apenas pertencem à mesma história ou mesma descendência de Abraão, mas possuem um mesmo estatuto religioso. É verdade que eles não se equiparam ao patriarca em justiça, mas se equiparam nos sofrimentos, nas atitudes, de modo especial, quando o patriarca pôs Isaac em sacrifício. Portanto, os mártires estão vinculados à história de Abraão (e por que não dizer à história de Israel). Aquilo que o patriarca viveu, num certo sentido também o viveram os mártires. Talvez este recurso, que por sinal é raro nas *Atas dos Mártires*, revele uma profunda consciência da comunidade cristã de que os eventos da História de Israel deveriam ser reinterpretados pelos cristãos de modo a se verem neles. Falar da história de Abraão era falar deles mesmos, isto é, naquele momento a história do patriarca se realizava neles. A fidelidade de Abraão, que tudo deixou e partiu para o lugar que Deus lhe indicaria, e ainda, a fidelidade de Abraão diante do sacrifício de Isaac, era a mesma fidelidade dos mártires diante do martírio. Queremos dizer que nesses relatos temos uma aproximação significativa dos cristãos com o judaísmo. Aqui, o cristão a caminho do martírio se coloca dentro do acontecimento bíblico, e, num certo sentido, é norteado por ele. Abraão não é posto como um exemplo para o mártir. É muito mais do que isso: trata-se da firme convicção de que a sua vida, naquele momento, é a vida de Abraão, não pela imitação da história, mas pela mesma fidelidade para com Deus.

Outra aproximação muito significativa ocorre em alguns discursos dos cristãos quando interrogados pela autoridade romana durante o julgamento. Percebemos que há um certo padrão na condução desse discurso. Basicamente, o mártir assumia que era cristão e, mesmo sob ameaça e tortura, ele se negava a sacrificar aos deuses. Alguns mártires tentavam demonstrar em sua defesa que não tinham cometido nenhum crime e que eram bons súditos do Império. Quando questionados sobre seu

Deus ou sua crença eles faziam sua profissão de fé em Deus Criador e em Jesus Cristo seu Filho, morto e ressuscitado. São Justino, por exemplo, profere as seguintes palavras:

O dogma nos ensina a prestar culto ao Deus dos cristãos, o qual temos por Deus único, o que desde o princípio é autor e artífice de toda a criação, visível e invisível; e ao Senhor Jesus Cristo, filho de Deus, que os profetas antecipadamente anunciaram que devia vir ao gênero humano, como pregador da salvação e mestre de belos ensinamentos (*Mart. Just.* II,5, tradução nossa).

Porém, ainda que raro, acontecia de o mártir fazer referências indiretas ao judaísmo, recorrendo ao AT. Vejamos o caso de Acácio, bispo de Antioquia da Pisídia, preso e interrogado durante o principado de Décio (249-251 d.C.):

MARCIANO - A que Deus diriges tua oração, para que também nós lhe ofereçamos sacrifícios?

ACÁCIO - Desejo que conheças o que te pode ser de proveito e conheças o Deus verdadeiro.

MARCIANO - Diz-me seu nome.

ACÁCIO - Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó.

MARCIANO - Esses são nomes de deuses?

ACÁCIO - Estes não são deuses, mas com eles falou o Deus verdadeiro a quem devemos temer.

MARCIANO - E quem é esse?

ACÁCIO - O altíssimo Adonai, que se senta sobre os querubins e serafins (*Mart. Acácio*, tradução nossa).

Este documento já nos revela uma primeira dificuldade. Daniel Ruiz o relaciona na lista dos martírios ocorridos no século III. No entanto, a rigor, ele não deveria estar entre as narrativas de martírios por uma razão muito simples: Acácio não morreu. Segundo o relato, a Ata do seu julgamento foi enviada ao Imperador Décio, que ao analisar a acuidade de suas respostas resolveu libertá-lo. Em consequência, o bispo Acácio entraria em uma outra categoria de santos. Pierre Maraval afirma que todos os cristãos que foram presos durante as perseguições,

passaram pelo julgamento em tribunal romano, mas que, por algum motivo foram libertados, são chamados de confessores e não de mártires<sup>153</sup>.

Contudo, Daniel Ruiz não faz esta distinção, certamente por considerar que Acácio é em tudo semelhante aos demais. Ele compartilha das mesmas atitudes, da mesma profissão de fé, e por que não dizer, do mesmo crime de todos os outros que foram martirizados. O que o livrou da morte foi um ato singular, uma deliberação imperial que fugia totalmente do esperado para aquela situação. Tratava-se de uma decisão nada convencional que Décio tomou para si, simplesmente porque tinha autoridade para fazê-lo. De qualquer forma, Daniel Ruiz ao relacioná-lo entre os mártires, tornou a definição de martírio menos precisa, o que é complicado.

A despeito da polêmica em considerá-lo mártir ou confessor, o que ficou registrado em sua *Ata* merece destaque. Em sua defesa, Acácio não invocou Deus Criador, mas o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, uma forma muito comum de se referir a Deus no *AT*. Como se isso não bastasse, de forma surpreendente, ele denomina Deus como Adonai, o que não se verifica em nenhuma outra *Ata*. Daí esta atitude do bispo ser muito importante. Acácio fez uso de formas judaicas para se dirigir a Deus. O que teria motivado Acácio a agir desta forma?

Vejamos algumas possibilidades:

1. Sua intenção era demarcar uma oposição frente a correntes gnósticas, sobretudo os marcionitas, que negavam o *AT* identificando o Deus dos hebreus como um deus mau. Assim, durante o processo de julgamento, o bispo reiterou diante dos pagãos a posição considerada ortodoxa pela Igreja. O problema é que ele não precisava fazer isso, ou pelo menos, não encontramos razões suficientes para Acácio se posicionar contra Marcião diante das autoridades romanas, o que nos permite abandonar esta hipótese.

---

153 O mártir era, primeiramente, uma testemunha (martus) – donde o seu nome –, testemunha de sua fé, que ele confessava diante do juiz. Mais tarde se distinguirão os confessores, que deram testemunho mas não foram condenados à morte, dos mártires, ficando esse termo reservado àqueles que “a puseram o selo” à sua confissão por sua execução (MARAVALL, 2010, p. 24, tradução nossa).

2. Tratava-se de uma estratégia de defesa. Dado que os judeus, quando comparados aos cristãos, gozavam de um estatuto diferenciado dentro do Império Romano, não pertencendo a uma religião ilícita<sup>154</sup>. Acácio em sua defesa se esforçou para demonstrar que o Deus dos judeus é o mesmo Deus dos cristãos, o que, por inferência, poria em dúvida a perseguição ao cristianismo, já que ambos os grupos adoravam o mesmo Deus.

3. As comunidades conduzidas por Acácio tinham uma consciência mais profunda dos vínculos do cristianismo com o judaísmo e zelavam por isso. Essa postura poderia estar associada a uma convivência mais próxima das comunidades judaicas e cristãs em Antioquia da Pisídia, ou ainda, estaria relacionada à própria história da evangelização dessa região e à influência do judeu-cristianismo neste processo.

De fato, os judeus gozavam de um estatuto jurídico diferenciado quanto ao exercício de sua vida religiosa diante das autoridades romanas, o que não ocorria com os cristãos. Mary Smallwood situa essa política romana mais tolerante para os judeus no contexto da diáspora, na qual a resistência de comunidades judaicas à assimilação de costumes pagãos fez crescer contra elas a impopularidade e o antissemitismo. Isso levou Roma formular uma política judaica, pois:

Ao lidar com uma minoria religiosa que não iria tolerar nenhum compromisso nem assimilação, e que, além disso, era suscetível de entrar em desacordo com seus vizinhos gentios, as alternativas que se apresentavam a Roma eram, por um lado, a supressão, e por outro a tolerância reforçada por medidas ativas de proteção frente aos ataques dos gentios. Não havia nenhuma razão para a supressão do Judaísmo, já que, como culto, ele atendia aos critérios romanos para a permissão de sobrevivência: era moralmente irrepreensível, e, na Diáspora, politicamente inócuo (SMALLWOOD, 2001, p. 169, tradução nossa).

---

154 O estatuto de *religio licita* foi concedido ao judaísmo por Julio Cesar e reafirmado por Otaviano Augusto, o que conferiu aos judeus liberdade de culto (SMALLWOOD, 2001, p. 169).

Essas mesmas medidas ou esse mesmo critério para dar conta desta questão não foi estendida aos cristãos porque Roma acentuava o caráter nacional do culto judeu (JUSTER, 1914, p. 247). Para Juster, os privilégios eram concedidos porque a religião judaica era considerada uma expressão do povo enquanto nação, com a qual os romanos estabeleciam alianças, de acordo com o que lhes parecia interessante. Já os cristãos, além de outros problemas, não possuíam uma identidade nacional. Os judeus podiam seguir suas próprias leis porque esse era o princípio seguido por Roma em relação a outros povos em sua política de alianças.

Concretamente, em que consistia esse estatuto jurídico diferenciado concedido aos judeus? Juster afirma que os judeus tinham livre exercício de culto em todo o Império (JUSTER, 1914, p. 214), direito de se reunir (JUSTER, 1914, p. 409), dispensa do serviço militar (JUSTER, 1914, p. 246) e de comemorar festas não judaicas (JUSTER, 1914, p. 360). Marcel Simon acrescenta ainda a imunidade de todos os cargos, de obrigações e de funções incompatíveis com o rigor monoteísta, inclusive a dispensa do culto imperial (SIMON, 1948, p. 125-126).

Talvez o bispo Acácio tenha feito questão de aproximar a experiência religiosa cristã das referências judaicas sobre Deus, sobre os anjos e sobre os patriarcas, justamente para demonstrar que os cristãos não poderiam ser perseguidos. Ainda que essa possível estratégia não fique clara no texto, o fato é que ela compõe um conjunto de argumentos que permitiram que Acácio fosse libertado pelo Imperador Décio. E isso é um fato.

Vimos no trecho destacado que o bispo ressaltou os aspectos comuns à fé judaico-cristã, utilizando termos do AT, como Adonai, serafins e querubins<sup>155</sup>. É claro

---

155 Serafins significa “abrasadores”. Junto com os querubins eles compõem a “corte” celeste junto ao trono de Deus, encarregados de glorificá-lo. Nas *Escrituras*, os serafins são mencionados no contexto da vocação do profeta Isaías: “vi o Senhor sentado sobre um trono alto e elevado. (...) Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam. Eles clamavam uns para os outros e diziam: Santo, santo, santo é lahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra. (...) Então eu disse: Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros, e vivo no meio de um povo de lábios impuros. E meus olhos viram o Rei, lahweh dos Exércitos. Nisto, um serafim voou para junto de

que, ao fazer isso, o bispo estava muito ciente do lugar ocupado pelos serafins e querubins nas *Escrituras*. E, talvez, nesse momento específico, diante do tribunal, ele recorde essa tradição judaica sobre os anjos por fazer uma leitura dessas passagens bíblicas articulando-as com o momento presente, isto é, com seu martírio iminente. Sendo esta hipótese razoável, novamente temos uma articulação de uma narrativa cristã de martírio ligada ao sacrifício descrito na *Torá*, uma vez que os querubins seriam os protetores do propiciatório<sup>156</sup>.

As palavras de Acácio também podem ser analisadas a partir do contexto histórico da relação entre os dois grupos de fiéis na região. A presença de Sinagogas em Antioquia da Pisídia é atestada pelo *Atos dos Apóstolos* no contexto da missão de Paulo e Barnabé na região: “chegaram a Antioquia da Pisídia. Lá, entrando na sinagoga em dia de sábado, sentaram-se” (At 13,14). A narrativa afirma que, após a leitura da *Torá* e dos Profetas, Paulo foi convidado pelos chefes da Sinagoga a fazer uma exortação. Curiosamente, depois de um longo discurso no qual Paulo anunciou o kerigma (At 13,16-41), o texto afirma que “à saída, convidaram-nos a falar novamente

mim, trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com uma tenaz. Com ela tocou-me os lábios e disse: Vê, isto te tocou os lábios, tua iniquidade está removida, teu pecado está perdoado” (Is 6,1-7).

Provavelmente, a origem é o termo karibu, criatura metade homem, metade animal que vigiava a entrada dos templos. Inicialmente, no texto bíblico, os querubins são mencionados como os guardiões do Paraíso: “Ele banuiu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida” (Gn 3,24).

Depois, os querubins são utilizados na construção do propiciatório (onde era derramado o sangue dos animais sacrificados), sob o qual ficava a Arca da Aliança: “Farás dois querubins de ouro (...) nas duas extremidades do propiciatório. (...) Os querubins terão as asas estendidas para cima e protegerão o propiciatório com suas asas, um voltado para o outro. (...) Porás o propiciatório em cima da arca; e dentro dela porás o Testemunho que te darei. Ali virei a ti, e, de cima do propiciatório. Do meio dos dois querubins que estão sobre a arca do Testemunho, falarei contigo acerca de tudo o que eu te ordenar para os israelitas” (Ex 25,18.20-22).

Em nota a Ex 25,18, a Bíblia de Jerusalém afirma que os querubins “aparecem de maneira segura no culto a lahweh somente a partir da estada da arca em Silo, onde se dirá que lahweh “assentasse sobre querubins” (1Sm 4,4; 2Sm 6,2; 2Rs 19,15; Sl 80,2; 99,1) ou “cavalga os querubins” (2Sm 22,11; Sl 18,11. Em Ez 1 e 10 eles puxam os carros de Deus”.

156 Vale lembrar que o sangue dos animais sacrificados era derramado no altar dos sacrifícios que ficava no átrio externo do Templo. O propiciatório, sob o qual ficava a Arca da Aliança, era aspergido com os dedos do sacerdote apenas durante do *Yom Kippur*, uma vez por ano. Portanto, eram usadas poucas gotas de sangue. “Depois tomará do sangue do novilho e aspergirá com o dedo o lado oriental do propiciatório; diante do propiciatório fará, com o dedo sete aspersões com esse sangue” (Lv 16,14).

sobre essas coisas no sábado seguinte” (At 13,42). Uma semana depois, grande multidão se reuniu para ouvir Paulo, o que motivou “os judeus a encherem-se de inveja” (At 13,45). Houve uma disputa e muitos judeus rejeitam Paulo, que por sua vez, decidiu anunciar entre os gentios. O tom conciliador da semana anterior deixou de existir. Segundo o texto, “judeus instigaram as mulheres religiosas de mais prestígios, bem como os principais da cidade, e moveram perseguição contra Paulo e Barnabé, expulsando-os de seu território” (At 13,50).

Além dos *Atos dos Apóstolos*, evidências arqueológicas também confirmam a antiga presença dos judeus na região da Frígia. Segundo L. I. Levine, a Ásia Menor contém evidências epigráficas muito ricas datadas do primeiro século da Era Comum. Por meio delas é possível perceber que havia uma aproximação da comunidade judaica com pagãos eminentes que faziam doações às comunidades. Julia Severa, uma personalidade reconhecida, já que era sacerdotisa do culto imperial, contribuiu para a construção e restauração de uma Sinagoga (LEVINE, 2001, p. 1008). Margaret Williams também recorre às mesmas evidências epigráficas para confirmar o que fora apontado por Josefo sobre as mulheres que eram atraídas para o judaísmo e se convertiam a ele, sendo benfeitoras de Sinagogas (WILLIAMS, 2001, p. 79). Assim, há uma confluência segura com o relato de Paulo sobre “mulheres religiosas”, que segundo ele, foram instigadas pelos judeus a persegui-los.

No entanto, também é possível que o trecho que citamos das *Atas dos Mártires* indique que Acácio e a sua comunidade tinham uma percepção mais apurada sobre os vínculos do cristianismo com o judaísmo, dado que essas duas comunidades conviviam nesta região. As referências judaicas mencionadas por Acácio em seu pronunciamento diante do tribunal romano evidenciarão o nível desta aproximação entre judeus e cristãos em Antioquia da Pisídia, que desde o início do cristianismo na cidade se caracterizou pelo ambiente polêmico em níveis diferenciados de aproximação (acolhida dos judeus em geral) e de distanciamento (oposição dos líderes).

### 3 - As referências diretas aos judeus nas *Atas dos Mártires*

#### 3.1 - Uma questão delicada

O estudo da polêmica judaico-cristã presente nas *Atas dos Mártires* sempre envolveu uma questão muito delicada que historiadores como James Parkes e Marcel Simon tiveram de combater, a saber: o envolvimento judaico como causa da perseguição aos cristãos. Até o século XIX e início do XX, esta parecia ser a tônica para a compreensão geral da causa da perseguição aos cristãos no Império Romano. Provavelmente, esta postura era alimentada por um componente antissemita, que, por sua vez, contribuía para a sua propagação. Estudos de grande valor, caminharam nesta direção<sup>157</sup>, ainda que não necessariamente tomassem a pecha do antissemitismo. A lógica interna desta postura era a seguinte: da mesma forma como Jesus Cristo foi perseguido pelos judeus em vários momentos de sua missão até a sua morte, quando fora conduzido por eles às autoridades romanas; e ainda, da mesma forma como os primeiros apóstolos e as primeiras comunidades cristãs foram perseguidos pela Sinagoga, as perseguições do Império Romano contra os cristãos eram um desdobramento destes mesmos eventos estimulados pelos judeus para impedir o crescimento da Igreja. Tratava-se da perpetuação da maldade judaica contra os cristãos, cuja origem se encontrava no NT. Em suma, o judaísmo perseguiu a Igreja nascente e, quando pôde, estimulou os romanos nesta tarefa.

Ainda que os primeiros testemunhos patrísticos, bem como algumas *Atas* de martírio caminhem nesta direção, Parkes analisa alguns problemas presentes nesta abordagem. No caso específico das *Atas*, ele relembra que esses escritos eram enviados para várias Igrejas e que a maioria dos relatos sobre os sofrimentos individuais dos cristãos em perseguições locais não mencionavam nada sobre a

---

157 Como os estudos feitos por M. Allard, Harnack e Dom H. Leclercq.

participação judaica. Depois, as Igrejas metropolitanas começaram a compilar essas listas e organizá-las para a comemoração dos martírios num calendário de festas litúrgicas.

Mas os escritores monásticos começaram a enfeitá-las com todos os tipos de maravilhas e milagres, de modo que é possível existir muitas versões sobre o destino do mesmo mártir. Quando isso repousava sobre a base de um documento escrito contemporâneo, os traços principais podem ser seguidos por entre os acessórios, mas, onde não havia tal documento, tudo era deixado à imaginação do escriba e à imaginação popular. Mesmo esses, contudo, não são inteiramente sem valor para o nosso propósito, pois, ao descrever o que ele imaginava que tinha acontecido, o escriba se via preso, em certa medida, pela memória popular do que provavelmente teria acontecido. (PARKES, 1964, p. 128, tradução nossa).

Assim, o indício da participação direta de judeus em alguns relatos de martírios cristãos requer um olhar muito atento no sentido de analisarmos como os judeus são caracterizados neles e qual seria a razão disso. Ademais, é necessário um questionamento mais cuidadoso sobre o que podemos historicamente aceitar nesta caracterização como elemento catalisador de possíveis conflitos reais entre os dois grupos de fiéis. Nossa posição é a de que não podemos validar conflitos significativos entre os dois grupos a partir dos elementos apresentados nesses relatos de martírio.

No entanto, essa rivalidade não nos parece uma produção meramente retórica, um discurso antijudaico para atender fins teológicos. Provavelmente, o esforço teológico em manifestar, no contexto da produção das *Atas*, uma certa concepção cristã sobre o martírio, teve como consequência, uma contraposição à concepção judaica de martírio. É difícil avaliar até que ponto isso aconteceu de maneira consciente. No entanto, esta foi a sua consequência prática. O que defendemos é que este aporte teológico sobre o sentido do martírio cristão centrado na fidelidade a Cristo, ocorreu concomitantemente ao desenvolvimento do culto ao mártir. Estes dois aspectos cancelaram a separação entre as duas concepções

(judaica e cristã) de martírio. Acreditamos que o *Martírio de São Policarpo* manifesta claramente esta passagem. Ele marca um caminho de negação de qualquer confluência entre os martirológios judaico e cristão.

### 3.2 - O *Martírio de São Policarpo*

O *Martírio de São Policarpo* é considerado um dos mais antigos e importantes textos martiriológicos do século II. Ele exercerá profunda influência em textos posteriores sobre esta mesma temática (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 97). Pretendemos analisá-lo mais cuidadosamente, pois acreditamos que este relato representa uma ruptura entre as concepções de martírio judaico e cristão.

O relato em forma de carta foi escrito pelos cristãos de Esmirna, sendo destinado à comunidade de Philomélium<sup>158</sup>. Tratava-se de uma resposta à pergunta feita por essa comunidade a respeito das circunstâncias da morte do bispo de Esmirna. Portanto, o relato do *Martírio de São Policarpo* não foi elaborado oficialmente pelas autoridades romanas durante o julgamento. Não sabemos sobre seu autor, mas o próprio documento deixou indicado o percurso de reprodução do relato. Trata-se de uma cópia feita por Gaio dos escritos de Irineu, discípulo de Policarpo. A partir do manuscrito de Gaio, o texto foi novamente copiado por Piônio para ser transmitido às comunidades, como parte integrante de um conjunto epistolar já corrente entre as diferentes comunidades do Império Romano.

A carta não faz apenas uma descrição objetiva dos eventos que provocaram o martírio. Há, sobretudo, uma interpretação desses acontecimentos, o que torna possível uma análise sobre a concepção a respeito do martírio cristão no século II.

Atualmente, a explicação mais aceita é que o relato foi composto logo depois da morte de Policarpo e isso nos remete ao final do principado do Imperador Antonino Pio, entre os anos 156 e 160 (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 94).

Há dois caminhos na condução desta narrativa: O primeiro, feito em tom apologético, fala sobre o martírio como tema em si, possuindo um caráter geral, uma vez que não aborda um mártir especificamente. Nele é possível observar como os

---

158 Pierre Maraval afirma que Esmirna (atual Izmir) localiza-se na costa ocidental da Turquia e que Philomélium (atual Aksehir) está a 400 km de distância (MARAVAL, 2010, p. 41).

crístãos de Esmirna compreendiam a razão ou o sentido de ser martirizado. É claro que esta apologia se fez para estimular a fidelidade dos crístãos a Jesus Cristo, para que também eles agissem da mesma forma quando tivessem de enfrentar a perseguição.

O segundo caminho percorrido pela narrativa é factual e descreve os eventos relacionados à morte de Policarpo. Não se trata de uma divisão estanque. Estes caminhos se cruzam ao longo do relato, uma vez que o bispo de Esmirna é apresentado como um modelo desta fidelidade a ser imitada pelos crístãos.

A narrativa apologética realiza uma hermenêutica sobre os acontecimentos e apresenta os princípios basilares do martírio cristiano. É aqui que reconhecemos um aporte teológico, uma análise mais apurada sobre o significado do martírio cristiano. E esses elementos apresentados no segundo século o distanciará de qualquer aproximação do martirológio judaico.

Vamos agora discutir quais são esses elementos. Primeiramente, em Policarpo vemos que o martírio se fundamenta sobre a Cruz de Cristo. Assim, o suplício dos crístãos está em consonância com a salvação realizada por Jesus Cristo. Dehandschutter discute sobre qual era a concepção de martírio no século II. Há um certo consenso entre os especialistas de que esta concepção considerava os mártires como imitadores de Cristo<sup>159</sup>. De fato, há muitos elementos no relato que corroboram para esta hipótese. Na narrativa, vemos que Jesus é apresentado como aquele que se submeteu ao arbítrio dos injustos (*Mart. S. Pol. I*). Os mártires crístãos fazem o mesmo. Nesse sentido, o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo é um prenúncio da sorte dos mártires. Isso significa que o martírio não era (e não é) uma surpresa indesejada ou o resultado de uma cadeia de acontecimentos que

---

159 Dehandschutter reconhece que a ideia do martírio como uma imitação da paixão de Jesus Cristo se configura como definição de martírio no século II. Definir o martírio como uma imitação de Cristo está presente na literatura cristã anterior ao *Martírio de São Policarpo*. "Quem não conhece as palavras de Inácio aos Romanos: 'Deixai-me imitar a paixão do meu Deus' (Epístola aos Romanos 5,3)? O próprio Policarpo escreve aos Filipenses: 'Sejamos, pois, imitadores de sua paciência, e, se sofremos por seu nome, demos-lhe glória. Este é o modelo que ele nos apresentou em si mesmo, e isso foi o que acreditamos' (Epístola aos Filipenses 8,2)" (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 95, tradução nossa).

tragicamente fugiram do controle. Ao contrário, tudo o que acontece ao mártir fora predito nos *Evangelhos*. O martírio configura-se como um prêmio, uma coroa de justiça reservada a alguns cristãos por sua fidelidade ao Senhor. De certa forma, o mártir atualiza para o momento presente a salvação operada por Jesus Cristo, e isso para nós é muito significativo:

Ofereceu-se-nos, como Senhor piedoso, em exemplo a seus servos, para que ninguém o tenha por um mestre pesado. Ele foi o primeiro a sofrer aquilo que pediu aos outros para suportar, e dessa forma nos formou e ensinou a todos que não busquemos salvar somente a nós mesmos, mas também que por nós se salve cada um de nossos irmãos (*Mart. S. Pol. I*, tradução nossa)<sup>160</sup>.

Acreditamos que este trecho deixa claro que a salvação realizada por Jesus Cristo se faz novamente presente no momento do martírio. Ambos entregaram a vida para salvar os homens. Melhor dizendo: os homens são salvos pelo sangue derramado dos mártires, no sentido de que estes, de forma mais perfeita, cooperam para a ação salvífica de Cristo, atualizando-a pela imitação. Accreditamos que esse “refinamento teológico” se ampara na ideia de *imitatio Christi* presente em Policarpo.

---

160 Na tradução de Pierre Maraval se lê: “Policarpo esperava ser entregue, como o fizera o Senhor, para que também nós nos tornássemos seus imitadores, não considerando somente os nossos próprios interesses, mas também os do nosso próximo, pois é próprio de um amor verdadeiro e sólido desejar salvar não apenas a si mesmo, mas também a todos os irmãos” (*Mart. S. Pol. II,2*, tradução nossa). Reconhecemos, em muitos momentos, pequenas diferenças entre os textos traduzidos por Daniel Ruiz Bueno e por Pierre Maraval, razão pela qual, oferecermos as duas versões.

A tradução do *Martírio de São Policarpo* de Daniel Ruiz se baseou na publicação latina feita por Usher de Almach. Para Ruiz, “a versão usheriana tem sobre todas as outras a vantagem de ser a mais antiga, tendo sido composta não muito depois dos tempos de Eusebio, e Usher acredita ser a mesma que antigamente se lia na Igreja das Galias, como refere Gregório, bispo de Tours, em sua *De gloria martyrum*” (BUENO, 1951, p. 263). Já o *Martírio de São Piônio* foi feita da publicação latina de Ruinart. Daniel Ruiz lamenta o estado corrompido do texto. (Ibidem, p. 612). Pierre Maraval, para o *Martírio de Policarpo*, se baseou na nova edição do texto grego feita por DEHANDSCHUTTER, **Polycarpiana Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected essays**. Louvain: PUL, 2007. E o *Martírio de Piônio* segue a edição crítica feita por ROBERT Louis, **Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne**. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994.

Uma vez que a morte do mártir fora predita por Jesus, é comum os estudiosos ressaltarem os paralelos existentes entre a narração do martírio de Policarpo e as passagens dos *Evangelhos* sobre a paixão de Cristo. O próprio texto afirma que o bispo de Esmirna foi um mártir segundo o *Evangelho* (*Mart. S. Pol.* I,1; XIX,1), o que deixa clara a concepção de que os mártires seguiam os mesmos passos de Jesus até a cruz. Eles são seus discípulos e imitadores. Em Policarpo é possível traçar vários paralelos entre os eventos de seu martírio e a paixão de Jesus Cristo narrada nos *Evangelhos*. Vejamos alguns exemplos: em ambos os casos, os soldados partiram no encalço para prendê-los; ambos foram entregues por um traidor; antes de serem levados como prisioneiros, Jesus e Policarpo estiveram em profunda oração; Policarpo entrou na cidade montado em um burro, assim como Jesus entrou em Jerusalém.

Esta ideia de imitação, em parte respaldada pelas várias relações entre o texto sobre Policarpo e os *Evangelhos*, levam os especialistas a discutirem as razões para esta correspondência e qual seria a melhor forma para compreendê-la<sup>161</sup>. Contudo, Dehandschutter caminha em outra direção, pois ele não acredita que a concepção central do martírio no século II seja a imitação de Cristo. Segundo este especialista, os paralelos apresentados são quase sempre superficiais e resultam de uma interpretação equivocada das expressões “como o Senhor” e “segundo o evangelho”. Estas expressões presentes no relato não serviriam para comprovar que Policarpo imitou a Paixão de Cristo, mas para reforçar que a real concepção do martírio cristão é que por meio dele se realiza a vontade de Deus, em oposição à vontade do homem. Assim, o “imitar” Jesus Cristo é fazer a vontade de Deus, e não realizar em si a Paixão de Cristo por uma disposição ou iniciativa humana. Desta maneira,

---

161 Von Campenhausen afirma que as relações do relato com os *Evangelhos* indicam que houve interpolações posteriores à redação original. Por outro lado, J.B. Lightfoot toma os paralelos entre a paixão de Cristo e os eventos apresentados no *Martírio de Policarpo* para afirmar a autenticidade do texto, uma vez que dificilmente um autor do século II ousaria descrever a morte de Policarpo em paralelo com a paixão se os fatos não fossem dessa maneira (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 95-96).

M. Pol. não quer imitar a paixão, mas demonstrar que a atitude de Policarpo está em harmonia com a vontade de Deus e conforme ao evangelho. Desta maneira os mártires são os discípulos e os imitadores do Senhor e os cristãos podem ser exortados a se tornarem seus imitadores, seus companheiros e condiscípulos. (...) A ideia central do M. Pol. é antes, portanto, que o martírio é a vontade de Deus, e que essa vontade pode ser reconhecida no evangelho (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 98, tradução nossa).

Para Dehandschutter, o autor do *Martírio de São Policarpo* faz uma distinção entre a paixão de Jesus e o martírio dos cristãos. Não se trata de uma imitação, pois “a morte do primeiro não pode ser comparada à do segundo. A paixão e a morte do Cristo têm um significado para a salvação do mundo, pelo qual se distinguem de todos os outros martírios” (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 98-99, tradução nossa). Esta diferença é importante para o autor, pois segundo ele, em Policarpo, a imitação de Cristo não poderia ser considerada como uma espécie de martírio voluntário, que, como veremos a seguir, é combatido nesta narrativa. Assim, na medida em que o autor da narrativa se posicionou contra o martírio voluntário, de forma alguma o sentido de imitação poderia estar presente na concepção de martírio cristão no século II, uma vez que a ideia de *imitatio Christi* poderia estimular cristãos a se apresentarem voluntariamente para o suplício, o que é combatido na *Ata* de Policarpo. Portanto, para Dehandschutter, o verdadeiro mártir é aquele que faz a vontade de Deus e não aquele que decide por si mesmo caminhar para o suplício, imitando seu mestre. Então, a mensagem que os cristãos de Esmirna queriam passar para os seus irmãos de Filomelio era a do martírio autêntico querido por Deus e não do martírio voluntário. Contudo pensamos que esta distinção parece pouco produtora, uma vez que imitar a Cristo seria o mesmo que fazer a vontade de Deus, já que Jesus fez a vontade do Pai.

Porém, vamos recompor a ideia de Dehandschutter em um outro patamar. Saber se os mártires imitam ou não imitam Jesus Cristo depende muito de qual é o

significado dado à morte de Cristo na cruz. Tudo indica que este significado se alterou, ou melhor, foi aprimorado pelos textos patrísticos. Defendemos que no “proto martírio cristão” a compreensão sobre o que aconteceu com Jesus estava mais associada ao que seria configurado como concepção judaica de martírio (ainda que esta não seja a atual compreensão), a saber: o sacrifício expiatório presente na *Torá*. Contudo, o cristianismo gentio, ao refletir sobre o evento crucifixação caracteriza-o como martírio, aprimorando o seu significado. E esse procedimento o distanciou da concepção judaica.

Acreditamos que esta distinção proposta por Dehandschutter somente é válida, na medida em que a morte de Jesus na cruz se aproxima mais da concepção judaica de martírio, ainda atrelada ao sacrifício prescrito na *Torá*. É por isso que os martírios dos cristãos não se assemelham à Paixão de Cristo. Agora, a partir do momento em que os Padres da Igreja elaboram uma reflexão mais refinada sobre o martírio, com um aporte teológico diferenciado do judaísmo e com uma visão “cristocêntrica”, de fato, se torna possível considerar o martírio cristão como *imitatio Christi*. Precisamos reforçar este aspecto: se o que Jesus Cristo fez na cruz foi o sacrifício do AT, o que dá margem a uma aproximação da ideia de martírio no judaísmo (ainda que não de caráter normativo), não faz o menor sentido dizer que os mártires imitam Jesus Cristo. Necessariamente, imitar Jesus Cristo precisa significar outra coisa. Assim, os mártires, dentro de uma nova concepção de martírio desvinculada do judaísmo (embora não totalmente), carregam em si o sofrimento de Jesus. São Paulo e São Pedro no NT já haviam falado sobre aqueles que carregam no seu corpo o sofrimento de Cristo. Contudo, algo muito sutil, acrescentado no século II, será fundamental para o estabelecimento da alteridade do martírio cristão: no martírio dos cristãos, Jesus Cristo sofre neles (DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 100). E, uma vez que esse entendimento que começou no segundo século se consolidou, se tornou impossível qualquer ponte com o martirologio judaico.

Ora, quando São Cipriano e Santo Ambrósio afirmam que o mártir é outro Cristo, ou ainda, quando Orígenes diz que no mártir, Cristo é condenado

(DEHANDSCHUTTER, 2007, p. 100), este abismo se torna cada vez maior, pois o martírio de um cristão torna Cristo presente. Por isso, nenhuma aproximação com o martírio judaico é possível, por haver em relação ao judaísmo uma incompatibilidade dos atributos de Jesus atestada pelo cristianismo (filho de Deus encarnado, nascido de uma mulher virgem, Deus uno e trino, morto e ressuscitado). Somente pela leitura do cristianismo gentio a ideia de imitação faria sentido.

Defendemos que a partir do século II houve uma reflexão teológica operada pelo cristianismo gentio que resultou na alteridade entre a martirologia judaica e o martirologio cristão. Por outro lado, é bem provável que os judeu-cristãos que tinham o depósito da tradição judaica associassem com mais facilidade a crucifixão de Jesus com os sacrifícios do AT, aspecto que também está presente em uma literatura judaica específica sobre o martírio.

Retomemos o relato quando o autor ressalta que na conduta dos mártires se evidenciava o desejo pelo reino celeste, o desprezo às riquezas, às honras, à família, o amor a Deus e a paciência nos sofrimentos. Diante do horror e da crueldade a que eram submetidos, os cristãos aceitavam os tormentos de bom grado. A razão para este comportamento inaudito era a certeza de que Jesus Cristo sofria neles, conversava com eles e os fortalecia (*Mart. S. Pol. II*). Como já mencionamos, esta característica é singular e impede qualquer aproximação com o martírio judaico.

Por fim, um outro elemento presente nessa concepção a respeito do martírio cristão a partir do relato sobre Policarpo, e que contribuiu para este distanciamento da matriz judaica, é o fato de o martírio ser apresentado como um combate de um santo contra o diabo. O relato não tem como objetivo ressaltar a injustiça cometida contra um inocente considerado santo, mas sim, o de demonstrar como o mártir, amparado pela graça de Jesus Cristo, vence esse combate contra este espírito do mal.

Por essa razão, acreditamos que uma leitura atenta do documento deixa transparecer que para o autor do relato, o causador de toda a perseguição é o diabo. Isto é muito significativo, sobretudo quando se considera que a passagem da narrativa apologética para a narrativa factual é interligada pela menção ao diabo e às

suas maquinações, vencidas pela graça de Jesus Cristo que defende seus servos (*Mart. Pol. III*).

O primeiro acontecimento narrado não é o martírio de Policarpo, mas o do jovem Germânico. Acreditamos que esta menção se fez para atender um outro objetivo, uma intenção secundária que tem valor para o autor do documento, a saber: manifestar o entusiasmo raivoso da multidão que exigia a busca por Policarpo (*Mart. Pol. III*).

O segundo elemento, que também cumpre uma função relacionada ao que acontecerá com o bispo, é a menção de Quinto, cristão que espontaneamente saiu da Frígia e foi para Esmirna com a intenção de se apresentar para ser martirizado. No entanto, uma vez condenado e estando diante das feras, Quinto apostatou à fé. Além de se opor à ideia de martírio voluntário, o autor menciona o ocorrido para respaldar a conduta de Policarpo, que permaneceu escondido após esses eventos: “Isso mostra que não devemos louvar os irmãos que se oferecem espontaneamente, mas sim os que, descobertos em seus esconderijos, mostram-se bem mais constantes no martírio” (*Mart. Pol. IV*, tradução nossa).

Policarpo percorreu cidade após cidade para se esconder, não por covardia, já que ele permanecia muito tempo em cada uma delas. Certamente, ele agia desta maneira para prolongar seu ministério, ou ainda, para preparar sua alma, uma vez que ele se dedicava à oração, suplicando força a Deus para suportar os suplícios que viriam (*Mart. Pol. V*).

Três dias antes de ser preso, lhe fora revelado em sonho que ele seria queimado vivo. Logo depois desse sonho, o esconderijo de Policarpo foi descoberto mediante a tortura de dois cristãos, considerados traidores pelo autor do relato, que, por sua vez, fez questão de afirmar que esses traidores tiveram a mesma sorte de Judas (*Mart. Pol. VI*).

Descoberto o esconderijo do bispo, os soldados, em quantidade considerável, partiram para prendê-lo. Chegando à casa onde o bispo se encontrava, eles ficaram admirados com sua agilidade (já que se tratava de um homem idoso) e pela

hospitalidade que lhes foi dispensada. Assim, também neste momento, Policarpo agiu conforme os mandamentos de Deus, dando-lhes de comer à mesa. O bispo solicitou aos perseguidores um tempo para oração, que lhe foi concedido por duas horas (*Mart. Pol. VII*). Depois, partiram para Esmirna.

Chegando na cidade no sábado, Policarpo foi primeiramente interpelado pelo irenarca<sup>162</sup> Herodes e por Nicetas, seu pai. Tentaram convencê-lo, por instigação do diabo, a reconhecer César como Senhor e a sacrificar aos deuses (*Mart. Pol. VIII*). Policarpo recusou com veemência, provocando grande irritação nas autoridades. Já na arena, os cristãos presentes ouviram uma voz vinda do céu que dizia: “Policarpo tem valor!”<sup>163</sup>. O procônsul Estácio Quadrato, sem nenhum êxito, tentou persuadi-lo a desprezar Jesus Cristo e a jurar pelo imperador alertando-o sobre os tormentos que viriam. O bispo, ao contrário do que lhe fora pedido, enalteceu Jesus Cristo e se declarou cristão. Policarpo até sugeriu ao procônsul que o escutasse por um dia e aprendesse sobre as razões de sua profissão de fé:

Tenho como coisa muito digna dar-te satisfação e demonstrar-te que aprovamos e obedecemos ao que mandares, com a condição de que não mandes nada injusto. Pois somos ensinados a satisfazer às autoridades que foram constituídas por Deus e a obedecer aos seus mandatos; mas a estes, tenho-os por indignos e não os considero adequados para uma persuasão. Sendo assim, é justo que eu obedeça ao juiz e não ao povo (*Mart. Pol. X*, tradução nossa).

A argumentação de que os cristãos eram bons súbitos do Império foi utilizada por outros mártires, como São Justino<sup>164</sup>. Apesar da sugestão de Policarpo, o procônsul não demonstrou nenhum interesse em interrogá-lo sobre os princípios da doutrina defendida por ele. Acreditamos que o fato de a autoridade romana não

---

162 Tratava-se de um chefe de polícia (MARAVAL, 2007, p. 45).

163 Temos aqui a mesma manifestação divina, o *bath kol* verificado no martírio dos Sábios judeus.

164 “Portanto, nós somente a Deus adoramos, mas em tudo o mais nós servimos a vós com gosto, confessando que sois imperadores e governantes dos homens e rogando que, junto com o poder imperial, também se encontre que tenhais prudente raciocínio” (*I Apol. 17,3*).

questionar nada a respeito da crença ou da conduta dos cristãos, pode indicar duas hipóteses que nos ajudam a compreender a relação dos cristãos com os habitantes de Esmirna. São elas:

1. Podemos interpretar esta atitude como um indicativo de que os romanos já conheciam muito bem a fé e o estilo de vida dos cristãos de Esmirna, o que dispensava qualquer questionamento. Contudo, os martírios ocorriam dentro da legalidade, ou seja, resultavam de um processo jurídico. Ainda que o procônsul fosse bem informado a respeito da fé dos cristãos, era próprio da formalidade do interrogatório inquirir sobre ela, uma vez que o crime consistia em ser cristão.

2. Por outro lado, podemos considerar que este questionamento em si mesmo era irrelevante naquele contexto, diante da dimensão do problema já constatado. Assim, na visão romana, a presença dos cristãos comprometia a manutenção da ordem pública. Neste sentido, a rivalidade com a comunidade judaica local (que está presente no relato) e com os pagãos, seriam a causa desta desordem. Portanto, do ponto de vista romano, o objetivo era fazer o bispo (chefe da Igreja local) abjurar a sua fé através de ameaças, seja com as feras, seja com a fogueira. Esta hipótese é perfeitamente possível se considerarmos que as autoridades romanas visavam promover a apostasia do bispo em vista da ordem pública. Fazer com que Policarpo renegasse a sua fé promoveria um grande impacto, devido à sua posição como líder e mestre da comunidade cristã. Se levarmos em conta esta postura muito pragmática das autoridades romanas, vemos que se tratava muito mais de resolver um problema real que gerava certa instabilidade política local e uma visível conturbação social. Isto, do ponto de vista romano, era muito mais importante do que repreender ou perseguir uma religião.

Por esta razão, defendemos que a rivalidade entre judeus e cristãos que está

presente no *Martírio de São Policarpo* não deve ser compreendida apenas como um recurso retórico. De forma alguma, o judaísmo ou a Sinagoga podem ser responsabilizados pela perseguição aos cristãos no Império Romano. Porém, é preciso identificar no relato quais seriam as possíveis causas para a tensão entre os dois grupos de fiéis, a ponto de gerar uma conturbação tamanha que exigia a intervenção romana. Este tipo de investigação leva-nos aos reais motivos para a tensão e o conflito entre os dois grupos religiosos.

Apesar das ameaças, Policarpo se manteve irredutível, confessando novamente ser cristão. E isso deu margem a manifestações populares cada vez mais contundentes. É neste contexto que os judeus são citados no relato. Analisaremos logo adiante a participação judaica no *Martírio de São Policarpo*.

Porquanto, salientamos que a polêmica entre judeus e cristãos não aparece na primeira parte da narrativa que aborda o martírio de forma geral e apologética, onde já se verifica uma concepção de martírio cristão moldada pelo cristianismo gentio. Os judeus aparecem na segunda parte da narrativa, ou seja, na descrição pontual dos acontecimentos. Para nós isso é muito significativo, pois revela que o autor do relato não responsabiliza os judeus como causadores ou promotores da perseguição. Na verdade, o autor apresenta o martírio do bispo Policarpo em um contexto de rivalidade local entre os dois grupos religiosos.

Outro ponto que destacamos é o fato de esta rivalidade ser posta justamente após uma digressão “teologizante” a respeito do martírio. Ou seja, o aporte teológico que operou a cisão entre os martirológios judaico e cristão antecedeu a descrição da disputa entre os dois grupos de fiéis em Esmirna. Acreditamos que isso possa indicar que o autor do relato tentou afirmar a alteridade cristã sobre a ideia de martírio num contexto de polêmica com os judeus. Parece que abordar a rivalidade entre judeus e cristãos em Esmirna, serve para acentuar que não é mais necessário qualquer vínculo ou relação entre a concepção de martírio no cristianismo com o martirológico judaico. Não há como provar uma intenção deliberada neste sentido. Contudo, é inegável que este foi o seu efeito quando posto numa perspectiva histórica.

Antes da morte, o bispo fez a seguinte oração:

Deus dos anjos, Deus dos arcanjos, nossa ressurreição, perdão do pecado, regente de todos os elementos e de todos os lares, protetor de toda a linhagem dos justos que vivem em tua presença: eu te bendigo servindo-te, por me teres considerado digno de receber minha parte e a coroa do martírio, princípio do cálice, por meio de Jesus Cristo, na unidade do Espírito Santo, a fim de que, cumprido o sacrifício deste dia, receba as promessas da tua verdade. Por isso te bendigo em todas as coisas e me glorio por meio de Jesus Cristo, eterno Pontífice onipotente. Por meio dele seja dada a ti, junto com Ele mesmo e o Espírito Santo, a glória agora e para sempre, pelos séculos dos séculos. Amém (*Mart. Pol. XII*, tradução nossa).

O curioso é esta oração do manuscrito latino traduzido por Daniel Ruiz difere um pouco da versão grega comentada por Pierre Maraval. Nesta última, se evidencia expressões típicas do AT e do NT usadas por Policarpo.

Senhor Deus todo-poderoso, Pai de Jesus Cristo, teu filho bem-amado e bendito, pelo qual recebemos a graça de te conhecer, Deus dos anjos e das potestades, de toda a criação e da raça dos justos que vivem em tua presença, eu te bendigo porque me julgaste digno, neste dia e nesta hora, de fazer parte do número dos mártires que partilham do cálice do teu Cristo, para a ressurreição à vida eterna da alma e do corpo na incorruptibilidade do Espírito Santo. Com eles, possa eu ser acolhido hoje diante de tua face como sacrifício rico em gorduras e aceitável, como tu o preparaste, anunciaste antecipadamente e cumpriste, Deus verdadeiro e sem falsidade. É por isso que eu te louvo também por todas as coisas, te bendigo e te glorifico pelo grande sacerdote eterno e celeste, Jesus Cristo, teu filho bem-amado; que por ele seja a ti a glória, com ele e o Espírito Santo, agora e nos séculos vindouros. Amém (*Mart. Pol. XIV*, tradução nossa).

Maraval aponta os autores que investigaram os elementos litúrgicos presentes nessa oração, como bênçãos judaicas, fórmulas litúrgicas, além de

expressões típicas de textos produzidos pelo judeu-cristianismo (MARAVAL, 2007, p. 51). Esta observação revela que mesmo em um ambiente polêmico as referências ao judaísmo (neste caso, a herança litúrgica) se faziam presentes.

Voltemos à sucessão dos eventos, já caminhando para o seu desfecho. O pedido para a soltura de um furioso leão contra Policarpo não pôde ser atendido, pois já havia terminado o tempo do espetáculo. Então, a sentença foi queimá-lo vivo, cumprindo assim a profecia que o bispo recebera em sonho (*Mart. Pol. XI*). Policarpo não foi preso aos ferros, pois ele alegou que suportaria livremente o fogo. Terminada sua oração de benção a Deus, a fogueira foi acesa e rapidamente as labaredas se levantaram até o céu. Porém, por um fato miraculoso, as chamas não o tocaram. O corpo do mártir brilhava como ouro e prata e exalava um agradável perfume (*Mart. Pol. XIII*). Como o corpo não se consumia, Policarpo foi morto com um punhal, o que deu margem para um segundo milagre: uma pomba saiu de seu corpo pela fenda aberta pelo punhal e o sangue jorrado apagou as chamas (*Mart. Pol. XIII*).

Aqui parece haver uma espécie de supressão a qualquer possibilidade de referência direta ao martirologio judaico. Se os judeu-cristãos, diante da perseguição e condenação à morte de Jesus e de seus seguidores, tinham como referência o sacrifício de um homem no lugar dos animais para expiar o pecado do povo, vemos que no caso de Policarpo esse sacrifício foi negado por Deus ao impedir que o corpo do mártir se consumisse em holocausto. Ou seja, a narrativa do *Martírio de São Policarpo* começou com uma reflexão teológica sobre o sentido do martírio cristão (forjada pelo cristianismo gentio) e se encerrou com a negação de um entendimento posto em uma literatura judaica específica sobre a concepção de martírio.

Por fim, o relato se encerra afirmando o costume cristão de celebrar o aniversário do martírio do santo<sup>165</sup>. A esse respeito escreve Delehayé:

As manifestações da piedade dos cristãos para com esses ilustres mortos não devem ter sido nada banais, nem contidas o

---

165 Policarpo foi martirizado em Esmirna junto com doze cristãos da Filadélfia no dia 25 de abril, sábado, na oitava hora.

bastante para escapar sempre à atenção exterior. Não era absolutamente um mistério para os pagãos e os judeus de Esmirna que os cristãos consagravam a Policarpo honras excepcionais. Sem isso, eles não teriam pensado em recusar-lhes o corpo do mártir com o pretexto de que Policarpo logo iria substituir o Cristo na homenagem dos fiéis. (...) Não se pode esquecer, porém, que o culto aos mártires nasceu em meio à confusão da perseguição, e cresceu durante os períodos de calma que sucediam normalmente às tempestades violentas. Sempre sob o golpe de uma nova ofensiva os fiéis se sentiam naturalmente constrangidos a uma certa reserva. Não se devia provocar o inimigo exaltando muito ostensivamente as vítimas (DELEHAYE, 1912, p. 51, tradução nossa).

Essas palavras de Delehayé abrem caminho para analisarmos quais seriam as reais motivações para os conflitos entre judeus e cristãos no contexto do martírio de São Policarpo.

### 3.2.1 - Os judeus no *Martírio de São Policarpo*

Analisaremos agora a participação judaica no *Martírio de São Policarpo*. Os judeus são citados diretamente em três momentos: o primeiro, durante o julgamento; o segundo, após a aplicação da sentença; e por fim, o terceiro momento, logo após a morte do mártir<sup>166</sup>. A seguir, analisaremos cada um desses três momentos.

Após o bispo confessar que sempre fora cristão,

Furiosa e irada, toda a população de judeus e gentios que habitava em Esmirna, vociferou então: “Este é o mestre da Asia, o pai dos cristãos, o destruidor obstinado de nossos deuses e violador de nossos templos, o que ensinava que não se deviam oferecer sacrifícios e adorar as imagens dos deuses” (*Mart. Pol. XI, tradução nossa*)<sup>167</sup>.

O primeiro ponto que merece destaque é que o relato põe em mesma consonância o desejo de judeus e de gentios quanto à aplicação do suplício a Policarpo. Em ambos os grupos há uma pressão encolerizada para que esta sentença chegue a termo. No entanto, nas palavras da turba que vocifera, não encontramos nenhum elemento de origem judaica. Toda a argumentação parte de pressupostos pagãos nos quais se norteia a rejeição ao bispo. Aqueles que acompanhavam o julgamento demonstravam indignação porque Policarpo se opunha aos deuses e combatia as práticas e os costumes pagãos. Ora, a oposição dos cristãos ao

---

166 Inicialmente, pensávamos na hipótese desta tríade de participação demarcada no julgamento, na sentença e na morte do bispo ser portadora de um significado simbólico, à medida que o relato do *Martírio de São Policarpo* aproxima-se mais de uma composição literária do que de uma descrição objetiva e direta dos acontecimentos. Assim, julgávamos que essa característica do texto pudesse dar margem a significados simbólicos que revelassem algo sobre a visão dos cristãos de Esmirna em relação aos judeus. No entanto, não conseguimos caminhar nessa direção, já que não encontramos elementos promissores, além da especulação.

167 Na tradução de Maraval se lê: “a multidão inteira dos pagãos e dos judeus que habitavam Esmirna, num ímpeto de furor pôs-se a lançar grandes gritos: “É este o mestre da impiedade, o pai dos cristãos, o destruidor dos nossos deuses, aquele que ensina tanta gente a não sacrificar e a não adorar” (*Mart. Pol. XII,2, tradução nossa*).

paganismo pelo que é assinalado nesta citação, não difere em nada da oposição judaica aos pagãos. Evidentemente, nenhum judeu tomaria estes argumentos contra os cristãos, o que nos leva ao seguinte questionamento: Que significado há em mencionar os judeus nessa circunstância, uma vez que essa não seria uma reclamação judaica?

Acreditamos que mencionar os judeus neste contexto, em que o próprio teor do que é relatado se mostra incompatível com o que se deveria esperar de uma manifestação judaica contra o bispo, parece estar em função do segundo momento em que os judeus são citados no relato, a saber:

Então o povo correu até os banhos e oficinas para buscar lenha e gravetos, e mais do que ninguém os judeus. Preparada assim a fogueira, Policarpo desatou o cinto e tirou o manto, e se preparava para tirar também as sandálias, coisa que não costumava fazer ele mesmo, pois os fiéis varões desejavam tocar seu corpo e beijar seus membros. Porque mesmo antes de chegar ao combate do martírio, ele já se sobressaía pela plenitude de sua boa consciência (*Mart. Pol.* XII, tradução nossa).<sup>168</sup>.

Ao que tudo indica, a menção dos judeus entre aqueles que incentivaram o martírio, ainda que esta menção fosse descabida quando se leva em conta a argumentação dos acusantes, está associada ao elemento seguinte. A lógica interna seria: os judeus estimularam a condenação, tanto que contribuíram diretamente com ela, adiantando-se na busca da lenha para a fogueira. Assim, para o autor do relato, os judeus queriam e participaram concretamente da morte de Policarpo. Mas por qual motivo? Qual a razão da fúria dos judeus contra o bispo cristão?

---

168 Na tradução de Maraval se lê: “Tudo se passou, pois, muito rapidamente, mais rapidamente do que o tempo gasto para relatá-lo, pois de imediato a multidão reuniu achas de lenha e lenha miúda, que foram buscar em oficinas e em casas de banho; os judeus, como de hábito, participaram ardorosamente dessa tarefa. Quando a fogueira ficou pronta, ele despiu por si mesmo todas as suas vestes e desamarrou o cinto, depois tentou também se descalçar sozinho, coisa que normalmente nunca fazia, pois havia sempre algum fiel que se apressava para ser o primeiro a tocar seu corpo; mesmo antes de seu martírio, ele fora sempre honrado em virtude da excelência de sua vida” (*Mart. Pol.* XIII,1-2, tradução nossa).

Parece claro que, a essa altura, o documento não nos fornece este motivo. Melhor dizendo, o relato nos fornece motivos pagãos e não uma argumentação de fundo judaico para o cumprimento da sentença de morte. Desta forma, a intenção do autor em associar os judeus ao martírio de Policarpo, a ponto de contribuírem diretamente com os meios necessários para o suplício pelo fogo, não se sustenta. Ele apenas descreve o ocorrido sem analisar suas causas.

Este problema se torna ainda mais instigante quando se considera que o martírio aconteceu no dia de sábado. Ora, os judeus, por ordem divina, devem guardar o sábado. A reflexão rabínica sobre o significado deste mandamento impede uma série de atividades nesse dia, o que incluiria carregar lenha para a fogueira. Logo, este pormenor – o dia do martírio – dá margem para outras reflexões a respeito desta participação judaica. Eis alguns pontos:

1. Se o martírio aconteceu em dia de sábado, a observância do repouso excluía qualquer possibilidade de participação direta dos judeus no evento. Portanto, devemos concluir, com segurança, que os judeus foram injustamente responsabilizados.
2. É possível que uma parcela dos judeus de Esmirna tenham acompanhado todo o julgamento e estimulado o martírio, desde que se leve em conta que estes judeus não observavam a ortodoxia com rigor. Conforme afirma James Parkes,

Se pudéssemos presumir que todos os judeus de Esmirna eram ortodoxos, a objeção seria válida. Mas ela tem o valor de mostrar que não se tratava, de forma alguma, de uma manifestação judaica oficial contra Policarpo. Foi uma ação de judeus perversos e degenerados, como os que outrora haviam perseguido Paulo (PARKES, 1964, p. 137, tradução nossa).

3. Os judeus que acompanharam todos os acontecimentos não eram piedosos e nem muito zelosos na observância da Lei; eles não representavam

a prática judaica corrente. Mas aí temos um problema: se esses judeus não eram tão ciosos da própria religião (ao menos quanto à observância do sábado), por que se sentiriam incomodados com um bispo cristão?

4. Há um fato inquestionável, e, ao que tudo indica, intencionalmente pensado: o autor do relato em dois momentos ressaltou que Policarpo foi martirizado no sábado:

Montado em um asno, ao acercar-se da cidade, em um grande sábado, encontrou-se com o Irenarca Herodes e seu pai Nicetas (*Mart. S. Pol. VIII*).

O martírio de São Policarpo foi no mês de abril, sete dias antes das calendas de maio (25 de abril), um grande sábado, na hora oitava (*Mart. S. Pol. XVI*, tradução nossa).

Desta forma, frisar que tudo se passou num sábado tinha um significado tanto para aqueles que participaram dos acontecimentos, quanto para aqueles aos quais o relato era endereçado.

5. Por fim, em consequência deste último apontamento, podemos dizer que é improvável que o autor desconhecesse a observância judaica do repouso a ponto de cometer um lapso. Talvez, a insistência sobre o sábado fosse para ressaltar que os judeus preferiram contrariar um mandamento divino e um costume bem conhecido pela comunidade cristã, para pôr fim ao bispo de Esmirna, evidenciando que rivalidade local era intensa.

Todas estas observações indicam que a análise da participação judaica no *Martírio de São Policarpo* é complexa. Um caminho para compreender melhor esta problemática é tentarmos esclarecer o que os cristãos de Esmirna entendiam por “grande sábado”. Nesse sentido, o “grande sábado” seria uma expressão para designar o domingo cristão. Em um ambiente polêmico, afirmar diante dos judeus que o domingo é o *shabat* por excelência faria todo sentido. Logo, não se tratava do

dia de sábado, mas do domingo. Esta abordagem resolve todos os outros desdobramentos, já que o dia não seria mais um impedimento para a participação judaica na narrativa. Caberia portanto, averiguar no próprio documento, quais seriam as causas para esta oposição judaica.

Por outro lado, se a expressão “grande sábado” significar um sábado especial ou solene, todas as outras conjecturas se mantêm. Poderia se tratar do *shabat hagadol*, um sábado maior, uma festividade sagrada para os judeus por ser sagrada para Deus. Ela não era celebrada em ambiente doméstico, mas na Sinagoga, o que explicaria a presença de judeus na multidão. Neste cenário, o significado dessa narrativa seria o de revelar a grande rivalidade entre os dois grupos religiosos em Esmirna. O autor do relato queria difundir para as outras comunidades que o mártir cristão foi morto no dia de uma festividade judaica, o que estimularia um discurso de ódio contra os judeus.

Consequentemente, os elementos presentes no documento podem desde rechaçar qualquer possibilidade de envolvimento dos judeus, até indicar uma intenção dos cristãos (ao menos aqueles do qual o autor do relato faz parte) de comunicar às outras Igrejas a gravidade da rivalidade entre os dois grupos de fiéis, a ponto de os judeus romperem com o repouso do *shabat*. E ao escrever neste tom, o autor apontaria que essa rivalidade poderia incorrer em risco de morte.

Acreditamos que a melhor compreensão de toda esta problemática não passa por escolher um destes dois polos extremos, mas sim, em buscarmos a postura mais equilibrada possível, em um pêndulo em constante oscilação. Ou seja, não se trata de atribuir a culpa aos judeus ou de eximi-los de qualquer responsabilidade na participação do martírio. Acreditamos que esta análise comporta, paradoxalmente, um equilíbrio oscilante e necessário entre o olhar judaico e o olhar cristão para o acontecimento.

A perspectiva cristã nos permite refletir sobre o significado da menção aos judeus e das prováveis intenções do autor do relato em associá-los ao martírio de Policarpo. Já a perspectiva judaica pode lançar uma luz sobre a real motivação (e não

aquelas inicialmente apresentadas pelo autor) que levaram alguns judeus de Esmirna a uma disputa com os cristãos. E nesse sentido, acreditamos que o documento porta algo muito concreto que poderia promover confrontos entre judeus e cristãos. No entanto, é pouco provável que esta motivação fosse suficiente para precipitar o martírio do bispo. Ela indicaria no máximo, a anuência dos judeus envolvidos no episódio. Isso veremos mais adiante.

Iniciamos este capítulo mencionando os autores que se opuseram a uma tendência de associar o judaísmo às perseguições empreendidas pelas autoridades romanas. Neste caso em particular, onde os judeus são diretamente citados no *Martírio de São Policarpo*, James Parkes afirmar que

da forma como ocorreu, a ação dos judeus não foi responsável por nenhum dos eventos do martírio. O traidor era um cristão. O autor da sentença era um romano, e o executor um soldado. No máximo, a iniciativa judaica aparece na disposição do corpo morto. Tudo teria acontecido mesmo que os judeus não estivessem lá. Sua presença acentuou, mas não causou a tragédia (PARKES, 1964, p. 137, tradução nossa).

Evidentemente, a discussão sobre a responsabilidade dos judeus na perseguição aos cristãos é uma questão ultrapassada. Contudo, uma vez que Parkes afirma que os judeus envolvidos no martírio de Policarpo acentuaram, mas não causaram a tragédia, abre um caminho para investigarmos as reais motivações para o conflito entre os dois grupos religiosos neste episódio específico.

Judith Lieu salienta que o autor menciona a participação direta dos judeus na busca da lenha para o martírio como uma prática corrente. Porém,

é improvável que os cristãos de Esmirna e os de Filomélio já estivessem bem conscientes de uma usual participação entusiástica dos judeus na confecção de fogueiras para queimar os cristãos; é mais provável que eles estivessem sendo avisados de que, mesmo neste ponto da crise, ou talvez especialmente

neste ponto do testemunho, os mais ferozes adversários serão os judeus (LIEU, 2003, p. 63-64, tradução nossa).

Ainda que este momento do relato possa ser compreendido como uma espécie de alerta para as outras comunidades cristãs sobre o perigo dos judeus serem adversários no contexto das perseguições, há de se encontrar um meio termo entre a acusação de responsabilidade total dos judeus e a negação de envolvimento no martírio do bispo de Esmirna. Acreditamos que a chave para esta justa medida é indicada na terceira vez em que os judeus são mencionados na narrativa, quando Policarpo já estava morto. Diz o relato:

Mas o diabo, que é sempre inimigo dos justos, tendo visto a força do martírio e a grandeza da paixão, sua vida inteira irrepreensível e o grande mérito de sua morte, excogitou um modo para que os nossos não pudessem recolher o corpo do mártir, por mais que houvesse muitos que desejavam ter parte em seus santos despojos. Sugeriu, com efeito, a Nicetas, pai de Herodes e irmão de Alce, que fosse falar ao procônsul no sentido de não entregar as relíquias a nenhum cristão, assegurando-lhe que abandonariam tudo para dirigir sua oração somente a ele. Assim falavam por sugestão dos judeus, quando queriam retirá-lo da fogueira, por ignorar que nós cristãos não podemos jamais abandonar a Cristo, que por nossos pecados se dignou padecer tanto, nem dirigir a nenhum outro nossas orações. Porque a ele adoramos e prestamos culto como Filho de Deus, e a seus mártires veneramos com honra e de bom grado como discípulos fiéis e abnegados soldados, além de pedirmos para ser também nós companheiros e condiscípulos deles. Diante, pois, da disputa que sustentávamos com os judeus, o centurião mandou colocar o corpo no meio (e o fez queimar). Nós recolhemos seus ossos, como ouro e pedras preciosas, e lhes demos sepultura. E então celebramos alegremente nossa reunião, como ordenou o Senhor, para celebrar o dia natalício de seu martírio (*Mart. Pol. XIV*, tradução nossa)<sup>169</sup>.

---

169 Na tradução de Maraval se lê: “Mas o Invejoso, ciumento e mau, o Adversário da raça dos justos, vendo a grandeza do seu testemunho e a sua conduta irrepreensível desde o princípio, vendo que ele fora coroado com a coroa da imortalidade e havia conquistado um prêmio irrecusável,

Como vemos, toda a polêmica está na tentativa de negar aos cristãos o corpo do santo. Para concretizar este objetivo aparecem quatro atores: o diabo, Nicetas, o procônsul e os judeus. O intento parte do diabo contra os méritos do bispo. É ele quem sugere a Nicetas, pai do irenarca Herodes, convencer o procônsul a não entregar as relíquias aos cristãos. O argumento é que os cristãos abandonariam tudo para dirigir suas orações às relíquias. O relato afirma que Nicetas foi estimulado pelos judeus, isto é, a conversa com o procônsul foi sugerida pelos judeus, ainda que o autor verdadeiro de todo o complô fosse o diabo. Ao que parece, para o autor do relato, Nicetas e os judeus agiram sob o influxo do diabo.

Esta argumentação de que os cristãos abandonariam tudo para rezar diante das relíquias é muito interessante, pois ela incide diretamente em uma das atribuições que se espera de um procônsul. A autoridade romana devia administrar com diligência a manutenção da estabilidade política e da ordem social local. Dizer que os cristãos abandonariam tudo para dirigir suas orações às relíquias de Policarpo, é afirmar que esta atitude comprometeria a ordem pela qual o procônsul deveria zelar.

Em contrapartida, a defesa dos cristãos frente a esta acusação parece indicar um dos temas reais da polêmica judaico-cristã. Acreditamos que quando o autor do

esforçou-se para impedir-nos de levar o seu corpo, o que muitos desejavam fazer, para estar em comunhão com sua santa carne. Ele impeliu, portanto, Nicetas, o pai de Herodes e o irmão de Alceu a pedir ao procônsul que não lhes concedesse o seu corpo. “Senão, disse ele, eles abandonarão o crucificado e se porão a adorar este homem”. E os judeus pressionavam e insistiam neste sentido; ficaram vigiando mesmo quando nos preparávamos para retirá-lo do fogo, ignorando que nós não poderíamos jamais, nem abandonar o Cristo, que sofreu pela salvação daqueles que são salvos no mundo inteiro, o inocente pelos pecadores, nem adorar um outro. A Ele, por ser o Filho de Deus, nós o adoramos, mas aos mártires, nós os amamos e honramos como discípulos e imitadores do Senhor, em razão de sua lealdade inigualável para com o seu rei e mestre. Possamos, nós também, ser seus companheiros e condiscípulos. O centurião, pois, quando viu a querela provocada pelos judeus, fê-lo colocar à vista de todos e o fez queimar, como é o costume. Assim, um pouco mais tarde, nós recolhemos os seus ossos, mais preciosos que pedras de grande valor e mais estimados que o ouro, e os depositamos em um lugar conveniente. Lá, quando nos reunirmos, tanto quanto possível, com alegria e júbilo, o Senhor nos permitirá celebrar o dia do aniversário de seu martírio, em memória dos que combateram antes de nós, e para estimular e preparar aqueles que ainda irão fazê-lo (*Mart. Pol. XVII,1-XVIII,3, tradução nossa*).

relato defende os cristãos desta acusação, deixa transparecer uma causa real para a rivalidade entre os dois grupos de fiéis. O centro da discussão é a posse das relíquias. Para defender os cristãos, o autor do relato afirma que os judeus desconheciam que os cristãos não podiam dirigir suas preces a nenhum outro que não fosse Cristo. Agir de outra forma seria como abandoná-Lo. Portanto, na perspectiva cristã, os judeus ignoravam qual era o verdadeiro significado de guardar as relíquias. O autor tentou esclarecer que a adoração e o culto cabem ao Filho de Deus. Já aos mártires cabe a honra por serem discípulos fiéis, aos quais se roga. Portanto, Policarpo não seria objeto de adoração e tomar as relíquias jamais teria esta conotação.

Por outro lado, na perspectiva judaica a rivalidade neste caso se daria a partir da convicção de que os cristãos eram idólatras. É provável que o desejo dos cristãos em guardar as relíquias do santo representasse para os judeus uma prática concreta de idolatria, e por isso, foi combatida pelo grupo que acompanhava o martírio de Policarpo. Ainda que os cristãos argumentassem que o único a ser adorado era o Filho de Deus e não Policarpo, a oposição judaica se manteria, pois o princípio da acusação de idolatria imputada aos cristãos estava justamente no fato de eles cultuarem o homem Jesus como Filho de Deus, se fazendo igual a Ele.

O *Talmud* preservou algo sobre esta polêmica em especial. Ainda que os trechos selecionados não mencionem os cristãos, é bem provável que eles deram sustentação contrária à ideia de que Jesus Cristo é o Filho de Deus.

[Dn 3,25] Como um filho de Deus. Reuben<sup>170</sup> disse, Naquela hora, um anjo desceu e golpeou aquele maldito [i.e. Nabucodonosor] em sua boca, e disse a ele, Corrige tuas palavras: Teria Ele [i.e. Deus] um filho? Ele virou-se e disse [v. 28], Bendito seja o Deus de Sidrac, Misac e Abdênago, o qual - não está escrito que enviou seu filho, mas - enviou seu anjo, e libertou seus servos que confiaram nele (*Shabb.* 8d, tradução nossa).

---

170 Provavelmente, trata-se de Reuben b. Aristobulos que viveu depois da Guerra de Bar Cochba, portanto, enquanto o cristianismo se expandia.

E ainda:

Outra explicação [Ex 22,2] Eu sou o Senhor teu Deus. R. Abahu disse, Uma parábola sobre um rei de carne e osso; ele reina, e tem um pai ou um irmão. O santo, bendito seja Ele, disse, Eu não sou assim [Is 46,6], Eu sou o primeiro, eu não tenho pai; e eu sou o último, não tenho filho, e ao meu lado não há outro Deus, eu não tenho irmão (Shem. r. 29,5 p. 51b, tradução nossa).

Em ambos os casos, os *minin* (hereses) não são citados textualmente. No entanto, no primeiro caso, Reuben ao comentar os versículos do profeta Daniel<sup>171</sup>, segundo Travers Herford, o faz em meio a polêmica judaico-cristã, na qual tenta rebater a ideia de “Filho de Deus” presente na doutrina cristã. O mesmo se dá no segundo caso, no qual para Herford “Não pode haver dúvida de que a doutrina cristã é aqui atacada” (HERFORD, 2007, p. 303, tradução nossa), uma vez que insiste na impossibilidade de Deus ter um filho e de alguém estar junto Dele (o *Logos*, para os cristãos).

Ao que tudo indica, a disputa real presente no *Martírio de São Policarpo* está associada a duas questões combatidas pelos judeus:

1. Jesus ser Filho de Deus;
2. A posse das relíquias de Policarpo.

E esses dois elementos estão ligados pelo pecado da idolatria.

Analisemos melhor esta questão. A rigor, idolatria é o culto às imagens, já combatida no *AT* como a demonstração mais concreta de adoração aos deuses

---

171 “Mas estou vendo quatro homens sem amarras, os quais passeiam no meio do fogo sem sofrerem dano algum, e o quarto deles tem o aspecto de um filho dos deuses” (Dn 3,25); “Exclamou então Nabucodonosor: Bendito seja o Deus de Sidrac Misac e Abdênago, que enviou seu anjo e libertou seus servos, os quais, confiando nele, desobedeceram à ordem do rei e preferiram expor os seus corpos a servir ou a adorar qualquer outro deus senão o seu Deus” (Dn 3,28).

estrangeiros (por ex. culto a Baal), denunciada por profetas que constatavam esta prática entre o povo. Contudo, vale destacar que nem sempre a utilização de imagens incorria em idolatria, como era o caso dos querubins no Templo. Nesse sentido, Louis Isaac Rabinowitz afirma que

Considerando a visão bíblica sobre a idolatria, é preciso examinar o terreno no qual uma distinção entre iconolatria permitida e ilícita é possível. (...) O único Deus deve ser adorado somente conforme prescrito na Lei. A diferença entre as cerimônias bíblicas e suas homólogas não é intrínseca, mas significa apenas que as primeiras são prescritas pela Lei, e as outras não. Na Bíblia, adorar o Deus único com ritos que não são prescritos pela Lei é um ato de idolatria (mais precisamente, *avodah zarah*, "culto não prescrito," o que é o equivalente hebraico para "idolatria"). Essa concepção de religião fundamenta-se na crença na absoluta onipotência de Deus<sup>172</sup>.

A idolatria estava associada às divindades estrangeiras. Segundo Rabinowitz, a tradição bíblica se oporá a essa prática porque a idolatria, além de violar a Aliança, é inútil, na medida em que ninguém pode controlar a fertilidade, a chuva ou a saúde por meio da adoração de uma imagem.

A questão é saber de que forma, na compreensão judaica, a idolatria estava associada ao cristianismo. Esta questão é controversa. Já vimos que os Sábios previam o suicídio (que poderia ser compreendido como *Kidush Ha-Shem*) em três casos: idolatria, incesto e homicídio. Ou seja, para evitar esses três pecados gravíssimos era melhor o judeu pôr fim a própria vida. Também sabemos que diante da iminente conversão forçada ao cristianismo, os judeus se suicidavam na Idade Média. Logo, parece evidente que o cristianismo era tomado como idolatria na concepção judaica. O problema era que os mesmos cristãos que consideravam o homem Jesus de Nazaré Filho de Deus, divino como seu Pai, estes mesmos cristãos também professavam sua Fé no Deus Criador do Céu e da Terra, Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Como

---

172 RABINOWITZ, L. "Idolatry". *Encyclopaedia Judaica*, 2008 (tradução nossa). Disponível em: [https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0009\\_0\\_09475.html](https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0009_0_09475.html)

acusá-los totalmente de idolatria?

Em meio a essas incertezas, vamos prosseguir em nossa análise. Caso o ponto central da acusação judaica feita a Policarpo e aos cristãos que buscavam suas relíquias fosse a idolatria, e levando em conta que, para os gentios, o bispo deveria morrer porque ele se opunha aos deuses e aos costumes pagãos, devemos entender que, para os judeus, o bispo deveria morrer por ser o chefe representante de uma prática idolátrica?

De fato, as *Escrituras* parecem prever que seja punida com a morte a prática da idolatria, uma vez que ela afronta o primeiro mandamento<sup>173</sup>. Agora, é de se esperar que, caso esta prática se tornasse muito presente no meio do povo, provavelmente, isso forçaria uma postura mais tolerante, um chamado à conversão feito por meio da exortação dos profetas.

Ainda que haja espaço, a partir da visão judaica, para considerar o cristianismo como idolatria, e, de igual maneira, assegurar que as *Escrituras* dariam margem para punir o idólatra com a morte, Rabinowitz defende

que durante o período do Segundo Templo e o do *Talmud*, não havia nenhuma tendência da parte do povo a sucumbir à idolatria, e isso nunca foi considerado um perigo grave. Um estudo do tratado *Avodá Zará* deixa claro que os rabis consideravam o contato com a idolatria e os idólatras somente do ponto de vista dos perigos que poderiam advir dos contatos sociais. E que a idolatria era vista com um perigo “teórico” e não prático. (...)

Embora a idolatria seja proibida nos Sete Mandamentos Noaquíticos que, segundo os rabis, obrigam a toda a humanidade, e sua transgressão envolva a pena de morte, os

---

173 A condenação do idólatra à morte estaria posta no seguinte trecho: "Se em teu meio, numa das cidades que lahweh teu Deus te dará, houver um homem ou mulher que faça o que é mau aos olhos de lahweh teu Deus, transgredindo sua Aliança para servir a outros deuses e prostrar-se diante deles - diante do sol, da lua ou de todo o exército do céu, - o que eu não ordenei; se isso for denunciado a ti, ou se tu o ouvires, primeiro farás uma acurada investigação. Se for verdade, se for constatado que tal abominação foi cometida em Israel, então farás sair para as portas da cidade o homem ou a mulher que cometeu esta má ação, e apedrejarás o homem ou a mulher até que morra" (Dt 17,2-5).

rabis em geral tinham uma atitude tolerante em relação à idolatria por parte dos gentios<sup>174</sup>.

Ora, já que um intervalo menor que 100 anos separa a destruição do Segundo Templo do martírio de Policarpo, possivelmente este cenário se mantivesse como regra, e talvez ele fosse alterado somente quando a conversão ao cristianismo era expressiva em alguma região, gerando uma indignação, por vezes violenta, da comunidade judaica.

Acreditamos que a dificuldade em esclarecer todas estas questões está no fato de que nesses primeiros séculos, como já mencionamos atrás, não temos ainda um judaísmo e um cristianismo monolítico de características precisas e reconhecidas por todos. As reflexões sobre as identidades, sobre o martírio, idolatria, práticas religiosas, sobre os conteúdos da fé, liturgia, evangelização e proselitismo, além de serem feitas por comunidades heterogêneas, aconteciam em meio a diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos. De qualquer maneira, acreditamos que a única possibilidade de admitirmos espaço para a rivalidade entre os dois grupos, levando em conta os elementos apresentados na *Ata do Martírio de Policarpo*, é pelo viés da idolatria e do culto às relíquias. Rabinowitz admite que “os idólatras são preferíveis aos sectários, pois, enquanto os últimos têm conhecimento de Deus e O negam, os primeiros agem por ignorância” (*TJ Shab. 16:9, 15c*, tradução nossa). Logo, os pagãos eram idólatras, assim como os cristãos. O problema é que esses últimos, além de idólatras eram sectários (os judeus-cristãos). Contudo, as dificuldades permanecem, pois na narrativa do martírio do bispo parece mais plausível considerar que a comunidade cristã de Esmirna era composta, hegemonicamente, por cristãos gentios e não por judeus conversos.

Note-se que a cada avanço em nossa análise, encontramos uma nova dificuldade. Contudo parece plausível que os contrastes sentidos nessas diferentes possibilidades de compreensão acompanham a multiplicidade das diferentes

---

174 RABINOWITZ, L. “Idolatry”. *Encyclopaedia Judaica*, 2008 (tradução nossa).

comunidades. E esta multiplicidade pode comportar manifestações mais combativas conduzidas por alguns grupos em meio a esta gama de fiéis, já que essas manifestações estariam articuladas às diversas experiências religiosas que interagem. Isso nos parece muito razoável, tanto que na própria narrativa do martírio do bispo de Esmirna, questões paradoxais são expostas.

Vejamos como esses paradoxos estão presentes à medida que o relato parte para o seu desfecho. Se as expressões religiosas são múltiplas e não unidirecionais, torna-se possível que alguns judeus exaltados, sob a acusação de idolatria ao cristianismo, defendessem a morte de Policarpo. O problema era que, em consequência da sua morte, abria-se caminho para o culto das relíquias do santo. Então, a morte não bastava. Era necessário impedir o acesso ao corpo do mártir. Devemos analisar esta questão cuidadosamente, uma vez que o documento não afirma abertamente esta intenção. Porém, este entendimento nos parece possível.

Vejamos o quanto essa questão é delicada e intrigante. Os mártires cristãos morriam porque se negavam a oferecer culto ao gênio do imperador e a sacrificar aos deuses (ídolos). Do ponto de vista cristão, a fidelidade ao único Deus precipitou o martírio. Por outro lado, a perspectiva romana verifica o ateísmo ou a impiedade dos cristãos que se negavam a sacrificar aos deuses romanos. Mas, qual o ponto de vista judaico? Acreditamos que a resposta, quando levamos em conta o relato do *Martírio de São Policarpo* é que a anuência dos judeus a respeito do suplício do bispo, somente pode ser compreendida quando associada à repulsa judaica à idolatria e à oposição às relíquias do santo, pelo mesmo motivo. Isso parece o único motivo factível para um confronto real entre judeus e cristãos neste contexto polêmico.

Diante desta conturbação social, a autoridade romana, de maneira muito hábil, agiu para pôr fim ao tumulto. Não entregou o corpo de Policarpo aos cristãos, mas o partiu ao meio e o queimou, atendendo, de certa forma, à expectativa judaica. No entanto, permitiu aos cristãos a posse dos ossos, o que atendia de certa forma, o seu desejo de guardar as relíquias do bispo.

### 3.3 - O Martírio de São Piônio

Novamente, a polêmica entre judeus e cristãos nas *Atas dos Mártires* tem como cenário a cidade de Esmirna. Se no século II a rivalidade entre os dois grupos de fiéis ocorreu durante o martírio do bispo Policarpo, no ano 250, durante a perseguição de Décio, um padre chamado Piônio polarizou esta tensão com os judeus. Embora seja possível defender que a rivalidade entre os dois grupos na cidade fosse antiga e que de tempos em tempos ela reacendia, dado que a sua origem remonta ao livro do *Apocalipse*<sup>175</sup>, passa pelo *Martírio de São Policarpo* e reaparece no terceiro século no relato de sobre São Piônio, também aqui precisamos fazer uma análise pormenorizada para averiguar a real extensão desta rivalidade.

Começemos pela figura de Piônio. Pelo documento podemos afirmar que ele, assim como Policarpo, gozava de grande prestígio junto à comunidade de Esmirna. O padre é exaltado pelo autor, pois, em vida, dissipou a ignorância de muitos irmãos com sua doutrina; e a sua morte pelo martírio, fez dele um exemplo para todos (*Mart. Piônio*, I). Assim, Piônio é lembrado no relato não apenas como mártir, mas como orador e mestre (por ensinar a doutrina). Estas características justificam a necessidade do relato. Além disso, o autor do texto faz questão de lembrar que o Apóstolo<sup>176</sup> ordenou recordar os méritos dos santos, pois a memória dos fatos gloriosos faz crescer o desejo de imitar seus exemplos (*Mart. Piônio*, I). É bem provável que parte do relato fora escrito pelo próprio mártir<sup>177</sup>.

Piônio, acompanhado de Sabina, Asclepiades, Macedônia e Leno foram presos no sábado, enquanto celebravam o nascimento de São Policarpo. Porém, no dia anterior, por meio de uma visão, Piônio soubera antecipadamente que seria

---

175 Ap 2,8-11. Analisamos esta passagem no Capítulo I (p. 27-28).

176 Segundo Pierre Maraval, o autor fez uma alusão a Paulo: “tomando parte nas necessidades dos santos, buscando proporcionar a hospitalidade” (Rm 12,13). Contudo, nesse caso, pensamos não ser adequada esta relação.

177 Cf. *Mart. Piônio*, I,2: “ele deixou este escrito para nossa instrução, a fim de que tenhamos agora mais uma recordação do seu ensinamento” (a partir da tradução de Pierre Maraval).

preso. A partir desta revelação, o santo espontaneamente permaneceu atado ao chão (junto com seus companheiros) à espera dos soldados<sup>178</sup>.

A prisão foi feita pelo neócoro<sup>179</sup> Polemon, acompanhado dos magistrados de Esmirna. Polemon perguntou se ele conhecia o edito imperial (de Décio) que ordenava o sacrifício aos deuses. Em resposta, Piônio disse que conhecia o edito, mas que ele obedeceria apenas ao mandamento de adorar somente a Deus (*Mart. S. Piônio III*). A partir daí, o padre e seus companheiros foram conduzidos para a ágora (praça).

A *Ata* apresenta dois discursos proferidos pelo mártir que são muito importantes na análise da polêmica judaico-cristã. Isso é o que analisaremos a seguir. Por ora, vale destacar que, ao longo do interrogatório, percebemos que Polemon demonstrava certa afeição por Piônio, mesmo após sua negação de adorar os deuses ou de venerar as estátuas de ouro.

Piônio, dá atenção a nós, pois tens muitas razões pelas quais te convém viver e gozar de boa saúde. Tu mereces viver, não somente pelos méritos de teus costumes, como também pela mansidão do teu caráter (*Mart. Piônio, V*, tradução nossa).

Apesar dessas palavras, Piônio se manteve firme em seu propósito, ainda que muitos dos que acompanhavam os acontecimentos, inconformados, persistissem em suas argumentações para que o santo refutasse o martírio (*Mart. Piônio, VI*). É curioso observar um certo desejo dos ouvintes em continuar com a discussão. Diante disso, Polemon é alertado a impedir que Piônio continuasse seu discurso, caso contrário, poderia gerar um tumulto no povo (*Mart. Piônio, VII*). A partir daí Polemon passou a insistir que os prisioneiros sacrificassem aos deuses, ao imperador e que entrassem no templo. Mesmo sob ameaças, todos negaram e por isso foram conduzidos ao

---

178 “Ele fez isso na intenção daqueles que deviam levá-lo, para que não pudessem supor que os levavam, como os outros, para comer carnes impuras, mas todos percebessem que eles haviam decidido ser conduzidos diretamente à prisão” (*Mart. Piônio II, 4*).

179 Neócoro era um guardião ou intendente do culto imperial em um templo.

cárcere depois da *Ata* ser concluída (*Mart. Piônio*, X). No caminho até a prisão, os acusados foram acompanhados por um grande número de pessoas. A multidão insistia para que Piônio e seus companheiros sacrificassem aos deuses. Outros se admiravam pelo padre estar com o semblante bem disposto, uma vez que antes disso estava pálido. Outros ainda, em tom provocativo, diziam que muitos cristãos já haviam sacrificado aos deuses, tentando estimulá-los ao mesmo ato. Porém, de todas as palavras da multidão aos condenados, destaca-se a surpresa desconcertante dos pagãos diante da decisão dos cristãos de caminharem livremente para a morte: “Como é possível que, sendo homem de tanto estudo e doutrina, te precipites tão obstinadamente para a morte?” (*Mart. Piônio*, X, tradução nossa).

Já no cárcere, mesmo em condições terríveis, Piônio e seus companheiros cantavam hinos a Deus (*Mart. Piônio*, XI). Eles receberam autorização de ler e orar durante o dia e a noite. Ensinavam a fé e se preparavam para o martírio (*Mart. Piônio*, XII). Ao que parece, eles tiveram de esperar mais do que normalmente os condenados aguardavam para receber o suplício; e neste tempo de espera, muitos pagãos foram até a prisão para convencê-lo a negar a fé, o que indica que Piônio realmente era estimado por muitos em Esmirna, e não apenas pelos cristãos.

Durante o tempo em que Piônio ficou preso, ele também recebeu a visita de cristãos que, ao serem forçados, tinham apostatado a fé (os lapsos); Eles, arrependidos, estavam em prantos. O padre Piônio dirigiu um segundo discurso aos lapsos (*Mart. S. Piônio*, XII). E, neste contexto, como veremos adiante, Piônio falou contra os judeus (*Mart. S. Piônio*, XIII-XIV).

A grande questão entre os especialistas é se Piônio, neste longo discurso se dirigiu apenas a um grupo ou ele falou para públicos diferentes. Outra questão importante: como o padre recebeu a visita de pagãos, de cristãos e dos lapsos, quando ele se opôs aos judeus em seu discurso, o fez sob o influxo de qual dos três grupos de visitantes? Esta última questão debateremos adiante.

Por ora, é preciso salientar que entre os especialistas há duas tendências quanto ao auditório do segundo discurso de Piônio. Temos os que defendem que o

padre se dirigiu aos lapsos arrependidos e depois aos cristãos que foram interpelados pelos judeus para que se convertessem ao judaísmo. Esta é a posição de E. Leigh Gibson: “Primeiro ele apela para as pérolas da Igreja, os cristãos que sofrem com sua situação atual (12.3-16), e depois para aqueles cristãos que frequentam sinagogas (13.1-14.16)” (GIBSON, 2001, p. 352). Por outro lado, para Walter Ameling, Piônio em todo momento falou apenas aos lapsos (AMELING, 2008, p. 138). Estes, renegaram a fé ao serem forçados (provavelmente, sob tortura). Por isso o padre chamando-os carinhosamente de filhos (*Mart. S. Piônio*, XII). Ameling defende que Piônio fez uma clara distinção entre os lapsos. Aqueles que sacrificaram voluntariamente encontraram a morte espiritual. Contudo, aqueles que o visitaram, cheios de angústia e arrependidos, seriam julgados com misericórdia: “Tendo Piônio reconhecido que poderia haver lapsos com diferentes graus de culpa, ele estava preparado para julgar mais brandamente aqueles de seus irmãos que tinham sido forçados a cumprir as ordens do imperador, especialmente se eles tivessem levado uma vida cristã exemplar antes disso” (AMELING, 2008, p. 145, tradução nossa).

Veremos que estas duas maneiras de compreender quem eram os ouvintes de Piônio promovem diferentes modos para compreender a polêmica judaico-cristã presente nesta *Ata*.

### 3.3.1 - Os judeus no *Martírio de São Piônio*

A primeira menção aos judeus ocorre quando Piônio e seus companheiros são levados até a praça para o interrogatório. Pelo caminho, muitos judeus e gregos os seguiam. Bowersock considera que

as multidões que compareceram aos martírios de Policarpo e de Piônio em Esmirna indicam que o dia era feriado para os gregos pagãos e os judeus, e em *Mart. Pionii* 3,6 isso é explicitamente confirmado. Sendo assim, é preciso identificar um período de tempo no qual a comunidade inteira estivesse de folga. Somente as autoridades romanas parecem estar trabalhando (BOWERSOCK, 2002, p. 83, tradução nossa).

Para Bowersock o próprio documento afirma que os judeus estavam desocupados neste dia. Na edição de Pierre Maraval lemos: “toda a praça e as galerias superiores dos pórticos estavam repletas de gregos, de judeus e de mulheres, pois eles estavam livres de ocupações, já que era um grande sábado” (*Mart. Piônio* III,6, tradução nossa). Já a tradução de Daniel Ruiz afirma que “havia multidões inumeráveis de mulheres, sobretudo judias, pois por ser sábado estavam em festa” (*Mart. Piônio*, III, tradução nossa).

Primeiramente, a partir da tradução de Maraval, podemos pensar que a intenção do autor do relato era afirmar que, devido à festa, os judeus estavam livres, sem compromissos, o que lhes permitia acompanhar todos os acontecimentos. No entanto, conforme o relato, isso ocorreu no sábado. A observância para guardar o repouso implicava a proibição de uma série de atividades, o que corroborava para que esta festa fosse predominantemente vivida num contexto familiar doméstico. Por isso é estranho a menção de tantas mulheres na praça. Por outro lado, assim como discutimos no *Martírio de São Policarpo*, a presença das mulheres reforça a ideia de

que se tratava do *shabat hagadol*<sup>180</sup>. Desta forma, o discurso quer ressaltar que, a despeito do *shabat*, os judeus romperam com esta observância, preferindo hostilizar os cristãos. Assim, nesta perspectiva, o autor apontou para o elevado nível da rivalidade entre os judeus e os cristãos de Esmirna. Porém, há ainda duas possibilidades:

1. A presença dos judeus seria perfeitamente compreensível desde que relativizemos o engajamento religioso daqueles que acompanhavam o martírio de Piônio. Ou seja, estes (assim como o ocorrido com Policarpo) eram pouco ciosos na observância do *shabat*.
2. Os acontecimentos não se passaram no sábado. Para tanto, é preciso circunscrever melhor o que se entendia por “grande sábado”. Esta seria na verdade, uma expressão cristã, cujo significado não remeteria ao *shabat* judaico<sup>181</sup>.

Contudo, vale lembrar que, ao contrário do martírio de Policarpo, aqui os judeus não participaram ativamente do desencadear dos acontecimentos. E, dada a relevância do caso, uma vez que Piônio era uma pessoa conhecida, talvez os judeus pudessem observar os acontecimentos sem necessariamente descumprir o *shabat*.

Por outro lado, parece que o autor do relato, por meio dos discursos de Piônio, procurou deixar claro que havia uma rivalidade entre as duas comunidades em Esmirna. Isso é perfeitamente possível, pois o martírio do padre está contextualizado justamente no momento em que os cristãos comemoravam o nascimento de Policarpo (provavelmente, o dia do martírio). A lembrança dos eventos

---

180 Ver p. 291.

181 Sobre este aspecto é curioso observar que “grande *shabat*” possui um significado muito específico na Igreja Ortodoxa: “O grande e santo *Sabbat* é o dia que liga a Sexta-Feira Santa, a comemoração da Cruz, ao dia da Ressurreição”. In: SCHMÉMANN, Alexandre; CLÉMENT, Olivier. **O Grande Sabbat. Mistério Pascal – comentários litúrgicos**.

Disponível em: [http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/o\\_grande\\_sabbat.html](http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/o_grande_sabbat.html).

Acesso: 11 jun. 2014.

que precipitaram a morte do bispo de Esmirna no século II poderia catalisar novamente uma tensão entre os dois grupos religiosos.

De qualquer maneira, é evidente que os dois relatos (de Policarpo e de Piônio) não se equivalem. É possível identificar em Policarpo um confronto real entre judeus e cristãos. Contudo, o mesmo não ocorre no relato de Piônio. Ao contrário do bispo Policarpo, neste martírio não aconteceu nenhuma disputa direta com os judeus. O que temos na verdade, são discursos de Piônio sobre os judeus. Outro aspecto muito importante é que não vemos no texto nenhuma manifestação judaica hostil. Os judeus simplesmente não atuam.

Em relação à discussão sobre até que ponto os judeus de Esmirna eram zelosos na observância da lei, mais precisamente no cumprimento do *shabat*, nada é possível afirmar a partir do próprio documento. No entanto, esta questão também pode ser relativizada, a partir da discussão sobre o significado da expressão “grande sábado” no cristianismo. Esta seria utilizada pelos cristãos com significados internos ao cristianismo, sem qualquer referência ao *shabat* judaico. Ou seja, tratava-se do domingo, o *shabat* cristão. Segundo Bowersock, a referência mais antiga da expressão “grande sábado” é de Epifânio no século IV. No entanto, ela pode revelar uma tradição consolidada ainda presente na Igreja Ortodoxa: o grande sábado antecede imediatamente à páscoa cristã. Inicia-se na sexta-feira e termina no domingo da ressurreição. Outra possibilidade aventada por Bowersock é a de que o “grande sábado” consistia em um período de festas locais (feriados) para judeus e cristãos: “Parece ter havido alguma coincidência de feriados cristãos e judeus com um feriado local (Terminalia). É possível que “grande sábado” designasse um período de festas em vez de um dia. Certamente o sentido pascal de Grande Sábado vai além de um único dia” (BOWERSOCK, 2002, p. 83, tradução nossa)<sup>182</sup>.

Como vemos, a discussão a respeito do “grande sábado” não está fechada. A menção ao sábado pode tanto relativizar a presença judaica na praça pela

---

<sup>182</sup> Acrescenta-se ainda que, a consequência imediata de considerar o “grande sábado” como um período anterior à Páscoa, dado que o martírio ocorreu em 23 de fevereiro, é de que esta expressão seja uma forma alternativa para se referir a Quaresma.

observância do repouso, como também não oferecer nenhum impedimento para que isso acontecesse. Tudo depende da conotação dada à expressão “grande sábado”. Por extensão, como já tratamos, isso também vale para o martírio de Policarpo. É verdade que ambos os autores (nas duas *Atas*) fazem questão de mencionar o dia de sábado. Contudo, em Policarpo, o dia ganha relevância pela própria sucessão dos acontecimentos. No caso de Piônio, esta relevância é bem menor, pois não há materialidade para indicar uma rivalidade mais candente neste contexto. Seja como for, em se tratando do *shabat* judaico, parece claro que os autores queriam manifestar a oposição da comunidade judaica contra os cristãos, de tal modo que nem o sábado foi capaz de impedi-la.

Por outro lado, se a questão não era o *shabat* judaico, mas uma concepção cristã de “grande sábado”, provavelmente, os autores queriam demarcar um sentido mais espiritual, isto é, há um significado espiritual de contextualizar os martírios em sincronia com a celebração da paixão de Jesus Cristo. Ou seja, os martírios realizados no contexto litúrgico próprio da celebração pascal, ganhavam um contorno ainda mais nobre. Particularmente, acreditamos ser essa a melhor maneira para compreendermos a expressão “grande sábado”.

A polêmica entre judeus e cristãos é verificada em outros momentos do relato. Diante da insistência de Polemon para que Piônio obedecesse ao edito e sacrificasse aos deuses, em resposta, o padre dirigiu um longo discurso ao povo de Esmirna (aos pagãos e aos judeus).

Nesse primeiro discurso Piônio criticou a postura jocosa de gentios e de judeus contra os cristãos que corriam para cumprir o sacrifício ou não recusavam fazê-lo quando forçados. Esse divertimento jocoso é duramente censurado por Piônio. Segundo ele, os habitantes de Esmirna deveriam seguir as palavras de seu compatriota Homero, que afirmou não ser piedoso insultar aqueles que morrem (*Odisseia*, XXII, 412). Esta mesma crítica é feita aos judeus. Estes, deveriam ouvir Moisés e Salomão quando eles alertaram: “Se vires cair debaixo da carga o jumento daquele que te odeia, não o abandonarás, mas o ajudarás a erguê-lo” (Ex 23,5). E

ainda: “Se teu inimigo cai, não te alegres, e teu coração não exulte se ele tropeça” (Pv 24,17).

Em seguida, Piônio assevera sua crítica aos judeus:

Com que direito os judeus se põem a rir, zombando daqueles que espontanea e forçadamente sacrificam, e nem mesmo para nós moderam o riso, gritando com voz de insulto que por bastante tempo gozamos de liberdade? Mesmo considerando que somos seus inimigos, ainda assim continuamos sendo homens (*Mart. Piônio*, IV, tradução nossa)<sup>183</sup>.

Esse comportamento é reprovável, pois, em vez de demonstrarem compaixão aos cristãos, os judeus zombavam deles. Como já vimos no primeiro capítulo, esse argumento também apareceu em Hipólito, o que parece ser um componente importante na polêmica judaico-cristã. Aqui, esta crítica é relevante para Piônio, pois, segundo ele, os judeus não eram hostilizados pelos cristãos. Daí sua indignação:

Pois em que foram eles prejudicados por nós? A que suplício os submetemos? A qual deles ofendemos com palavras? A quem odiamos injustamente? A quem, enfurecendo-nos contra ele com ferina crueldade, forçamos a sacrificar? (*Mart. Piônio*, IV, tradução nossa).<sup>184</sup>

Desta forma, o comportamento dos judeus foi condenado pelo mártir, porque eles não se solidarizavam com o trágico fim dos cristãos, mesmo sem nunca terem sofrido qualquer tipo de mal por parte deles. Assim, os judeus se opuseram aos cristãos sem que houvesse matéria para isso. Desta maneira, conclui-se que para Piônio, as rivalidades entre os dois grupos de fiéis eram provocadas pelos judeus, que, segundo o padre, consideravam os cristãos seus inimigos.

---

183 Na tradução de Maraval se lê: “De quem, pois, escarnecem os judeus, sem dar mostras de compaixão? Pois, mesmo se somos seus inimigos, como eles dizem, somos contudo homens, e, além disso, vítimas de uma injustiça” (*Mart. S. Piônio*, IV,8, tradução nossa).

184 Na tradução de Maraval se lê: “Eles dizem que temos ocasiões de falar livremente. E então? A quem prejudicamos? A quem condenamos à morte? A quem perseguimos? A quem forçamos à idolatria?” (*Mart. S. Piônio*, IV,9, tradução nossa).

Diante do comportamento dos judeus, o padre argumentou que o pecado dos cristãos que apostataram sob tortura era menor do que os pecados daqueles que sacrificaram aos deuses livremente, uma vez que “as faltas cometidas com pleno consentimento são diferentes daquelas cometidas sob pressão”<sup>185</sup> (*Mart. S. Piônio*, IV,10, tradução nossa). Os judeus, sob este aspecto, encontravam-se em um estado pior, pois ofenderam a Deus sem serem coagidos por ninguém. Esta argumentação é sustentada pelo testemunho bíblico. É interessante notar que todos os exemplos utilizados por Piônio para validar sua argumentação são retirados das *Escrituras*. Em nenhum momento se mencionou um fato contemporâneo promovido pelos judeus de Esmirna, como vemos a seguir:

Quem forçou os judeus a serem iniciados nos mistérios de Baalfegor ou a participar dos banquetes fúnebres e comer dos sacrifícios aos mortos? Quem os forçou a tratar de forma rude as mulheres dos estrangeiros e a entregar-se aos prazeres das prostitutas? A queimar seus filhos, a murmurar contra Deus ou a falar mal de Moisés na intimidade? Quem os fez esquecer tantos benefícios e os tornou ingratos? Quem os obrigou a voltar ao Egito em seu coração ou a dizer a Aarão, quando Moisés subiu para receber a lei: “Faze para nós um bezerro”, e tudo o mais que fizeram? (*Mart. Piônio*, IV, tradução nossa)<sup>186</sup>.

---

185 Na tradução de Daniel Ruiz se lê: “a diferença que existe entre quem é forçado e quem não é obrigado por ninguém está em que ali é a alma, e aqui são as circunstâncias que têm a culpa” (*Mart. Piônio*, IV). *Op. Cit.*, p. 616.

186 Segundo Pierre Maraval, as citações bíblicas para os eventos citados são:  
 Beelfegor: “Ligaram-se depois ao Baal de Fegor, e comeram sacrifícios de mortos” (SI 106,28);  
 Fornicação com estrangeiras: “Israel estabeleceu-se em Setim. O povo se entregou à prostituição com as filhas de Moab” (Nm 25,1);  
 Holocausto dos filhos aos ídolos: “e chegou a passar seu filho pelo fogo, segundo os costumes abomináveis das nações que Yahweh havia expulsado de diante dos israelitas” (2Re 16,3);  
 Murmuração contra Deus: “Até quando esta comunidade perversa há de murmurar contra mim? Ouvei as queixas que os israelitas murmuram contra mim” (Nm 14,27);  
 Vituperar Moisés: “Disseram a Moisés: Não havia talvez sepultura no Egito, por isso nos tiraste de lá para morrermos no deserto? Por que nos trataste assim, fazendo-nos sair do Egito? Não é isto que te dizíamos no Egito: Deixai-nos, para que sirvamos aos egípcios? Pois, melhor nos fora servir aos egípcios do que morrermos no deserto” (14,11-12);  
 Ingratidão e retorno do coração ao Egito: “Toda a comunidade dos israelitas murmurou contra Moisés e Aarão no deserto. Os israelitas disseram-lhes: Antes fôssemos mortos pela mão de Yahweh na terra do Egito, quando estávamos sentados junto à panela de carne e comíamos pão com fartura! Certamente nos trouxestes a esse deserto para fazer toda esta multidão morrer de

Piônio afirmou que os judeus enganavam os habitantes de Esmirna, uma vez que eles (os pagãos) não conheciam as *Escrituras*. Bastava ler os livros do Êxodo, dos Juízes e dos Reis para comprovar a veracidade de suas palavras. Assim, Piônio admitiu que toda a sua argumentação, marcadamente contrária aos judeus, era amparada apenas no testemunho bíblico. Evidentemente, há uma lógica interna nesta argumentação. A infidelidade dos cristãos sob tortura ou sob risco de morte iminente não poderia ser criticada sarcasticamente pelos judeus, uma vez que eles também foram infiéis a Deus por bem menos. No entanto, o fato do padre estruturar esta argumentação em eventos bíblicos tão distantes dos acontecimentos presentes, dá à polêmica um tom muito mais universalizante que factual. Portanto, há aqui um ponto muito importante. Em sua resposta a Polemon, Piônio não abordou o quanto os judeus de Esmirna eram infiéis a Deus. Também não argumentou de que forma eles abandonaram os mandamentos divinos. Na verdade, o que vemos é um discurso que poderia muito bem ser utilizado em qualquer outra região do Império Romano, simplesmente pelo fato de não se focar no momento presente, mas em acontecimentos bíblicos que foram evocados como prova da infidelidade dos judeus.

Ao que tudo indica, o problema da apostasia dos cristãos gerava incômodos que precisavam ser enfrentados. Certamente, o número dos apóstatas parecia ser bem maior do que o número dos cristãos martirizados. Esse problema é abordado em um ambiente de polêmica contra os judeus, que por sua vez, convidavam cristãos a passarem ao judaísmo durante a perseguição romana. Ou seja, é possível que esse discurso contrário aos judeus que zombavam dos cristãos que apostatavam, indique uma outra realidade menos evidente: Talvez houvesse muitos cristãos inquietos com a apostasia de membros da comunidade. E os judeus são postos como aqueles que foram capazes de cometer apostasias mais ignominiosas, querendo assim, minar ou

---

fome” (Ex 16,2-3);

Bezerro de ouro: “Então todo o povo tirou das orelhas os brincos e os trouxeram a Aarão. Este recebeu o ouro das suas mãos, o fez fundir em um molde e fabricou com ele uma estátua de bezerro de ouro. Então exclamaram: Este é o teu Deus, ó Israel, o que te fez subir da terra do Egito” (Ex 32,3-4).

rechaçar o curso de conversões ao judaísmo para escaparem do martírio.

Para o estudo da polêmica entre judeus e cristãos, o aspecto principal deste longo discurso é o fato de o mártir estar seguro de que os judeus perseguiram os cristãos sem que houvesse qualquer razão para isto. Diz Piônio:

De que modo quereis que soframos os suplícios a que nos submeteis: como inocentes ou como culpados? Se como culpados, em maior culpa incorreis vós com essa obra, já que não tendes razão alguma para perseguir-nos. Se como inocentes, que esperança resta para vós, que fazeis sofrer os inocentes? Pois se o justo se salvará com dificuldade, onde estarão o pecador e o ímpio? Pois é iminente o juízo do mundo, de cujo advento muitas são as coisas que nos certificam (*Mart. Piônio, IV, tradução nossa*)<sup>187</sup>

O autor parece indicar uma real perseguição judaica aos cristãos. A consequência disso é que os judeus serão punidos por Deus. Piônio introduz o tema de sua viagem à Terra Santa para argumentar que esta punição divina já havia começado. A devastação da Palestina testemunhava a ira de Deus pelos crimes que os judeus cometeram, não os judeus contemporâneos, mas aqueles do AT. Assim, a ira de Deus na Terra Santa ocorreu pelo crime cometido: “por matar, abandonando toda humanidade, aos forasteiros, ou, contrariando a lei da natureza, ao obrigar os varões a serem tratados como mulheres, com gravíssimo atentado ao direito de hospitalidade” (*Mart. Piônio, IV, tradução nossa*)<sup>188</sup>.

Novamente, a argumentação contrária aos judeus parte das *Escrituras*, com a citação de acontecimentos muito distantes no tempo, como a referência a Sodoma e

187 Na tradução de Maraval se lê: “Como, pois, quereis que soframos, como justos ou como culpados? Se for como culpados, como não sofreríeis vós da mesma forma, já que vossas próprias ações vos mostram que sois culpados? Mas se é como justos, que esperança vos pode advir do sofrimento dos justos? Pois, se o justo é salvo na dor, qual será a sorte do ímpio e do pecador? Um julgamento está suspenso sobre o mundo, essas são razões que nos convencem”. (*Mart. Piônio, IV,16, tradução nossa*).

188 Em Maraval temos: “veio sobre ela por causa dos pecados cometidos por seus habitantes, que matavam o estrangeiro, perseguiram-no ou lhe faziam violência” (*Mart. Piônio, IV,17, tradução nossa*).

a Gomorra. Por que Piônio não incorporou em seu discurso fatos recentes e posteriores ao advento do cristianismo, como a Revolta de Bar Cochba contra os romanos e a devastação de Jerusalém decorrente dela? É curioso que o ato da justiça divina contra os judeus em favor dos cristãos tenha como elemento de verificação episódios remotos da história de Abraão associados a fatores naturais como ausência de umidade ou a água salobra do Mar Morto (*Mart. Piônio*, IV).

A guerra dos romanos na Palestina e as suas consequências seriam exemplos preciosos da cólera divina na argumentação proposta por Piônio, sobretudo quando se leva em conta que ele viajou pela região. Porém, nada disso foi abordado. Provavelmente, o foco de todo esse discurso não eram os judeus, mas os cristãos. Talvez Piônio quisesse convencer os cristãos sobre a recusa divina destinada aos judeus a partir dos testemunhos bíblicos, pois isso os cristãos poderiam verificar por eles mesmos, sem a necessidade de visitar a Terra Santa. Esta indicação é importante, pois atenta para o fato de que toda esta carga de oposição aos judeus, na verdade era destinadas contra os cristãos que estavam sendo cooptados por argumentos judaicos, o que fica claro no segundo discurso de Piônio.

Portanto, nesse primeiro discurso do padre, temos uma repreensão feita aos gentios e aos judeus que se divertiam com a apostasia dos cristãos, diante da morte iminente. Em seguida, uma censura aos judeus que se opuseram aos cristãos sem nunca terem sofrido nenhum mal por parte deles. E por fim, a certeza de que essa postura judaica diante dos cristãos seria punida por Deus no julgamento.

Acreditamos que todo esse percurso foi feito mais em função dos cristãos do que por um enfrentamento com os judeus. Nesse sentido, para Maraval, este primeiro discurso é direcionado aos cristãos que, por influência judaica, condenavam aqueles que apostataram por medo. Segundo Maraval,

ele faz eco, com efeito, a um debate entre cristãos, uma parte dos quais, por influência dos judeus, considera que os que sacrificaram aos deuses por medo são culpados de um crime semelhante ao dos judeus, e condenam assim todos os cristãos.

Piônio objeta – na intenção de sua comunidade, diretamente interpelada – que os crimes voluntários de judeus são bem piores, e que aqueles que recusaram sacrificar, embora minoritários, são sempre os justos e serão salvos no dia do julgamento. Se não for assim, o que será dos outros? (MARAVAL, 2010, nota 3, p. 151, tradução nossa).

Esta interpretação atenta para um possível desentendimento entre os cristãos, motivado por influência judaica. Evidentemente, isso requer um contato entre as duas comunidades. São os diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos que ora permitem confluências de práticas e de pensamentos, ora permitem potencializar a rivalidade entre os dois grupos de fiéis.

Leigh Gibson também considera que Piônio nesse primeiro discurso se dirigiu aos cristãos, sobretudo a partir da seguinte passagem:

Os pecados deles não são semelhantes aos que agora se cometem por medo dos homens. Há uma grande distância entre quem peca forçado e quem peca porque quer, e a diferença que existe entre quem é forçado e quem não é compelido por ninguém está em que ali é a alma, e aqui são as circunstâncias que têm a culpa (*Mart. Piônio IV*, tradução nossa).

Assim, resta que

essa questão retórica revela que Piônio se dirige a uma audiência que considerava os cristãos que sacrificavam (“os homens que agem por medo”) como culpados de um crime. (...) Na verdade, o discurso provavelmente se dirigia a uma audiência que se esforçava por decidir se oferecer esses sacrifícios seria realmente um crime – ou seja, uma audiência de cristãos (GIBSON, 2001, p. 350, tradução nossa).

Pela análise de Gibson vemos que o teor antijudaico presente no relato do *Martírio de São Piônio* era motivado muito mais por uma polêmica interna ao

cristianismo do que por um intenso antagonismo entre a comunidade judaica e a comunidade cristã. Isso corrobora o que temos defendido: mesmo em um ambiente tenso, sob risco de privação de vida, é possível perceber diferentes níveis de aproximação entre judeus e cristãos, sem que, para isso, neguemos a rivalidade entre os dois grupos de fiéis.

Ainda que o AT mostre que os judeus sacrificaram aos deuses sem serem forçados, o fato é que esse aspecto é posto neste contexto do martírio em vista dos cristãos e não apenas para fazer uma crítica aos judeus.

Passemos para o segundo discurso proferido por Piônio quando ele já estava preso. Os primeiros a ouvi-lo foram os pagãos. Eles foram até lá para mais uma vez persuadi-lo quanto ao sacrifício. No entanto, eles ficaram maravilhados com as suas palavras (*Mart. Piônio*, XII). Poderíamos pensar o segundo discurso de Piônio como um desdobramento do choque entre evangelização e proselitismo. Ou seja, a conversão dos pagãos estava em disputa e Piônio quis alertar os habitantes de Esmirna sobre os perigos de abraçarem a fé judaica. No entanto, essa possibilidade não nos parece a mais adequada, uma vez que, rapidamente, o padre se dirigiu aos lapsos. Além disso, embora Piônio falasse sobre os judeus, seu discurso continuou endereçado aos cristãos. Portanto, a melhor maneira de entendermos o trecho abaixo é que ele não foi dirigido aos gregos, mas aos cristãos ou aos lapsos. Disse o padre:

Ouçó dizer que os judeus convidam alguns de vós a passar-se para a sinagoga. Vede que ninguém de vós cometa este pecado, maior que nenhum outro por nascer da vontade; pecado que não pode ter perdão, por ser uma blasfêmia contra o Espírito Santo (*Mart. Piônio*, XIII, tradução nossa).

Dizer aos pagãos que a conversão ao judaísmo era uma blasfêmia contra o Espírito Santo não possuía nenhum significado, pois faltariam aos gentios rudimentos mínimos para a compreensão de princípios da fé cristã, como o que é o Espírito Santo. Portanto, temos aqui um grande indicativo de que, na verdade, este discurso

estaria direcionado não aos pagãos, mas à própria comunidade cristã.

O discurso de Piônio parece revelar uma tentativa ou uma prática em andamento de proselitismo judaico em meio às comunidades cristãs de Esmirna. É difícil avaliar a extensão desse movimento. No entanto, é significativo ambientar o martírio de um padre cristão num contexto de perda de fiéis (ou, ao menos, um risco de perda) para o judaísmo. Isso explicaria a repulsa cada vez mais acentuada de Piônio aos judeus.

Porém, antes de criticar esse provável proselitismo judaico, Piônio abordou o problema dos lapsos de uma forma muito generosa. Se, para Gibson nesse segundo discurso Piônio se dirigiu aos lapsos e depois aos demais cristãos abordados pelos judeus, para Walter Ameling Piônio falou o tempo todo aos lapsos.

Não há evidência de uma mudança na audiência a que se dirigia o discurso de Piônio – e tampouco há necessidade de uma tal mudança. O início e o fim formam um tipo de composição circular, ambos focando na possível readmissão dos lapsos a Cristo, e assim confirmando a audiência única de Piônio. Se um documento como M. Piônio gasta quase três capítulos, e mesmo capítulos especialmente destacados, para falar sobre os lapsos, a importância desse fenômeno para Esmirna está sendo dramaticamente enfatizada (AMELING, 2008, p. 141, tradução nossa).

De fato, o discurso de Piônio é portador da polêmica judaico-cristã. Porém, quanto mais Piônio se aprofunda em sua argumentação contrária aos judeus e ao judaísmo, fica evidente que suas palavras teriam pouco significado para os pagãos.

Gibson afirma que esses cristãos não eram os lapsos consolados por Piônio. Eles eram os cristãos que frequentavam as Sinagogas em meio às perseguições empreendidas por Roma.

Se o convite era feito durante um período de perseguição, os judeus ofereciam aos cristãos uma alternativa para a desagradável escolha entre o martírio e a idolatria. Uma vez que

os cristãos estavam nas sinagogas, os judeus partilhavam sua visão sobre os aspectos da teologia cristã que lhes pareciam errados ou equivocados. Mas esse debate teológico está longe de ser o antagonismo judaico supostamente demonstrado por esse texto quando lido como uma descrição detalhada das experiências de Piônio na Esmirna de meados do terceiro século. O texto não compara diretamente cristãos e judeus, nem contra-ataca os judeus hostis. (...) entendemos esses discursos mais naturalmente como um ataque a cristãos que frequentavam sinagogas (GIBSON, 2001, p. 353-354, tradução nossa).

Outra possibilidade de compreensão é considerar que o foco são os cristãos que haviam apostatado, ou seja, os lapsos. Eles poderiam considerar a conversão ao judaísmo como a única alternativa de viver novamente a fé, uma vez que o cristianismo estaria fechado para eles e retomar o paganismo não lhes interessava mais. Logo, os lapsos cederiam ao judaísmo, mesmo porque, como Piônio deixou entender, eles eram alvo do proselitismo judaico. Para Walter Ameling esta é a melhor forma de compreender o discurso de Piônio.

Segundo Maraval, é mais provável que Piônio em seu discurso não defendesse o antijudaísmo em si, mas apenas fizesse uma oposição aos cristãos que frequentavam as Sinagogas (MARAVAL, 2010, nota 1, p. 161).

Logo, havia aproximações significativas entre cristãos e judeus em uma dimensão mais corrente da vida religiosa, distante de sutilezas doutrinárias que acentuavam a divisão entre o judaísmo e o cristianismo. Isso permite um outro viés de análise. Nesse contexto, quando um judeu oferecia a um cristão a oportunidade de se converter para evitar a morte, poderia significar o grau desta aproximação corrente. Tratava-se de famílias que se conheciam, ou seja, havia uma convivência entre elas que motivava a atenção judaica em oferecer uma alternativa. Desta forma, ao invés de lermos o fato como um oportunismo proselitista judaico, tal acontecimento poderia manifestar, em alguns casos, uma preocupação sincera amparada em laços de proximidade entre judeus e cristãos.

Não podemos negar que o tom antijudaico presente nas *Atas dos Mártires*, refletia o mesmo sintoma presente em outros textos polêmicos, a saber: os líderes cristãos, e porque não dizer, também os chefes judeus, procuravam firmar uma divisão e uma rivalidade que não necessariamente era sentida da mesma forma pelos fiéis. Ou seja, tratava-se de uma afirmação de alteridade promovida pelos chefes. Acreditamos que foi nesse contexto que ocorreu uma produção teológica mais refinada sobre o martírio cristão, como parte integrante desta afirmação de alteridade diante do judaísmo. E isso promoveu a cisão entre as duas concepções de martírio.

Como vemos a seguir, os judeus são identificados com os habitantes de Sodoma e Gomorra. Em suas mãos há o sangue de santos e de inocentes. Foram eles que mataram os profetas e Jesus Cristo. É possível que este “antijudaísmo” estivesse direcionado aos cristãos vacilantes durante a perseguição e o martírio. Daí a advertência para eles não trocarem o cristianismo pelo judaísmo. Parece correto dizer que o ponto central desta narrativa estivesse na polêmica ao redor dos cristãos convidados a abraçarem o judaísmo como um meio de escaparem das perseguições romanas, preservando a própria vida. Diz o padre:

Não tenhais nada que ver com essa gente, povo de Gomorra e juízes de Sodoma, cujas mãos se umedeceram com sangue de inocentes e santos. Não fomos nós, com efeito, que matamos os profetas, nem entregamos o Salvador. Mas, para que enumerar muitas coisas? Trazei à memória o que tendes ouvido. Eu sei, com efeito, que os judeus proferem com boca execrável palavras criminosas, pois divulgam por toda parte a ideia de que Jesus Cristo, como outro homem qualquer, morreu pela força. Dizei-me, rogo-vos: Quando foi que os discípulos de um homem morto pela força passaram tantos anos expulsando demônios e continuarão a expulsá-los? Por qual outro mestre morto pela força sofreram suplícios, com ânimo alegre, tantos discípulos e tantas pessoas de todos os tipos? Para que recordar todas as outras maravilhas acontecidas na Igreja Católica? Nem isso basta, de forma alguma, a tão sacrílegas mentes... pois alegam que Cristo saiu do sepulcro por arte de magia ou evocação das

sombras. E aquilo que a Escritura, que eles admitem assim como nós, diz do Senhor Jesus Cristo, eles o mudam em blasfêmia. Os que assim falam não são pecadores, não são pérfidos, não são iníquos? (*Mart. Piônio*, XIII, tradução nossa)<sup>189</sup>.

As palavras de Piônio indicariam algumas questões presentes no discurso judaico aos cristãos para atraí-los ao judaísmo, a saber: a negação da divindade de Jesus, que era apenas um homem, associada à sua morte violenta na cruz. Além disso, a ressurreição seria na verdade, uma prática de necromancia. Logo no início do relato, o padre Piônio era reconhecido por combater o erro com seus escritos e ensinamentos. Certamente, em outra conjuntura, ele faria profundas reflexões para se contrapor a esse discurso judaico. No entanto, neste momento de morte iminente, sem poder discorrer longamente sobre questões de fé tão complexas, Piônio procurou exortar os cristãos (e os lapsos) a não cederem ao judaísmo. Ao contrário, deveriam seguir o exemplo dos mártires que os antecederam. Neste momento crítico, muito mais do que tecer argumentos racionais, filosóficos ou argumentos amparados nas *Escrituras*, é o testemunho de fé dos discípulos de Jesus e dos mártires que validam a verdade cristã. Esse testemunho seria para Piônio um escudo contra qualquer erro.

Outro fator que indica o quanto a presença ou o discurso judaico era significativo entre as comunidades cristãs de Esmirna são as lembranças da infância de Piônio. Ele se recorda que havia discussões entre judeus e cristãos em um

---

189 Na tradução de Maraval se lê: “Não vos torneis, como eles, príncipes de Sodoma e povo de Gomorra, cujas mãos estão manchadas de sangue. Nós não matamos os profetas, nem entregamos e crucificamos Cristo. E por que vos dizemos isso? Lembrai-vos do que ouvistes e colocai em prática o que aprendestes. Já que ouvistes também o que dizem os judeus: “O Cristo era um homem, e morreu de uma morte violenta”, que eles nos digam então se há outro homem que tenha sido morto dessa forma, cujos discípulos se tenham espalhado pelo mundo inteiro. Haverá outro, entre os que sofreram morte violenta, cujos discípulos, e tantos outros depois dele, sejam mortos pelo nome de seu mestre? Em nome de que outra vítima de morte violenta, por tantos anos, os demônios foram expulsos, são expulsos e serão expulsos? E todas as outras maravilhas que existem na Igreja católica? Eles ignoram que essa vítima de morte violenta entregou sua vida por decisão própria. Eles dizem também ter praticado a necromancia e ter evocado Cristo com a cruz. Mas qual Escritura, deles ou nossa, diz isso a respeito do Cristo? Qual justo jamais o disse? Eles, que o dizem, não são ímpios? Por que acreditar nas palavras dos ímpios, e não nas dos justos? (*Mart. Piônio* XIII, 2-9, tradução nossa).

ambiente permeado pela polêmica. Ou seja, tratava-se de argumentos recorrentes, revisitados ao longo do tempo. Diz o padre:

Vou repetir agora o que discutiam os judeus quando eu era menino e cuja falsidade não será difícil demonstrar no discurso seguinte. Efetivamente, está escrito: Saul interrogou a pitonisa e lhe disse: Evoca para mim o profeta Samuel. E a mulher viu um varão que subia vestido com um manto (1Rs 28,8-20). Saul acreditou que era Samuel e perguntou-lhe o que queria saber. Pois bem, aquela pitonisa tinha o poder de evocar Samuel? Se disserem que tinha, terão confessado que a iniquidade tem mais poder que a justiça; e se negam que a mulher evocou Samuel, é necessário reconhecer que tampouco o Senhor Jesus Cristo voltou à vida dessa maneira (*Mart. Piônio XIV*, tradução nossa)<sup>190</sup>.

Piônio, ao mencionar o trecho das *Escrituras* no qual Saul procurou uma pitonisa para invocar Samuel que estava morto, quis rechaçar a argumentação judaica de que a ressurreição de Jesus não ocorreu e que tudo não passou de uma magia, semelhante àquela feita pela pitonisa. Para Piônio, a pitonisa não possuía nenhum poder para fazer Samuel voltar dos mortos. Foi o demônio, sob a aparência de Samuel, que se encontrou com Saul e com a pitonisa. Isso assegura a impossibilidade da ressurreição de Jesus se assemelhar com o episódio de Saul e Samuel. Por conseguinte,

Logo, se não era possível que ninguém evocasse a alma do profeta, como se pode crer que o Cristo Senhor saiu da terra e do sepulcro por arte de encantamentos, quando seus discípulos o viram entrar no céu, e, para não negar essa verdade, sofreram

---

190 Na tradução de Maraval se lê: “Essa mentira que eles contam como se tivesse acontecido agora, eu a escutei proferida pelos judeus desde a minha infância. Está escrito que Saul interrogou uma pitonisa e disse à mulher, que praticava a adivinhação: “Evoca para mim o profeta Samuel”. E a mulher viu um homem de pé que se aproximava, envolto em um duplo manto, e Saul reconheceu que era Samuel, e o interrogou sobre o que desejava. E então? A pitonisa terá podido evocar Samuel, ou não? Se eles disserem que sim, estarão reconhecendo que a injustiça é mais forte que a justiça, e são malditos. Mas, se disserem que não, então também Cristo não foi evocado” (*Mart. Piônio, XIV,1-6*, tradução nossa)”.

de bom grado a morte? E se isso não basta como prova, reconhecei pelo menos que eles, de prevaricadores e adoradores dos demônios, passaram para uma vida perfeita e melhor (*Mart. Piônio XIV*, tradução nossa)<sup>191</sup>.

Não podemos negar que todas essas palavras poderiam potencializar um discurso de ódio quando lidas nos séculos subsequentes, pois dão lastro para acusar os judeus de muitas coisas como: sodomitas, assassinos de profetas e de santos, entregaram Jesus (deicídio velado?), mentes sacrílegas, pérfidos, iníquos, malditos. Essas palavras de um santo são revestidas de autoridade. Quando tomadas fora do contexto de sua produção serviriam para alimentar o ódio contra os judeus. Porém, como vimos, Piônio se preocupava com a conversão de cristãos ao judaísmo durante as perseguições; o foco dele não era o antijudaísmo em si.

Depois de novas e vãs tentativas de persuasão para que Piônio e seus companheiros sacrificassem, o padre foi queimado enquanto proferia suas últimas palavras: “Senhor, recebe minha alma” (*Mart. Piônio XXI*). Após cessar as chamas, seu corpo permaneceu íntegro, porém, rejuvenescido: “E assim o corpo, retornando a uma idade mais jovem depois de passar pelo fogo, ao mesmo tempo mostrava a glória do mártir e era um exemplo da ressurreição futura” (*Mart. Piônio XXII*).

---

191 Na tradução de Maraval se lê: “se é impossível fazer voltar a alma do santo profeta, como pode o Cristo Jesus que está nos céus, e que os discípulos viram subir e pelo qual se entregam à morte antes de renegá-lo, ter sido visto saindo da terra? E se não podeis opor-lhes estes argumentos, digei-lhes: “Seja como for, valem mais do que vós, que, sem a isso terdes sido forçados, cometestes fornicção e idolatria”. E não façais acordo com eles em vosso desespero, irmãos, mas permanecei ligados a Cristo pela penitência, pois ele é misericordioso e pode receber-vos novamente como seus filhos” (*Mart. Piônio XIV,14-16*, tradução nossa).

#### 4 - Entre o elo e o rompimento com o martírio judaico

Em 304, Felipe, bispo de Heracleia, uma cidade da Trácia, foi martirizado durante o principado de Diocleciano. O contexto de seu martírio gira ao redor do edito imperial que ordenava queimar os livros sagrados dos cristãos. Nesta *Ata* percebemos os diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos reunidos em um único documento.

A rivalidade é apresentada já na primeira referência aos judeus, que em meio aos outros habitantes, destacavam-se pela sua ira contra os cristãos:

Entre tanta gente, como sempre acontece, alguns sentiam alguma pena pelo castigo dos santos; outros, ao contrário, inflamavam-se em maior fúria contra eles, dizendo que todos os cristãos deveriam ser forçados a sacrificar. Sobressaíam em ódio os judeus, conforme dizem as Escrituras. Com efeito, sobre eles diz o Espírito Santo pelo profeta: Sacrificaram aos demônios e não a Deus (*Mart. Felipe VI*, tradução nossa).

Os judeus são caracterizados como um dos grupos enfurecidos contra os cristãos<sup>192</sup>. São Felipe argumenta que os cristãos permaneciam fiéis e não sacrificavam aos ídolos. Ao passo que os judeus haviam sacrificado aos demônios, ainda que ele não apresente em que ocasiões isso ocorrera. O bispo de Heracleia se posicionou com grande habilidade contra os cultos e os sacrifícios pagãos (*Mart. Felipe XI*). Entretanto, nada argumentou contra os sacrifícios aos demônios, que segundo ele, eram realizados pelos judeus. Já um ancião chamado Hermes, companheiro de Felipe, ao se negar a oferecer sacrifícios aos ídolos, utilizando o profeta Isaías, disse que Israel não reconheceu o seu Senhor (Is 1,3). Novamente, a oposição aos judeus é feita a partir de episódios do *AT* muito distantes do momento do martírio. O curioso é que parece

---

192 Felipe dirigiu seu discurso aos habitantes de Heracleia, aos judeus, aos pagãos e a qualquer outra religião ou seita (*Mart. Felipe V*).

ficar subtendido que as punições sofridas pelo povo, até mesmo aquelas anteriores à vida de Jesus, já estavam condicionadas à sua negação. Os judeus pereceram nas águas do dilúvio e no caminho no deserto, nada guardando dos mandamentos (*Mart. Felipe XI*).

Por outro lado, parece haver nesta *Ata* elementos de aproximação com o martírio judaico, a partir da relação que se estabelece dos cristãos a caminho da morte com o sacrifício do AT. Após a declaração da sentença de Felipe e de Hermes, o autor da narrativa afirmou que: “Em seguida saíram os dois a caminho da fogueira, cheios de alegria, como dois carneiros gêmeos à testa do rebanho, para serem oferecidos em oferenda santa a Deus onipotente” (*Mart. Felipe XI*). O fato de referências ao sacrifício do AT aparecerem em uma *Ata* no limiar do século IV, demonstra o quanto os diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos, em um ambiente polêmico, acontecia numa espécie de movimento pendular oscilante e não apenas em uma dinâmica de progressiva separação entre as duas religiões.

Esta aproximação com o judaísmo também é verificada quando percebemos que a narrativa procurou associar os martírios a um prolongamento da História de Israel. Este aspecto está presente quando Severo, um outro companheiro de São Felipe, fez sua oração desejando também ele ser martirizado:

Tu que salvaste a Noé e deste riquezas a Abraão; que livraste a Isaac e preparaste vítima em seu lugar; que lutaste com Jacó em doce diálogo e tiraste Ló de Sodoma, terra de maldição; que apareceste a Moisés e fizeste prudente a Josué; que te dignaste caminhar com José e tiraste seu povo da terra do Egito, levando-o para a terra da promessa; que auxiliaste aos três jovens na fornalha, aos quais, banhados pelo santo orvalho de tua majestade, não tocaram as chamas; que fechaste a boca dos leões e deste a Daniel vida e comida; que não consentiste que Jonas, tragado pelo abismo e engolido por um monstro cruel, nada sofresse ou percesse; que armaste Judite e livraste Susana dos juízes iníquos; que deste glória a Ester e mandaste que percesse Amã; que a nós tiraste das trevas para a luz

eterna, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que és luz invicta, que a mim me deste o sinal da cruz e de Cristo: não me consideres, Senhor, indigno deste martírio que meus companheiros já obtiveram, mas dá-me parte de sua coroa, para que eu a leve comigo na prisão. Que eu possa descansar junto àqueles que, depois de confessar teu nome venerável, não temeram os cruéis tormentos do juiz (*Mart. Felipe XII*, tradução nossa).

Além de Severo mencionar os grandes nomes da história do povo, como os patriarcas e Moisés, ele também recorda os que foram perseguidos e os que sofreram de alguma maneira. Os mártires cristãos estão em sintonia com todos eles, ou seja, os cristãos também são perseguidos e também sofrem. Trata-se da continuação de uma mesma história, cujo termo é Jesus Cristo.

Contudo, também merece destaque uma *Ata* que parece romper com qualquer possibilidade de relação do martírio com o sacrifício do AT, mesmo quando o autor tinha a oportunidade de assim fazê-lo. Trata-se do *Martírio dos santos Fileas e Filomoro*. Em 307, ainda sob o principado de Diocleciano, Fileas, bispo de Tmuis no Egito, ao se negar a obedecer à ordem para sacrifício, argumentou utilizando passagens das *Escrituras* nas quais Deus rejeita o sacrifício do povo. Disse Fileas:

Não sacrifico, pois não são esses os sacrifícios que Deus deseja. Pois as sagradas e divinas Escrituras dizem efetivamente: De que me servem os numerosos sacrifícios que ofereceis? diz o Senhor. Estou farto deles, não quero os holocaustos de carneiros, nem a banha dos cordeiros, nem o sangue de bodes, nem me venhais mais com flor de farinha (*Mart. Fil. Filom. I*, tradução nossa).

Depois de Fileas afirmar que o sacrifício aceito por Deus consiste em um coração puro, pensamentos sinceros e palavras verdadeiras, Culciano questiona: “E Moisés, não sacrificou?”. Fileias respondeu: “Somente aos judeus foi ordenado que oferecessem sacrifícios ao Deus único em Jerusalém, e agora os judeus, ao celebrar seus ritos em outros lugares, cometem um pecado” (*Mart. Fil. Filom. I*, tradução nossa).

Esta passagem é curiosa porque insinua que os judeus continuaram oferecendo sacrifícios fora de Jerusalém, mesmo após a destruição do Templo no ano 70 da Era Comum. Dado que isto não ocorreu, parece que o autor procurou apenas assegurar que o sacrifício do AT, além de não ser mais desejado por Deus, é um pecado, ou seja, uma prática tão abominável quanto os sacrifícios pagãos. Ele não demonstrou qual a razão do sacrifício previsto na *Torá* se transformar em pecado. Talvez, sua intenção fosse e de não associar o martírio com o sacrifício. E nesse caso, fica anulada qualquer aproximação do martírio cristão com essa mesma referência presente em uma literatura judaica específica e não normativa quando trata do martírio.

Finalizando nosso trabalho, podemos dizer que nos relatos que analisamos neste Capítulo fica muito claro os diferentes níveis de aproximação e de distanciamento entre judeus e cristãos no contexto do martírio. Se é verdade que algumas das *Atas dos Mártires* se inspiraram em *Macabeus* (ligação com o judaísmo), também é correto dizer que o cristianismo gentio, ao compor algumas *Atas* em um ambiente de rivalidade com os judeus, anulou qualquer similaridade do martírio cristão com o martírio judaico. Não se tratou de um movimento progressivo ou totalmente consciente. Porém, a consequência desse processo foi a separação das duas concepções de martírio. Nessa dinâmica promovida pelo cristianismo gentio, a ideia de martírio atrelada ao sacrifício do AT perdeu espaço entre os cristãos, ainda que isso ocorresse de forma pendular.

Podemos afirmar com segurança que a polêmica judaico-cristã presente nas *Atas dos Mártires* jamais foi a causa principal para o martírio dos cristãos. Ainda quando a rivalidade é acentuada nos escritos produzidos pelos líderes de ambos os grupos religiosos, percebe-se que as aproximações vivenciadas por judeus e cristãos continuavam, talvez porque a prática da vida comunitária de forma piedosa era mais importante do que sutilezas doutrinárias. Esse entrelaçamento entre os fiéis em um momento no qual o judaísmo estava em transformação e o cristianismo em formação, o que evoca a questão das identidades religiosas em múltiplas expressões de

religiosidade, não podia impedir que conflitos mais candentes acontecessem. Contudo, a partir dos registros que temos nas *Atas*, acreditamos que o único elemento presente que poderia desencadear conflitos reais entre os dois grupos era o culto cristão às relíquias dos mártires, entendido como uma idolatria para os judeus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*pois nele aprovou a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz.*

*Colossenses, 1,19-20*

Durante o encontro do Papa Francisco com o Patriarca Kiril, da Igreja Ortodoxa Russa realizado em Cuba no mês de fevereiro de 2016, no qual firmaram uma declaração conjunta importantíssima para reatar a relação entre as duas Igrejas, ambos fizeram questão de situar esse momento histórico de reaproximação no contexto dos martírios que têm marcado a história recente: “Acreditamos que estes mártires do nosso tempo, pertencentes a várias Igrejas, mas unidos por uma tribulação comum, são um penhor da unidade dos cristãos”. Ora, tal declaração deixa transparecer nas entrelinhas a relação entre o sangue desses mártires do tempo presente e a retomada da unidade entre as duas Igrejas, unidade esta que já existe entre os mártires. Da mesma forma como havia um entendimento de que os mártires dos primeiros séculos promoviam um bem para a Igreja, também os de hoje operariam uma ação divina no mundo. Seria a unidade entre a Igreja de Roma e a Igreja Ortodoxa um resultado dessa ação em processo?

Nesse nosso trabalho tentamos demonstrar que a polêmica judaico-cristã presente nas *Atas dos Mártires*, reflete, por um lado, parte da polêmica presente em outras fontes produzidas concomitantemente às narrativas dos martírios. Porém, as poucas vezes em que os judeus foram mencionados nas *Atas* neste contexto polêmico, não seria suficiente o bastante para promover conflitos significativos entre judeus e cristãos a ponto de precipitar o martírio dos últimos. Conseqüentemente, é indevida qualquer responsabilização dos judeus na perseguição aos cristãos empreendida pelo Império Romano, uma vez que, mesmo nos relatos onde os judeus

são caracterizados como instigadores ao martírio, ao empreendermos uma análise mais crítica sobre as circunstâncias do fato e do discurso feito pelo autor do texto, logo se revela uma carência de motivações significativas para o ímpeto judaico presente na narrativa.

Contudo, acreditamos que a contribuição de nosso trabalho, ainda que modesta, foi a de atentarmos para o fato de que mesmo em um ambiente tenso com um perigo iminente de privação de vida, ainda nessas circunstâncias era possível perceber as confluências e o entrelaçamento entre o judaísmo que passava por transformações e o cristianismo que estava em formação. Ao que tudo indica, a rivalidade presente na literatura polêmica judaico-cristã foi mais uma produção dos líderes religiosos em vista da afirmação de alteridade do que de algo realmente sentido e vivenciado com mesmo vigor pelo corpo dos fiéis.

Não minimizamos qualquer possibilidade de conflitos reais entre judeus e cristãos, relegando tudo o que está presente na documentação a uma espécie de mero discurso simbólico. Nesta pesquisa, defendemos que mesmo diante da possibilidade de conflitos reais entre os dois grupos religiosos motivados por conjunturas locais, tal realidade estaria mais em função da preservação da própria manifestação religiosa e do zelo em vista de consolidar uma identidade coletiva intrarreligiosa segura, do que pelo desejo de eliminação do outro. É claro que esse cenário foi alterado com o Império Cristão, no qual os judeus foram perseguidos sob anuência de clérigos, o que fez circunscrever a baliza temporal de nossa pesquisa até os primeiros anos do século IV com o Concílio de Niceia em 325 d.C.

Ao investigarmos a real dimensão do conflito entre judeus e cristãos nas *Atas dos Mártires* verificamos que o único elemento apresentado no *Martírio de São Policarpo* que pudesse contribuir para uma conturbação social real, seria a veneração do corpo e o culto às relíquias do santo. Tal atitude poderia motivar alguns judeus mais exaltados ao conflito, por estarem indignados contra uma demonstração de idolatria. Acreditamos ser essa a única possibilidade válida (presente na *Ata*) que extrapola o nível da polêmica enquanto debate para tensões sociais mais candentes

num clima de real enfrentamento. Esta análise é validada pela própria maneira com que a autoridade romana atuou para por fim àquela conturbação.

Outra posição que tomamos em nossa pesquisa foi a de demarcar que as dificuldades de estabelecer uma relação entre o martirologio judaico e o martirologio cristão reside no fato de os cristãos vindos do paganismo moldarem o conceito de martírio com um aporte teológico cristocêntrico em função da própria evangelização, o que inviabilizou qualquer aproximação com a concepção de martírio judaico. Ora, caso o martírio cristão fosse despojado desse aporte teológico em busca de suas manifestações mais remotas, encontraríamos um núcleo que ressoava em uma literatura judaica específica, pautado na ideia de sacrifício para a expiação. Ao levantarmos a hipótese se essa ideia de sacrifício seria o elo seguro entre as duas concepções de martírio, discutimos as possibilidades e as imensas dificuldades de caminharmos nessa direção.

Porém, dado que esses primeiros cristãos ainda não possuíam um teologia refinada sobre o significado do martírio, pensamos ser possível um certo entendimento de que a crucifixão de Jesus e a condenação à morte de seus primeiros seguidores estariam em sintonia com um certo modo judaico de pensar (não normativo e muito menos majoritário), que podia associar esse tipo de morte aos sacrifícios prescritos na Lei. Ainda que seja impossível provar que os textos presentes nos profetas Isaías e Daniel que sugerem a ideia do sacrifício expiatório de um homem pelos pecados dos demais fossem lidos desta maneira no Período Tardio do Segundo Tempo e nos primeiros anos pós destruição, não há como negar que esses textos foram produzidos em âmbito judaico. Daí aventamos a hipótese de que provavelmente, os judeu-cristãos fizeram esta mesma leitura da morte de Jesus e de seus primeiros seguidores, diante da ausência de uma teologia cristã refinada a respeito do martírio. Ademais, vimos que até mesmo as narrativas bíblicas que são tomadas como inspiradoras para o conceito de martírio, sobretudo os *Livros de Macabeus* e passagens em *Daniel*, elas também fazem referências ao caráter expiatório do sacrifício. Ora, este parece ser o terreno comum presente tanto nos

martírios dos Sábios narrados em textos rabínicos, quanto naquilo que preferimos chamar de proto-martírio cristão, cujos resquícios encontramos em algumas *Atas*. Ou seja, um olhar mais atento revela que a ideia de sacrifício permaneceu em algumas *Atas*, mesmo quando as narrativas procuravam apresentar os mártires como modelo a toda comunidade cristã. Isso significa que esse elo que por algum momento ligou as duas concepções de martírio nunca foi totalmente esquecido em meio cristão, mas foi direcionado ao sacrifício na Cruz, no qual Jesus Cristo é o cordeiro imolado. O mártir, ao imitar Cristo, atualiza essa ação salvífica, na medida em que Jesus Cristo sofre nele. Portanto, o abismo entre o martírio judaico e o martírio cristão ocorreu com o entendimento de que o sacrifício de Jesus Cristo (com os atributos reconhecidos pelos cristãos, como o Filho de Deus) promoveu a Salvação para toda humanidade. É claro que os judeu-cristãos, amparados na *Carta aos Hebreus*, entendiam o sacrifício na Cruz como sacrifício perfeito, realizado uma vez por todas e superando os sacrifícios da *Torá*. No entanto, por obra do cristianismo gentio, esse sacrifício é atualizado nos mártires cristãos, já que Cristo sofre neles, o que tornou impossível qualquer similaridade entre o mártir judeu e o mártir cristão. Porém, vale lembrar que atualmente esta relação entre martírio e expiação não o é ponto central no entendimento desta questão, tanto no judaísmo quanto no cristianismo.

Todo caminho percorrido até aqui poderia ser sintetizado como um estudo sobre as relações entre judeus e cristãos no contexto dos martírios. E nesse sentido, finalizamos este trabalho retomando uma ideia marginal lançada logo no início, sobre como a produção historiográfica também responde ao seu tempo. Acreditamos que nossa pesquisa possa contribuir para que a relação entre judeus e cristãos seja posta em novas vias de atuação inspiradas nos primeiros tempos. Quando comparamos como essa relação ocorria nos primeiros séculos com o momento presente, sobretudo nos últimos 50 anos pós *Nostra Aetate*, vemos, em ambos os casos, posturas muito diferentes dos líderes religiosos. No início da Era Comum os Sábios judeus e os Padres da Igreja polarizavam a polêmica. As sentenças rabínicas contra os *minim* e os *Adversus Judaeos* dos Padres da Igreja eram direcionados eminentemente

para os seus, isto é, tratava-se de alertar, de exortar os fiéis sobre os erros dos heréticos e idólatras (cristãos) ou sobre erros das práticas ou costumes religiosos (dos judeus). Não raro, a documentação produzida por ambos porta uma hostilidade contra o oponente. Contudo, em geral, os líderes asseveravam-se no zelo e no desejo de firmar a alteridade. Provavelmente, esta postura procurava combater uma realidade adversa à pretendida pelos líderes. Se as identidades religiosas não eram tão claras, havendo uma multiplicidade de manifestações tanto no judaísmo quanto no cristianismo, é de se esperar que boa parte dessa documentação procurava combater o trânsito de ideias entre essas correntes e os laços de proximidade entre os fiéis. Na dimensão mais popular da vida religiosa as diferenças entre esses grupos não seriam sentidas da mesma forma, uma vez que a vida comunitária e a vivência cotidiana resultante dela seriam mais valorizadas do que a diferenciação promovida por um pensamento religioso mais refinado. E quando os líderes obtinham sucesso, os conflitos entre judeus e cristãos também surgiam nesta mesma dimensão popular mais exaltada.

Essa postura dos rabinos e dos padres, que por meio de suas orientações estimularam a polêmica judaico-cristã nos primeiros séculos, quando comparadas com a postura dos líderes pós *Nostra Aetate* é totalmente diversa. A aproximação entre judeus e cristãos nos últimos 50 anos foi polarizada pelos líderes religiosos em inúmeras manifestações de trabalhos conjuntos, de diálogo e de mútua estima. A atuação conjunta para a promoção da vida e da dignidade do ser humano, para a defesa da liberdade religiosa e dos direitos humanos tornaram-se cada vez mais frequentes. Além disso, as visitas dos últimos três pontífices à Grande Sinagoga de Roma tornaram patente a singularidade desses novos tempos<sup>193</sup>.

---

193 As atitudes dos últimos pontífices e suas palavras demarcam esta singularidade. Disso o Papa João Paulo II em visita a Sinagoga de Roma: "A religião judaica não é extrínseca, mas de certa forma é intrínseca à nossa religião. Portanto, temos uma relação que não temos com qualquer outra religião. Vocês são nossos irmãos amados e, de certa forma, poderia dizer, nossos irmãos mais velhos (13 de abr. 1986).

E também o Papa Bento XVI em sua visita afirmou: "Cristãos e judeus possuem uma grande parte de patrimônio espiritual em comum, rezam ao mesmo Senhor, têm as mesmas raízes, mas muitas vezes ignoram-se uns aos outros. Compete a nós em obediência ao chamamento de Deus

Inspirado nesses acontecimentos, se vivo, James Parkes poderia escrever um novo clássico: *The union of the Church and Synagogue*.

Atualmente, pela atitude dos líderes esta aproximação entre judaísmo e cristianismo está mais que consolidada. Contudo, os próximos 50 anos podem ser trilhados de outra maneira. Nesta comparação, a atitude dos líderes se alterou enormemente. Porém, o mesmo ainda não ocorreu entre os fiéis. Se nos primeiros séculos a aproximação entre judeus e cristãos era muito mais intensa do que se costuma aceitar, atualmente, mesmo depois de 50 anos da *Nostra Aetate*, os fiéis ainda não seguiram seus líderes nesta aproximação, vivendo sua religiosidade de modo autossuficiente, ignorando-se mutuamente. Portanto, o grande desafio para o judaísmo e para o cristianismo nas próximas décadas é retomar o que existia nos primeiros tempos: a aproximação entre os fiéis. Não se trata de incursões proselitistas ou de missões evangelizadoras. Os líderes já superaram a ideia de que um deve convencer o outro de algum erro (entenda-se converter o outro). Logo, tal pretensão também não deve mover os fiéis.

A chave para esta aproximação, que estaria em consonância e de acordo com os primeiros tempos, é apenas a fruição do convívio. Nesse novo caminho, judeus e cristãos precisam testemunhar e compartilhar conjuntamente suas experiências religiosas e experiências de fé para se ajudarem. Há questões de interesse comum: Como judeus e cristãos podem viver sua fé com autenticidade no contexto do mundo moderno muitas vezes hostil à religiosidade ou portador de manifestações religiosas duvidosas? Ou ainda: Como judeus e cristãos podem passar a fé aos filhos em meio à secularização?

---

trabalhar a fim de que permaneça sempre aberto o espaço do diálogo, do respeito recíproco, do crescimento na amizade, do testemunho comum diante dos desafios do nosso tempo, que nos convidam a colaborar para o bem da humanidade neste mundo criado por Deus, o Onnipotente e o Misericordioso” (17 de jan. 2010).

Por fim, o Papa Francisco em sua visita a Sinagoga de Roma disse: “Estimados irmãos maiores, devemos estar deveras gratos por tudo o que foi possível realizar nos últimos cinquenta anos, porque entre nós cresceram e se aprofundaram a compreensão recíproca, a confiança mútua e a amizade. Rezemos juntos ao Senhor, para que conduza o nosso caminho rumo a um futuro bom e melhor (17 jan. 2016).

Particularmente, acredito que esse deve ser o próximo passo na relação entre judeus e cristãos: compartilhar suas experiências e sair do isolamento, sem ver no outro uma ameaça à sua vivência religiosa. O contato mútuo se fará para que o cristão viva melhor o cristianismo e para que o judeu viva melhor o judaísmo. Ambos se ajudando para que cada um viva profundamente a autenticidade de sua própria fé.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes

**Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2003.

BUENO, Daniel R. **Acta de los mártires.** Madri: BAC, 2003.

Carta a Diogneto. **Padres Apologistas.** São Paulo: Paulus, Vol. 2, 1997.

Demonstration de Saint Hippolyte contre les juifs. In: GENOUDE, M. **Les Pères de l'Église.** Tome VIII. Paris: 1843.

Carta de Barnabé. **Padres Apostólicos.** São Paulo: Paulus, 1997.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica.** São Paulo: Paulus, 2000.

HEFELE, Charles Joseph. **Histoire des Conciles.** Tomo I, parte 1 e 2. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1907.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Padres Apostólicos.** São Paulo: Paulus, 1997.

MARAVAL, Pierre. **Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles.** Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

ORIGÈNE. **Exhortation au martyre.** Chefs-d'oeuvre des pères de l'Église ou choix d'ouvrages complets de docteurs de l'église grecque et latine, Paris 1838, t. III, p. 173-241. Traduction de M. le Marquis Fortia d'Urban. Disponível em: [www.patristique.org](http://www.patristique.org)

SARDES, Méilton. **Sur la Pâque.** Paris: Sources Chrétiennes, Du Cerf, 1966

TERTULIANO, **Contre les juifs.** Tradução de GENOUDE, 1852. Disponível em: [http://www.tertullian.org/works/adversus\\_judaeos.htm](http://www.tertullian.org/works/adversus_judaeos.htm)

### Dicionários e Enciclopédias

BERARDINO, Angelo Di. **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.** São Paulo: Paulus, 2002.

DUFOUR, Xavier Léon. **Vocabulário de Teologia Bíblica.** Petrópolis: Vozes, 1987.

FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dictionnaire Critique de Théologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LECLERCQ, Henri. **Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie**. Paris: 1932.

SKOLNIK, Fred (Ed.) **Encyclopaedia Judaica** (second edition), New York: Thomson Gale, 2008.

UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

### Obras

ASCOUGH, Richard S. **Religious Rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna**. Wilfrid Laurier University Press, 2005.

BASLEZ, Marie-Françoise. **Les Martyrs d'Israël**. *Bíblia*, nº 70, mar. 2009.

BAUER, Walter. **Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme**. Paris: Cerf, 2009.

BLENKINSOPP, Joseph. **Isaiah 40-55**. The Anchor Yale Bible, 2002.

BENOIT, André; SIMON, Marcel. **Judaísmo e Cristianismo Antigo**. São Paulo: Edusp, 1987.

BOWERSOCK, G. W. **Martyrdom & Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BOYARIN, Daniel. **Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism**. Stanford: Stanford University Press, 1999.

CASTELLI, Elizabeth A. **Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making**. New York: Columbia University Press, 2004.

COHEN, Shaye J. D. **From the Maccabees to the Mishnah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

CORMACK, Margaret. **Sacrificing the Self : Perspectives in Martyrdom and Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DANIEL-ROPS. **História da Igreja de Cristo: a igreja dos apóstolos e dos mártires.** Porto: Tavares Martins, 1956.

DAVIES, W. D. & FINKELSTEIN, L. **The Cambridge History of Judaism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DEHANDSCHUTTER, Boudewijn. **Polycarpiana. Studies on martyrdom and persecution in Early Christianity.** Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2007.

DELEHAYE, Hippolyte. **Les origines du culte des martyrs.** Bruxelles: Bureaux de la Société Bollandiste, 1912.

**Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: documento eletrônico e impresso Parte I (ABNT) / Sistema Integrado de Bibliotecas da USP;** Vânia Martins Bueno de Oliveira Funaro, coordenadora [et al.]. 2 ed. rev. ampl. São Paulo: Sistema Integrado de Bibliotecas da USP, 2009. 102 p. (Cadernos de Estudos; 9)

DROGE, Arthur J.; TABOR, James D. **A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity.** San Francisco: Harper, 1991.

DUNN, James D. G. (Ed) **Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135.** Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999.

DUNN, Geoffrey D. **Tertullian's Adversus Iudaeos: a rhetorical analysis.** Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

ESLER, Philip F. **The Early Christian World.** London; New York: Routledge, 2004, (2 vol.).

FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem: crônicas hebraicas sobre as cruzadas.** São Paulo: Edusp, 2001.

FLUSSER, David. **O judaísmo e as origens do cristianismo.** Rio de Janeiro: Imago, 2002, (vol. III).

\_\_\_\_\_. **Judaism of the Second Temple Period: the Jewish sages and their literature.** Jerusalém: Hebrew University Magnes Press, 2009.

FREND, W. H. C. **Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus.** Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 2008.

GIANDOSO, Daniel Marques. **O Diálogo com Trifão de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos (século II).** 2011, 204 p. (Dissertação de Mestrado).

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2011.

HENTEN, Jan W. van. **The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees.** Leiden: Brill, 1997.

HENTEN, Jan W. van; AVEMARIE, Friedrich. **Martyrdom and Noble Death. Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian antiquity.** London: Routledge, 2002.

HERFORD, Travers. **Christianity in Talmud and Midrash.** Jersey City: KTAV Publishing House, 2007.

JAFFÉ, Dan. **El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

JUSTER, J. **Les juif dans l'Empire romain.** Paris: 1914.

KLAUSNER, Joseph. **Jesus de Nazaret: su vida, su epoca, sus enseñanzas.** Barcelona: Paidós, 1989.

KRAUSS, Samuel. **The Jewish-Christian Controversy.** Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996

LECLERCQ, Henri. **Les Martyrs.** Tome IV. Paris: 1905.

LÉGASSE, Simon. Le altre vie della missione (dall'Oriente a Roma). In: MAYEUR, C. J.-M.; PIETRI, L.; VAUCHEZ, A.; VENARD, M. (Org) **Storia del Cristianesimo. Religione, Politica, Cultura.** Roma: Edizioni Borla, 2003, pp. 159-189.

LEVIEILS, Xavier. **Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée.** Berlim: Walter Guuyter, 2007.

LEVINE, L.; SCHWARTZ, D. **Jewish Identities in Antiquity.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

LIÉBAERT, Jacques. **Les Pères de l'Église.** Paris: Desclée, 2005.

LIEU, J. M. **Image and Reality. Christian Perspectives on Jews and Judaism in the Second Century.** Edinburgh: 2003.

\_\_\_\_\_. **Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

LIMOR, O.; STROUMSA, G. **Contra Iudaeos.** Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996

MacLENNAN, Robert. **Early Christian Texts on Jews and Judaism**. Atlanta: Scholars Press, 1990.

MAYEUR, C. J.-M.; PIETRI, L.; VAUCHEZ, A.; VENARD, M. (Org) **Storia del Cristianesimo. Religione, Politica, Cultura**. Roma: Edizioni Borla, 2003.

MATTHEWS, Shelly. **Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MANZANARES, César Vidal. **El judeo-cristianismo palestino en el siglo I: De Pentecostés a Jamnia**. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

MIMOUNI, Simon C; MARAVAL, Pierre. **Le Christianisme. Des origines à Constantin**. Paris: PUF, 2006.

MITCHELL, Jolyon. **Martyrdom: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MITCHELL, Margaret.; YOUNG, Frances; BOWIE, K. **The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MOSS, Candida R. **The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

NEUSNER, Jacob.; FRERICHS, Ernest S. **To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, Others in Late Antiquity**. Chico, California: Scholars Press, 1985.

PARKES, James. **The conflict of the Church and Synagogue**. Meridian books, 1964.

QUASTEN, J. **Patrologia I: hasta el concilio de Nicea**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004.

ROBERT, Louis. **Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne**. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994.

ROKEAH, David. **Jews, Pagans, and Christians in Conflict**. Jerusalém; Leiden: The Magnes Press of the Hebrew University; E. J. Brill, 1982.

\_\_\_\_\_. **Justin Martyr and the Jews**. Leiden; Boston; Köln : Brill, 2001.

RUNESSON, A.; BINDER D.; OLSSON, B. **The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book**. Ancient Judaism and Early Christianity. Leiden / Boston: Brill,

vol. 72, 2008.

SAFRAI, S.; STERN, M. **The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions.** Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 1976 (2 Vol.).

SELVATICI, Monica. **Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos.** 2006, 247 p. (Tese de Doutorado). Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Campinas, 2006.

SHEPKARU, Shmuel. **Jewish martyrs in the pagan and Christian worlds.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SILVA, Clarisse Ferreira da. **O Novo Templo e a Aliança Sacerdotal da Comunidade de Qumran.** 2009, 409 p. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, São Paulo, 2009. Publicado pela Editora Humanitas, 2013

\_\_\_\_\_. **O comentário (Peshet) de Habacuc: a comunidade de Qumran reinterpreta o passado.** São Paulo: Humanitas, 2010.

SIMON, Marcel. **Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425).** Paris: E. de Boccard, 1948.

STANTON, N.; STROUMSA G. **Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

STE. CROIX, G. E. M. de. **Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

TAYLOR, Miriam S. **And-Judaism and early Christian identity : a critique of the scholarly consensus.** Leiden; New York; Koln: Brill, 1995.

URBACH, Ephraïm E. **Les sages d'Israël.** Paris: Du cerf, 1996.

WILSON, Stephen. **Anti-Judaism in early Christianity: Separation and polemic, ESCJ 2.** Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986.

YOUNG, Robin Darling. **In Procession before the World. Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity.** Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

ZAMEZA, José. **Roma pagana y el cristianismo: los mártires del siglo II**. Roma: Univ. Gregoriana, 1941.

ZIADÉ, Raphaëlle. **Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome**. Leiden: Brill, 2007.

### Artigos

ALVAREZ, J. Apostolic Writings and the Roots of Anti-Semitism. **Studia Patristica**, 13:2, TU 116. Berlim: Akademie-Verlag, p. 69-76, 1975.

AMELING, Walter. The Christian lapsi in Smyrna, 250 A.D. ("Martyrium Pionii" 12-14). **Vigiliae Christianae**, v. 62, n. 2, p. 133-160, 2008.

BARNES, T.D. Le martyre de Pionios, pretre de Smyrne. **The Journal of Theological Studies**, 46.2, 1995. Academic OneFile. Disponível em: <http://go.galegroup.com.ez67.periodicos.capes.gov.br/ps/i.do?id=GALE%7CA17789343&v=2.1&u=capes58&it=r&p=AONE&sw=w> Acesso: 20 jul. 2012.

BASLEZ, Marie-Françoise. Religion, État et société: le débat ouvert par la crise maccabéenne. **Biblia**, n. 77, p. 6-9, mar. 2009.

BASTIAENSEN, A. A. R. Notiunculae Martyrologicae IV. Atti e Passioni dei Martiri. **Vigiliae Christianae**, v. 45, n. 2, p. 105-122, jun. 1991.

BOBICHON, Philippe. Martyre talmudique et martyre chrétien, **Revue du monde antique et de psychologie historique**. n. 11-12, p. 109-129, 1995-1996.

BOEFT, Jan Den; BREMMER, Jan. Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius. **Vigiliae Christianae**, v. 39, n. 2, p. 110-130, jun. 1985.

\_\_\_\_\_. Notiunculae Martyrologicae V. **Vigiliae Christianae**, v. 49, n. 2, p. 146-164, maio 1995.

BOYARIN, Daniel. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. **Journal of Early Christian Studies**, v. 6, n. 4, p. 577-627, 1998.

BUC, Philippe. Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, Ano 52, n. 1, p. 63-92, 1997.

BUCHMAN, Asher B. Kiddush HaShem: Israel's Mission. **Hakirah, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought**. v. 15, 2013. [PÁGINA]

CARLETON PAGET, J. N. B. Barnabas 9,4: A Peculiar Verse on Circumcision. **Vigiliae Christianae**, v. 45, n. 3, set., p. 242-254, 1991.

CICEK, Huseyin. Martyrdom in Judaism, Christianity and Islam. Analogies and Differences. London: Quarterly - The Way, N° 4, Vol. 48, 2009, p. 95-106. ??????????

COHICK, Lynn. Melito of Sardis's "PERI PASCHA" and Its "Israel". **The Harvard Theological Review**, v. 91, n. 4, p. 351-372, out. 1998.

COLIN, Jean. L'importance de la comparaison des calendriers païens et chrétiens pour l'histoire des persécutions. **Vigiliae Christianae**, v. 19, n. 4, p. 233-236, dez. 1965.

D'ANDLAU, Béatrix. La genèse des "Martyrs". **Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises**, n. 3-5, p. 209-221, 1953.

DAUBE, David. Conversion to Judaism and Early Christianity. **Ancient Jewish Law. Three Inaugural Lectures**. Leiden: E. J. Brill, p. 1-32, 1981.

GERO, Stephen. Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a Jesus Passage From the Talmud. **Journal of Jewish Studies**, n. 29, p. 164-168, 1978.

GIBSON, Elizabeth Leigh. Jewish antagonism or Christian polemic: the case of the "Martyrdom of Pionius". **Journal of Early Christian Studies**, 9 (3), p. 339-358, 2001.

HILHORST, Anton. L'Ancien Testament dans la polémique du martyr Pionius. **Augustinianum**, n. 22, p. 91-96, 1982.

HILHORST, Anton. The punishment of the Dead Sea: "Martyrdom of Pionius" 4.20 and its precedents in Ben Sira and Africanus. In: NOORT, E.; TIGCHELAAR, E. **Sodom's Sin. Genesis 18-19 and its Interpretations**. Leiden: Brill, p. 117-129, 2004.

HORRELL, David G. The Label Hebrew 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity. **Journal of Biblical Literature**, v. 126, n. 2, p. 361-381, 2007.

JAFFÉ, Dan. Comment le judaïsme pense-t-il a souffrance et le martyre? **Biblia**, n. 77, p. 30-31, mar. 2009.

KATZ, Steven. Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A reconsideration. **Journal of Biblical Literature**, n. 103, p. 43-76, 1984.

KELLEY, Nicole. Philosophy as Training for Death: Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises. **Church History**, v. 75, n. 4, p. 723-747, dez. 2006.

LEVINE, L. I. The Hellenistic-Roman Diaspora CE 70 – CE 235: the archaeological evidence. In: HORBURY, W; DAVIES, W; STURDY, J. **The Cambridge History of Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, v. III, p. 214-229, 2001.

LEVINE, Nachman. “Eleh Ezkerah”: Re-reading the Asarah Harugei Malkhut. **Hakirah**, v. 13, p. 249-269, 2013.

LIEU, Judith. Self-definition vis-à-vis the Jewish matrix. In: MITCHELL, M; YOUNG, F. **The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine**. Cambridge: Cambridge University Press, v. I, p. 214-229, 2006.

MIDDLETON, Paul. Enemies of the (Church and) State: Martyrdom as Problem for Early Christianity. **Annali di Storia dell'Esegesi**, Bologne: 29, n° 2, p. 161-181, 2012.

NORRIS, Frederick W. Ignatius, Polycarp, and I Clement: Walter Bauer Reconsidered. **Vigiliae Christianae**, v. 30, n. 1, p. 23-44, mar. 1976.

PIETRI, Luce. Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano. In: MAYEUR, C. et al. **Storia del Cristianesimo: Religione, Politica e Cultura**. Roma: Ed. Borla, p. 156-183, 2000.

POIRIER, Paul-Hurbert. Éléments de polémique anti-juive dans l'Ad Diognetum. **Vigiliae Christianae**, v. 40, n. 3, p. 218-225, set. 1986.

REGARD, Maurice. Tradition et originalité dans “Les Martyrs”. **Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises**, n. 20, p. 73-83, 1968.

RIVES, J. B. The Decree of Decius and the Religion of Empire. **The Journal of Roman Studies**, v. 89, p. 135-154, 1999.

SCHOEDEL, William R. Polycarp's Witness to Ignatius of Antioch. **Vigiliae Christianae**, v. 41, n. 1, p. 1-10, mar. 1987.

SCHWARTZ, J. Note sur le martyre de Polycarpe de Smyrne (Notes et documents). **Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses**, p. 331-335, 1970.

SILVA, Clarisse Ferreira da. Uma percepção do Dualismo Qumrânico através dos Pesharim. **Revista de História**, São Paulo, n. 163, p. 103-126, jul./dez. 2010.

SMALLWOOD, M. The Diaspora in the Roman period before CE 70. In: HORBURY, W;

DAVIES, W; STURDY, J. **The Cambridge History of Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, v. III, p. 168-191, 2001.

TREVETT, Christine. Asia Minor and Achaëa. In: MITCHELL, M.; YOUNG, F. (Ed) **The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine**. Cambridge: Cambridge University Press, v. I, p. 314-329, 2006.

WALSH, Joseph J. On Christian Atheism. **Vigiliae Christianae**, v. 45, n. 3, p. 255-277, set. 1991.

WILLIAMS, M. The contribution of jewish inscriptions to the study of judaism. In: HORBURY, W; DAVIES, W; STURDY, J. (Ed) **The Cambridge History of Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, v. III, p. 75-93, 2001.

ZEITLIN, Solomon. The Pharisees: A Historical Study. **The Jewish Quarterly Review**, New Series, Vol. 52, N° 2, p. 97-129, out. 1961.

ZIFFER, Walter. Two Epithets for Jesus of Nazareth in Talmud and Midrash. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 85, N°3, p. 356-357, set. 1966.