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

DANIEL MARQUES GIANDOSO

O Diálogo com Trifão de
São Justino mártir e a relação entre
judeus e cristãos

(Século II)

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2011

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

DANIEL MARQUES GIANDOSO

O Diálogo com Trifão de
São Justino mártir e a relação entre
judeus e cristãos

(Século II)

Dissertação 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 Mestre em História Social

Orientadora: Profa. Dra. Maria Luiza Marcílio

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2011

Nome: GIANDOSO, Daniel Marques

Título: O Diálogo com Trifão de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos
(século II)

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Sociais da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de Mestre em História
Social

Aprovado em:

Banca Examinadora

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 e Caterina*

AGRADECIMENTOS

A Deus por toda misericórdia e providência;

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

A meus pais por permitirem meu nascimento, por toda ajuda e amparo;

À minha irmã por compreender minha ausência;

Aos meus catequistas e à minha comunidade, que zelam pela minha fé e tornam Cristo presente;

À minha orientadora Profa. Dra. Maria Luiza Marcílio por toda paciência e por acreditar em mim, mesmo quando não havia muitas razões para isso;

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

Ao Pe. Celso Pedro pela imensa generosidade e pela ajuda inestimável;

A profa. Suzana Chwartz por suas aulas e pelas conversas que tivemos. De todas as palavras, nenhuma se perde;

À Teresa Militão por tornar este trabalho possível;

À Margarida Hulshof pelo carinho e cuidado na revisão de todo o texto.

“Nós, porém, dizemos a vós todos: sois nossos irmãos”.

S. Justino, *Diálogo com Trifão*, 96,2
século II

“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”.

Papa João Paulo II, *Discurso na Sinagoga de Roma*,
13 de abril de 1986.

RESUMO

O presente trabalho procura analisar a relação entre judeus e cristãos no segundo século a partir dos elementos apresentados por S. Justino no *Diálogo com Trifão*. Para tanto, julgamos necessário contextualizar a obra no conjunto de transformações ocorridas no interior do Império Romano e na atuação do Estado frente às duas religiões. Desta forma, as Guerras Judaicas na Palestina e as perseguições aos cristãos repercutiram na relação entre judeus e cristãos. Além disso, pensamos que o judeu-cristianismo e algumas características do cristianismo na cidade de Roma nos ajudam a compreender melhor as intenções de Justino com sua obra. Discutiremos as principais teorias a respeito dos destinatários do *Diálogo*. Acreditamos ser possível investigar pontos de encontro e de aproximação entre judeus e cristãos, a partir daquilo que Justino demonstra conhecer sobre o judaísmo de seu tempo. No entanto, também é possível perceber no texto as tensões e rivalidades entre os dois grupos de crentes gestadas em um ambiente polêmico. Ambos os casos requerem uma análise mais crítica das palavras do apologista.

Palavras-chave: São Justino, judaísmo, Igreja primitiva, judeu-cristianismo, apologia cristã, polêmica judaico-cristã.

ABSTRACT

The aim of this essay is to analyze the relationship between Jews and Christians in the second century from the evidence presented by S. Justin in the *Dialogue with Trypho*. For this, we deem necessary to contextualize the work in the set of changes within the Roman Empire and the state action against the two religions. Thus, the Jewish War in Palestine and the persecution of Christians affected the relationship between Jews and Christians. Furthermore, we believe that Judeo-Christianity and some features of Christianity in Rome help us better understand the intentions of Justin with his work. We will discuss the main theories about the recipients of the *Dialogue*. We believe it is possible to investigate points of contact and rapprochement between Jews and Christians from what Justin knows about the Judaism of his time. However, the text also reveals the tensions and rivalries between the two groups of believers, gestated in a controversial environment. Both cases require a more critical analysis of the apologist's words.

Keywords: St. Justin, Judaism, early Church, Judeo-Christianity, Christian apologetics, Jewish-Christian polemic.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

1 Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
1 Mac	Primeiro Livro dos Macabeus
2 Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
<i>Adv. Haer.</i>	Contra as Heresias
Am	Amós
<i>Ann.</i>	Anais
Ap	O Apocalipse
At	Atos dos Apóstolos
AT	Antigo Testamento
<i>Avot</i>	Pirkei Avot
<i>Ber.</i>	Berachoth
<i>Cont. Cels.</i>	Contra Celso
<i>Diál.</i>	Diálogo com Trifão
Dn	Daniel
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Gl	Epístola aos Gálatas
Gn	Gênesis
<i>Guerra</i>	As Guerras dos Judeus
Hb	Epístola aos Hebreus
<i>Hist. Ecl.</i>	História Eclesiástica
<i>Hist. Rom.</i>	História Romana
<i>I Apol.</i>	I Apologia
<i>II Apol.</i>	II Apologia
Is	Isaías
Jr	Jeremias
<i>Kidd.</i>	Kiddushin
Lc	Evangelho Segundo São Lucas
Lv	Levítico
Mt	Evangelho Segundo São Mateus
Nm	Números
NT	Novo Testamento
Rm	Epístola aos Romanos
<i>Sanh.</i>	Sanhedrin
Sl	Salmo
TB	Talmud Babilônico
TJ	Talmud de Jerusalém
<i>Yeb.</i>	Yebamoth
Zc	Zacarias

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	10
2 - O CONTEXTO: JUDEUS E CRISTÃOS NO IMPÉRIO ROMANO	14
2.1 - Aspectos sociais e políticos do Império Romano no século II e a atuação dos imperadores sobre judeus e cristãos	14
2.2 - Breve histórico do judeu-cristianismo	45
2.3 - O cristianismo na cidade de Roma	67
2.4 - Apologia cristã e proselitismo judaico.....	78
3 - SÃO JUSTINO MÁRTIR E O DIÁLOGO COM TRIFÃO	88
3.1 - Justino mártir: vida e obra	88
3.1.1 - Quem foi São Justino	88
3.1.2 - A obra de São Justino	97
3.2- O <i>Diálogo com Trifão</i>	99
3.2.1 - Questões gerais	99
3.2.2 - A datação do <i>Diálogo</i> e onde ele foi escrito	104
3.2.3 - A estrutura do <i>Diálogo</i>	107
3.2.4 - Para quem se endereçava o <i>Diálogo</i>	111
3.2.5 - Trifão existiu?	123
4 - APROXIMAÇÃO E TENSÃO ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS NO SÉCULO II	131
4.1 - O conhecimento de Justino sobre o judaísmo	131
4.2 - Justino e a crítica às práticas judaicas	153
4.3 - Trifão e a crítica à fé cristã	177
4.4 - Conflitos e encontros entre judeus e cristãos no século II	204
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	219
6 - BIBLIOGRAFIA	222

1 - INTRODUÇÃO

Meu primeiro contato com o *Diálogo com Trifão* ocorreu em 1998, quando ainda estudante de História na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, pois tive o privilégio de pertencer à última turma de graduação do prof. Nachman Falbel em seu memorável curso sobre judaísmo e cristianismo antigo. Era um curso de despedida. No entanto, a gratidão e a alegria de testemunhar aquele momento superavam qualquer lamento. Lembro-me perfeitamente da sua exposição dos aspectos fundamentais desta obra de Justino diante de um grupo de alunos dispostos a seguir o professor onde quer que ele fosse. A mim em particular, o que mais impactou foi o fato de Justino e Trifão, mesmo após um caloroso e intenso debate, despedirem-se de forma muito amistosa, manifestando mútua estima e o desejo de continuarem aquela conversa. Parecia-me que este desfecho estava muito mais próximo do espírito da Igreja do século XX pós-*Nostra Aetate*¹ do que de qualquer outra época, marcada por rivalidades e violências mútuas entre judeus e cristãos.

1. Declaração do Concílio do Vaticano II *Nostra Aetate*, sobre a Igreja e as religiões não cristãs, promulgada pelo Papa Paulo VI em 28 de out. de 1965. Dentre outros aspectos, a declaração afirma que: “Sendo assim tão grande o patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos. Ainda que as autoridades dos judeus e os seus sequazes tenham urgido a condenação de Cristo à morte não se pode, todavia, imputar indistintamente a todos os judeus que então viviam, nem aos judeus do nosso tempo, o que na Sua paixão se perpetrou. E embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, nem por isso os judeus devem ser apresentados como reprovados por Deus e malditos, como se tal coisa se concluísse da Sagrada Escritura. Procurem todos, por isso, evitar que, tanto na catequese como na pregação da palavra de Deus, se ensine seja o que for que não esteja conforme com a verdade evangélica e com o espírito de Cristo. Além disso, a Igreja, que reprova quaisquer perseguições contra quaisquer homens, lembrada do seu comum patrimônio com os judeus, e levada não por razões políticas mas pela religiosa caridade evangélica deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de antissemitismo, seja qual for o tempo em que isso sucedeu e seja quem for a pessoa que isso promoveu contra os judeus”.

Muito tempo se passou, e, após algumas tentativas sem sucesso de elaborar um projeto de pesquisa sobre outros temas, repentinamente, no metrô, pensei no *Diálogo com Trifão*. Justino me tirou das profundezas da terra e me levou até a livraria mais próxima, onde adquiri a obra. Assim, em 2007 surgiram as primeiras ideias para um projeto de pesquisa sobre o *Diálogo*. Diante das dificuldades de conseguir um professor que pudesse orientar uma pesquisa sobre um apologista cristão do século II, encontrei em um dos murais de avisos do Departamento de História o informativo de um curso sobre História da Igreja no Mosteiro de São Bento, ministrado pela professora Maria Luiza Marcílio. Graças a ela e sob a sua orientação, ingressei no Programa de Pós-graduação em História Social em 2008.

Logo no início das primeiras análises do *Diálogo*, dois aspectos me chamaram a atenção:

- 1) O *Diálogo* assentava-se sobre duas grandes correntes de discussão, nas quais os argumentos eram desenvolvidos. De um lado, Justino criticava as práticas judaicas, tentando demonstrar sua caducidade. Do outro lado, Trifão criticava aspectos da fé cristã por não estarem em conformidade com as Escrituras ou com a unicidade divina. Pareceu-me que por detrás destas duas discussões Justino deixava transparecer que ele estava bem informado das oposições à fé dos cristãos gestadas em círculos judaicos, mas pouco sabia sobre as reflexões dos sábios a respeito das práticas previstas na Lei mosaica. Assim, as palavras de Justino para desabonar as ditas práticas teriam pouco efeito entre os judeus. Logo pensei que, talvez, o objetivo do apologista com o *Diálogo* não fosse a conversão dos judeus ao cristianismo.
- 2) Outra questão que me intrigou é que Justino pensava na possibilidade dos judeus conversos permanecerem fiéis às práticas da Lei, mediante algumas condições. Sua postura não era compartilhada por muitos cristãos e seria rechaçada pela Grande Igreja, o que a tornava ainda mais admirável. Provavelmente, em meados do segundo século, o judeu-cristianismo gerava

polêmicas, mas estava presente nas comunidades cristãs de Roma, onde Justino viveu sua fé.

Paralelamente a esses dois aspectos há uma série de outras questões igualmente importantes, tais como: a) o *Diálogo* manifesta as implicações decorrentes da atuação romana sobre os cristãos (as perseguições) e sobre os judeus (as guerras na Palestina); b) Justino demonstra estar plenamente ciente das profundas transformações em curso no interior dos dois cultos. O cristianismo passa cada vez mais a expressar de forma mais elaborada os princípios fundamentais de sua fé a partir de critérios de pensamentos próprios da filosofia grega. Já o judaísmo, a despeito das tragédias da Primeira e da Segunda Guerra Judaica contra os romanos, encontra novo vigor com a afirmação crescente do judaísmo rabínico; c) o *Diálogo com Trifão* representa de maneira muito peculiar a polêmica judaico-cristã. Justino não acoberta a tensão e a rivalidade entre judeus e cristãos. Muitas vezes a discussão torna-se candente e hostil. No entanto, a busca pelo entendimento, o desejo de investigação das Escrituras e o zelo em aprofundar os temas tratados se sobressaem na postura de ambos os debatedores.

Nossa pesquisa foi estruturada em três grandes capítulos, que por sua vez foram subdivididos em alguns temas:

O primeiro capítulo trata do contexto histórico do *Diálogo com Trifão*. Nosso objetivo consiste em demonstrar que no século II o Império Romano passava por importantes transformações sociais e políticas. Discutiremos como a atuação dos imperadores sobre o judaísmo e sobre o cristianismo incidiu nas relações entre judeus e cristãos entre si e de que forma é possível observar os reflexos deste contexto no *Diálogo*. No que tange o relacionamento entre judeus e cristãos, investigaremos o desenvolvimento e a crise do judeu-cristianismo, bem como algumas características do cristianismo na cidade de Roma. Além disso, discutiremos as possíveis ligações existentes entre a apologia cristã e o proselitismo judaico.

O segundo capítulo trata da pessoa de Justino e de algumas questões gerais a respeito do *Diálogo com Trifão*. Apresentaremos os aspectos biográficos do apologista e os principais problemas relacionados à datação, à estrutura do texto e seus destinatários, bem como algumas questões sobre a figura de Trifão.

Por fim, o terceiro capítulo é sobre o que podemos refletir a respeito da relação entre judeus e cristãos a partir dos elementos presentes no *Diálogo*. Discutiremos os níveis de aproximação e de conflito entre os membros dos dois cultos. No caso de Justino, essa aproximação pode ser sentida a partir daquilo que o apologista demonstra conhecer sobre o judaísmo; os conflitos podem ser investigados nas acusações que Justino faz aos judeus e aos sábios.

Julgamos com isso fornecer uma modesta contribuição em língua portuguesa para o estudo daquele que é considerado o maior dentre todos os apologistas cristãos do segundo século.

2 - O CONTEXTO: JUDEUS E CRISTÃOS NO IMPÉRIO ROMANO

2.1 - Aspectos sociais e políticos do Império Romano no século II e a atuação dos imperadores sobre judeus e cristãos

Minha alma, bendiz o Senhor, o grande Rei, porque Jerusalém vai ser reconstruída, e sua Casa para sempre!

Tobias 13,15-16.

E, por causa de mim, sereis conduzidos à presença de governadores e de reis, para dar testemunho perante eles e perante as nações.

Mateus 10,18.

Justino viveu no século II, época em que o Império Romano atingiu seu apogeu. O apologista escreveu num momento de profundas transformações sentidas não apenas no interior do judaísmo e do cristianismo, mas também na sociedade e na política romana. Em meio a estas transformações, os fiéis de ambos os cultos reelaboraram suas práticas religiosas refletindo sobre os princípios basilares da fé que professavam. Justino, que foi ao mesmo tempo filósofo por ofício e apologista por sua conversão ao cristianismo, estava atento aos acontecimentos e procurou com sua obra responder às questões mais candentes de seu tempo. Ele responde às correntes consideradas heréticas, às perseguições aos cristãos e às questões polêmicas junto aos judeus. Compreender, ainda que em linhas gerais, como era esse mundo em que o apologista viveu é fundamental para avaliarmos o significado de sua obra. O contexto histórico de um documento nos fornece algumas razões constitutivas de sua gênese e de que forma ele responde a esse mesmo contexto. No *Diálogo com Trifão* é possível observar estes dois movimentos, sobretudo no que tange a atuação do Império sobre os cristãos e sobre os judeus e a relação entre os dois grupos de fiéis.

Uma questão inicial move nossa pesquisa: de que forma a atuação do Império Romano sobre o judaísmo e sobre o cristianismo interferiu nas relações entre judeus e cristãos? E imediatamente a esta primeira questão segue-se a segunda, que é o objetivo maior de nosso trabalho: o que podemos compreender sobre a relação entre judeus e cristãos no século II a partir dos elementos apresentados por Justino no *Diálogo com Trifão*?

Entendemos que um caminho possível para esta análise é o de investigar como as autoridades romanas se posicionavam ante os dois cultos a partir de relações diretas com (e contra) os judeus e cristãos. Ainda que didaticamente seja mais aconselhável abordar os dois casos de forma isolada, o fato é que, devido à própria dinâmica social e as múltiplas relações existentes entre os grupos que a compõem, as medidas do Estado Romano abertamente favoráveis ou contrárias ao judaísmo, incidiam também sobre os cristãos. O contrário também é verdadeiro. Esses aspectos são importantes, pois contribuem para a contextualização histórica do *Diálogo com Trifão*. Não há como analisar a relação entre judeus e cristãos a partir dessa obra de Justino sem considerá-la como resultado de um percurso histórico que não leva em conta apenas a evolução intrínseca de cada um dos dois cultos, promovida por seus agentes internos, sejam eles os chefes (rabinos, bispos) ou os fiéis, mas também o mundo no qual os dois cultos estavam inseridos e interagiam. Segundo Marcel Simon (1948, p. 125) « É indispensável, para situar em sua verdadeira luz as relações judeu-cristãs, recolocá-las no quadro do Império. A atitude da autoridade romana para com um e outro culto não deixou de influenciar a evolução de suas relações mútuas ».

Assim, a maneira pela qual o Império Romano se posicionou diante do judaísmo e do cristianismo até a época de São Justino nos fornece 'pistas' para entender a razão do *Diálogo*. Justino, em sua obra, não apenas reflete os lampejos dessa atuação romana sobre as duas religiões, mas opera sobre ela, dando-lhe novos contornos tipológicos a partir de uma interpretação dos fatos. O resultado imediato dessa interpretação é que Justino atualiza a discussão a respeito da relação entre

judeus e cristãos. Queremos dizer com isso que os acontecimentos promovidos pelo governo imperial, que, de alguma forma, abalaram as duas religiões, permitiram um repensar das práticas religiosas de ambas, suscitando novas problemáticas e, ao mesmo tempo, depurando antigas, o que colocou a relação entre judeus e cristãos em outros níveis de contato. Da mesma forma que no século II verificamos uma profunda transição nas estruturas sociais e políticas do Império Romano, verificamos também uma transição de ordem interna nas duas religiões. O *Diálogo* aponta dois grandes indicadores desta mudança. Do lado judaico temos a afirmação cada vez maior do judaísmo rabínico que assentava novas formas de expressão religiosa, com a ausência do Templo e a destruição de Jerusalém. Do lado cristão, os gentios cultos que se converteram baseiam-se no pensamento filosófico grego para legitimar a fé cristã, expressando questões religiosas por meio de categorias filosóficas. Justino não apenas estava atento a essas mudanças, mas as incorporava em sua estrutura de pensamento (enquanto filósofo) e em sua vivência (enquanto cristão). O apologista parecia estar ciente de que o judaísmo e o cristianismo de seu tempo não eram os mesmos do tempo de Jesus e dos primeiros discípulos, o que gerava novos contornos na relação entre judeus e cristãos.

Assim, para compreendermos de que forma a atuação do Império Romano sobre o judaísmo e sobre o cristianismo incidiu na relação entre judeus e cristãos, abriremos duas vertentes, que, por sua vez, também ressoam no *Diálogo*.

1ª) Do lado judaico, importa-nos discutir como a atuação do Império na Palestina interferiu na relação entre judeus e cristãos.

2ª) Do lado cristão, a discussão passa necessariamente pela repressão do Estado por meio das perseguições, e como ficou a relação entre cristãos e judeus nessa conjuntura.

No entanto, essa dinâmica de transformações significativas não é apenas observada nas duas religiões. Paralelamente, há mudanças sociais e políticas muito

importantes no Império Romano. As reflexões de Justino sobre as práticas judaicas e sobre a fé cristã são elaboradas no mundo romano em profundas transformações.

O século II, sob o governo dos antoninos, é caracterizado como uma época em que o Império Romano atingiu seu apogeu, o que explica a denominação de “o século de ouro”. Para tanto, muito contribuiu a estabilidade política consolidada por períodos longos de governo dos imperadores². Este apogeu também é resultante da eficiência administrativa desses mesmos imperadores. O Império Humanístico³, dotado de um equilíbrio no exercício do poder⁴, passou por uma profunda transformação social e política que acabou por afetar esse equilíbrio, lançando as raízes da crise futura⁵. Assim, na segunda metade do século II, a partir de Marco Aurélio, o Império começou a dar os primeiros sinais da crise que o abateria no século seguinte. Isso faz do século II um período muito peculiar onde o Império Romano atingiu o apogeu, mas também viu germinar os motivos da “decadência”⁶. Justino viveu durante este apogeu, e morreu antes do despontar da crise. No entanto, é curioso observar de forma análoga o que aconteceu com o judaísmo e com o cristianismo. Se o Império passa de um período de grande equilíbrio e desenvolvimento para uma crise sem precedentes, o judaísmo e o cristianismo passam de um período crítico para uma ascensão pautada em novas formas de expressão religiosa. É bem verdade que esse processo não é sentido tão rapidamente (uma vez que o Império se mantém até o século V), não é linear e nem mesmo de progressão constante. Mas não podemos negar que, enquanto Roma vive seu

2. Trajano (98-117); Adriano (117-138); Antonino Pio (138-161); Marco Aurélio (161-180); Cômodo (180-192).

3. Termo cunhado por S. MAZZARINO e assumido por P. PETIT. Diz respeito ao principado dos imperadores filósofos ou sensíveis ao estoicismo que marcava o século II.

4. Esse equilíbrio era entre a monarquia pessoal (do séc. I) e uma monarquia burocrática inaugurada por Trajano. (PETIT, 1975, p. 361).

5. Paul Petit analisa como os imperadores humanistas atuaram e de que forma esse equilíbrio foi rompido iniciando um processo de crise que foi acentuada no século III. (PETIT, 1975, p. 354-380).

6. Deve-se tomar certo cuidado com uma visão da História Antiga a partir da origem, ascensão, apogeu e decadência dos impérios. Ainda que, numa visão geral ou de conjunto essa trajetória se tenha realmente verificado, não se pode deixar de lado que apogeu e decadência não são sentidos da mesma forma nem nos diferentes grupos sociais e nem nas diferentes regiões de um império.

apogeu, os fiéis dos dois cultos passavam por um momento delicado e crítico, seja por conta das perseguições aos cristãos, seja por conta das guerras judaicas. Nos séculos subsequentes o cenário será inverso.

Inicialmente, abordaremos alguns aspectos sociais e políticos que apontam estas transformações ocorridas no século II, sobretudo como foi a atuação do Império Romano sobre o judaísmo e sobre o cristianismo, e as ressonâncias desse processo que podemos verificar no *Diálogo com Trifão*.

O século de ouro, no governo dos primeiros antoninos, foi marcado pela estabilidade, caracterizada pelo equilíbrio nas instâncias de poder e pelo início de um governo mais burocrático e técnico. Foi no século II que se deu a ascensão de membros da ordem equestre em cargos e funções administrativas e a promoção das elites municipais, bem como a diminuição gradativa da aristocracia senatorial nas esferas de comando. Segundo Paul Petit (1975, p. 361)

Se o Senado, em si, não recupera nenhuma de suas antigas prerrogativas, os senadores, a título individual, lotam as avenidas do poder, comandam as legiões, e, querendo ou não, colaboram com os cavaleiros, seja no conselho imperial, reorganizado por Adriano, seja nas províncias, onde trabalham os procuradores. Assim, entre o Iº século, no qual os senadores desempenhavam o papel principal, e o IIIº, que os vê sucumbir sob a pressão dos cavaleiros e dos soldados, o segundo século pode ser considerado como um período de equilíbrio, para o maior bem do Estado.

A aristocracia senatorial romana perdeu espaço para membros da ordem equestre⁷ e para membros das elites provinciais em franca ascensão no século II. Contudo, não perdeu seu prestígio, pois segundo Alföldy (1989, p. 126)

7. A ordem equestre estava imediatamente abaixo da ordem senatorial. Segundo Maria Luiza Corassin (2001, p. 41-42), inicialmente, “o que distinguia as duas ordens era a especialização de cada uma e as proibições legais que foram criadas”. Cabia aos senadores as magistraturas. Estes, eram proibidos de desenvolverem atividades comerciais e de gerirem contratos de arrecadação de impostos ou de obras públicas. Eram os cavaleiros que atuavam neste campo. Na época de Augusto, para pertencer a ordem equestre era necessário possuir uma fortuna mínima de 400.000 sestércios. (CORASSIN, 2001, p. 67).

Entre os fatores que determinavam se um indivíduo pertencia às camadas superiores privilegiadas ou às camadas inferiores da sociedade romana, teremos de citar, em primeiro lugar – o que corresponde à estrutura aristocrática desta sociedade – o nascimento. A posição social atingida por uma família era geralmente hereditária, como acontecia, em princípio, com as famílias havia três gerações admitidas no ordem senatorial; e com os membros da ordem equestre e os da ordem dos decuriões⁸, pelo menos a partir do século II d.C., o mesmo acontecia.

A posição social era também indicada pela situação jurídica, isto é, pela condição de ser cidadão romano, e pela situação econômica (ser um grande proprietário de terra). A ordem senatorial era renovada pelos homens novos oriundos, sobretudo, por membros da ordem equestre. No entanto, ao longo do século II, muitas famílias aristocráticas italianas foram extintas, o que acelerou a ascensão das elites provinciais ao Senado (ALFÖLDY, 1989, p. 135). Keith Hopkins denomina esse processo de mobilidade social entre as elites⁹, que também foi motivada por uma série de mudanças em instituições militares, burocráticas, econômicas, legais, educacionais, que abriram caminho para novas profissões, das quais a aristocracia romana não poderia mais abarcá-las sozinha. Surgem-se assim, novos grupos dirigentes. Além disso, o próprio imperador, quando em conflito com a aristocracia senatorial, favorecia a ascensão das elites provinciais ao poder.

Além dessas mudanças, outras de ordem política ocorreram nos principados dos imperadores do século II. Analisaremos algumas dessas transformações políticas, e, principalmente, a atuação de alguns imperadores sobre judeus e cristãos. Na verdade, as transformações sociais e políticas do segundo século foram

8. Os decuriões eram membros das elites municipais. Tratava-se de cidadãos ricos que aos 25 ou 30 anos poderiam pertencer ao conselho dos decuriões. Eles eram responsáveis por “administrar sua cidade, cuidando da justiça, das finanças, do abastecimento, das obras públicas e da manutenção da ordem”. (CORASSIN, 2001, p. 68).

9. HOPKINS, Keith. Movilidad de la elite en el Imperio Romano. In: FINLEY, M. I. **Estudios sobre historia antigua**. Madrid, Akal Editor, 1981, pp. 119-136.

acompanhadas de mudanças significativas no interior do cristianismo e do judaísmo, muitas delas ocorridas sob o influxo da atuação romana.

Trajano (98-117), enaltecido por suas qualidades militares e administrativas, foi o primeiro imperador nascido em uma província (Espanha). Sua relação com a aristocracia senatorial também foi fundamental para o sucesso de seu principado, cujo poder imperial realizava-se com objetivos exclusivamente administrativos e não arbitrários. Isso significa que seu principado foi marcado por uma centralização política no que tange à administração, sem incorrer em atitudes despóticas. Segundo Piganiol, Trajano não fazia diferenças entre ocidentais e orientais, indicando muitos gregos e africanos ao Senado (PIGANIOL, 1961, p. 281). Durante seu principado, membros da ordem equestre ascenderam a cargos administrativos (PIGANIOL, 1961, p. 282). Segundo Paul Petit, «de seu reinado data o início do Império ‘humanístico’, no qual o príncipe encarna as virtudes estoicas¹⁰ longamente evocadas pelos pensadores e os panegiristas (Plínio o Jovem)» (PETIT, 1974, p. 166). Certamente, o Império Humanístico iniciado por Trajano e consolidado pelos imperadores subsequentes, que favorecia o debate filosófico, foi decisivo para que Justino passasse a viver em Roma. A conjuntura cultural da cidade de Roma no século II pode explicar a mudança de Justino para a capital do Império. Certamente, ele não migrou por fatores religiosos. Não foi o cristianismo romano que o atraiu, mas o ambiente cultural filosófico ideal para exercer mais intensamente seu ofício.

No que tange a atuação de Trajano sobre os cristãos, seu principado nos fornece elementos preciosos que nos permitem compreender que, na primeira metade do século II, a independência do cristianismo frente ao judaísmo é claramente sentida pelas autoridades romanas. O cristianismo em franca expansão requereu uma atenção e uma postura concreta por parte do imperador. A correspondência entre Plínio, o jovem e Trajano é o principal documento que nos

10. O Estoicismo foi fundado por Zenão de Cício em 300 a.C. Esta escola filosófica afirmava a primazia da moral sobre os conceitos filosóficos, sobre as ocupações e as emoções da vida. Os estoicos buscavam a vida contemplativa e cultivavam a apatia, condenando as emoções.

permite analisar a atuação do Império junto aos cristãos na mesma época em que vivia Justino.

Plínio, o jovem, era o legado imperial na Bitínia e no Ponto. Em 112, escreveu uma carta ao Imperador Trajano pedindo orientações a respeito da perseguição e da punição dos cristãos da região, que, segundo Allard, era repleta deles desde a ação missionária de São Pedro, que a eles endereçou sua primeira epístola.

por volta do ano 112, o cristianismo revelou-se a Plínio, recém-chegado à Bitínia e depois ao Ponto, não como um culto recentemente implantado nas amplas margens do Mar Negro, mas como uma religião há muito enraizada, não apenas entre a população das cidades, mas até os campos mais distantes, e diante da qual o paganismo já havia recuado»¹¹

A carta de Plínio a Trajano é reveladora em muitos sentidos, pois:

- 1) Plínio demonstra certa hesitação a respeito das atitudes a serem tomadas. Essa incerteza advém do fato de não haver, no início do século II, uma legislação definida e um procedimento padrão sobre a matéria.
- 2) a partir das palavras de Plínio sabemos que os cristãos já haviam sido levados aos tribunais e que, provavelmente, governadores de províncias tinham apelado ao conselho imperial por meio das *cognitiones*. Esse conselho, ao dirimir a questão, emitia uma decisão específica ao caso, sem caráter geral. Plínio afirma nunca ter participado dessas reuniões.
- 3) a despeito de suas dúvidas, mesmo assim Plínio comunica ao imperador algumas decisões tomadas por ele. Aqueles que por três vezes, quando inquiridos, mesmo sendo alertados sobre o suplício, respondiam que eram cristãos, eram executados. Os que admitiam que eram cristãos, mas possuíam cidadania romana, eram enviados à capital, possivelmente para novo julgamento.

11. ALLARD, Paul. *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 1903. Disponível em : <http://www.mediterranee-antique.info/Rome/Allard/P1/P00.htm>. Acesso em: 31 de julho de 2009.

4) a carta dá indícios sobre a natureza do crime cometido pelos cristãos. Porém, neste aspecto, como veremos, há controvérsias entre os especialistas¹². A questão é complexa, porque, inicialmente, Plínio questiona se o nome “cristão” é passível de condenação pelas infâmias associadas a ele ou se, além disso, é necessária a constatação de outro crime para puni-los. Podemos pensar em duas hipóteses: talvez, por nunca se ter deparado com esse problema, Plínio desconhecesse que o *nomem christianum* era suficiente para a punição. Nesse caso, ele realmente não sabia qual era a natureza do crime, uma vez que não possuía respaldo jurídico. Assim, ele levou a termo a execução única e exclusivamente pela persistência e pela obstinação inflexível dos cristãos diante de uma autoridade romana. Outra possibilidade é a de que Plínio sabia muito bem que o nome “cristão” era suficiente para a punição e o seu questionamento inicial teria um peso reduzido frente aos outros problemas levantados por ele. Isto é, o nome basta para punir, mas ele deveria levar em consideração a idade, ou se o acusado era uma criança, ou ainda, se o arrependido deveria ser libertado. Parece que a segunda possibilidade é a mais provável. A questão não estaria na punição ou não dos cristãos. Talvez, para qualquer autoridade romana no limiar do segundo século, a punição fosse certa. O que Plínio traz de novo nessa problemática é se haveria fatores atenuantes. Assim, a obstinação dos cristãos seria um fator a mais e não a causa da execução. Essa não é a conclusão de Allard: “Assim, como não sabe se são ou não criminosos, Plínio os condena à morte porque são obstinados! ou antes, ele os condena porque, como Pilatos, receia que, se julgar segundo a estrita equidade, possa não parecer suficientemente amigo de César!»¹³ Apesar de Plínio demonstrar profunda veneração por Trajano, não nos parece que sua atitude tivesse a intenção de agradar o imperador, nem que indique o

12. Como veremos na polêmica entre G. E. M. de Ste Croix e A. N. Sherwin-White.

13. ALLARD, Paul. *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 1903. Disponível em : <http://www.mediterranee-antique.info/Rome/Allard/P1/P00.htm>. Acesso em: 31 de julho de 2009.

receio de que, agindo de outra forma, pudesse não parecer amigo de César, como parece crer Allard. Provavelmente, Plínio cumpria fielmente suas atribuições de legado do imperador.

5) Até este momento Plínio procedia de forma aceitável, dentro daquilo que se poderia esperar dele no exercício de suas atribuições. Ainda que não houvesse diretrizes gerais a respeito dos cristãos com validade para todo o Império, as decisões de Plínio não destoariam do esperado. Veremos que a resposta de Trajano confirma essa análise. No entanto, neste processo, surgiram fatos novos e inquietantes para o legado: as denúncias anônimas e o grande número de envolvidos. Aos denunciados anonimamente, Plínio ofereceu a oportunidade de provarem que realmente não eram cristãos (uma vez que negavam sê-lo), por meio de sacrifícios aos deuses e de maldições a Cristo. Ao que tudo indica, estes realmente não eram cristãos e foram libertados. Outros que foram entregues por denunciantes disseram que tinham sido cristãos, mas haviam deixado de o ser há muito tempo. O mais importante é que todas as questões alegadas pelos ex-cristãos sobre como eram suas práticas e costumes enquanto cristãos pareceram de pouca importância, ou ainda, sem matéria criminosa a Plínio. E mesmo torturando as escravas cristãs, delas conseguiu apenas “superstições absurdas”. Por isso, Plínio suspendeu o procedimento e escreveu a Trajano, provavelmente mais para se assegurar de que a sua conduta estava correta, pois, como ele mesmo escreveu, as ditas superstições eram um mal a ser combatido e ele pensava poder contê-las na região. Talvez, na visão de Plínio, os cristãos não deveriam ser punidos tanto pelos costumes apresentados durante os interrogatórios, mas por suas crenças.

Em resposta, Trajano não contestou as decisões tomadas por Plínio, ao contrário, confirmou toda a sua ação. Há duas questões importantes na resposta de Trajano:

1) ele confirma que não havia um procedimento padrão (certamente pela ausência de um amparo legal) na condenação dos cristãos. Isso significa que as autoridades deveriam analisar os casos com cuidado. Certamente, Plínio já sabia disso. O problema era como analisar cada caso, se havia um grande número de envolvidos? De fato, essa será uma realidade cada vez mais presente, uma vez que o cristianismo estava em franca expansão. No entanto, Trajano não responde a isso diretamente.

2) as autoridades oficiais não deveriam ir atrás dos cristãos. O que, num certo sentido, pôs freio à possibilidade aventada por Plínio de 'extirpar' os cristãos. Isso é muito importante: Trajano deixa claro que o império não devia se utilizar de meios para perseguir os cristãos, ou seja, não devia tomar a iniciativa. Porém, devia agir da forma como Plínio agiu quando os cristãos eram denunciados às autoridades, com a ressalva de que essas denúncias não podiam ser anônimas.

Embora concisa, vemos uma resposta muito ponderada por parte do imperador. No entanto, a contradição de Trajano, segundo Paul Petit, enquadra-se dentro daquilo que foi apontado por Tertuliano, cuja ideia central era: « se os cristãos são culpados, por que não os perseguir ? E se eles são inocentes, por que puni-los ? » (TERTULIANO, *Apol.* II,8)

Talvez, para Trajano, a questão fosse mais pragmática. Dado o número crescente de cristãos, o Império Romano não deveria gastar energia à procura deles, mesmo porque, para as autoridades, havia questões mais prementes a serem tratadas. Porém, à medida que os cristãos se tornassem um problema civil em uma dada região do império, a ponto de serem denunciados, pondo em perigo a ordem local, as autoridades deveriam tomar providências.

Provavelmente, as orientações de Trajano serviram como referência ao longo de todo o século II, inclusive no momento em que Justino atuava com vigor em Roma como filósofo e como apologista.

No que tange a atuação de Trajano junto aos judeus, entre 115-117 d.C. comunidades judaicas da Cirenaica, Cipro, Egito e da Judeia se revoltaram e foram reprimidas. Segundo Richard Alston, não há explicações muito aparentes para o surto de violência nessas regiões. No entanto, o grande terremoto de 115 em Antioquia pode ter precipitado as revoltas no Oriente. Para Alston essas comunidades revoltaram-se alimentadas por um movimento cultural e político comum, provavelmente de natureza messiânica. Deste modo, o terremoto e a campanha militar de Trajano em Partos, onde havia muitas comunidades judaicas, foram interpretados como eventos de significados religiosos, o que motivou a revolta contra Roma (ALSTON, 1998, p. 204). Já a grande revolta na Cirenaica ainda está associada à Primeira Guerra Judaica (66-72 d.C) « e é possível que o conflito entre Roma e os judeus, ali ocorrido em 72, tenha iniciado um período de tensão que iria culminar naquela revolta » (SMALLWOOD, 1999, p. 191).

Trajano foi sucedido por Adriano (117-138), seu filho adotivo. Considerado o imperador mais inteligente do século II, empreendeu inúmeras viagens por todo o império, o que, para Paul Petit, lhe permitia rapidamente tomar as medidas necessárias para cada lugar (PETIT, 1975, p. 357). Adriano pôs fim às guerras e às conquistas de Trajano no Oriente, o que fez com que seu principado fosse marcado por uma política pacifista¹⁴. Segundo Piganiol, « Adriano se mostra menos preocupado em romanizar do que em despertar a originalidade primitiva de cada povo » (PIGANIOL, 1961, p. 283).

Em relação à atuação de Adriano sobre os cristãos, temos um documento importante que foi transcrito por Justino no final da *I Apologia*. Trata-se de uma carta deste imperador escrita em 125 ao procônsul da Ásia, Mimício Fundano. Diz a carta:

14. A guerra dos romanos na Palestina com a Revolta de Bar Cochba (132-135) pode ser considerada uma exceção desta política pacifista.

A Mimício Fundano.

Recebi uma carta que me foi escrita por Serêncio Graniano, homem distinto, a quem sucedeste. Não me parece que o assunto deva ficar sem esclarecimento, a fim de que os homens não se perturbem, nem se facilitem as malfeitorias dos delatores. Desta forma, se os provincianos são capazes de sustentar abertamente a sua demanda contra os cristãos, de modo que respondam a ela diante do tribunal, deverão ater-se a este procedimento e não a meras petições e gritarias. Com efeito, é muito mais conveniente que, se alguém pretende fazer uma acusação, examines tu o assunto. Em conclusão, se alguém acusa os cristãos e demonstra que realizam alguma coisa contra as leis, determina a pena, conforme a gravidade do delito. Mas, por Hércules, se a acusação é caluniosa, castiga-o com maior severidade e cuida para que não fique impune (*I Apol.* 68,5-10).

Johannes Quasten (QUASTEN, 2004) destaca deste documento quatro normas para um procedimento judicial mais justo em relação aos cristãos:

- 1) Os cristãos devem ser julgados por meio de um procedimento regular, ante um tribunal criminal;
- 2) Só podem ser condenados mediante provas de que o acusado transgrediu as leis romanas;
- 3) O castigo deve ser proporcionado de acordo com a natureza e a qualidade dos crimes;
- 4) Toda falsa acusação deve ser castigada com severidade.

No entanto, o conteúdo da carta de Adriano não foge das mesmas orientações dadas por Trajano a Plínio em 112. Devemos ressaltar que toda ação das autoridades romanas para com os cristãos deveria submeter-se ao direito, sendo proibida qualquer arbitrariedade nesta matéria. Portanto, é muito intrigante o fato de Justino anexar a carta do Imperador Adriano à *I Apologia*, endereçada ao Imperador Antonino Pio, seu sucessor. Fica evidente que, em meio às perseguições e execuções ocorridas durante o principado de Antonino Pio, Justino relembra ao imperador como Adriano (em seguimento a Trajano) lidara com o mesmo problema.

No que tange a atuação de Adriano sobre os judeus, cabe-nos analisar a Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.). Simão Bar Cochba, o « o filho da estrela », liderou a guerra contra o domínio romano na Judeia. Bar Cochba foi reconhecido como Messias pelo Rabi Akiva¹⁵, certamente pela interpretação messiânica que ele fez da seguinte passagem da *Torá*: « Uma estrela procedente de Jacó se torna chefe, um cetro se levanta, procedente de Israel » (Nm 24,17). Posteriormente, após a derrota ante os romanos, os rabinos mudaram o nome (Kosiba para Koziba), « o filho da mentira » (ISAAC, B.; OPPENHEIMER, A. 1992, p. 598), recusando toda pretensão messiânica do líder.

As causas da guerra estão diretamente associadas ao Imperador Adriano. São elas: A decisão do imperador de transformar Jerusalém em uma cidade pagã (Aelia Capitolina); a proibição da prática da circuncisão; a possibilidade do Imperador ter aceitado reconstruir o Templo, seguida de uma provável desistência de levar o projeto a termo, incitou a revolta dos judeus contra Roma. Sobre essa última causa, trata-se mais de uma teoria, pois não há documentos que indiquem que o imperador Adriano tivesse essa intenção e tenha desistido dela. Já as duas primeiras estão documentadas na *Historia Augusta (Vita Hadriani 14,1-2)* e em Dio Cassius (*Hist. Rom.* 69,12). No entanto, entre o fim da Primeira Guerra Judaica no ano 70 e o início da Revolta de Bar Cochba é possível encontrar na literatura rabínica uma certa expectativa em relação à reconstrução do Templo e à unificação do povo judeu (ISAAC, B.; OPPENHEIMER, A. 1992, p. 599). Portanto, a destruição do Templo ainda seria um motivo para o início da Segunda Guerra Judaica.

A proibição da prática da circuncisão como um fator para a guerra está relacionada ao edito de Adriano, promulgado entre 119-120 d.C., que impedia a

15. Sobre as implicações da declaração de Bar Cochba como Messias feita pelo Rabino Akiva, Tânia Fortes salienta que “sem a intervenção de Akiva, o guerreiro Bar Kokhva provavelmente não teria como atingir a confiança do povo e chegar a ser coroado *Nassi Israel* (Príncipe de Israel). A adesão da grande massa da população somente foi possível graças à autoridade de Rabi Akiva diante do povo. O sábio não era apenas reconhecido como líder espiritual, mas também como líder que integrara várias comitivas para negociar com o imperador romano. Desta forma, ele congregava tanto o poder religioso como o poder político” (FORTES, 2005, p. 22)

castração. No entanto, « para Adriano, a circuncisão era simplesmente uma forma de castração. Em consequência, as medidas penais ligadas à proibição da castração foram estendidas à circuncisão » (MODRZEJEWSKI, 2003, p. 121). Dessa forma, o edito estimulou a insurreição dos judeus contra Roma. Essa causa foi potencializada quando Adriano, em sua viagem ao Oriente (128-132 d.C.), decidiu transformar Jerusalém em Aelia Capitolina.

Após os conflitos, os resultados foram trágicos para os judeus, a ponto da literatura talmúdica subsequente descrever os horrores da derrota (ISAAC, B.; OPPENHEIMER, A. 1992, p. 601). Uma extensa região da Judeia foi destruída e « 580.000 foram mortos em ações militares, e incontáveis outros pela fome, doenças ou pelo fogo » (BIRLEY, 2000, p. 146). Adriano fundou a Aelia Capitolina, construiu um Templo a Júpiter Capitolino em Jerusalém e nenhum judeu poderia mais entrar na cidade (SAULNIER, C.; ROLLAND, B., 2002, p. 65).

A Revolta de Bar Cochba nos permite refletir como a atuação do Império Romano sobre judeus e cristãos afetou a relação entre os dois grupos de crentes. Essa atuação está presente na obra de Justino, que de certo modo responde a ela. Em relação a Bar Cochba, disse Justino: « Com efeito, na guerra dos judeus agora terminada, Bar Cochba, o cabeça da rebelião, mandava submeter a terríveis torturas somente os cristãos, caso estes não negassem e blasfemassem Jesus Cristo » (*I Apol.* 31,6). Fica evidente que a guerra dos romanos contra os judeus incidiu em um trágico conflito entre judeus e cristãos. O testemunho de Justino não pode ser invalidado, mas deve ser avaliado mais criticamente. Segundo David Flusser, a tensão entre judeus e cristãos não surgiu no nível religioso, mas nacional. Os judeu-cristãos eram vistos como separatistas porque não compartilhavam do mesmo sentimento nacional na luta contra Roma. Assim, os cristãos não foram perseguidos por sua fé. Para Flusser, a ideia de que os cristãos eram obrigados a blasfemar Jesus é tirada da prática romana (cf. vemos na carta de Plínio, o jovem ao Imperador Trajano), sendo pouco provável que Bar Cochba obrigasse os cristãos a aceitá-lo como Messias:

Portanto, o núcleo histórico do comentário de Justino é que os judeu-cristãos tinham de negar que Jesus Cristo era o Messias, mas não de blasfemar contra ele (...) Sabemos das Crônicas de Eusébio que Bar-Kochba punia os cristãos porque estes se recusavam a lutar junto com ele contra os romanos. Eles evidentemente se recusavam a fazê-lo devido à sua crença de que o Messias já tinha vindo e que não retornara agora na figura de Bar-Kochba. Parece-me que desta forma, havia uma ligação entre a punição dos cristãos por Bar-Kochba e a crença deles de que Jesus era o Messias. Mas mesmo aqui o aspecto político, e não religioso, era decisivo (FLUSSER, 2002, p. 186-187).

Adriano foi sucedido por Antonino Pio (138-161), que nasceu no Lácio, filho de família aristocrática. Fez carreira política como senador, atingindo o consulado em 120 d.C. Durante o principado de Adriano atuou como membro do Conselho Imperial e em 134 foi designado pró-cônsul da Ásia. Era reconhecido por sua fortuna, sabedoria, honra e virtudes, além de ser um grande administrador. Segundo Paul Petit, seu reinado marca o apogeu do Império humanístico (PETIT, 1974, p. 172), o que permitiu um ambiente favorável para Justino abrir sua escola de filosofia em Roma. Foi no seu principado que surgiu a distinção entre *honestiores* e *humiliores*. Segundo Keith Hopkins (HOPKINS, 1981), esses dois termos estavam mais de acordo com o sistema de estratificação social formal¹⁶, dividindo-o em dois grupos: os *honestiores* eram os membros das classes altas (os senadores, os cavaleiros, os decuriões e os legionários de qualquer categoria). Já os *humiliores* eram os membros das classes baixas (a plebe urbana, o campesinato, os libertos e os escravos).

Segundo Piganiol, seu governo é das classes cultas, e demonstra preocupação em educar os filhos dos governantes, concedendo honras aos filósofos (PIGANIOL,

16. Hopkins explica que este sistema de estratificação é chamado de formal porque a diferença de status entre os grupos sociais era assegurada a partir de uma legislação que especificava a renda (em sestércios) necessária para pertencer a cada grupo ou estamento social. Por exemplo: para pertencer ao 1º estamento (ou classe), ou seja, pertencer à elite aristocrática senatorial, era necessária uma riqueza mínima de 1 milhão de sestércios. Para o 2º estamento (a Ordem Equestre) era necessária uma riqueza de 400 mil sestércios.

1961, p. 285). Portanto, o principado de Antonino se apresenta como um tempo propício para Justino exercer sua atividade como filósofo em Roma.

Piganiol relembra ainda a *humanitatis causa* presente em suas decisões, que pode ser verificada através de vários exemplos: proibiu a prisão dos que deviam fiança, mandou revisar causas julgadas em ausência, proibiu a tortura a réus confessos, interveio em favor dos escravos (senhores que os maltratavam tinham de os libertar; e aqueles que matassem um escravo eram perseguidos pelo Estado) e a alforria aos libertos tornou-se irrevogável (PIGANIOL, 1961, p. 285).

Ao contrário de Adriano, Antonino nunca saiu da Itália, mas realizou intensa correspondência com as províncias. Manteve-se fiel às antigas tradições, mas também favoreceu os cultos orientais (negligenciados por Adriano), tais como o de Cibele, de Mitra e o de Baal Solar (Baalceck). Para Paul Petit, «essa atitude, que à primeira vista pode parecer estranha de sua parte, responde na verdade à evolução de seu tempo, no qual se afirma o triunfo das religiões orientais» (PETIT, 1974, p. 174). Já Charles Munier (MUNIER, 2006, p. 44), amparado nos trabalhos de Piganiol¹⁷ e L. Homo¹⁸ reforça a atitude conservadora de Antonino em sua observância dos velhos cultos como uma forma de contrapor-se ao ceticismo e à influência das religiões orientais. O título Pio seria mais uma decorrência disso do que de sua postura em relação ao imperador Adriano, seu pai adotivo.

Esta retomada mais vibrante dos antigos cultos e da tradição dos antepassados gerou, certamente, um ambiente pouco favorável aos cristãos. Estes facilmente poderiam ser considerados desertores dos antigos costumes.

Durante seu principado Justino chegou a Roma, e foi a Antonino Pio que o apologista endereçou sua *Apologia*, para fazer a defesa dos cristãos “injustamente odiados e caluniados”.

17. PIGANIOL, A. *Histoire de Rome*, Paris, 1949, p. 295.

18. HOMO, L. *Le Haut-Empire*, Paris, 1941, p. 541

com o presente escrito, não pretendo bajular-vos, nem dirigir-vos um discurso como mero agrado, mas pedir-vos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação, e não deis a sentença contra vós mesmos, levados pelo preconceito ou pelo desejo de agradar homens supersticiosos, ou movidos por impulso irracional ou por boato crônico (*I Apol.* 2,3).

Quando Justino aponta a necessidade de um “exato discernimento da investigação”, fala com a autoridade de um filósofo. E quando, fazendo uso de certo tom ameaçador, admoesta ao imperador: “não deis a sentença contra vós mesmo”, fala como cristão convicto, ciente de que Deus não ficaria indiferente às injustiças praticadas. Ele exige do imperador justo julgamento desprovido de paixões: “os mandantes deem sua sentença não levados pela violência e tirania, mas segundo a piedade e a filosofia. Só assim governantes e governados podem gozar de felicidade” (*I Apol.* 3,2).

Em sua estratégia, Justino procura demonstrar que os cristãos não cometem crime contra o Estado Romano, mas são bons súditos; E, se as perseguições são motivadas por “boatos malévolos”, então ele julga necessário expor sobre o que acreditam os cristãos, sua forma de vida e como são suas práticas religiosas.

Evidentemente, em Justino temos a visão cristã a respeito da atuação do Império Romano sobre os cristãos. A veracidade de seu testemunho não pode ser questionada. No entanto, as perseguições não podem ser compreendidas apenas do ponto de vista cristão. As palavras do apologista podem nos fazer crer que a abrangência das perseguições era muito expressiva. Quando nos voltamos para as fontes romanas, embora escassas, percebemos que, em meados do segundo século, o cristianismo não era considerado um problema a ser eliminado mediante coerção ativa por parte do Estado¹⁹. Por outro lado, estas mesmas fontes não são

19. Isso significa que no século II as consequências das perseguições eram igualmente trágicas. O próprio Justino foi vítima delas. No entanto, é muito importante considerar que até o século II estas perseguições eram intermitentes. De abrangência reduzida, tinham na verdade, motivações locais e, portanto, não alcançavam todo o Império. No século III e início do IV esse panorama será diverso. As perseguições tornam-se gerais, no mesmo momento em que a crise interna e a ameaça externa dos bárbaros crescia. Havia um certo consenso de que a prosperidade e a estabilidade perdidas

esclarecedoras para entender as razões das perseguições, o que explica as divergências entre os especialistas.

Com o objetivo de responder por que os cristãos eram perseguidos, Ste. Croix, em um artigo esclarecedor e ao mesmo tempo polêmico, discute as perseguições a partir do ponto de vista romano (Ste CROIX, 1981). Apresentamos em linhas gerais as ideias centrais do autor.

Segundo Ste Croix as primeiras perseguições foram em pequena escala, motivadas, sobretudo, pela hostilidade de comunidades judaicas²⁰. Geralmente, os romanos colocavam-se à margem dos conflitos entre judeus e cristãos, adotando uma postura de indiferença. No entanto, quando a ação missionária cristã, por conta da evangelização, provocava algum tipo de motim ou desordem pública, as autoridades romanas locais tinham de tomar providências. Esta fase se encerra com o incêndio de Roma por Nero em 64 d. C., que na verdade, é a primeira comprovação de perseguição cristã mencionada pelos próprios romanos²¹. Nero culpou os cristãos pelo incêndio e perseguiu todos os que admitiam ser cristãos. Além de serem acusados de incendiários, através de Tácito e de Suetônio sabemos que os cristãos foram acusados de odiarem a espécie humana. Eles também foram odiados pelo povo por suas abominações. Para Ste Croix isso significa que o povo estava muito convencido de que os cristãos eram capazes de cometer crimes terríveis. Desta forma, para um julgamento, era suficiente a acusação de ser cristão (muito comum

retornariam se os romanos retomassem com mais veemência a tradição dos antepassados. Assim, o paganismo ganhou força e, conseqüentemente, intensificaram-se as perseguições contra os cristãos, não mais feita apenas por autoridades locais, mas agora, orquestrada pelos próprios imperadores, cuja incidência recaia por todo o Império. Os grandes exemplos desse período foram as perseguições de Décio (250 d.C.), de Valeriano (257-258 d.C.) e de Diocleciano (303-305 d.C.). Nota-se porém, que as perseguições gerais tiveram curta duração.

20. Ste Croix salienta não ser este o único motivo destas perseguições, uma vez que fora da Judeia esta hostilidade dos judeus em relação aos cristãos seria menor, ou nem existiria. No entanto, não menciona quais seriam os outros motivos. É bem provável que judeus da diáspora também pudessem mover reações contrárias aos cristãos ou à doutrina defendida e ensinada por eles, sobretudo quando visavam a conversão das comunidades judaicas. Fica claro que esta 1ª fase não é muito significativa para Ste Croix, pois faltam elementos para considerá-la a partir de fontes romanas (objetivo do autor).

21. Sobre este evento, há uma breve menção de Tácito, *Ann.* XV.44.3-8.

no século II), “pois ser cristão era pertencer a um status que, naqueles momentos, implicava necessariamente ser membro por definição de uma conspiração antissocial e potencialmente criminosa” (Ste CROIX, 1981, p. 237). Isso já nos ajuda a compreender por que os pagãos exigiam as perseguições: o ódio das massas precipitou as ações das autoridades romanas.

A natureza das acusações contra os cristãos entre os anos 64 e 112 era somente a de ser cristão. O *nomem christianum* já era suficiente para punições. É por isso que Justino argumenta que ninguém deve ser castigado por um nome, mas por suas ações: “Com efeito, em sã razão, de um nome não se pode originar elogio ou reprovação, se não se puder demonstrar por fatos alguma coisa virtuosa ou vituperável” (*I Apol.* 4,3).

Outra acusação aos cristãos seria a de deslealdade política, motivada durante o principado de Domiciano (81-96) em decorrência do culto ao imperador ter sido reforçado na Ásia Menor. Para Ste Croix, provavelmente, cristãos foram mortos ao se negarem a prestar culto ao imperador. Porém, isso não pode ser considerado como uma prática corrente ou como fator decisivo para os martírios. Ao contrário, foram eventos ocasionais. Na verdade, “o assunto é o sacrifício aos deuses, como regra, sem especificar que se trata dos deuses dos romanos. E quando o ato cultural referido concerne ao imperador, é geralmente um juramento ao seu Gênio (...) ou um sacrifício aos deuses em seu nome” (Ste CROIX, 1981, p. 240). A prática corrente era a dos imperadores receberem culto somente após a morte.

O processo judicial que os cristãos sofriam era baseado nos mesmos procedimentos para qualquer outro crime. Empregava-se o *cognitio extra ordinem* (extraordinária)²². Os julgamentos mais importantes eram feitos diante dos governadores, no caso das províncias. Na cidade de Roma, os julgamentos aconteciam diante do prefeito da cidade (como aconteceu com Justino) ou diante do

22. Tal procedimento era empregado devido a lacunas contidas na *ordo iudiciorum publicorum*, onde muitos crimes públicos não estavam tipificados. Então, a autoridade competente interferia diretamente para dirimir os casos.

prefeito do Pretório. Embora houvesse a possibilidade (caso um cidadão apelasse), não sabemos de cristãos que foram julgados diante do imperador, o que demonstra que nenhum caso foi considerado de grande importância por parte das autoridades, ou então, que não era comum um cristão apelar, o que parece provável, já que o martírio era a forma mais perfeita de se associar aos sofrimentos de Jesus Cristo. De qualquer maneira, Ste Croix deixa claro que os cristãos não eram punidos por pura coerção da parte do Império, mas eram submetidos a um julgamento, isto é, um procedimento legal e não arbitrário. Este julgamento, por sua vez, não estava baseado em casos anteriores. Ao exercer a *cognitio extra ordinem*, o governador não era obrigado a seguir as constituições imperiais anteriores, mas somente aquelas que estavam em vigor e que incidiam sobre a sua zona de atuação. E era comum o governador não saber quais eram as constituições vigentes. Isso significa que as orientações de Trajano a Plínio não seriam necessariamente uma referência de conduta em épocas posteriores. É bem verdade que o governador poderia seguir as instruções de Trajano, mas eles não estavam obrigados a isso, principalmente governadores de outras províncias. Tudo indica que nunca houve uma lei geral contra o cristianismo que valesse para todo o Império.

Outra questão importante para Ste Croix é que um governador, normalmente, não podia tomar iniciativa nas perseguições. Era necessária uma denúncia e o delator tinha de agir com prudência, pois uma acusação falsa ou sem provas incorria em crime de calúnia. Como já discutimos, isso fica claro na carta de Trajano, onde o imperador orienta a não procurar os cristãos para puni-los, mas apenas agir mediante uma denúncia. No entanto, Ste Croix pondera que esta orientação poderia ser ignorada, como aconteceu nas perseguições de Lião e de Viena ocorridas em 177 d.C. por mando do governador. E quando um governador dava ordem de perseguição ele não estava descumprindo a lei, uma vez que ele não era obrigado a seguir uma determinação de um imperador anterior. Tudo dependia da abrangência da

convulsão social provocada pela presença dos cristãos em uma dada região. O rigor do governador era proporcional à fúria da população contra os cristãos.

Se um governador se recusava, apesar de tudo, a fazer o que o povo esperava, não apenas se tornava impopular: a indignação geral contra os cristãos podia, muito facilmente, provocar motins e linchamentos, como temos provas de que ocorreu algumas vezes; e, uma vez a violência desencadeada, qualquer coisa podia acontecer (Ste CROIX, 1981, p. 250).

Assim, o objetivo básico era manter a ordem na província. Tratava-se de um problema político e social. Se a presença dos cristãos não motivasse distúrbios civis, não haveria razão para um governador ordenar perseguições.

O fato de não haver razões concretas para uma perseguição não significa que os cristãos eram aceitos pelos romanos. Ao contrário, as autoridades encaravam-nos com suspeitas. Ste Croix levanta vários motivos para isso:

- 1) Eram considerados *mali homines*, uma vez que adoravam um homem que fora crucificado pelo Governador da Judeia por crime político;
- 2) Sua lealdade ao Estado era colocada em dúvida ao se negarem a jurar pelo Gênio do imperador;
- 3) Falavam sempre sobre o fim do mundo;
- 4) Em seus livros verificava-se um ódio a Roma (sob o disfarce de Babilônia), cuja ruína era profetizada;
- 5) Seus ritos secretos eram considerados como conspirações políticas e comportamento antissocial;

Diante desse quadro, não era difícil um governador condenar um cristão por traição, ainda que, na verdade, ela não existisse. Desta forma, a base legal para as perseguições, segundo Ste Croix, era um acusador alegando a existência do cristianismo e um governador disposto a punir os cristãos por considerar necessário. O autor descarta a possibilidade de que a Igreja nascente fosse considerada como

collegia illicita (associações fora da lei, sem aprovação) e que isso desencadeasse as perseguições: “não sabemos de nenhum cristão que tenha sido perseguido por pertencer a um *collegium illicitum*” (Ste CROIX, 1981, p. 252).

Ste Croix procura opor-se à teoria de Sherwin-White, que, a partir da carta de Plínio, defende que os cristãos eram perseguidos pela *contumácia*, por negarem obedecer a uma ordem expressa de um magistrado. A ordem era oferecer sacrifícios aos deuses. Para Ste Croix esta conclusão é errônea, pois em nenhum momento Plínio utiliza o termo *contumacia* em sua carta. Ele também não disse que obrigava os cristãos a oferecerem sacrifícios; eram obrigados apenas aqueles que negavam ser cristãos. Então, a ordem era apenas um artifício para verificar se os “não-cristãos” estavam falando a verdade. Ste Croix salienta que, em julgamentos posteriores à carta de Plínio, cristãos eram obrigados ao sacrifício aos deuses. Porém, a *contumácia* só era verificada com o julgamento em curso, e, portanto, ela jamais poderia ser o motivo para a perseguição: “O elemento essencial na condenação dos cristãos é a ilegalidade do cristianismo, e não o comportamento em juízo do acusado, comportamento que, como vimos, é o único ponto em que se poderia dizer que houve contumácia” (Ste CROIX, 1981, p. 254).

Para Ste Croix, a prova do sacrifício era uma oportunidade de constatar que realmente não eram cristãos aqueles que negavam sê-lo. Tal prática (não apenas usada contra cristãos) era acompanhada de tortura e com Marco Aurélio (161-180) passou a ser aplicada a todas as pessoas de classe baixa, cidadãos ou não. Essa medida tinha como objetivo fazer a pessoa apostatar, e não fazer dela um mártir. Assim, se um governador quisesse realmente condenar um cristão não poderia torturá-lo, pois abriria uma oportunidade para a apostasia, da qual, uma vez assumida, decorria a liberdade imediata do acusado. No entanto, esta conclusão de Ste, Croix não nos parece plenamente válida, pois não leva em consideração a importância do martírio no imaginário cristão, assumido sem resistência. Isso é diferente do fenômeno do martírio voluntário, que, segundo o autor, era mais

comum do que se costuma acreditar, ocorrendo não apenas com cristãos heréticos, mas também com aqueles dentro da ortodoxia. Embora fosse mais comum já no final das grandes perseguições, sua prática está presente no século II, por volta do ano 150. De acordo com Ste Croix o martírio voluntário, mesmo sendo desaconselhado pelas autoridades da igreja, contribuiu para ampliar e intensificar as perseguições, uma vez que era considerado como uma provocação às autoridades.

Por que as massas exigiam e até iniciavam as perseguições?

O ponto principal é que o monoteísmo cristão punha em perigo a *pax deorum*. Por serem impiedosos aos deuses romanos, isto é, não nutrir piedade aos deuses, os cristãos atraíam castigos das divindades. Esta seria a causa de desastres de qualquer ordem. Ainda que não houvesse legalmente a obrigação dos habitantes do império (cidadãos ou não) de realizarem os cultos públicos, magistrados e Senadores se obrigavam a tais práticas. Era de bom tom demonstrar publicamente respeito às tradições religiosas dos antepassados e piedade aos deuses.

Os cristãos, ao se negarem a participar dos cultos públicos e se posicionarem abertamente contra a religião do império e contra os deuses, na verdade também se colocavam à margem do Estado, pois os cultos religiosos eram atos cívicos, isto é, demonstrações concretas de identidade coletiva e lealdade ao Estado. Isso também nos ajuda a compreender por que o governo perseguia os cristãos. Além dos fatores já apontados, Ste Croix diz que a razão principal era religiosa, entendida como a negação de cultuar os deuses. Entretanto, excetuando os principados de Valeriano (253-260) e Diocleciano (284-305) em nenhum momento os cristãos foram impedidos de cultuar seu Deus privadamente.

Segundo Ste Croix

a religião, para os romanos, era sobretudo o *ius divinum*, o corpo de leis estatais que se referiam às matérias sagradas, que salvaguardavam a *pax deorum* por meio de um cerimonial adequado. Sua grande importância derivava, como afirmava repetidamente Cícero, principalmente do fato de descansar sobre a *auctoritas*

maiorum, a força da tradição ancestral” (Ste CROIX, 1981, p. 270). Cícero afirma que o *ius divinum* é “a base fundamental de nosso Estado”²³.

Nesse sentido, a resposta de Sherwin-White às críticas de Ste Croix se faz da seguinte forma: primeiro, ele tenta demonstrar que Ste. Croix falha ao considerar que desde os primórdios do cristianismo a perseguição aos cristãos acontecia por estes não reconhecerem os deuses romanos. Segundo Sherwin-White,

a crença de que a ‘ausência de deuses’ é o miolo da matéria depende da evidência do período tardio, que se extrai não de fontes romanas, mas das ‘apologias’ cristãs e das primeiras ‘atas’ dos mártires, compostas de um ponto de vista cristão, ainda que, por vezes, escritas em formato de informe oficial romano” (A. N. SHERWIN-WHITE, 1981, p. 275).

As fontes sobre as perseguições nos períodos mais antigos (Plínio, Tácito e Suetônio), escritas entre 110-125, indicam motivos relacionados a imoralidades e abominações (*flagitia, scelera, maleficia*)²⁴. Assim, na carta de Plínio os cristãos devem ser punidos pelo nome associado a uma *flagitia*. O descuido dos cultos cívicos por parte dos cristãos, ainda que apontados por Plínio, não seriam para Sherwin-White a base para as perseguições, mas sim as acusações de imoralidades, pois “Plínio está pensando claramente em *flagitia* quando informa que o exame dos apóstatas e das diaconisas não revelava nada escandaloso” (A. N. SHERWIN-WHITE, 1981, p. 277).

A segunda forma de rebater as críticas de Ste Croix é retomando o termo *contumácia*. Para Sherwin-White não se trata apenas de um comportamento diante do tribunal, mas de um desafio à autoridade romana. Ainda que Plínio não usasse o termo *contumacia*, ele considera a perseverança e a obstinação dos cristãos como uma atitude insidiosa, uma desobediência que deveria ser punida.

23. CÍCERO, *De Natura Deorum*, III,5.

24. Sherwin-White cita as seguintes fontes: PLÍNIO, *Epist.* X.96.2; TÁCITO, *Ann.* XV.44.3-4; SUETÔNIO, *Nero*, 16.2.

Por fim, haveria alguma relação entre as perseguições aos cristãos encabeçadas pelas autoridades romanas e os judeus? Em outras palavras, os judeus teriam algum papel ou responsabilidade na perseguição contra os cristãos?

Para Marcel Simon, é provável que algumas das calúnias impetradas pela massa pagã tenham nascido em âmbito judaico (SIMON, 1948, p. 146), como alegou Orígenes ao atribuir aos judeus as calúnias sobre a antropofagia e as orgias dos cristãos (*Contra Celso*, 6,27)²⁵. No entanto, Simon parece concordar com os estudos de M. Parkes a respeito da participação judaica nas perseguições. Desta forma, os relatos sobre os mártires cristãos que apontam uma participação direta de judeus são raros, circunscritos ao primeiro século, mais precisamente na Palestina. A partir do século II, a responsabilidade essencial pelos martírios recai sobre os pagãos e sobre as autoridades romanas. Geralmente, os judeus, quando citados, não o são como autores únicos ou protagonistas, ainda que eles se associem aos pagãos (SIMON, 1948, p. 149). Segundo Simon:

Definitivamente, os poucos casos certos de hostilidade ativa não ultrapassam, segundo parece, o âmbito das iniciativas individuais ou locais. Não se poderia falar de uma conspiração geral do judaísmo, nem de um papel determinante, mas apenas da ação de alguns judeus, secundando ou estimulando o ódio popular. (...) Israel não simpatizava, nem com os cristãos perseguidos, nem com o Império perseguidor, responsável por suas próprias misérias. Em relação aos cristãos era por vezes o ódio que os dominava, outras vezes a piedade, e às vezes mesmo um certo sentimento de solidariedade ; em relação ao Império, algumas vezes a aversão, e outras vezes as considerações de oportunismo levavam os judeus, para consolidar sua posição privilegiada e proteger-se contra represálias, a traçar claramente a linha de demarcação com a nova seita, acompanhando ou adiantando-se às reações populares e às sanções oficiais (SIMON, 1948, p. 152).

25. A esse respeito é importante considerar que Justino, ao contrário de Orígenes, cita as mesmas calúnias, mas não as associa diretamente aos judeus. Disse Justino: “por acaso, também acreditais que devoramos os homens e que, depois do banquete, apagamos as luzes, e nos entregamos a uniões ilícitas?” (*Diál.* 10,1). Eis a resposta de Trifão: “Tudo isso que o povo comenta são coisas indignas de crédito, pois afastam-se muito da natureza humana”. (*Diál.* 10,2).

E, citando Parkes, conclui: « Os textos que sugerem ou afirmam o contrário, ‘procedem de uma exegese teológica e não de uma recordação fiel dos fatos históricos’ »²⁶.

Acreditamos que todos os conflitos mencionados por Justino, e que analisaremos no último capítulo deste trabalho, devem ser estudados nessa perspectiva. Isso não incorre em negar ou minorar os conflitos entre judeus e cristãos no segundo século, mas em considerar o relato de Justino mais criticamente. É bem verdade que Justino acreditava que os judeus moviam os pagãos ao ódio contra os cristãos, como ele mesmo afirmou: “As outras nações não têm tanta culpa da iniquidade que se comete contra nós e contra Cristo como vós, que sois a causa do preconceito injusto que elas têm contra ele e contra nós, que viemos dele” (*Diál.* 17,1). Justino chega a ser mais incisivo acusando os judeus e os prosélitos de violência a ponto da privação de vida: “Não tendes poder para pôr vossas mãos sobre nós, porque sois impedidos pelos que agora mandam; mas fizestes isso sempre que vos foi possível” (*Diál.* 16,4). E ainda: “Os prosélitos, porém, não só não creem, mas blasfemam duas vezes mais do que vós o nome de Jesus, e querem matar e atormentar a todos nós que nele cremos, tornando-se a todo custo semelhantes e vós” (*Diál.* 122,2).

No entanto, acreditamos que todas estas passagens são mais resultantes do calor da polêmica do que amparadas em fatos que se repetiam. A principal razão para isso é que quando S. Justino fala abertamente das perseguições, responsabiliza os judeus indiretamente. São os demônios que condenam os cristãos à morte e os judeus os servem (*Diál.* 131,2). A despeito de todas as acusações, o *Diálogo* nos fornece elementos seguros sobre a participação direta dos judeus nas perseguições aos cristãos? Acreditamos que não. Quando o apologista procura explicar por que os judeus não se convertem ao cristianismo, esta dissociação fica evidente. Os judeus não se convertem porque temem as perseguições. Disse Justino: “O motivo por que

26. PARKES, J. **The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism.** Londres, 1934, p. 148. APUD SIMON, Marcel, 1948, p. 152.

vacilais em confessar a Jesus como Cristo, como as Escrituras o demonstram, os fatos evidentes e os prodígios que acontecem em seu nome, **talvez seja porque não sois perseguidos pelos governantes**” (*Diál.* 39,6).

E ainda:

Desse modo, colocando todo o meu empenho em vos convencer com as minhas demonstração, ficarei inteiramente sem culpa em relação a vós. Todavia, se vós, permanecendo na dureza de coração ou fracos na convicção **por medo da morte decretada contra os cristãos**, não quiserdes abraçar a verdade, toda a culpa será vossa (...) (*Diál.* 44,1).

Assim, a participação dos judeus na perseguição aos cristãos pode ser caracterizada em seu maior grau como modesta. No entanto, em uma esfera popular, cujos agentes compartilhavam um ambiente polêmico entre os dois grupos de crentes, é bem provável que os cristãos responsabilizassem os judeus pelas perseguições, da mesma forma como pode ser possível que chefes das comunidades cristãs adotassem esse discurso, ou algo similar, talvez por uma aproximação entre a perseguição que os cristãos sofriam na época com as perseguições empreendidas pelos judeus a Cristo e aos primeiros discípulos mencionadas no Novo Testamento.

Talvez, uma certa animosidade entre os dois grupos de crentes pudesse ser alimentada pelo estatuto jurídico dos judeus, que gozavam de alguns privilégios no Império Romano, tais como: livre exercício do 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). Em contrapartida, a situação dos cristãos era delicada. Não possuíam nenhum privilégio e, bastando uma denúncia, eram conduzidos ao julgamento e punidos.

Juster salienta uma possível explicação para esta diferença de tratamento por parte das autoridades romanas:

Para explicar, motivar essa tolerância excepcional que lhes era concedida, enquanto se dirigiam cruéis perseguições contra os cristãos, e também para impedir o proselitismo judeu, os imperadores se aplicaram em acentuar o caráter nacional do culto judeu (JUSTER, 1914, p. 247).

Assim, os privilégios são concedidos porque os aspectos religiosos são considerados como expressão do povo enquanto nação, com a qual os romanos estabelecem alianças de acordo com o que lhes parece interessante. Já os cristãos, além de todos os problemas apresentados anteriormente como motivadores para as perseguições, não possuíam uma identidade coletiva nacional, como os judeus. Assim, os judeus podiam seguir suas próprias leis, porque esse era o princípio seguido por Roma em relação aos outros povos em sua política de alianças.

Durante o principado de Adriano, todos os privilégios concedidos aos judeus foram suspensos. O Imperador Antonino Pio teve de enfrentar uma nova revolta judaica, certamente por conta dos desdobramentos da derrota de Bar Cochba e pela suspensão dos privilégios. No entanto, ao contrário de seu antecessor, Antonino restabeleceu todos os antigos privilégios, inclusive levantou a interdição da circuncisão aos judeus, pondo fim ao conflito. Desta forma, o estatuto jurídico dos judeus foi restabelecido. Segundo Marcel Simon, a essência da política romana ante os judeus durante o principado de Antonino baseava-se no seguinte princípio: a adoração a Deus seria tolerada por Roma com a condição de que os judeus não fizessem da Palestina um reino independente e não impusessem essa mesma adoração aos gentios. Isso equivale a dizer que os judeus não seriam molestados desde que não representassem dois perigos: o do nacionalismo e o do proselitismo²⁷.

27. Simon salienta que destes dois aspectos a preocupação maior era o perigo nacionalista. A proibição do proselitismo nem sempre foi levada a termo pelos imperadores (SIMON, 1948, p. 132-133).

Por fim, resta-nos traçar em linhas gerais alguns aspectos do principado de Marco Aurélio (161-180), quando Justino foi martirizado. Ele, devido à sua formação filosófica, continuou permitindo que filósofos debatessem na capital. O confronto de Justino com Crescente ocorreu nessa época. Piganiol salienta que Marco Aurélio possuía altas qualidades morais, mas não era um verdadeiro homem de Estado (PIGANIOL, 1961, p. 286), como seus predecessores. Segundo Rémondon, com Marco Aurélio o equilíbrio do Império Romano se rompe e germina a crise (RÉMONDON, 1967, p. 5). Esses problemas se dão no momento em que o imperador precisa empreender várias guerras para conter o avanço dos bárbaros. O aumento dos gastos com a guerra é acompanhado por problemas econômicos acentuados pela queda na produção no campo e forte êxodo rural.

Na esfera religiosa, Hamman afirma que Marco Aurélio irritava-se com o fato de os cristãos não temerem a morte, considerada por ele um fausto trágico (*Pensamentos* XI,3).

A verdade é que existe uma incompatibilidade entre o estoicismo como o imperador filósofo o concebia e o cristianismo. A razão universal guia o homem e o mundo, basta submeter-se às suas leis e aos seus determinismos (*Pensamentos* XII,14). Como conceber a mediação de Cristo, a irrupção do divino na história universal, como admitir a pretensão do evangelho de mudar o homem e de renová-lo interiormente? (...) Ele não demonstrava nenhuma simpatia pelos cristãos e não se sentia irmão deles (*Pensamentos* XI,3,2) O filósofo tanto quanto o imperador, sentia-se agredido por eles, porque haviam levado o debate para o seu próprio terreno e contestado sua regra de vida (HAMMAN, 1997, p. 102).

Ao que tudo indica, Hamman procura aproximar as concepções filosóficas de Marco Aurélio com o martírio de Justino, uma vez que estas estariam em oposição ao cristianismo. O imperador, além de ter profunda afeição por Rústico, Prefeito do Pretório que condenou Justino ao martírio, procurava lançar os filósofos contra os cristãos (HAMMAN, 1997, p. 100). É provável que esta análise seja um pouco

exagerada, pois indicaria que o imperador estivesse pessoalmente incomodado com a atividade de Justino em Roma.

O *Diálogo* foi escrito em um contexto de transformações sociopolíticas em que a atuação de alguns imperadores contra judeus e cristãos afetaram a relação entre os fiéis dos dois cultos. No entanto, o estudo da relação entre judeus e cristãos no século II não passa exclusivamente por uma intermediação romana. Ela pode ser analisada a partir de seus próprios agentes, o que nos leva a discutirmos aspectos do judeu-cristianismo, da apologia cristã e do proselitismo judaico.

2.2 - Breve histórico do judeu-cristianismo

A lei de lahweh é perfeita, faz a vida voltar.

Salmo 19(18),8.

Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas.
Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento.

Mateus 5,17.

O judeu-cristianismo presente no I e II séculos é de difícil definição. Primeiro, porque ele não representa uma tendência única seguida por um grupo homogêneo de fácil caracterização. Ao contrário, trata-se de um fenômeno complexo e multiforme (SIMON; BENOIT, 1987, p. 263). Para Jean Daniélou, da mesma forma como as diversas comunidades judaicas do primeiro século possuíam várias modalidades de culto e diferenças na importância dada a alguns princípios religiosos, o mesmo será notado nas comunidades formadas por judeu-cristãos (DANIÉLOU, 1985, pp. 13-18;24-25)²⁸. Depois, se pensarmos o judeu-cristão como um judeu convertido, torna-se impossível negar que o cristianismo, desde a sua origem na Igreja de Jerusalém era judeu-cristão por natureza. Uma vez que os primeiros seguidores de Jesus Cristo foram judeus da Palestina, o judeu-cristianismo não seria uma modalidade de cristianismo, mas o próprio cristianismo nascente, já que, desde o princípio, o novo culto foi levado adiante por judeu-cristãos. A definição de judeu-cristianismo pode considerar tanto os aspectos étnicos (judeu-cristão entendido como um cristão israelita de nascimento) quanto os religiosos (cristão israelita que associa as práticas judaicas prescritas na *Torá*²⁹ com a fé em Jesus Cristo). Contudo,

28. Em *Diál.* 80,4 encontramos as seitas conhecidas por Justino.

29. *Torá* significa “ensinamento”. Segundo Alan Unterman esse ensinamento pode se referir tanto ao que está presente no Pentateuco (Chumash) ou em toda a Bíblia hebraica (Tenach) e até mesmo, em toda tradição judaica. “A *Torá* já existia antes de o mundo vir a ser, e foi usada por Deus como a planta e o instrumento da Criação. Os Patriarcas a guardaram consigo antes de ser efetivamente

essas categorias não tornam o problema mais simples. Os aspectos étnico-religiosos para sustentar a definição de judeu-cristianismo mostram-se falhos, pois cristãos gentios também se aproximaram do judaísmo com interesse de observar a lei mosaica. Por isso, Marcel Simon afirma ser insuficiente definir os judeu-cristãos como cristãos de origem judaica que associavam práticas judaicas à fé e às práticas cristãs, uma vez que, na visão desse historiador, seria arbitrário considerar todos os judeu-cristãos como judeus de nascimento (SIMON; BENOIT, 1987, p. 260). Além disso, considerar o judeu-cristianismo como algo estritamente ligado à observância da Lei, segundo Simon, é uma tendência redutora, pois desconsidera aspectos doutrinários nele presentes, que são próprios e originais quando comparados ao cristianismo e ao judaísmo correntes³⁰. Seja como for, a despeito da multiformidade do judeu-cristianismo, que dificulta sua definição e caracterização, Marcel Simon salienta que a literatura dos Padres da Igreja ressalta nos judeu-cristãos o apego total ou parcial às observâncias judaicas. Um parâmetro seguro para avaliar o grau dessa observância seria, para Simon, o Decreto Apostólico mencionado em Atos dos Apóstolos: “Contamos, assim, como bom fundamento para qualificar de judeu-cristão tudo aquilo que, em matéria de legalismo judaico, ultrapasse os limites fixados pelo decreto” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 268).

Jean Daniélou considera o sentido étnico para o termo, mesclando-o com aspectos doutrinários. Ele demarca duas variantes de judeu-cristianismo: a primeira

outorgada. Na revelação a Moisés e aos israelitas no Monte Sinai, Deus deu a *Torá* ao homem”. (UNTERMAN, 1992, p. 264).

30. Simon ampara-se nos estudos de H. J. Schoeps sobre os escritos pseudo-clementinos e destaca três pontos principais: a) os pseudo-clementinos expressam o judeu-cristianismo e não um tipo dele; b) representa em meio cristão a etapa final de uma tradição judaica marginal, esotérica e sectária; c) a comunidade jerosolimita representa a forma pré-cristã desse movimento, cuja doutrina e ritos eram diferentes do judaísmo oficial, possuindo, assim, certa originalidade.

refere-se aos ebionitas³¹ dos pseudo-clementinos³² e foi considerada herética, pois, apesar de reconhecer Jesus como Messias, negava que ele fosse o Filho de Deus. Já a segunda variante de judeu-cristianismo, a saber, a comunidade jerosolimita liderada por Tiago, (também chamada de nazarenos) foi considerada dentro da ortodoxia, porque professava Jesus como Messias e Filho de Deus.

Simon critica o fato de Daniélou tomar um aspecto doutrinal para fazer essa diferenciação, numa época em que a cristologia da Igreja ainda não estava clara. Por isso, pondera: “Considerar que o messianismo dos nazarenos, ou seja, basicamente de Tiago, implica a divindade de Cristo é postular algo dificilmente verificável” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 265).

A origem do judeu-cristianismo é constitutiva ao cristianismo nascente levado a termo pelos primeiros seguidores de Jesus. Aos judeus conversos, logo se juntaram cristãos de origem pagã, resultantes das primeiras missões. Nos Atos dos Apóstolos e nas Cartas de Paulo é possível verificar essa dinâmica da expansão do cristianismo, bem como as primeiras polêmicas entre os cristãos de origem judaica e os cristãos gentios. Desta forma, ainda que o cristianismo fosse judeu-cristão em sua origem, a sua afirmação e a sua expansão se dão com o cristianismo identificado, sobretudo, como uma religião dos gentios. Neste processo, que não aconteceu de modo uniforme, os judeu-cristãos tornaram-se um grupo marginal, a ponto de serem enquadrados como uma seita fora da ortodoxia que foi paulatinamente elaborada pelo cristianismo gentio. A grande Igreja se voltará cada vez mais para o pensamento paulino, o que deixou os judeu-cristãos sem espaço. Para David Flusser, a separação do cristianismo do judaísmo pela negação da Lei Mosaica foi uma condição para que

31. Segundo Eusébio de Cesaréia, os ebionitas eram assim chamados por possuírem pensamentos pobres (hebr. ebionim) a respeito de Jesus Cristo. “Pois pensavam dele que era apenas um homem simples e comum, justificado à medida em que progredia em seu caráter, e nascido da união de um homem e de Maria. Acreditavam absolutamente necessária para eles a observância da lei, alegando que não se salvariam apenas pela fé e por viver conforme ela” (*Historia Ecclesiástica*, III, XVII, 2).

32. A literatura pseudo-clementina é um conjunto de textos judeu-cristãos.

a nova fé se tornasse universal. É claro que essa tendência verificada nos dois primeiros séculos afetou os judeu-cristãos:

Desde o começo, o cristianismo se viu mais ou menos como o herdeiro do judaísmo e como sua verdadeira expressão (...). Como a grande maioria dos judeus não concordava com seus irmãos cristãos nessa reivindicação, o cristianismo tornou-se uma religião de gentios para quem, a partir do século II, era proibido observar os mandamentos da Lei de Moisés (...). Já então a maioria dos cristãos julgava que o modo de vida judaico era proibido até mesmo para os judeus que haviam adotado o cristianismo, atitude que mais tarde se tornou a posição oficial da Igreja (FLUSSER, 2002, p. 165).

Brevemente, analisaremos como o judeu-cristianismo entrou em crise ainda no primeiro século e de que maneira São Paulo contribuiu para isso. Também tentaremos relacionar este quadro de crise com a atuação do Império Romano na Palestina. Por fim, refletiremos sobre como o texto de Justino dá indícios de que até a metade do século II havia uma permanência desta realidade no meio cristão e de que maneira Justino se posicionou diante dela.

A respeito desse processo de crise do judeu-cristianismo, Jean Daniélou salienta dois episódios ocorridos no ano 49: o Concílio de Jerusalém e o incidente em Antioquia. Segundo o autor, tais acontecimentos marcam o momento em que os judeu-cristãos se veem pressionados pelo nacionalismo judaico cada vez mais exasperado.

O problema começou em Antioquia no ano 48, na estada de Paulo e Barnabé. Lá os gentios conversos não eram obrigados a observarem as práticas judaicas, como a circuncisão. Todavia, cristãos vindos da Judeia começam a agitar as comunidades de Antioquia dizendo que a circuncisão devia ser obrigatória para todos, sendo uma condição para a salvação.

Entretanto, haviam descido alguns da Judeia e começaram a ensinar aos irmãos: 'Se não vos circuncidardes segundo a norma de Moisés,

não podereis salvar-vos'. Surgindo daí uma agitação e tornando-se veemente a discussão de Paulo e Barnabé com eles, decidiu-se que Paulo e Barnabé e alguns outros dos seus subiriam a Jerusalém, aos apóstolos e anciãos, para tratar da questão (At 15,1-2).

Tradicionalmente, costuma-se identificar nesta polêmica sobre a circuncisão duas tendências no cristianismo nascente: a de Tiago, favorável ao judeu-cristianismo e a de Paulo, contrária a ele. Assim, Tiago e Paulo, no que tange à observância de algumas práticas, defendiam ideias opostas desde o momento em que elas surgiram em âmbito cristão. Contudo, Daniélou salienta que o testemunho de Pedro durante o Concílio de Jerusalém mostra que os judeu-cristãos, ao acolherem os pagãos na comunidade cristã, não lhes impunham a circuncisão:

Irmãos, vós sabeis que, desde os primeiros dias, aprouve a Deus, entre vós, que por minha boca ouvissem os gentios a palavra da Boa Nova e abraçassem a fé. (...) Agora, pois, por que tentais a Deus, impondo ao pescoço dos discípulos o que nem nossos pais nem mesmo nós podemos suportar? (At 15,7b.10).

Assim, a atitude dos cristãos vindos da Judeia, obrigando os antioquianos a tal prática, seria uma novidade. É por isso que, para Daniélou, a questão central na polêmica entre os judeu-cristãos com os cristãos gentios, no que tange a prática da circuncisão, não dizia respeito a um problema de ordem religiosa, mas política. É esta situação política do judaísmo, motivadora do nacionalismo em seu conflito com Roma, que dá margem à existência dessas duas tendências dentro da comunidade cristã, tendências estas que não eram verificadas desde a origem das comunidades:

Para o judaísmo, o fato de que os judeu-cristãos, que ainda eram considerados como fazendo parte da comunidade judaica, aceitassem entre eles os incircuncisos, era visto como uma traição. É, portanto, sob a pressão de nacionalistas judaicos que alguns judeu-cristãos procuram manter o cristianismo ligado à comunidade judaica, cujo selo é a circuncisão (DANIÉLOU, 1985, p. 38).

Segundo Daniélou, Paulo e Barnabé, ao se oporem à circuncisão, fazem-no para evitar que o cristianismo se solidarizasse com o destino político temporal de Israel.

Vidal Manzanares procura analisar este episódio inserindo-o num contexto mais amplo, onde o número de adeptos da nova fé entre os gentios começou a superar aqueles vindos do judaísmo (MANZANARES, 1995, pp. 150-155). Isso representava dois perigos aos olhos dos judeu-cristãos:

- 1) Os gentios, desconhecedores da tradição e do significado de termos de origem judaica que foram adotados pelos cristãos, poderiam desenvolver um sincretismo. Isso significa que alguns conceitos como Messias, Senhor, Filho de Deus, Reino de Deus, Reino dos Céus, Vida Eterna, ou eram incompreensíveis para os gentios, ou adquiriam um conteúdo semântico distinto.
- 2) Os cristãos gentios, ao contrário dos judeu-cristãos, não possuíam referências religiosas cuja fé comportava uma elevada carga ética. A depravação própria do mundo pagão causava horror nos judeus e nos judeu-cristãos.

Segundo Manzanares, é sob o influxo desses perigos que devemos compreender a ida dos judeu-cristãos palestinos a Antioquia:

No caso de alguns judeu-cristãos da Palestina, a preocupação diante de tal possibilidade chegou a ser suficientemente intensa para fazê-los deslocar-se até Antioquia e tentar impor o que consideravam uma excelente solução para o problema. (...) Por um lado, serviria de barreira de contenção frente ao problema de uma possível deterioração moral causada pela entrada dos gentios no movimento (...) Se se quisesse dar uma envergadura moral aos conversos gentios procedentes do paganismo, sem dúvida o melhor seria educá-los em uma lei que Deus mesmo havia entregue a Moisés no Sinai (MANZANARES, 1995, p. 152).

Outra vantagem, segundo Manzanares, seria evitar que eles fossem atacados por judeus nacionalistas, o que já foi defendido por Daniélou.

A questão não é resolvida em Antioquia e Paulo, Barnabé e Tito são enviados a Jerusalém para dirimirem o problema com os discípulos de Jesus Cristo. Esse acontecimento ficou conhecido como Concílio de Jerusalém.

As decisões do Concílio de Jerusalém a respeito dos cristãos vindos do paganismo foram: que eles se abstivessem de carnes contaminadas pelos ídolos (sacrificadas a eles), de uniões ilegítimas, de carnes sufocadas e do sangue (At 15,20). Este conjunto de restrições tinha por objetivo exigir dos cristãos conversos do paganismo o que era necessário para que os judeu-cristãos não incorressem em impureza ao conviver com eles.

Segundo Daniélou, tais decisões marcam a ruptura da comunidade cristã com a comunidade judaica (DANIÉLOU, 1985, p. 38). Apesar das orientações do concílio a respeito da não circuncisão dos pagãos, a agitação permaneceu em meio às comunidades cristãs, sempre motivada por preocupações nacionalistas e nunca religiosas.

Já para Simon, o Decreto Apostólico não representava um triunfo das concepções contrárias às observâncias judaicas: “Longe de representar esse triunfo, esse decreto era a condenação expressa de suas concepções, pois afirmava a perenidade e o alcance universal de uma parte, por mais modesta que fosse, da observância judaica” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 106).

Há uma profunda relação entre as determinações do Decreto Apostólico com os mandamentos noaquíticos, impostos a uma parte dos conversos ao judaísmo denominada de “tementes a Deus” ou semiprosélitos³³. Na verdade, ele equiparava

33. O semiprosélito é o pagão convertido que observa os sete mandamentos noaquíticos dados por Deus para toda a humanidade. São eles: 1) não adorar ídolos; 2) não blasfemar o nome de Deus; 3) estabelecer cortes de justiça; 4) não matar; 5) não cometer adultério; e 6) não furtar. (Gen. R. xvi. 9, xxiv. 5; Cant. R. i. 16; comp. Seder 'Olam Rabbah, ed. Ratner, cap. v. e notas, Wilna, 1897; Maimonides, "Yad," Melakim, ix. 1). Um sétimo mandamento foi acrescentado depois do Dilúvio - não comer carne retirada de animal vivo (Gen. ix. 4). SINGER, Isidore & GREENSTONE, Julius H. "Laws, Noachian". In: JewishEncyclopedia.com.

os pagãos cristianizados com os semiprosélitos judeus, no que tange à observância ritual. Para David Flusser, os primeiros cristãos gentios foram os “tementes a Deus” que observavam os mandamentos de Noé. Desta forma, a Sinagoga e a Igreja de Jerusalém ofereciam as mesmas obrigações aos gentios para que fossem salvos, no que tange as práticas³⁴.

No entanto, da mesma forma que os judeus consentiam que os semiprosélitos também observassem outros mandamentos, David Flusser afirma que o Decreto Apostólico para a Igreja de Jerusalém representava o mínimo a ser seguido e não uma prescrição que em nada poderia ser ultrapassada: “É evidente que, apesar de a liderança da Igreja-Mãe ter decidido não impor nenhum ônus aos crentes gentios além dos preceitos de Noé (At 10,28-29; Gl 2,6), ela não se opunha a que eles voluntariamente observassem mais” (FLUSSER, 2002, p. 177). Tudo leva a crer que esta posição da Igreja de Jerusalém motivava os seus missionários a incentivar os cristãos gentios a outras observâncias, além daquelas mencionadas pelo decreto. É assim que podemos entender os conflitos de Paulo com emissários nas regiões evangelizadas por ele, quando o apóstolo critica duramente suas comunidades por seguirem outro Evangelho que não o que foi por ele anunciado, alertando-os a respeito de tendências judaizantes (Gl 1,6-7; 4,10; 5,2s; 2 Cor 11,4). Segundo Simon, talvez Paulo fosse informado por Tiago a respeito do decreto somente no fim de seu apostolado, quando foi visitar a Igreja de Jerusalém³⁵:

Acesso em: 5 de jun. 2011.

<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=113&letter=L&search=Noachian>

34. Talvez, David Flusser pense desta forma por entender que a ideia de salvação desvinculada da observância é resultado da pregação paulina. Essa distinção nas comunidades jerosolimitas não seria tão clara.

35. No relato escrito por Lucas nos Atos dos Apóstolos a respeito desse primeiro Concílio em Jerusalém, Paulo não apenas estava presente nele como levou as deliberações do Concílio a Antioquia. No entanto, quando Paulo narrou aos gálatas os fatos ocorridos na Assembleia de Jerusalém, nada mencionou sobre o Decreto Apostólico, o que possivelmente evidencia seu desconhecimento a respeito das decisões tomadas. Em nota ao capítulo 15 de Atos dos Apóstolos, a *Bíblia de Jerusalém* aponta uma série de problemas e contradições do texto de Lucas e sugere que na verdade o autor dos Atos englobou num único texto duas controvérsias que na *Carta aos Gálatas* estão distintas: Gl 2,1-10 e 2,11-14. Diante das contradições, é mais seguro afirmar como Manzanares (*Op. Cit.*, p. 158-160) que os eventos narrados em Atos 15 e em Gálatas 2,1-10 são

No dia seguinte, Paulo foi conosco à casa de Tiago, onde todos os anciãos se reuniram. Depois de havê-los saudado, começou a expor minuciosamente o que Deus fizera entre os gentios por seu ministério. Eles, ouvindo-o, glorificavam a Deus. Mas depois disseram-lhe: '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, 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).

Como sabemos, Paulo se opunha abertamente às práticas judaicas entre os cristãos, afirmando que a justificação não decorria da prática da Lei mas da fé em Jesus Cristo. Segundo David Flusser, não era fácil para os "tementes a Deus" cristãos aceitarem essa exigência paulina:

Para os tementes a Deus, que tinham se tornado ou pretendiam se tornar cristãos, o desvio radical da lei judaica foi sem dúvida um passo doloroso, mas no fim eles ganharam com isso, pois agora podiam compensar plenamente seu complexo de inferioridade perante judeus e judeu-cristãos" (FLUSSER, 2002, p. 180).

distintos e independentes. As razões para isso são: 1) Temas são diferentes: Em Gl Paulo delimita a zona de atuação (ele e Barnabé encarregaram-se dos gentios e Pedro dos judeus). Nada se discutiu sobre a circuncisão. Em At ocorre justamente o contrário. 2) Em Gl há uma reunião privada de Paulo e Barnabé com os dirigentes jerosolimitas. Em At a reunião é pública e Paulo e Barnabé não participam dela. 3) Os fatos narrados por Paulo, certamente aconteceram em visitas anteriores (Gl 1,18-19 e Gl 2,1 ss.). Ao contrário da Assembleia narrada em Gl, o encontro narrado em At chegou a uma conclusão final.

Ora, tal postura também chocava os judeu-cristãos de Jerusalém, uma vez que se nota 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. Por outro lado, a solução proposta para evitar esse conflito com a ida de Paulo ao Templo também poderia evidenciar que a postura do apóstolo 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 somente por estes viverem junto dos cristãos gentios. Talvez, na visão do apóstolo, seria mais fácil o judeu se abster das práticas do que obrigar os gentios 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. Sobre esta matéria, as palavras de Tiago a Paulo fazem notar que a Igreja de Jerusalém gozava de uma peculiaridade que em nada afetaria ou confundiria os cristãos gentios, certamente pela ausência deles nas comunidades jerosolimitas. O que há de peculiar nos cristãos de Jerusalém é o fato de que eles abraçaram a fé e permaneceram “zeladores da Lei”. Paulo, ao aceitar purificar-se no Templo, reconhece que essa seria uma atitude importante para os cristãos de Jerusalém, ainda que, pessoalmente, talvez a considerasse desnecessária.

Seja como for, Tiago e os anciãos da Igreja de Jerusalém, ainda que se felicitassem pelo sucesso da missão de Paulo junto aos pagãos, não repreendendo

seus procedimentos e confirmando as decisões do Concílio de Jerusalém, não conseguiram manter a unidade dos fiéis sobre essa decisão. Ainda que houvesse uma comunhão entre Tiago e Paulo, judeu-cristãos se oporão veementemente a este último. Concomitantemente ao crescimento do cristianismo em meio grego, também cresceu a oposição dos judeu-cristãos a Paulo. Isso observamos em várias de suas cartas³⁶.

O incidente em Antioquia, ainda que não seja possível afirmar se ele ocorreu antes ou depois do Concílio de Jerusalém, demonstra como este era um problema candente na época. Ainda no ano 49, Pedro vai a Antioquia. Lá, havia comunidades de judeu-cristãos e cristãos gentios. Certos cristãos enviados por Tiago³⁷ se negaram a comer junto com os cristãos gentios. Eles foram seguidos por Barnabé. Pedro consentiu em tal atitude e foi duramente censurado por Paulo. Segundo Daniélou, as duas posições, ainda que francamente opostas, eram perfeitamente legítimas, apesar de inconciliáveis. O fato é que elas são duas formas de verem um único problema partindo de preocupações diferentes: Paulo pensa nos cristãos gentios que não deveriam ficar presos às obrigações judaicas para viverem a fé cristã, uma vez que ele visava expandir o cristianismo em meio grego. Já Pedro via um risco de que os judeu-cristãos, sob pressão do nacionalismo judaico, retornassem ao judaísmo. Ao apoiar os enviados de Tiago, Pedro demonstrava, na verdade, acreditar na possibilidade de ser fiel à Lei e crer no Cristo ao mesmo tempo. Assim, Pedro estaria fortalecendo os judeu-cristãos para que não sucumbissem diante da pressão dos judeus (DANIÉLOU, 1985, p. 40).

36. Daniélou analisa essa questão nas cartas aos tessalonicenses, aos efésios, aos gálatas, aos romanos e, finalmente, nas cartas a Timóteo e a Tito (DANIÉLOU, 1985, pp. 42-46).

37. A esse respeito, Manzanares (*Op. Cit.*, p. 154) aventa a hipótese de que os emissários entregaram a Pedro, que até então comia na mesma mesa que os gentios, uma mensagem alertando-o sobre o escândalo que tal atitude pudesse causar nos judeus que não eram cristãos, o que nos parece pouco provável.

Recentemente, em uma audiência, o Papa Bento XVI deu seu parecer sobre o episódio em Antioquia, salientando as diferentes preocupações que moviam Paulo e Pedro:

O segundo episódio é o conhecido incidente de Antioquia, na Síria, que dá testemunho da liberdade interior de que Paulo gozava: como comportar-se por ocasião da comunhão comensal entre crentes de origem judaica e aqueles de origem pagã? Sobressai aqui o outro epicentro da observância mosaica: a distinção entre alimentos puros e impuros, que dividia profundamente os judeus observantes dos pagãos. Inicialmente Cefas, Pedro, compartilhava a mesa com uns e com outros; mas com a chegada de alguns cristãos ligados a Tiago, "o irmão do Senhor" (Gl 1,19), Pedro tinha começado a evitar os contatos com os pagãos à mesa, para não escandalizar aqueles que continuavam a observar as leis de pureza alimentar; e a opção tinha sido compartilhada por Barnabé. Esta opção dividia profundamente os cristãos vindos da circuncisão e os cristãos provenientes do paganismo. Este comportamento, que ameaçava realmente a unidade e a liberdade da Igreja, suscitou as profundas reações de Paulo, que chegou a acusar Pedro e os outros de hipocrisia: "Se tu, que és judeu, vives à maneira dos gentios e não à dos judeus, como podes obrigar os gentios a judaizar?" (Gl 2,14). Na realidade, eram diversas as preocupações de Paulo, por um lado, e de Pedro e Barnabé por outro: para estes últimos, a separação dos pagãos representava uma modalidade para tutelar e não para escandalizar os crentes provenientes do judaísmo; para Paulo constituía, ao contrário, um perigo de mal-entendido quanto à salvação universal em Cristo, oferecida tanto aos pagãos como aos judeus. Se a justificação se realiza somente em virtude da fé em Cristo, da conformidade com Ele, sem qualquer obra de Lei, que sentido tem continuar a observar a pureza alimentar por ocasião da partilha da mesa? Muito provavelmente as perspectivas de Pedro e de Paulo eram diversas: para o primeiro, não perder os judeus que tinham aderido ao Evangelho; para o segundo, não diminuir o valor salvífico da morte de Cristo para todos os crentes³⁸.

38. BENTO XVI. O "Concílio" de Jerusalém e o incidente de Antioquia. Audiência Geral, 1º out. 2008. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081001_po.html. Acesso em: 20 nov. 2009.

Para Bento XVI esse episódio serviu como uma lição tanto para Paulo quanto para Pedro, que aprenderam com ele adotando, posteriormente, posturas mais flexíveis:

Parece estranho, mas, escrevendo aos cristãos de Roma alguns anos depois (a meados dos anos 50 d.C.), o próprio Paulo estará diante de uma situação análoga e pedirá aos fortes que não comam alimentos impuros para não perderem ou para não escandalizarem os fracos: "O que é bom é não comer carne, nem beber vinho, e evitar aquilo que faz o teu irmão tropeçar" (Rm 14, 21)"³⁹.

Segundo Daniélou, esses dois eventos, o Concílio de Jerusalém e o incidente em Antioquia, marcam o início do declínio do judeu-cristianismo. O primeiro liberou os pagãos convertidos de praticarem a Lei com o mesmo rigor judaico, o que inclui o desprezo pela circuncisão. O segundo foi uma grande oportunidade para a afirmação cada vez mais crescente da posição paulina.

Após a morte de São Tiago (62 d.C.), líder da comunidade de Jerusalém, o judeu-cristianismo entra em um declínio progressivo. Eusébio relata que os cristãos das comunidades jerosolimitas partiram para Pela pouco antes da Primeira Guerra Judaica começar em 66 d.C., após receberem um oráculo indicando que deveriam abandonar Jerusalém. (*Hist. Ecl.*, 3.5.3)⁴⁰. De fato, cristãos se estabeleceram em Pela, como o apologista Aristão⁴¹. Manzanares lembra que o testemunho de Eusébio nunca

39. Idem.

40. A esse respeito J. Carleton Paget salienta que alguns *scholars* consideram a migração dos cristãos para Pela uma lenda. Eis alguns motivos: Eusébio seria tendencioso nesse relato, uma vez que tal evento, por sua importância, deveria ser mencionado com mais frequência na literatura cristã, o que não ocorre; Seria difícil imaginar que os cristãos conseguissem fugir de Jerusalém em meio ao cerco romano; Pela, por sua vez, foi saqueada pelos rebeldes, sendo um lugar nada apropriado para fugir. Por fim, o próprio Eusébio menciona que os cristãos permaneceram ininterruptamente em Jerusalém até a Revolta de Bar Cochba em 132 d.C. Contudo, Carleton Paget afirma que nada é decisivo nesses argumentos. (PAGET, 1999, vol. III, p. 747).

41. O apologista Aristão de Pela escreveu por volta de 140 d.C. *Discussão entre Jasão e Papisco*, uma obra perdida. Jasão era um judeu-cristão e Papisco um judeu de Alexandria. 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

fora questionado, até que, em 1951, S. G. F. Brandon⁴² defendeu que os judeu-cristãos desapareceram por conta da Primeira Guerra Judaica, negando a migração a Pela e considerando-a uma lenda⁴³. No entanto, provavelmente, a guerra dos judeus contra os romanos não foi um fator decisivo para o desaparecimento dos judeu-cristãos de Jerusalém, nem da Palestina. Após a morte de Simeão, sucessor de Tiago, é possível notar uma presença organizada de judeu-cristãos na cidade (que manteve uma sucessão episcopal) até a Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.) (PAGET, 1999, p. 748). Em relação à ida a Pela, a posição de Vidal Manzanares é clara: “podemos dizer que não existem objeções definitivas que invalidem a tradição da fuga para Pela por parte dos judeu-cristãos de Jerusalém” (MANZANARES, 1995, p. 188).

Esses acontecimentos suscitam duas questões importantes: Até que ponto a atuação romana na Primeira Guerra Judaica (66-72 d.C.) acirrou a polêmica entre judeus e judeu-cristãos? E, que outras implicações poderíamos aventar da possibilidade de ser lendária a ida dos cristãos a Pela?

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). Talvez, as preocupações apologéticas de Aristão indicariam um cristianismo consolidado em Pela.

42. BRANDON, S. G. F. **The Fall of Jerusalem and the Christian Church: A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity**, 1951.

43. Dentre os argumentos apresentados por Brandon, Manzanares enumera: Antes de 70, a autoridade da comunidade cristã de Jerusalém era suprema. Após 70, essa autoridade deixou de existir; Josefo testemunha que Pela fora atacada pelos rebeldes em 66 (*Guerra II*, 457-460); Os cristãos não poderiam abandonar Jerusalém, que estava sitiada. No entanto, assim como Carleton Paget, Vidal Manzanares não dá coró a essas argumentações: a perda da autoridade estaria ligada não a funções diretivas inerentes à cidade, sobre todos os cristãos, mas à pessoa de Tiago, irmão do Senhor. Isto é, Jerusalém deixou de ter relevância quando os primeiros seguidores de Jesus morreram ou abandonaram a cidade por conta de missões em outras regiões. A presença cristã em Jerusalém após 70 pode ser atestada pela arqueologia, uma vez que o Imperador Adriano (117-138 d. C.) ordenou profanar lugares sagrados para essas comunidades. A despeito do testemunho de Josefo, a arqueologia não confirma a destruição ou incêndio de Pela. Por fim, o próprio Josefo afirma que havia fugas (em grande número) de judeus de Jerusalém em meio à guerra (*Guerra II*, 538, 556; IV, 353, 377 ss., 397, 410). (MANZANARES, 1995, pp. 185-189).

A atuação romana afetou os judeus e os cristãos. Do lado judaico, os eventos de 70 resultaram na destruição do Templo, no desaparecimento do Sinédrio⁴⁴, na perda de função dos sacerdotes que dirigiam os ritos e sacrifícios do Templo, no fim dos zelotas, dos saduceus e dos essênios. No entanto, nesse trágico ambiente, os fariseus empreenderam uma verdadeira reconfiguração do judaísmo, o que garantiu sua permanência assentada em novas formas de expressão religiosa e de vivência da fé, levadas a termo pelas reflexões dos sábios, ou seja, pelo judaísmo rabínico. Este processo foi possível com a constituição da Academia de Yavne (Jamnia) no fim do primeiro século por R. Yohanam ben Zakkai.

Do lado cristão, a atuação romana sobre a Palestina também gerou consequências. Como defendem alguns historiadores, baseados no testemunho de Eusébio, a guerra implicou no exílio dos judeu-cristãos de Jerusalém para Pela e de outros grupos de cristãos palestinos para a Ásia Menor. Manzanares explica esse fato pela negação dos cristãos em tomar parte nos conflitos. O exílio era a única alternativa para manter as convicções pacifistas dos judeu-cristãos (MANZANARES, 1995, p. 189).

Evidentemente, os eventos de 70 incidiram nas relações entre judeus e cristãos. Os conflitos entre os dois grupos podem ser verificados em passagens do Novo Testamento. Mas a reflexão rabínica fornece subsídios para essa polêmica, cujos primeiros contrapontos cristãos específicos de que temos notícia seriam Aristão de Pela e São Justino.

Após a Primeira Guerra Judaica, a polêmica judaico-cristã seria motivada por acontecimentos que abordaremos com mais cuidado no quarto capítulo de nossa pesquisa. No entanto, é comum atribuir um aumento na tensão entre judeus e cristãos com a consolidação da direção espiritual dos sábios. Essa tensão seria

44. Segundo Francisco Varo, o Sinédrio “era a Corte Suprema da lei judia, com a missão de administrar justiça, interpretando e aplicando a *Torá* (Pentateuco ou Lei de Moisés), tanto oral como escrita. Exercia, simultaneamente, a representação do povo judeu perante a autoridade romana”. VARO, Francisco. O que era o Sinédrio?

Disponível em: <<http://www.opusdei.org.br/art.php?p=16300>>. Acesso em: 27 mar. 2011.

facilmente verificada por um conjunto de atitudes promovidas por Yavne. Seriam elas:

- 1) os judeu-cristãos foram expulsos das sinagogas, sendo diretamente amaldiçoados na bênção dos hereges (*birkath ha-minin*)⁴⁵. Tal bênção era contra os judeus que colaboraram com os romanos (apóstatas), contra o Império Romano (reino da maldade) e contra os cristãos (hereges). Essa bênção partiu de Yavne e estaria relacionada à expulsão dos judeu-cristãos do judaísmo, considerados hereges⁴⁶.
- 2) os rabinos reelaboraram as interpretações do Antigo Testamento atribuídas pelos cristãos a Jesus como o Messias. Assim, a passagem de Isaías 53 sobre o servo sofredor não se referia mais ao Messias, mas a Israel (o povo)⁴⁷. Tratava-se de excluir interpretações correlatas às praticadas pelos judeu-cristãos⁴⁸.
- 3) algumas alterações litúrgicas, cujo teor fortalecia a posição ou o pensamento dos judeu-cristãos. Desta forma, o Decálogo deixou de ser lido no

45. A bênção dos hereges, de acordo com a Geniza do Cairo é a seguinte: “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, 1995, p. 196.

46. É o que parece indicar o Tratado Ber 28b, 29a: “As dezoito bênçãos são, na verdade, dezenove. R. Levi disse: A bênção contra os *minim* foi ordenada em Jamnia... Nossos Mestres nos ensinaram: Simão o algodoeiro compôs as dezoito bênçãos em Jamnia na ordem tradicional, na presença de R. Gamaliel. R. Gamaliel disse aos sábios: Há alguém que seja capaz de compor uma bênção contra os *minim*? Então se levantou Samuel, o Pequeno, e o fez. No ano seguinte esqueceu a bênção e teve que pensar durante duas ou três horas, sem que lhe dissessem para retirar-se.

Por que não lhe ordenaram que se retirasse? R. Judá ben Ezequiel explica, em nome de R. Abba Areka: Quando alguém se equivoca em uma bênção, não se lhe exige que recomece a oração, a menos que se trate da bênção contra os *minim*. Isso por receio de que o tenha feito de propósito, por ser ele mesmo um *min*”. Citado por MANZANARES, 1995, p. 196-197.

47. Algumas fontes judaicas que associavam o Messias ao servo sofredor de Isaías: *Yalkut Shimoni* 2,53,3; *Midrash Rut* 2,14 e 5,6; *Midrash Tehillim* sobre o salmo 2; *Midrash Samuel* 19; *Pesiqta Rabbati* 36; *Sanh* 93b e 98b. Citado por MANZANARES, 1995, p. 198.

48. Segundo Manzanares, outra passagem originalmente messiânica em âmbito judaico que foi reinterpretada: “Derramarei sobre a casa de Davi e sobre todo o habitante de Jerusalém um espírito de graça e de súplica, e eles olharão para mim a respeito daquele que eles transpassaram, eles o lamentarão como se fosse a lamentação por um filho único; eles o chorarão como se chora sobre o primogênito” (Zc 12,10). Outros exemplos, ver MANZANARES, 1995, p. 198-200.

*Shemá*⁴⁹, uma vez que aqueles alegavam que bastavam os 10 mandamentos e não os 613 preceitos da Lei Oral⁵⁰.

4) os sábios passaram a depreciar a pessoa de Jesus, um feiticeiro bastardo filho de um soldado romano (*Mishná Yeb. IV,13*; b. *Guemará Yeb 49b*).

5) os rabinos orientavam os judeus a não estabelecerem contato ou comunicação com os judeu-cristãos.

Esses elementos demonstram que o acirramento da tensão entre os judeus e os cristãos estaria associado ao judaísmo rabínico após a guerra empreendida pelos romanos. No entanto, é necessário fazer duas ressalvas: a) embora seja possível verificá-los no interior do judaísmo, é muito difícil mensurar a abrangência ou a relevância de uma sentença de um ou alguns sábios para todo o judaísmo. É necessário um olhar mais crítico, sobretudo em relação às problemáticas apresentadas por Justino no *Diálogo* sobre essa matéria. b) Provavelmente, a atuação romana potencializou um processo que já estava em curso no interior do judaísmo. Não foi o modo de agir de Roma que gerou o judaísmo rabínico, mas não há dúvida de que as outras correntes foram rechaçadas mediante essa atuação.

Resta-nos tecer algumas considerações sobre a ida dos cristãos a Pela. De fato, entre os especialistas, há uma tendência mais recente a legitimar o testemunho de Eusébio, pois ele é amparado pela arqueologia e por uma leitura mais cuidadosa das fontes. No entanto, que implicações haveria em considerar o exílio dos cristãos de Jerusalém como um relato lendário? Que intenção Eusébio teria ao agir dessa forma? Talvez, a saída dos cristãos para Pela seria um recurso retórico para solapar uma

49. De acordo com o *Mishná Tamid* 5,1, os 10 mandamentos eram lidos no *Shemá*. O termo *Shemá* significa “ouve”. Há três trechos da Bíblia que são recitados nas orações da manhã e da tarde: Dt 6,4-9 (de onde vem o termo *Shemá*); Dt 11,13-21; Nm 15,37-41. Segundo Unterman, “ao recitar o *Shemá*, o judeu toma sobre si o jugo do 'Reino do Céu' e o 'jugo dos mandamentos'. Também se recita o *Shemá* logo antes de dormir, para manter afastados os demônios que possam atacar o corpo inconsciente. É recitado por um moribundo e pelos mártires que querem morrer com as palavras 'o Senhor é um' em seus lábios”. UNTERMAN, 1992, p. 242.

50. O *TB Ber* 1,5,3b testemunha que a reforma ocorreu porque os *minim* diziam que Deus havia entregado a Moisés apenas os 10 mandamentos.

outra realidade, a saber: o envolvimento de cristãos na guerra. Diferentemente da Segunda Guerra liderada por Bar Cochba (132-135 d.C.), na qual a possibilidade de envolvimento dos cristãos era nula, uma vez que teriam de reconhecê-lo como o Messias, é possível que na guerra de 66 d.C. alguns cristãos fossem estimulados a tomar partido do lado judaico, não por compartilhar do nacionalismo dos zelotas, mas por considerar a atuação romana, naquele momento específico, injusta e arbitrária⁵¹. Trata-se, meramente, de uma conjectura de nossa parte, uma vez que não há registros que confirmem a participação dos cristãos na guerra. No entanto, é curioso o fato de Eusébio, contemporâneo do imperador Constantino, escrever a *História Eclesiástica* no limiar do Império Cristão. Não seria conveniente relatar a participação dos cristãos em uma guerra contra os romanos. A ida a Pela não seria uma forma de inviabilizar qualquer envolvimento dos cristãos na guerra?

Deixando de lado as especulações, importa-nos afirmar que, em meados do século II, a permanência do judeu-cristianismo relutava contra uma tendência cada vez mais inexorável, resultante da consolidação do cristianismo paulino. O *Diálogo com Trifão* testemunha que a discussão sobre a posição dos judeu-cristãos no interior das comunidades cristãs estava aberta, o que atesta, de certo modo, uma presença significativa do judeu-cristianismo, agora em outras regiões do Império, sobretudo depois da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.). Segundo J. Carleton Paget,

A revolta de Bar Cochba parece ter sido um momento-chave na situação da comunidade judeu-cristã na Palestina. Não apenas os cristãos parecem ter sofrido perseguição, durante a guerra, por parte dos partidários judeus de Bar Cochba (*I Apol.* 31), mas, além disso, o abandono forçado de Jerusalém pelos judeus significava que o mais importante centro de suas atividades já não estava disponível para eles. Alguns podem ter-se tornado membros da Igreja cristã dos gentios, enquanto outros talvez se tenham reunido aos que já se encontravam na Transjordânia. Alguns podem ter abandonado

51. O problema começou quando o procurador Floro se apoderou de 17 talentos do tesouro do Templo. Isto moveu alguns judeus a zombarias e a provocações com cestos de coletas pelas ruas para o procurador. Floro marchou a Jerusalém, saqueou parte da cidade, aprisionou e crucificou alguns judeus. Isso precipitou o levante e a ruptura com Roma.

totalmente sua identidade cristã, tornando-se simplesmente judeus não-cristãos. O fato é que, depois desse momento, não há evidências significativas da presença de judeu-cristãos na Palestina. Mas talvez haja evidências da presença de comunidades judeu-cristãs em outras partes do Império durante esse período (PAGET, 1999, vol. III, p. 749).

Na verdade, a presença do judeu-cristianismo persistirá em intensidades variadas nas regiões cristianizadas do Império Romano até o século V (PAGET, 1999, vol. III, p. 749).

Marcel Simon salienta um outro fator muito interessante para compreendermos a crise do judeu-cristianismo, a saber, o peso do isolamento ocorrido a partir de tendências adotadas por algumas comunidades. Foi o fato de essas comunidades ficarem à margem da evolução doutrinal da Grande Igreja sob o influxo do pensamento grego que precipitou a crise. Assim, esses grupos tornaram-se heréticos, não por uma disposição deliberada de enfrentamento, mas por manterem-se estáticos, contentando-se com uma doutrina deficiente. Por conseguinte, a crise do judeu-cristianismo, bem como a separação entre os dois cultos, podem ser compreendidos a partir do que David Flusser chamou de “tendência centrífuga”, existente no cristianismo gentio e motivada pelo pensamento paulino:

A liberação do cristianismo gentio do jugo dos mandamentos judaicos era um passo necessário para que o cristianismo se tornasse uma religião gentia, distinta do judaísmo. É impossível saber se Paulo e outros cristãos de seu tempo estavam sequer cientes de que por meio de seu “Evangelho” ele ajudou a atingir este objetivo: ele não fala explicitamente sobre a necessidade de separar o cristianismo de sua matriz judaica e jamais diz que era essa a sua intenção, mas está claro que, na verdade, foi esse o seu papel histórico (FLUSSER, 2002, p. 177).

Entretanto, este processo não aconteceu bruscamente, mesmo porque, ainda que o cristianismo paulino tenha sido o que prevaleceu, a abrangência de suas ideias e a intensidade com que elas foram assimiladas não eram as mesmas nas diferentes

regiões do Império Romano. Isso equivale dizer que, a despeito da crise do judeu-cristianismo e da participação de São Paulo neste processo, em meados do segundo século tal tendência ainda era uma realidade presente no interior da Igreja e o debate em relação às práticas judaicas estava aberto. O texto de Justino não apenas demonstra que essa polêmica persistia, mas fornece um parecer do apologista sobre ela.

O *Diálogo com Trifão* revela, além da tensão entre judeus e cristãos, a permanência do judeu-cristianismo e como o apologista se posicionou diante dele. O judeu-cristianismo é abordado por Justino no contexto em que ele discute a respeito da salvação dos judeus, após o questionamento de Trifão: “Dize-me: os que tiveram vivido conforme a lei de Moisés viverão na ressurreição dos mortos como Jacó, Henoc, Noé, ou não?” (*Diál.* 45,2).

Em resposta, Justino afirma haver dois aspectos na Lei de Moisés: um é universal e o outro é restrito aos judeus. É o cumprimento daquilo que é universal mediante a fé em Cristo que promove a salvação. Desta forma, se salvarão os que tiverem vivido conforme a Lei de Moisés, pois:

na lei de Moisés ordenam-se algumas coisas por natureza boas, piedosas e justas, que devem ser praticadas pelos que nelas creem; outras, praticadas sob os que estavam sob a lei, estão escritas em vista da dureza do coração do povo. Desta forma, portanto, os que cumpriram o que é universal, natural e eternamente bom, tornaram-se agradáveis a Deus e se salvarão por meio de Cristo na ressurreição, do mesmo modo que os justos que os precederam: Noé, Henoc, Jacó e todos os que existiram, juntamente com os que reconhecem este Cristo como Filho de Deus (*Diál.* 45,3-4).

Em seguida, a discussão é a respeito da salvação dos judeu-cristãos. Trifão interroga: “E se alguns quiserem ainda agora viver fiéis ao que foi estabelecido por Moisés, embora crendo nesse Jesus crucificado e reconhecendo que ele é o Cristo de Deus e que a ele pertence o reino eterno – também esses podem salvar-se?” (*Diál.* 46,1).

Justino interroga sobre quais aspectos da Lei é possível observar. E Trifão complementa: “Refiro-me a guardar o sábado, a circuncisão, a observância dos meses e os banhos dos que tiverem tocado alguma coisa do que Moisés proibiu ou que tiverem tido relação sexual” (*Diál.* 46,2).

Justino reitera que a Lei fora ordenada pela dureza de coração e não como prática de justiça e de piedade. Trifão, porém, insiste:

E se alguém quiser observar essas coisas, sabendo que é certo o que dizes, embora reconhecendo que Jesus é o Cristo, crendo nele e obedecendo-lhe, esse se salvaria?

Eu lhe respondi:

Trifão, segundo o meu parecer, afirmo que essa pessoa se salvaria, contanto que não pretenda que os outros homens, isto é, os que vêm das nações e estejam circuncidados do erro por Jesus Cristo, tenham a todo custo que observar o mesmo que ele observa, afirmando que se não observarem não poderão salvar-se. É o que fizeste no começo de nosso diálogo, afirmando que eu não me salvaria se não observasse a vossa lei” (*Diál.* 47,1).

Esta passagem do *Diálogo* é reveladora por alguns motivos:

- 1) Retrata a presença do judeu-cristianismo no século II;
- 2) Justino conhecia essas comunidades e as aprovava;
- 3) A posição de Justino não representava o pensamento que vai prevalecer no interior da grande Igreja;
- 4) Justino talvez estivesse se referindo a problemas na relação entre os judeus e os cristãos de Roma ou ainda, entre os cristãos gentios e os judeu-cristãos nas comunidades romanas⁵².

52. Essas observações que ressaltamos a partir das palavras de Justino a Trifão são ainda mais significativas quando levamos em conta as palavras de Marcel Simon sobre a postura de membros destacados da Igreja frente aos judeu-cristãos: “Para os doutores ortodoxos, o judeu-cristianismo já não é, a partir do II^o século, senão um agrupamento herético à margem da grande Igreja”. (SIMON, 1948, p. 278). Ou seja, o pensamento de Justino sobre o judeu-cristianismo o destoa dos demais, o que o torna original.

Justino admite que esse era apenas o seu parecer e que havia cristãos que não se atreviam a dirigir a palavra aos judeu-cristãos. O pensamento de Justino certamente não era compartilhado pela maioria dos cristãos, mas demonstra que a permanência das práticas judaicas no interior das comunidades era um problema ainda aberto à discussão, uma questão não plenamente resolvida.

Luigi Cirillo salienta que Justino fala de duas classes de judeu-cristãos:

Há aqueles que acreditam que Jesus seja o Messias e observam, por fraqueza de espírito, tudo o que podem dos preceitos, mas sem procurar impor isso aos cristãos provenientes do paganismo. Estes judeu-cristãos serão salvos (...). Outros ainda dizem acreditar em Cristo, mas recorrem a todos os meios para constranger os cristãos provenientes do paganismo a viverem segundo a Lei mosaica e, na realidade, vivem separados deles quando se trata da vida religiosa da comunidade. Estes judeu-cristãos que coagem os cristãos gentios a judaizar estão condenados por Justino (CIRILLO, 2003, vol. I, p. 282).

Para Cirillo, Justino testemunha a prática de proselitismo dos judeu-cristãos de seu tempo e se posiciona contra ela. Outra questão importante é que “deduz-se que a primeira metade do século II não interveio contra eles [judeu-cristãos] nenhum julgamento por heresia. Este julgamento deve ter ocorrido durante a segunda metade deste século, antes da redação do primeiro livro de *Contra as Heresias* de Irineu”.

Gustave Bardy, ao comentar esta passagem, afirma que não se pode dizer com exatidão se Justino observou esses cristãos em Samaria, em Éfeso ou em Roma (BARDY, 1932). Porém, esta questão não é tão incerta quanto parece. Uma possibilidade de obter uma visão mais clara sobre o problema seria investigar tendências do judeu-cristianismo nos escritos cristãos produzidos pelas comunidades desses lugares, ou direcionados a elas até o momento em que Justino escreveu o *Diálogo*. Investigaremos o caso de Roma, pois foi na capital do Império que Justino atuou intensamente como apologista, filósofo e viveu a fé cristã.

2.3 - O cristianismo na cidade de Roma

Não deveis nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a Lei.

Epístola aos Romanos 13,8.

A análise do contexto histórico da produção do *Diálogo com Trifão* deve levar em conta não apenas algumas características do Império Romano e a sua atuação sobre judeus e cristãos (contexto amplo), mas também algumas características do cristianismo vivido em Roma por Justino (contexto restrito), passando pela relação mais direta entre judeus e cristãos por meio do judeu-cristianismo. Desta forma, nosso objetivo é investigar quais dos aspectos do cristianismo na cidade de Roma nos auxiliam no estudo da relação entre judeus e cristãos a partir do *Diálogo com Trifão*.

Roma atraía habitantes de todo o Império, sendo um universo de múltiplas culturas, povos, religiões e línguas. Assim, grande parte dos cristãos do primeiro e do segundo séculos eram imigrantes, a ponto de Markus Vinzent caracterizar o cristianismo na capital como uma “igreja de imigrantes” (VINZENT, 2006, Vol. I, p. 401). Parece-nos razoável pensar que esses cristãos vindos de toda parte possuíam não apenas experiências distintas de vivência da fé, mas diferentes referências de aproximação e de distanciamento com os judeus, baseada em sua experiência anterior. O cristianismo em Roma oferecia contatos muito próximos entre cristãos, gentios, judeus, judeu-cristãos e heréticos, num espaço de múltiplas correntes de pensamento. Essa realidade presente na capital do Império nos fornece alguns parâmetros para a compreensão da relação entre judeus e cristãos, pois “se o judaísmo, do qual nasceu o cristianismo, era tão diversificado em Roma quanto em Jerusalém, com numerosas sinagogas representando uma ampla variedade de

línguas, culturas e tradições judaicas, então ele forneceu, também em Roma, a base para diversos “inícios” do cristianismo” (VINZENT, 2006, Vol. I, p. 400).

Os cristãos de Roma, ligados por laços estreitos aos mártires Pedro e Paulo⁵³, aprenderam, com o testemunho deles, a possibilidade de conviver na unidade por meio da caridade, mesmo defendendo posturas muito divergentes⁵⁴. A variedade da origem dos cristãos de Roma não implicava na ausência de uma coerência interna entre eles, à medida que eram ligados por uma mesma estrutura hierárquica, um mesmo credo, doutrinas e sacramentos. No entanto, tensões oriundas de disputas (como aquelas entre judeu-cristãos e cristãos gentios), segundo Vinzent, incidiram sobre os cristãos de Roma (VINZENT, 2006, Vol. I, p. 400). Da mesma forma, na capital do Império se verificaram tensões entre judeus e cristãos, a ponto de os primeiros serem expulsos da cidade pelo Imperador Cláudio (41-54 d.C.)⁵⁵.

Certamente, as tensões entre os cristãos (heréticos e ortodoxos), entre cristãos e judeu-cristãos e entre cristãos e judeus eram resultantes do grande afluxo a Roma das mais variadas correntes religiosas e filosóficas que passaram a conviver. Justino fundou uma escola de filosofia em Roma e debatia com outros filósofos. O apologista também entrou em disputa contra as heresias difundidas na cidade por Valentino⁵⁶ e por Marcião⁵⁷.

53. São Pedro e São Paulo foram martirizados durante principado de Nero (54-68 d.C.).

54. Esse pensamento foi defendido pelo prof. Don Guido Innocenzo Gargano, monge beneditino camaldolense, no curso “Exegese dos Padres da Igreja” ministrado no Mosteiro de São Bento de São Paulo entre os dias 6 e 10 de setembro de 2010.

55. Suetônio (*Claud.* 25.4) relata que esse conflito foi provocado por *Chrestus*. Então, provavelmente, houve agitações nas sinagogas e distúrbios entre os judeus por conta da pregação cristã sobre Jesus.

56. Valentino viveu em Roma de 135 a 160 e fundou a mais importante das escolas gnósticas. Na verdade, havia inúmeras seitas gnósticas no século II. Grosso modo, os gnósticos julgavam ser insuficiente apenas crer. Eles conheciam. Esse conhecimento não advinha de especulações da razão, mas da revelação. Esse conhecimento redimia o homem interior. Os mitos gnósticos revelados mesclavam de vários princípios e doutrinas, como aspectos da filosofia grega, do dualismo persa, do culto dos mistérios, do judaísmo e do cristianismo. Uma descrição mais detalhada do sistema gnóstico de Valentino encontramos em SIMON; BENOIT, 1987, p. 152.

57. Marcião se considerava cristão. Originário do Ponto foi excomungado por suas concepções heréticas. Depois de ser mal recebido na Ásia Menor foi para Roma, onde foi novamente excomungado em 144. Suas reflexões partiram de textos cristãos como as cartas de S. Paulo aos Romanos e aos Gálatas. Ele fez uma oposição entre Lei x Evangelho, entre justiça x amor. Em Roma, Marcião escreveu uma Bíblia (um cânon) rejeitando o Antigo Testamento e retirando referências

É provável que esse ambiente gerasse, amiúde, dúvidas ou desconfortos entre as comunidades cristãs romanas. Acreditamos que o *Diálogo com Trifão* é também uma resposta a essa realidade vivida pelos cristãos de Roma, tentando tranquilizá-los a respeito de temas polêmicos nos debates entre judeus e cristãos e, sobretudo, entre cristãos e judeu-cristãos.

Belarmino Bagatti afirma que não havia em Roma comunidades judeu-cristãs formadas e independentes. No entanto, havia muitos cristãos de formação judaica e,

uma vez que tais pessoas procuravam por todos os meios fazer prevalecer as suas antigas convicções, os Papas Pio I (143-154), Eleutério (175-189) e Vítor (189-222) foram obrigados a tomar medidas disciplinares com eles relacionadas. Na maneira de pensar destes papas a introdução de costumes diferentes dos da Igreja romana só podia levar a confusões (BAGATTI, 1975, p. 34).

Seja como for, os escritos cristãos produzidos pelos romanos ou destinados a eles retratam a convivência e os conflitos resultantes da permanência do judeu-cristianismo em meio às comunidades cristãs.

Justino escreveu o *Diálogo com Trifão* menos de 100 anos depois da carta de Paulo aos romanos. Assim, a maneira como Paulo aborda a questão da situação de Israel após o advento de Cristo em sua carta pode ser um indicativo para a compreensão da mesma problemática apresentada por Justino no *Diálogo*. É importante salientar que, depois do autor da *Carta aos Hebreus*⁵⁸ é Paulo que, na *Carta aos Romanos*, discute de forma mais específica a posição dos judeus em relação ao cristianismo. Talvez, a convivência dos cristãos romanos com o grande número de judeus na capital e a presença considerável do judeu-cristianismo em meio às comunidades cristãs pudessem causar conflitos entre os irmãos, sejam

judaicas do Novo Testamento. Ensinava que havia dois deuses: O primeiro era o deus da Lei, do AT, dos judeus, da justiça, da matéria, em suma, um deus mau. O segundo era o deus do Evangelho, do amor, um deus bom que enviou Jesus Cristo para se revelar aos homens.

58. A partir da citação “Os da Itália vos saúdam” (Hb 13,22), ainda que considerada a ambiguidade deste versículo, não deixa de ser sugestiva a hipótese da carta ter sido enviada de Roma.

cristãos gentios ou judeu-cristãos, ou ainda, intrigas destes com a própria comunidade judaica.

Segundo Daniélou, Paulo se encontrava em uma situação dramática no inverno de 57, quando escreveu sua carta aos habitantes da capital do Império:

Uma poderosa onda de revolta contra Roma agita o mundo judaico. Ela impressiona muitos cristãos. O conflito que os opõe a Paulo não é dogmático. Não se trata de dois cristianismos. Trata-se da situação dos cristãos em relação à comunidade judaica, da qual eles provêm. Renegar a circuncisão aparece como uma traição política, não como uma infidelidade religiosa. Trair a comunidade judaica é colocar os cristãos de origem judaica em situação difícil, expondo-os novamente à perseguição dos judeus e induzindo-os ao desespero e à apostasia (DANIÉLOU, 1985, p. 43).

Para Jean Daniélou, o conflito presente na *Carta ao Romanos* passa exclusivamente por uma conjuntura histórica na qual os judeus convertidos ao cristianismo se sentiam pressionados pelo nacionalismo judaico e, portanto, preferiam manter as práticas mosaicas, sob o perigo de serem perseguidos pelos judeus. Já David Flusser ressalta que os cristãos gentios de Roma, aos quais Paulo se dirige, eram antigos “tementes a Deus”, ou seja, semiprosélitos do judaísmo, uma vez que Paulo faz questão de mencionar que eles conheciam o Antigo Testamento⁵⁹.

Por conseguinte, a partir de Flusser é possível considerar que as tendências judaizantes, duramente combatidas por Paulo, presentes nas comunidades romanas estão intrinsecamente ligadas à gênese destas comunidades, formadas por ex-membros do judaísmo, isto é, os “tementes”. Portanto, para estes cristãos, manter as práticas judaicas não estava em desacordo com a nova fé. Há também um outro fator importante: é certo que as comunidades romanas não foram fundadas por Paulo.

59. “Ou não sabeis, irmãos – falo a versados em lei – que a lei domina o homem só enquanto está vivo?” (Rm 7,1). No grego: “Ἡ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί, γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ, ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ’ ὅσον χρόνον ζῇ; Segundo o **BibleWorks**, o termo νόμον é frequentemente usado para referir-se à tradição sagrada judaica. Assim, São Paulo não estaria falando dos versados em leis romanas.

Desta forma, é possível que o grau de envolvimento dos primeiros missionários que atuaram na capital com o judeu-cristianismo pudesse incidir diretamente na mentalidade e na postura dos cristãos romanos. Hamman afirma que “houve no judeu-cristianismo uma geração de missionários, apóstolos e doutores itinerantes mencionados pela Didaqué, que se puseram espontaneamente a serviço do Evangelho, segundo as tradições do judaísmo” (HAMMAN, 1997, p. 62). Talvez, alguns desses missionários tenham atuado em Roma.

Seja como for, a partir da visão de Flusser, é possível deduzir que a adesão ou a simpatia às práticas judaicas pelos cristãos de Roma decorria de um movimento interno por parte dos membros da comunidade. De outra parte, Daniélou salienta que os possíveis conflitos existentes entre os cristãos romanos resultavam da pressão dos judeus da cidade, ou seja, os comportamentos judaizantes no que tange à observância mosaica decorriam de um fator externo e não de uma disposição presente no interior das comunidades.

Provavelmente, esses dois movimentos aconteceram ao mesmo tempo. De qualquer forma, a questão principal é a constatação do conflito. Por conseguinte, torna-se fundamental analisar em linhas gerais os pontos fundamentais desse conflito e a postura de Paulo manifestada na *Carta aos Romanos*. Depois, podemos considerar a hipótese de que o *Diálogo com Trifão* seja também um prolongamento dessa discussão.

O que podemos inferir sobre a relação de conflito entre judeus e cristãos na capital do Império partir da *Carta aos Romanos*?

Tudo indica que a questão principal para Paulo é demonstrar que a salvação dos judeus e dos gentios advém da fé em Jesus Cristo. Assim, todo aquele que crê no Evangelho é salvo (Rm 1,16-17). A síntese da tese paulina pode ser verificada nas seguintes palavras: “Porquanto, nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem a prática da Lei” (Rm 3,28).

Evidentemente, se Paulo constrói toda a sua argumentação sobre esta tese, é porque as práticas judaicas, consideradas pelos judeus como essenciais para a salvação, geravam discussão entre os cristãos gentios e os cristãos conversos do judaísmo nas comunidades romanas. No entanto, essa tese abre um precedente perigoso: o de considerar que as obras não teriam significado algum na economia da salvação. Daí, Paulo pondera que o julgamento divino será realizado com ira àqueles cujas obras são perversas (Rm 1,18-2,16) e isso vale para aqueles que conhecem a Lei (judeus) e para aqueles que a desconhecem (gentios). A respeito do cumprimento da Lei, Paulo concentra sua análise na circuncisão, o que trataremos com mais cuidado no terceiro capítulo de nosso trabalho. De qualquer forma, a questão central para Paulo é que a observância da Lei não torna o homem justo perante Deus. A justificação pela fé não seria uma prerrogativa criada pelo cristianismo, mas uma verdade já presente nas escrituras. Abraão seria o exemplo daquele que se tornou justo pela fé (Rm 4). No entanto, sua tese não destitui o valor que a Lei possui. No pensamento paulino, esse valor é claramente circunscrito:

Ora, sabemos que tudo o que a Lei diz, é para os que estão sob a Lei que o diz, a fim de que toda a boca se cale e o mundo inteiro se reconheça réu em face de Deus, porque diante dele ninguém será justificado pelas obras da Lei, pois da Lei vem só o conhecimento do pecado (Rm 3,19-20).

Em outras palavras, a razão da Lei para São Paulo é a de demonstrar o quanto os homens são incapazes de cumpri-la, estando todos sob o pecado e afastados de Deus. Diante desse quadro, manifestou-se a justiça de Deus operada pela fé em Jesus Cristo (Rm 3,21.). Desta forma, Paulo não critica a Lei em si, porém reduz sua importância.

Em contrapartida, os judeus zelam pela observância da Lei. Qual seria então a situação deles com o advento do cristianismo? A posição de Paulo em relação aos judeus é claramente apontada na *Carta aos Romanos*. Se, por um lado, o apóstolo é

abertamente contrário às tendências judaizantes nas comunidades cristãs, o que o levou a formular a tese já mencionada, por outro lado, resguarda os judeus e o judaísmo, reconhecendo seus valores e prevenindo os cristãos de atitudes contrárias a eles. Afirma com veemência que, apesar de os judeus não reconhecerem Jesus como Cristo, Deus não os repudiou. Ao contrário, sua negação resultou na salvação dos pagãos (Rm 11,1.11-15). Paulo esperava que o ciúme dos judeus pela benevolência divina junto aos gentios pudesse movê-los à conversão. Já os cristãos vindos do paganismo de modo algum deveriam se vangloriar em relação aos judeus:

e se a raiz é santa, os ramos também o serão. E se alguns dos ramos foram cortados, e tu, oliveira silvestre, foste enxertada entre eles para te beneficiares 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. Porém, dirás: foram cortados os ramos para que eu fosse enxertada. Muito bem! Eles foram cortados pela incredulidade e tu estás firme pela fé; não te ensoberbeças, mas teme, porque se Deus não poupou os ramos naturais, nem a ti poupará (Rm 11,16b-21).

Certamente, o fato de os judeus não reconhecerem Jesus como o Messias era motivo de tensão e intrigas entre os membros dos dois cultos. No entanto, para Paulo, a negação dos judeus fazia parte de um mistério divino, cujo termo era a salvação dos judeus após a conversão das nações (Rm 11,25). Em meio a uma animosidade entre cristãos, judeus e judeu-cristãos, Paulo assegura a autossuficiência da fé cristã, separada das práticas judaicas e, ao mesmo tempo, defende uma postura muito positiva em relação aos judeus.

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 (Rm 11,28-31).

É bem provável que na primeira metade do século II, num intervalo não muito distante deste quadro apresentado por Paulo⁶⁰, ainda fosse possível verificar uma certa tensão entre judeu-cristãos, cristão-gentios e judeus na cidade de Roma. Acreditamos que Justino, com o *Diálogo*, procurou dar seu parecer sobre essa problemática ainda presente na capital do Império.

Pierre Dornier e Maurice Carrez, em seu estudo sobre a *Carta aos Romanos* (CARREZ; DORNIER, 1987, pp. 143-182), defendem que é possível fazer duas constatações a respeito da composição das comunidades de Roma. Segundo os autores, Paulo trata de problemas tipicamente judaicos ou judeu-cristãos, tais como: critica o judeu satisfeito consigo mesmo; opõe a Lei Mosaica à justificação pela fé; ao referir-se à história de Abraão (Rm 4), é provável que seus leitores tivessem bom conhecimento do Antigo Testamento; reflete sobre o papel da Lei (Rm 7). Por outro lado, há muitos elementos na carta que favorecem um público gentio, como: os gentios de Roma são mencionados logo na saudação da carta, como também no final; alerta sobre o perigo dos cristãos gentios desprezarem os judeu-cristãos. A partir destas constatações

devemos afirmar que a comunidade de Roma se compunha de cristãos vindos tanto do judaísmo como do gentilismo e que eles continuavam marcados pelas suas respectivas origens, tendo dificuldade em se entrosarem. Por isso Paulo se dirige a uns e a outros, pregando a união e o mútuo acolhimento. (...) um versículo como 15,7, “acolhei-vos, portanto, uns aos outros, como também Cristo vos acolheu” resumiria bem as exortações que Paulo julgou dever dirigir a uma comunidade ameaçada por divisões internas (CARREZ; DORNIER, 1987, p. 145).

60. A. Hamman avança a hipótese de que Justino pode em Roma conviver com homens que haviam conhecido Paulo. (HAMMAN, 1980, p. 28).

Segundo os autores, inicialmente o elemento judeu-cristão era predominante nas comunidades romanas. No entanto, em 49, quando o Imperador Cláudio expulsou os judeus da cidade, essa situação se reverteu. Por volta de 55, quando o edito de Cláudio foi revogado, os judeu-cristãos retornaram a Roma, o que gerou conflitos entre os dois grupos.

Seja como for, a carta de São Paulo manifesta a permanência do judeu-cristianismo em Roma. Outros documentos cristãos também indicam esse fato. Jean Daniélou afirma que a carta de Clemente Romano escrita aos coríntios (c. 100) possui diversas características próprias do judeu-cristianismo. Clemente deu grande importância às figuras do Antigo Testamento, de forma similar à *agadá*⁶¹ judaica e utilizou expressões comuns aos judeu-cristãos, quando se refere a Cristo como o Bem-Amado. Daniélou afirma ainda que Clemente adotou *midrashim*⁶² judeu-cristãos arcaicos e as palavras de Cristo presentes na carta são notadamente oriundas de fontes orais e não escritas (DANIÉLOU, 1985, p. 62).

Outro documento escrito pela Igreja de Roma foi o Pastor de Hermas, cuja data de composição se situa entre 110-140, o que eleva sua importância, uma vez que o *Diálogo com Trifão* foi escrito poucos anos depois. Robert Joly salienta que o

61. É importante salientar a diferença entre *halachá* e *agadá*. Segundo Jacob Neusner, “Numa visão de conjunto, portanto, vemos que o fluxo da exegese da *Mishná* e a exploração de seus temas legais e filosóficos correm lado a lado com a exegese da Escritura. Uma vez que a *Mishná* diz respeito a regras normativas de comportamento, ela e os documentos exegéticos que dela decorrem envolvem a discussão de temas legais, ou, em hebraico, *halachá*. Nas compilações de Midrash, muitas das exegeses escriturísticas estão relacionadas a normas de crença, atitude correta, virtude e motivação adequada. Apresentados em forma narrativa, esses ensinamentos de caráter ético e moral são chamados *agadá*, ou tradição”. (NEUSNER, 1994, p. 10).

Michel Remaud salienta que “A palavra *halachá* vem do verbo que significa “andar” designa a parte da tradição rabínica que codifica a vida judaica: disposições jurídicas relativas à vida privada, à liturgia, à pureza ritual etc. Assim como tudo o que não é verso é prosa, o que não é *halachá* é *aggada*: considerações teológicas, parábolas, conselhos espirituais, relatos, amplificações do texto bíblico etc. *Agadá* e *halachá* não definem dois corpus distintos, mas dois estilos, que são misturados em proporção diversa, no interior das mesmas fontes: a *Mishná* é principalmente haláquica, os *midrashim* amoráitas praticamente só contém *agadá*. (REMAUD, 2007, p. 235).

62. É o plural de *Midrash*. Segundo Leandro Vilella de Azevedo o termo vem da raiz DRSh (dalet, reish, shin) que significa pesquisar a fundo, investigar. *Mi* é uma preposição que significa “quem”. Assim, o *Midrash* “é um instrumento que deveria possibilitar uma melhor compreensão dos conceitos da *Torá*, através de uma reinterpretação de elementos que a tradição popular usa para preencher as lacunas da *Torá*”. (AZEVEDO, 2005, p. 16).

meio cristão que Hermas representa por volta dos anos 140-150 era formado por comunidades muito numerosas, cujos membros apresentavam tendências divergentes:

Herms nos revela um meio cristão cujas crenças são nitidamente antigas, profundamente imbuído de pensamento judaico, ao mesmo tempo sapiencial e apocalíptico. Mas esse meio está, ao mesmo tempo, bem inserido no ambiente pagão, do qual sofre mais influência do que geralmente se tem acreditado. Não se trata de uma contradição insustentável, mas de complexidade natural (JOLY, 1993, (II,27), p. 546).

Stanislas Giet afirma que o Pastor de Hermas tem seu lugar na história do judeu-cristianismo em Roma. No entanto, “este judeu-cristianismo não deve ser tomado no sentido estrito de cristãos que se mantiveram fiéis às práticas mosaicas” (GIET, 1965, p. 96). O que é ressaltado no Pastor são questões doutrinárias em transição com princípios adocionistas.

Joel Marcus confirma que “Em Roma, Clemente I e O Pastor de Hermas, respectivamente datados do final do primeiro século e do início ou meio do segundo, apresentam ambos traços marcadamente judaicos, provavelmente tributáveis, em parte, ao impacto continuado do judeu-cristianismo na capital” (MARCUS, 2006, (Vol. I), p. 96).

Todas essas observações contribuem para afirmarmos que Justino, no *Diálogo*, também responde a algumas problemáticas próprias do contexto histórico mais próximo da composição da obra. Insistimos neste aspecto, pois parece haver uma continuidade dos problemas enfrentados por Paulo com aqueles observados por Justino. A hipótese de que Justino escreveu aos cristãos, dando o seu parecer a respeito do judaísmo e do judeu-cristianismo, a partir de problemas observados por eles nas comunidades cristãs de Roma, nos parece coerente. Talvez, o *Diálogo* demonstre que o judeu-cristianismo ainda gerava questionamentos nas comunidades romanas. Vale lembrar que a capital do Império caracterizava-se por um cristianismo

cosmopolita, uma vez que as comunidades recebiam cristãos vindos de todas as partes com diversas experiências de fé e de vida cristã. Esses irmãos vindos de outras regiões poderiam possuir graus diferenciados de aceitação e de rivalidade em relação aos judeus. Esse cristianismo cosmopolita poderia, talvez, tornar a visão das comunidades cristãs romanas sobre o judaísmo muito heterogênea, o que suscitava inquietações sobre o judeu-cristianismo. Desta forma, a descrição que Justino faz sobre os dois tipos de judeu-cristãos⁶³ poderia perfeitamente se enquadrar no que acontecia na capital do Império. Além disso, a presença dos judeus em Roma era expressiva, perdendo apenas para Alexandria em número de habitantes. Tudo indica que *O Diálogo com Trifão* revela que a posição das comunidades romanas a respeito do judeu-cristianismo estava em aberto na metade do séc. II e que, provavelmente, esse aspecto está relacionado ao caráter da obra ou às intenções prováveis de Justino com o *Diálogo com Trifão*. No entanto, discutir os objetivos de Justino requer, num primeiro momento, situar o *Diálogo* no conjunto da produção literária cristã do século II, o que melhor circunscreverá o caráter da obra, bem como ajudará a elucidar a relação entre essa literatura e o contexto judaico. Num segundo momento, é necessário lançar um olhar sobre a pessoa de Justino. Até que ponto os dados biográficos do apologista revelam uma linha de atuação que pode facilitar a compreensão dos objetivos da obra?

63. “Aqueles que observavam a Lei judaica mas se sentiam à vontade no meio de seus companheiros cristãos gentios não-observantes, e aqueles que não o faziam, e aplicavam-se em convencer os não-observantes a tornarem-se observantes” (PAGET, 1999, vol. III, p. 756).

2.4 - Apologia cristã e proselitismo judaico

Eu virei, a fim de reunir todas as nações e línguas; elas virão e verão a minha glória. Porei o meu sinal no meio deles e enviarei sobreviventes dentre eles às nações (...) Estes proclamarão a minha glória entre as nações, e de todas as nações trarão todos os vossos irmãos como uma oferenda a lahweh.

Isaías 66,18-20.

O *Diálogo com Trifão* faz parte de um conjunto de textos produzidos no século II pelos chamados apologistas.

Chamamos tradicionalmente ‘apologistas’ aos autores cristãos do IIº século que empreenderam a defesa (apologein) de sua religião contra a hostilidade dos pagãos, e, mais esporadicamente, dos judeus. A maior parte deles são leigos convertidos do helenismo, formados na retórica e na filosofia nos principais centros culturais do Império (ZEEGERS-VANDER VORST, 1998).

Os textos apologéticos, quando comparados com a literatura cristã imediatamente anterior produzida pelos padres apostólicos, possuem aspectos singulares de fácil verificação. Os primeiros textos cristãos eram de circulação interna, destinados exclusivamente aos fiéis. Essa literatura, ainda que destinada a comunidades específicas, era copiada e enviada para outras igrejas. A esse respeito Altaner afirma: “Os escritos cristãos mais antigos após o NT (...) são cartas que, além de atenderem às circunstâncias imediatas e ao próprio destinatário, haviam de servir à instrução e exortação de outras comunidades, sendo, por esta razão, transmitidas e colecionadas” (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 53). Para J. Quasten esses escritos elaborados pelos padres apostólicos tinham o objetivo de guiar e edificar os fiéis. Com os apologistas, a literatura cristã toma contato com o mundo exterior,

incorporando aspectos da cultura e da ciência grega, com o objetivo de responder às críticas agressivas do paganismo (QUASTEN, 1955, p. 211, vol I). Portanto, os apologistas não se dirigiam a um público iletrado, mas àqueles que possuíam cultura e estavam familiarizados com problemas filosóficos (JAEGER, 1965, p. 45). Desta forma, os apologistas destinam suas obras aos imperadores, ao Senado romano, ou ainda, a uma pessoa em particular.

As acusações aos cristãos, vez ou outra acompanhadas de perseguições locais, motivaram os apologistas em sua defesa da fé e das práticas cristãs. Esta literatura também é resultado da conversão ao cristianismo de homens de considerável erudição, que passaram a utilizar sua formação pagã e os critérios de pensamento grego para defender o cristianismo, respondendo às críticas de autores pagãos⁶⁴. Assim, os textos apologéticos possuem algumas características comuns, como: refutar calúnias disseminadas em ambiente pagão, sobretudo as que se referiam aos costumes dos cristãos e aquelas que consideravam o cristianismo uma ameaça ao Estado romano; rechaçar as práticas pagãs e os aspectos mitológicos e politeístas de suas crenças; por fim, fazer uso da tradição filosófica grega para dar legitimidade e consistência à fé cristã. Em outras palavras, os apologistas procuravam combater as ideias falsas sobre o cristianismo explicando os aspectos basilares da fé cristã e o estilo de vida dos cristãos.

Grande parte desta produção literária foi perdida ou conservada em pequenos fragmentos citados em outras obras⁶⁵. Os textos apologéticos gregos que chegaram até nós são: *Apologia a Diogneto* ou *Carta a Diogneto* (140 c. ou 200 c.); *I Apologia* e *II Apologia* de São Justino (153-155); *Oratio ad Graecos* de Taciano (155-170); *Apologia* de Atenágoras (176-178); *Apologia* de Aristides de Atenas (138 c.); *Ad Autolycum* de Teófilo de Antioquia (180 c.); *Escárnio dos filósofos não-cristãos* de

64. Quasten menciona os autores adversários do cristianismo no século II. São eles: Luciano de Samosa, Frontão de Cirta e Celso.

65. Alguns exemplos de textos que foram perdidos: *Apologia* de Quadrato ao Imperador Adriano; *Apologias* escritas por Milcíades, por Apolinário de Hierápolis e por Melitão de Sardes ao Imperador Marco Aurélio; *Diálogo entre Jasão e Papisco sobre Cristo* de Aristão de Pela, 140 c.

Hérmias (talvez do séc. III); Três apologias que fazem parte do *Corpus Iustini* que são, na verdade, de autores desconhecidos do séc. II: *Cohortatio ad Graecos*, *De monarchia* e *Oratio ad Graecos*.

A primeira obra apologética cristã, cuja autoria é atribuída a Quadrato⁶⁶, foi escrita em um momento de latente tensão entre os judeus e os romanos. Segundo Simon, “numa época de tensão entre Roma e os Judeus, e de despertar do espírito zelota, era importante sublinhar que os cristãos, livres de qualquer laço com a religião de Israel e a terra palestina, constituíam súditos irrepreensíveis para o Império» (SIMON, 1948, p. 128).

Segundo H. Drobner, os apologistas, ao defender os cristãos, dirigiam-se contra os pagãos e contra os judeus. Assim, é possível perceber na literatura apologética uma polêmica antijudaica que tinha dois objetivos principais: a) delimitar o cristianismo frente à sua origem judaica, para que os cristãos pudessem dispor de argumentos no debate com os judeus e estivessem conscientes de que o cristianismo é o cumprimento da vontade divina preparada no judaísmo e prefigurada nas escrituras (superação da Antiga pela Nova Aliança). Na prática, os apologistas procuravam prevenir tendências judaizantes no meio cristão; b) converter os judeus ao cristianismo procurando convencê-los, através do Antigo Testamento, de que Jesus Cristo era o Messias (DROBNER, 2003, p. 76).

Desta forma, ainda que a essência dos textos apologéticos consistisse em uma resposta ao mundo pagão, sendo destinados às autoridades romanas, verifica-se, em menor grau, que a polêmica antijudaica está presente neles, o que torna esta documentação fundamental para analisarmos a relação entre judeus e cristãos no segundo século. O *Diálogo com Trifão* pode ser considerado a mais antiga apologia antijudaica que chegou até nós. Tal documento torna-se ainda mais intrigante quando contextualizado com a atuação do proselitismo judaico. Cabe-nos, portanto, discutir os níveis dessa relação entre a apologética cristã e o proselitismo judaico. Os

66. Segundo Drobner, este texto perdido foi destinado a Adriano por ocasião de uma de suas visitas à Ásia Menor (123/124 ou 129) ou a Atenas (125/126 ou 129) (DROBNER, 2003, p. 78).

apologistas, quando abordam a temática judaica, indicam uma possível reação cristã ao proselitismo judaico no século II, ou o próprio proselitismo judaico seria um mecanismo de defesa ante o crescimento do cristianismo que conseguia conversos do judaísmo?

Esta questão não apresenta uma resposta segura. Podemos interpretá-la de diferentes modos. Ao admitirmos que o proselitismo manifesta uma dimensão universalista da religião judaica, ou seja, que ele exprime “uma parcela da opinião judaica, consciente de seu dever de atuar como guia espiritual dos pagãos” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 77), podemos sim considerar que, diante das tendências universalistas do cristianismo paulino, o proselitismo judaico se tenha intensificado com o advento do cristianismo, sendo uma resposta a ele. No entanto, quando circunscrevemos o proselitismo judaico na história dos judeus no segundo século, podemos compreendê-lo como um movimento interno não associado ao avanço do cristianismo, mas com vigor próprio, decorrente da necessidade de repensar a vivência da fé e das práticas religiosas após as tragédias de 70 e 135. Em outras palavras, a intensificação do proselitismo judaico seria uma maneira de garantir a permanência do judaísmo pautada em outras modalidades de expressão religiosa, não mais centradas em Jerusalém e no Templo.

A esse respeito, os eventos de 70 e de 135 d.C. não podem ser ignorados para uma melhor compreensão do problema. Num primeiro momento, a destruição do Templo e a expulsão dos judeus de Jerusalém, bem como a interdição da circuncisão representariam fatores decisivos para o recuo do proselitismo judaico. Assim, o judaísmo a partir do segundo século deixou de expandir-se, fechando-se sobre si mesmo. A atuação repressora das autoridades romanas e a posição dos rabinos contrários ao proselitismo seriam decisivas para seu recuo. No entanto, Marcel Simon questiona essa postura, dando novos contornos a essa discussão. Segundo Simon, a repressão dos romanos na Palestina representava, na ótica romana, um problema estritamente político e não religioso. Já aos olhos de Israel, essa atuação política

trazia sérias implicações religiosas. No entanto, “nem a legislação romana, nem as novas características da vida religiosa judaica, definitivamente mais favoráveis do que prejudiciais à expansão, impediam que o proselitismo continuasse a ser praticado” (SIMON, 1948, p. 318). Os eventos de 70 e de 135 necessariamente motivariam o judaísmo a uma dimensão universalista, uma vez que era impossível viver o culto judaico na Palestina. Assim, o proselitismo também pode ser compreendido como uma adaptação às novas condições impostas ao judaísmo pela conjuntura histórica. No entanto, não podemos negar a existência de um espírito proselitista por si mesmo, no interior do judaísmo.

O fato é que a prática do proselitismo não era consensual entre os doutores. Há um grupo que se opunha veementemente a ele, cujo pensamento poderia ser sintetizado nas palavras do R. Helbo (séc. III): “Os prosélitos são tão nocivos a Israel quanto a lepra à epiderme”⁶⁷. Esse posicionamento pode ser compreendido à luz do perigo da apostasia, ao qual os prosélitos eram mais susceptíveis. Seja como for, não se tratava de uma tendência dominante. Há inúmeras sentenças favoráveis ao proselitismo, como a de Simão Ben Johaï: “Senhor do universo, Rahab salvou duas almas. Quanto mais mereço eu a salvação, já que meus pais conduziram a ti tantos estrangeiros”⁶⁸. Os prosélitos chegam a ser mais estimados que Israel, uma vez que se converteram sem receber os mesmos sinais da revelação divina⁶⁹. Por fim, o proselitismo é considerado por alguns sábios judeus como uma obrigação para Israel: “O estrangeiro não deve ficar excluído. Quando acolhemos os prosélitos, nós os afastamos com a mão esquerda e os atraímos com a direita, diversamente do que fez Elizeu a Gehazi, repelindo-o com as duas mãos”⁷⁰.

Simon conclui que, embora a opinião rabínica a esse respeito fosse dividida, prevalece a tendência propagandista favorável ao proselitismo. As divergências ocorriam mais nas formas de aplicação do que na aprovação ou negação completa

67. *TB Kidd.* 70b, *TB. Yeb.* 47b e 109b. Citado por SIMON, 1948, p. 318.

68. *TJ. Ber.* IV,5. Citado por SIMON, 1948, p. 319.

69. R. Simão ben Lakish, *Tanhuma*, I. Idem.

70. *TJ. Sanh.* X,2. Ibidem, p. 320.

desta prática. Assim, na Palestina, depois de 135 é possível perceber grande rigor e prudência dos sábios, com a exposição detalhada de todas as obrigações e observâncias rituais dos pretendentes à conversão, que eram seriamente escrutinados antes da admissão com a fórmula: “Por que desejas tornar-te prosélito? Não sabes que Israel é atualmente torturado, humilhado, caçoado, oprimido por tantos males?” Há rabinos que no final do século II defendiam que os prosélitos deveriam aceitar toda a lei e cumprir a tradição, como qualquer judeu. No entanto, há também aqueles mais indulgentes, que valorizavam mais a conversão do que as circunstâncias dela decorrentes. No século II, paralelamente à visão mais rigorosa sobre os conversos, há também uma mais flexível, representada pelos rabinos Jehoshua e Jehuda, que julgavam suficiente o batismo dos prosélitos, sem a necessidade da circuncisão⁷¹.

Jean Juster, ao analisar os princípios gerais e as leis sobre o proselitismo, afirma que eram exigidas quatro condições ao prosélito (JUSTER, 1914, tomo I, p. 255):

- 1) a circuncisão;
- 2) o batismo⁷²;
- 3) um sacrifício (suprimido após a destruição do Templo de Jerusalém);
- 4) adoção dos dogmas judeus⁷³ (toda a Lei mosaica).

O proselitismo não era punido pelas autoridades romanas. No entanto,

a lei impõe seus rigores àquele que, não gozando do privilégio concedido aos judeus, recusa adorar aos deuses quando as circunstâncias o exigem, tornando-se assim culpado do crime de ateísmo. Esse crime é uma infração por omissão, punida independentemente das razões que a motivaram: seja uma

71. *TB. Yeb.* 46a. *Ibidem* p. 322.

72. Mantivemos o termo batismo utilizado por Juster. No entanto, trata-se do banho ritual na mikvé.

73. Novamente mantivemos a expressão utilizada por Juster. Contudo, não há dogmas no judaísmo, ao menos quando adotado ao termo a mesma correspondência encontrada no cristianismo, isto é, dogmas de fé. Juster não está falando de dogmas de fé, mas das prescrições legais.

convicção filosófica ou a adoção do judaísmo. O prosélito judeu não será, portanto, punido como tal, mas como ateu. Pois o ateísmo não é punido como opinião, mas como não-realização de um ato, isto é, enquanto manifestação exterior da recusa de adorar aos deuses (JUSTER, 1914, tomo I, p. 255-256).

Com isso, é possível concluir que as autoridades romanas não combateram abertamente o proselitismo, e, mesmo que houvesse impedimentos legais que pudessem dificultar tal prática, os imperadores não se apegavam a elas ciosamente.

Independentemente da postura oficial de Roma em relação ao proselitismo, o fato é que essa realidade é claramente percebida pelos cristãos e debatida por eles, o que demonstra que o proselitismo judaico causava um certo desconforto nas comunidades cristãs. O *Diálogo com Trifão* deixa transparecer que essa questão gerava polêmica entre judeus e cristãos.

O tema dos prosélitos é discutido mais intensamente por Justino no capítulo 122 do *Diálogo*. A discussão ocorre a partir da citação de Isaías “Grande coisa é para ti seres chamado meu filho, levantar as tribos de Jacó e reunir as dispersões de Israel. Eu te coloquei como luz das nações, para que sejas a sua salvação, até os confins da terra” (Is 49,6).

Diz Justino:

Certamente pensais que isso se refere à geora e aos prosélitos; na realidade, porém, foi dito para nós, que fomos iluminados por Jesus. Em outro caso, Cristo também teria dado testemunho em favor deles. A verdade, porém, é que, como ele mesmo afirmou, vós vos tornais duplamente filhos do inferno. As palavras dos profetas, portanto, não foram ditas para eles, mas para nós, a quem se refere também a palavra: “conduzirei os cegos por caminhos que não conheciam e eles andarão por veredas que não conheciam. Eu sou testemunha, diz o Senhor, e também o meu filho, a quem escolhi” (Is 42,16; 43,10). Por quem, portanto, Cristo dá testemunho? Claramente por aqueles que acreditaram. Os prosélitos, porém não só não creem, mas blasfemam duas vezes mais do que vós o nome de Jesus, e querem matar e atormentar a todos nós que nele cremos, tornando-se a todo custo semelhante a vós. Em outra passagem, Deus clama outra vez: “Eu, o Senhor, te chamei na justiça. Tomar-te-ei pela mão, fortalecer-te-ei e

te estabelecerei como aliança do povo, como luz das nações, para que abras os olhos dos cegos e tires do cárcere os prisioneiros” (Is 42,6-7). Amigos, tudo isso foi dito em relação a Cristo e às nações por ele iluminadas. Ou dirás mais uma vez que se fala da lei e dos prosélitos?

Nesse momento, como estavam no teatro, alguns do que haviam chegado no segundo dia começaram a gritar:

- Como assim? Não se fala aqui da lei e dos que são por ela iluminados? E estes são os prosélitos!

Olhando para Trifão, eu contestei:

- De modo nenhum! Se a lei fosse capaz de iluminar as nações e aqueles que a possuem, para que seria necessária uma nova aliança? Contudo, já que Deus anunciou que enviaria uma nova aliança, uma lei e um mandamento eterno, não devemos entender a antiga lei e os prosélitos, mas Cristo e os seus, a nós, os gentios, a quem ele iluminou, como diz em algum lugar da Escritura: “No tempo propício eu te ouvi e no dia da salvação eu te ajudei. Eu te estabeleci como aliança das nações para restabelecer a terra e herdar os desertos como herança” (Is 49,8). Portanto, qual é a herança de Cristo? Não são as nações? Qual é a aliança de Deus? Não é Cristo? Como diz em outro lugar: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei. Pede-me, e eu te darei as nações como herança e os confins da terra como tua propriedade” (Sl 2,7-8).

O capítulo 122 apresenta duas grandes questões:

- 1) Pelo testemunho de Justino a atitude dos prosélitos em relação aos cristãos é hostil a tal ponto que excede o ímpeto dos judeus contra os cristãos, que se veem em perigo de morte. Em suma, os prosélitos desejam matar os cristãos. Possivelmente, isso nunca fora levado a termo. No entanto, fica evidente a tensão e a animosidade entre os membros dos dois cultos. Talvez, esta rivalidade era percebida por Justino em Roma.
- 2) Na interpretação dos textos citados das Escrituras, Justino contrapõe dois aspectos: de um lado, a exegese judaica atribui a passagem à Lei e aos prosélitos; do outro lado, a exegese cristã atribui o texto a Cristo (Nova Lei) e aos cristãos (Novo Israel).

Ao que tudo indica, a discussão exegética gerava tensão entre os dois grupos. Talvez, com o *Diálogo*, Justino procurasse assegurar a posição cristã, visando não os judeus, mas os cristãos claudicantes.

Em meio a esse ambiente polêmico, a apologia cristã e o proselitismo judaico representavam, não de forma exclusiva mas em certa medida, uma disputa entre judeus e cristãos pelos gentios. Simon afirma que “os escritos antijudaicos colocam muitas vezes em cena um ou mais desses convertidos, ou ao menos supõem claramente a existência de uma propaganda” (SIMON, 1948, p. 328).

Essa propaganda judaica em prol do proselitismo poderia provocar questionamentos no interior das comunidades cristãs, questionamentos esses potencializados pela permanência do judeu-cristianismo.

Segundo Simon,

Da mesma forma, a propaganda judaica reveste-se de formas e utiliza meios múltiplos, cuja diversidade escapa quase sempre a uma investigação precisa, mas cujos resultados são claramente perceptíveis. O proselitismo judeu, com efeito, apoiava-se em três fatores essenciais, alternadamente preponderantes, e que se combinaram em graus extremamente variados : a ideia monoteísta, a lei moral e a atração pelo rito. Os dois primeiros conquistaram para o judaísmo algumas aquisições de peso; o último difundiu bem mais amplamente a sua influência, embora sem determinar sempre, e talvez nem mesmo com frequência, conversões completas (SIMON, 1948, p. 332).

Acreditamos que a relação entre o proselitismo judaico e a apologia cristã não pode ser explicada apenas pelo fim visado, ou seja, a conversão dos pagãos. Ainda que a apologia tivesse como objetivo principal defender os cristãos, é impossível negar que os apologistas, ao procurarem esclarecer a fé e a conduta dos cristãos junto às autoridades romanas, buscassem com isso diminuir os preconceitos e as injustiças contra o cristianismo, conseguindo assim novos fiéis. No entanto, a relação proselitismo/apologia pode ser entendida pela própria polêmica entre judeus e

cristãos. Os fatores nos quais o proselitismo judaico se apoiava, isto é, o monoteísmo, a Lei e o rito, assemelham-se em muito com a estratégia apologética de Justino. Ele afirma o monoteísmo, expõe os principais aspectos da fé cristã (não da Lei Mosaica) e descreve os ritos (batismo e eucaristia). Ora, este percurso é claramente verificado na *I Apologia*. É no *Diálogo com Trifão* que Justino procura desabonar a Lei Mosaica num ambiente de tensão entre judeus e cristãos e de desconforto associado ao judeu-cristianismo. É justamente por isso que nossa leitura do *Diálogo* passa por dois grandes temas: A crítica de Justino às práticas judaicas e a crítica de Trifão à fé cristã, que, ao nosso ver, sintetizam esta polêmica sem negar completamente os pontos de encontro entre judeus e cristãos.

3 - SÃO JUSTINO MÁRTIR E O DIÁLOGO COM TRIFÃO

3.1 - Justino Mártir: vida e obra

3.1.1 - Quem foi São Justino

antes, santificai a Cristo, o Senhor, em vossos corações, estando sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede.

1 Pedro 2,15

São Justino é considerado o mais importante entre todos os apologistas do século II. Nasceu por volta do ano 100 em Flávia Neápolis, colônia fundada por Vespasiano no ano 72 na Samaria (atual Nablus, antiga Siquém) (OSBORN, 1973, p. 6). Filho de Prisco (nome latino) e neto de Báquio (nome grego), Justino era um colono pagão incircunciso (*Diál.* 28,2), que recebeu a formação literária clássica vigente no século II⁷⁴. Não sabemos ao certo por quanto tempo ele viveu em Flávia Neápolis. Para L. W. Barnard, Justino não conheceu o judaísmo até a idade adulta, o que indica que ele deixou a Palestina ainda quando criança (BARNARD, 1964, p. 395). Já S. Sánchez afirma que

ele teria feito seus estudos primários e secundários em Flávia Neápolis, e em seguida seus pais o teriam enviado a Éfeso, um dos grandes centros culturais da Ásia, conhecido por suas escolas de medicina, assim como Cos, Pérgamo e Esmirna (pela música), para que prosseguisse com os estudos superiores de filosofia (SÁNCHEZ, 2001, p. 681).

L. Ramlot defende que Justino teve contato com cristãos, judeus e samaritanos e que é possível observar um ‘samaritanismo’ em seus escritos (RAMLOT, 1966, p.

74. Munier aponta que a partir da *I Apol.* 21, 1-5; 25, 1 e *II Apol.* 7 (8), 1 vemos seu conhecimento a respeito da mitologia e poesia gregas e filosofia estoica.

78)⁷⁵. Assim, é provável que ele não tenha deixado a Samaria tão precocemente como afirma Barnard.

Justino era filósofo por ofício e se portava como tal. Eusébio de Cesaréia o caracteriza como um “sincero amante da verdadeira filosofia” (*Hist. Ecl.* IV,8.3). Sua trajetória intelectual e sua conversão são descritas pelo próprio apologista no início do *Diálogo com Trifão*. Sempre movido pela busca da verdade, Justino frequentou várias escolas filosóficas: a estóica, a peripatética, a pitagórica e a platônica. Com uma boa medida de humor, o apologista narra sua breve trajetória por essas escolas. Ele deixou de seguir um estóico quando percebeu que este nada lhe dizia sobre o conhecimento de Deus e tratava esse aspecto como coisa desnecessária (*Diál.* 2,3). O filósofo peripatético foi abandonado por Justino quando aquele começou a cobrar honorários pelos encontros (*Diál.* 2,3). O pitagórico também provocou grande descontentamento, pois esperava que São Justino soubesse música, astronomia e geometria, ciências que desprendem a alma do sensível preparando-a para o inteligível. Uma vez que ele ignorava essas ciências, o pitagórico prontamente o despediu (*Diál.* 2,4-5). Por fim, foi com um platônico⁷⁶ que a busca de São Justino pela verdade começou a ser saciada: a contemplação das ideias era uma forma de conhecer a Deus (*Diál.* 2,6)⁷⁷. Segundo Charles Munier, essa trajetória filosófica é análoga ao *Protágoras* de Platão, constituindo uma expressão literária de um itinerário intelectual, o que não desqualifica seu valor biográfico (MUNIER, 2006, p.

75. O mesmo pensamento vemos em OSBORN, Eric F. *Op. Cit.*, p. 8.

76. Talvez este filósofo platônico seja Numenius, que o ensinou em Éfeso.

77. Sobre o platonismo de Justino, Hans-Jörg Witter afirma: “Justino pertence, muito provavelmente, à corrente platônica denominada 'médio-platonismo'. Esta é fruto de um renascimento da filosofia platônica na segunda metade do século I a.C., que começa com Eudoro de Alexandria. O chamado médio-platonismo dura até o final do século II d.C. quando desemboca na filosofia neoplatônica que começa com Amônio Saccas, mestre de Plotino e Orígenes. Com frequência os representantes do médio-platonismo assumem também elementos de outras filosofias como a aristotélica, a estoica ou a pitagórica. Tratava-se de um certo ecleticismo platônico. Porém, é claro que a base é o pensamento de Platão e suas obras. Neste sentido Justino se baseia também na filosofia de Platão, conhecendo-a possivelmente através de coleções de textos e florilégios, mas não as obras inteiras”. (WITTER, 1998, p. 35).

10). Além disso, essa formação eclética permitiu que Justino dialogasse de igual para igual com a elite intelectual de sua época (MUNIER, 2006, p. 14).

Contudo, o diálogo que ele teve com um ancião, enquanto caminhava próximo ao mar, convenceu-o da insuficiência da filosofia platônica e exortou-o a aceitar que a plena verdade encontrava-se nos escritos dos profetas:

Há muito tempo, existiram alguns homens mais antigos do que todos estes considerados filósofos, homens bem-aventurados, justos e amigos de Deus, que falaram inspirados pelo espírito divino e, divinamente inspirados, predisseram o futuro que está se cumprindo exatamente agora. São os chamados profetas. Somente eles viram e anunciaram a verdade aos homens, sem temer ou adular ninguém, sem deixar-se vencer pela vanglória; pelo contrário, repletos do Espírito Santo disseram apenas o que viram e ouviram. Seus escritos se conservam ainda hoje, e quem os lê e nele acredita pode tirar o maior proveito nas questões a respeito do princípio e fim das coisas e sobre aquelas coisas que o filósofo deve saber. Com efeito, eles nunca fizeram seus discursos com demonstração, pois eles são testemunhas fidedignas da verdade, acima de toda a demonstração (*Diál.* 7, 1-2).

O diálogo com esta misteriosa figura o fez abraçar o cristianismo, provavelmente em Éfeso (EUSÉBIO, *Hist. Ecl.* IV,18,6)⁷⁸, antes da Revolta de Bar Cochba (132-135)⁷⁹. Johannes Quasten salienta três fatores citados por São Justino que foram decisivos para a sua conversão: a busca pela verdade, o desprezo dos cristãos pela morte e a oração humilde praticada pelo apologista (QUASTEN, 2004, p. 197).

É interessante notar que a busca pela verdade o tornou cristão. Justino percebeu a coerência existente entre a filosofia pagã e o cristianismo, ou seja, percebeu que a religião cristã cumpria um projeto filosófico, concretizava-o,

78. Sylvain Sánchez menciona a hipótese de B. Bagatti, segundo o qual a conversão não ocorreu em Éfeso, mas na Palestina, durante uma viagem feita por Justino à região. Isso porque a partir da *I Apol.* 34 e da *I Apol.* 44 percebe-se que o apologista possuía um bom conhecimento de Belém e de Jerusalém. O contato com a igreja local foi decisivo para sua conversão.

79. Em *Diál.* 1,3 Trifão se apresenta a Justino como um refugiado “da guerra há pouco terminada”. E logo no início do *Diálogo* o apologista narra a sua conversão.

sobretudo ao considerar aspectos da filosofia platônica. Munier lembra que Justino certamente foi o primeiro a confessar publicamente a fé cristã e manter suas atividades como filósofo (MUNIER, 2006, p. 9). A carga filosófica presente no cristianismo, que não fazia dele uma mera religião como as outras, foi decisiva para o consentimento de Justino à nova fé. Mas a filosofia presente no cristianismo não basta para compreender a sua conversão, uma vez que muitos outros filósofos contemporâneos do apologista opunham-se à fé cristã. Logo, os outros dois fatores são considerados igualmente decisivos. São Justino diz que enquanto platônico ficava profundamente impressionado com a atitude dos cristãos ao caminharem desejosos e sem resistência para o martírio:

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).

Ora, para um filósofo platônico como ele, a atitude dos cristãos poderia representar o maior grau de desprezo pelo mundo sensível, coisa que todo platônico desejava, mas era incapaz de fazer de forma tão radical. Os cristãos realizavam isso sem saber nada sobre Platão. De qualquer maneira, esta possível constatação ainda não é decisiva para a sua conversão, uma vez que o martírio também poderia ser considerado um ato irracional pelas pessoas cultas. Portanto, aos dois primeiros fatores soma-se a oração humilde, igualmente decisiva.

Eu também, ao perceber que os malvados demônios tinham lançado um véu sobre os divinos ensinamentos de Cristo, a fim de afastar

deles os outros homens, desprezei da mesma forma aqueles que propagavam tais calúnias com o véu dos demônios e a opinião do vulgo. Confesso que todas as minhas orações e esforços têm por finalidade mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque elas não são totalmente semelhantes, como também as dos outros filósofos, os estoicos por exemplo, poetas e historiadores (*II Apol.* 13,1-2).

O ato de humildade de Justino o diferencia dos outros filósofos que se opunham “arrogantemente” à fé cristã. Apesar de a humildade não ser algo que decorre da razão, foi justamente essa virtude que elevou sua razão a um grau de compreensão maior. A humildade, decorrente da fé, não apenas mudou a forma de pensar de São Justino, mas promoveu no apologista uma transformação por inteiro, alterando seu estilo de vida.

Com a conversão, Justino se transformou num pregador itinerante e iniciou sua atividade de apologista propriamente dito, uma vez que passou a defender os cristãos e a fé⁸⁰, permanecendo leigo até o martírio. A partir do último capítulo do *Diálogo* (*Diál.* 142) é possível afirmar que, após o encontro com Trifão, Justino embarcou para Roma. Com essa disposição, ele chegou na cidade eterna durante o principado de Antonino Pio (138-161), ou um pouco antes, onde fundou uma escola filosófica para ensinar a verdade, ou seja, a fé cristã, gratuitamente (*Diál.* 82,3-4).

Não é possível afirmar com exatidão por quanto tempo o apologista viveu na capital, uma vez que, em seu julgamento, Justino afirmou diante do prefeito Junio Rústico que aquela era a sua segunda estada em Roma:

Estou hospedado com um certo Martino, nos banhos de Timiotino, e essa tem sido a minha residência durante todo o tempo desta minha segunda estadia em Roma. Ali, quando alguém me procurava, eu lhe comunicava as palavras da verdade⁸¹.

80. Cf. Eusébio de Cesaréia: “Com estofo de filósofo, era embaixador da palavra de Deus e lutava pela fé com seus escritos”. (*Hist. Ecl.* IV,11,8).

81. *Martirio de San Justino y de sus compañeros, bajo Marco Aurelio*, III, 3. In: BUENO, Daniel Ruiz. **Acta de los Martires**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002.

Em Roma, Justino teve como principal adversário o filósofo cínico Crescente. As *Apologias* nos fornecem algumas informações a respeito de seu adversário:

Eu mesmo espero ser vítima das ciladas de algum desses demônios aludidos e ser cravado no cepo, ou pelo menos das ciladas de Crescente, esse amigo da desordem e da ostentação. Não merece o nome de filósofo um homem que, sem saber uma palavra sobre nós, nos calunia publicamente. Como se nós, cristãos, fôssemos ateus e ímpios, espalhando essas calúnias para congratular-se e agradar à multidão transviada (...) Contudo, é impossível que um cínico, pondo o fim supremo na indiferença, conheça bem alguma coisa fora dessa indiferença (*II Apol.* 8(9),1-2.7).

Justino relata ainda que venceu um debate com Crescente, cuja ignorância a respeito do cristianismo foi evidenciada. Ele pediu a Antonino Pio uma oportunidade para refazer o debate diante do imperador. Segundo Charles Munier, o episódio com Crescente e o pedido de Justino ao imperador são significativos, pois revelam as condições pelas quais a mensagem cristã podia ser anunciada em Roma no século II.

Taciano, apologista e discípulo de Justino, nos fornece outros elementos sobre Crescente através de uma crítica severa:

[Crescente] sobrepujava a todos em pederastia e não tinha outro objetivo além do dinheiro; e ele, que aconselhava o desprezo pela morte, de tal maneira a temia ele próprio, que planejou a condenação de Justino e também a minha, como sendo um mal, porque, ao pregar aquele a verdade, desmascarava os filósofos como glutões e embusteiros⁸².

Esse embate precipitou o martírio de São Justino, que, como vimos, esperava que isso pudesse acontecer. O testemunho de Taciano sugere a participação do cínico na condenação do apologista. Amparado neste testemunho, Eusébio afirma:

82. TACIANO. *Discurso contra los griegos*, 19. In: BUENO, Daniel Ruiz. **Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002, pp. 1305-1306.

O responsável pela conspiração foi o filósofo Crescente – homem que se esforçava em levar uma vida e uma conduta bem adequadas ao cognome de cínico –, pois Justino o havia repreendido muitas vezes em presença de seus ouvintes (*Hist. Ecl.* IV,16,1).

Eric F. Osborn afirma que não se pode levar muito a sério as palavras de Taciano sobre Crescente, visivelmente exageradas. Apesar do testemunho do discípulo do apologista, não podemos afirmar que Crescente foi diretamente responsável por sua execução. Segundo Osborn,

A maior evidência contra a responsabilidade de Crescente na morte de Justino é o relato do julgamento de Justino. Ele foi condenado com seis outros num processo legal normal. Nada sugere que Justino tenha sido especialmente acusado por uma pessoa em particular (OSBORN, 1973, p.9).

Justino foi condenado à morte pelo prefeito Junio Rústico em 165. A sentença proferida pelo prefeito não difere em nada de todos os outros casos correntes de condenação aos cristãos: “Os que não quiseram sacrificar aos deuses, nem obedecer ao mandato do imperador, sejam, depois de açoitados, conduzidos ao suplício, sofrendo a pena capital, conforme as leis.”⁸³.

Justino, juntamente com seis companheiros, foi decapitado. Portanto, todos eram cidadãos romanos⁸⁴.

A importância de Justino é reconhecida por vários motivos. Para Munier, « ele nos deixou um testemunho único sobre as condições em que, naquele período de transição, efetuava-se o diálogo entre o pensamento cristão, fundamentado na tradição judaica, e a filosofia greco-romana » (MUNIER, 2006, p. 9-10). Puech ressalta a contribuição filosófica de Justino à fé :

83. *Martirio de San Justino y de sus compañeros, bajo Marco Aurelio*, V,8. In: BUENO, Daniel Ruiz. **Acta de los Martires**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002.

84. O condenado à pena capital que não possuísse cidadania romana era crucificado.

Nele, o que atrai e retém a atenção do historiador é que o vemos pela primeira vez preocupado, ainda que de maneira bastante confusa, com o grande problema que a escola de Alexandria definirá com bem maior exatidão, examinará com mais amplitude e método e resolverá, conseqüentemente, com maior êxito: o problema das relações entre a filosofia e a fé⁸⁵.

Para R.J. de Simone (SIMONE, 2002), Justino é pioneiro em muitos aspectos teológico-doutrinários e exegéticos: formulou uma teologia da história cristocêntrica; foi o primeiro autor cristão a tratar de Gn 1,1-2; escreveu sobre a oposição existente entre Eva e Maria; organizou a mais antiga coleção de doutrinas heréticas; foi o primeiro a atribuir as teofanias do Antigo Testamento a Jesus Cristo (logos); descreveu em pormenores os ritos do batismo e da eucaristia, rompendo com a disciplina do arcano (segredo sobre os sagrados mistérios); citou pela primeira vez profissões de fé semi-formais; formulou uma exegese da presença do Verbo-Messias na Lei e nos Profetas; atestou o catecumenato nascente em preparação aos sacramentos da iniciação cristã; elaborou uma interpretação teológica da eucaristia afirmando sua natureza sacrificial; atestou o emergir do *corpus* neotestamentário; escreveu sobre o culto dos anjos; refletiu sobre as formas da atuação do demônio na sociedade, bem como sobre sua origem; depois de Paulo, foi o primeiro pensador cristão a perceber as implicações universalistas do cristianismo.

Contudo, todos esses aspectos apenas serão considerados relevantes neste trabalho quando atuarem na compreensão da relação entre judeus e cristãos no segundo século, a partir das problemáticas apresentadas por Justino no *Diálogo com Trifão*. Por ora, mais significativo é perceber quais aspectos de sua biografia e de sua personalidade tornaram este texto possível, dando-lhe uma singularidade. O *Diálogo* é uma apologia que consegue ser antijudaica, desenvolvendo uma crítica equilibrada,

85. PUECH, A. **Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère**. Paris, 1952. In: BUENO, Daniel Ruiz. **Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002, p. 990.

sem ser excessivamente violenta⁸⁶. Nele, observamos um Justino convicto de suas posições ao ponto de ser martirizado por elas e, ao mesmo tempo, um Justino possuidor de uma abertura de espírito e de um sincero interesse em conhecer o pensamento de seu oponente. Justino, por ser filósofo, defende a fé cristã sem abrir mão de conhecer o judaísmo de seu tempo. Isso torna o *Diálogo* tão original. Justino em seu ofício, cultivava uma real abertura ao debate. Para ele, discutir sobre filosofia, sobre as Escrituras Sagradas, sobre Deus ou sobre a fé era exatamente a mesma coisa. Assim, a dissociação entre os nove primeiros capítulos do *Diálogo* – que são acentuadamente filosóficos, com o restante da obra é meramente aparente. Isso decorre que a filosofia tem seu lugar na discussão de um judeu com um cristão.

Logo no início do *Diálogo* Justino afirmou que a “filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e a felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento” (*Diál.* 3,4). Talvez, para o apologista a filosofia pudesse cumprir um outro papel. Disse Trifão: “Em Argos, o socrático Corinto ensinou-me que não se deve desprezar, nem deixar de lado os que vestem uma roupa como essa, mas de todos os modos demonstrar-lhes estima e conversar com eles, a fim de tirar algum proveito para ele ou para mim” (*Diál.* 1,2). É curioso observar que o que aproximou Trifão de Justino não foi o fato do último ser cristão ou de qualquer outra coisa, mas o fato dele ser filósofo. É a filosofia que promove o debate. É a filosofia que possibilita um judeu e um cristão discutirem sobre as Escrituras e sobre a religião. Talvez, Justino acreditasse que a filosofia pudesse operar uma aproximação entre judeus e cristãos instruídos.

86. Sylvain Sánchez salienta que o *Diálogo* difere muito de uma obra antijudaica como o *Adversus judaeos* de Tertuliano.

3.1.2 - A obra de Justino

Eusébio de Cesaréia, em sua *História Eclesiástica*, disse ser sua obrigação relatar as obras escritas por Justino, para que os estudiosos se aplicassem em tratá-las (*Hist. Ecl.* IV,18,10). Os escritos de Justino, cuja maioria foi perdida, são apresentados por Eusébio como “extremamente úteis, testemunho de uma inteligência cultivada e empenhada nas coisas divinas” (*Hist. Ecl.*, IV,18,1).

Restaram apenas dois manuscritos contendo suas obras:

- O *codex Parisinus graecus 450* (manuscrito A).

É o manuscrito mais antigo, datado de 11 de setembro de 1364. Contém todas as obras que a tradição atribuiu a Justino, das quais apenas a *I e II Apologias* e o *Diálogo com Trifão* são autênticas⁸⁷. Ele se encontra na Bibliothèque Nationale de Paris.

- O *codex Musei Britannnic*, Loan 36/13 (manuscrito B).

Datado de 2 abril de 1541, é uma cópia do manuscrito de Paris e encontra-se na British Library⁸⁸.

Desde muito tempo Justino não é considerado um grande escritor. Fócio, mesmo reconhecendo a erudição do apologista, não deixou de criticar seu estilo literário: “seus discursos, embora dotados de força e de caráter científico, não

87. Archambault menciona todas as obras não autênticas presentes no *corpus*, a saber: Extratos de Fócio e Eusébio relativos a Justino, um fragmento de uma Carta à Zena e Sereno, uma Exortação aos Gregos, um Tratado da Monarquia Divina, uma Exposição da Verdadeira Fé, uma Refutação a quaisquer opiniões aristotélicas, um Discurso aos Gregos, Questões e Respostas aos Ortodoxos e um Tratado sobre a Ressurreição dos Mortos. JUSTIN. **Dialogue avec Tryphon**. Texte grec, traduction française. Introduction, notes et index por Georges ARCHAMBAULT. Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909, p. XIV.

88. Archambault discorre longamente sobre a origem e a história dos dois manuscritos. *Op. Cit.* p. XVI-XXXVIII.

destilam o prazer desses artifícios, nem exercem sobre a maioria dos seus ouvintes o atrativo e o encanto da sedução”⁸⁹.

Dos textos mencionados por Eusébio no seu catálogo das obras de Justino⁹⁰, apenas três chegaram até nós: As *I e II Apologias*⁹¹ e o *Diálogo com Trifão*. Dos textos perdidos, sabemos por intermédio do próprio Justino (*I Apol.* 26,8), que ele escreveu o *Tratado contra todas as Heresias*⁹² (suntagma). Há também um fragmento do *Tratado sobre a Ressurreição* conservado por João Damasceno. No entanto, a autenticidade desta obra não é comumente aceita entre os especialistas.

89. FÓCIO, *Bibliotheca*, 125,22. In: BUENO, Daniel Ruiz. **Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002, p. 989.

90. Eusébio cita as seguintes obras: *I e II Apologia*, *Discurso aos gregos*, *Refutação*, *Sobre a monarquia de Deus*, *Psaltes*, *Sobre a alma*, *Diálogo contra os judeus*, *Contra Marcião*. (*Hist. Ecl.*, IV,18).

91. Atualmente, há um consenso em considerar a *II Apologia* não como uma outra obra, mas como um apêndice à *I Apologia*.

92. Esta obra é conhecida por JERÔNIMO, *De iuris illustribus*, 23; e por FÓCIO, *Bibliotheca*, codex 125, 1-3. Em EUSÉBIO, *Hist. Ecl.*, IV,11,8 temos uma transcrição feita por ele a partir de IRINEU, *Adv. Haer.* IV,6,2, que o denominou como *Contra Marcião*. Na verdade, tratava-se de um fragmento do *Tratado contra todas as Heresias* e não de uma outra obra.

3.2 - O *Diálogo com Trifão*

3.2.1 - Questões gerais

O *Diálogo com Trifão* se refere a um diálogo ocorrido em dois dias⁹³ entre Justino e Trifão, um judeu refugiado da guerra, provavelmente, de Bar Cochba (132-135)⁹⁴, já que a própria obra dá indícios para essa conclusão⁹⁵. No entanto, embora o encontro tenha ocorrido pouco após a Revolta de Bar Cochba, é certo dizer que o *Diálogo* foi escrito durante o principado de Antonino Pio, não apenas porque Justino afirma que enviou a *Apologia* ao imperador⁹⁶, mas porque ele trata das práticas judaicas sem mencionar a interdição feita por Adriano (na época do debate) e toleradas por Antonino (no momento em que ele escreve). Daí Sánchez concluir que

Justino se esquece de que situou sua discussão por volta de 135, e, no entusiasmo de sua argumentação, concentrado em sua narrativa,

93. Sobre os dois dias de discussão, Archambault afirma que: « A divisão do Diálogo em duas partes é atestada por uma antiga citação das *Sacra Parallela* de João Damasceno, (...). Ela é introduzida pela fórmula: *ἐκ τοῦ πρὸς τρυφῶνα β' λόγου* 'do segundo discurso contra Trifão', o que supõe um 'primeiro discurso': *λόγος α'*, ou uma primeira parte ». *Op. Cit.*, p. LXXV.

94. Sylvain Sánchez salienta que S. ROSSI discute se o encontro ocorreu durante a Revolta de Bar Cochba ou um pouco depois do seu final. Debate também sobre a possibilidade do conflito mencionado por Trifão ser a guerra judaica ocorrida em 155 durante o principado de Antonino Pio. Ver S. ROSSI. Il tempo e l'ambientazione del Dialogus di Giustino In: **Giornale italiano di filologia** 17 (1964), pp. 55-65. Essa mesma discussão é retomada por G. OTRANTO, In margine a una guerra giudaica: epoca di ambientazione e data di composizione del Dialogo con Trifone di Giustino In: **Vetera Christianorum** 16, 1979, pp. 237-249. Ambos descartam a segunda possibilidade, uma vez que a guerra sob Antonino Pio não foi considerada de grande relevância, já que sua menção é verificada apenas na *Historia Augusta* 5,4. Ademais, é improvável que o encontro tenha ocorrido depois de 155, pois estaríamos nos últimos anos de vida do apologista.

95. Um exemplo disso é quando Justino menciona consequências da revolta aos judeus: "...Deus, por ser presciente, soube que vosso povo um dia mereceria ser expulso de Jerusalém e que a ninguém seria permitido nela entrar" (*Diál.* 92,2).

96. A *Apologia* é mencionada no seguinte trecho: "Digo-vos isso porque não me preocupo com nada além de dizer a verdade. Não temerei ninguém, ainda que tivesse que ser imediatamente desprezado por vós. A prova é que, sem me preocupar em nada com meus conterrâneos, isto é, com os samaritanos, comuniquei por escrito ao imperador que estão enganados em seguir o mago Simão, de seu próprio povo, que eles afirmam ser deus, acima de todo princípio, poder e força" (*Diál.* 120,6).

teria inserido dados relativos ao contexto político de Antonino, presente em seu pensamento no momento em que ele escrevia, sem se dar conta de estar misturando fatos relativos a épocas diferentes: terá Justino tido tempo de reler sua obra, pressionado pelos acontecimentos que o conduziram ao martírio (uma data de elaboração mais próxima de sua morte)? (SÁNCHEZ, 2001, p. 673).

Segundo Eusébio de Cesaréia, o encontro de Justino com Trifão ocorreu em Éfeso (*Hist. Ecl.*, IV,18,6). A esse respeito Archambault salienta:

Em nenhuma parte do Diálogo, em seu estado atual, essa cidade é mencionada. (...) A existência de um xisto (I,1), a proximidade do mar (CXLII, 1-2), tudo isso se adapta bem a Éfeso, e não – é preciso reconhecer – a Corinto ou a Nablus ; mas é evidente, também, que essas designações são insuficientes. E, como Eusébio retira sempre dos escritos de Justino tudo o que nos diz sobre ele e não parece ter nenhuma tradição especial, todas as probabilidades indicam que ele retirou esses detalhes do Diálogo, sem dúvida do Prefácio que se perdeu (ARCHAMBAULT, 1909, pp. LXVIII-LXIX).

O texto que chegou até nós não está completo. Falta-nos a dedicatória e parte do capítulo 74, onde estaria registrada a passagem do primeiro para o segundo dia de discussão.

Os especialistas são unânimes em apontar a falta de estilo e de objetividade do autor. Em muitos momentos, suas palavras são confusas e excessivamente repetitivas. O texto apresenta constantes digressões e extensas citações bíblicas. Estas, por sua vez, segundo Bobichon, estão de acordo com um método exegético que usa a transcrição do texto como ponto de partida para melhor compreendê-lo.

Justino oferece, assim, uma resposta antecipada a todas as críticas que deploram essas « intermináveis citações », que teriam por efeito tornar pesadas as suas proposições. A importância dessas citações no *Diálogo* exprime, com efeito, a humildade de um comentarista que não tem a prepotência de achar que seu discurso possa prevalecer sobre o que o inspira (BOBICHON, 2003, p. 111, vol. I).

A esse respeito, Justino diz :

Se agora vos repito aquilo que já antes tinha dito muitas vezes, não me parece coisa fora de propósito. Sempre estamos vendo o sol, a lua e os astros percorrer o mesmo caminho, trazendo-nos mudanças de estações; não é porque se perguntou muitas vezes a um contador quanto são dois mais dois e por sempre ter respondido quatro, que ele deixará de dizer que são quatro. Quanto mais se afirma com certeza, sempre se diz e se afirma do mesmo modo. Assim sendo, seria ridículo que alguém, tendo as Escrituras dos profetas como objeto de sua conversa, as abandonasse e não repetisse sempre as mesmas coisas, mas pensasse em cogitar coisas melhores por conta própria (*Diál.* 85,5).

Ao longo dos 142 capítulos do *Diálogo*, em muitos momentos, temos a impressão de ler um verdadeiro monólogo. No entanto, estas características não podem ser consideradas como falha do autor, sobretudo quando comparamos o *Diálogo com Trifão* com as *Apologias*, cuja clareza, objetividade e plano de argumentação são evidenciados por Justino. Esta diferença textual existente entre o *Diálogo* e as *Apologias* pode ser parcialmente explicada por se tratarem de gêneros literários diferentes⁹⁷. De qualquer forma, o que podemos afirmar com certeza é que a ausência desta mesma organização no *Diálogo* não pode levar à conclusão de que o texto simplesmente foi mal escrito. Miraslov Marcovich dá uma explicação muito pertinente a respeito destas repetições ao refletir por que Justino fez questão de registrar dois dias de discussão, se apenas um dia seria suficiente para abordar todos os aspectos apresentados:

Minha ideia é que a adição de um segundo dia de discussões foi um artifício que permitiu a Justino repetir algumas de suas perícopes do AT e sua exegese. Isso porque, no segundo dia, Trifão chega com um

97. O gênero do *Diálogo* permite uma maior liberdade de composição. Já as *Apologias* são documentos formais. Segundo Hans-Jörg Witter, “Formalmente, as *Apologias* não são somente uma defesa filosófica e argumentativa do cristianismo, mas também uma petição jurídica que visa um processo oficial a *libellis* (termo técnico). Certamente foi entregue na respectiva chancelaria imperial. Tratava-se de um procedimento jurídico por via administrativa, previsto no direito civil romano. O objetivo desta petição era a descriminalização do *nomem christianum*”. (WITTER, 1998, p. 16).

grupo diferente de companheiros, que haviam perdido as discussões da véspera. Isso dá a Justino a oportunidade de repetir, para os recém-chegados, os pontos que ele considera mais importantes (MARCOVICH, 2005, p. 62).

Assim, a desorganização interna do texto pode ser relativizada, se a considerarmos como resultante de uma intenção um tanto quanto proposital de Justino. Logo, as repetições e digressões da obra não consistiriam em um lapso textual, mas em uma necessidade, uma vez que a verdade sempre deve ser dita do mesmo modo. Segundo Justino, aqueles que se negam a anunciar a verdade incorrem em julgamento divino, e, para evitar esse julgamento, Justino repete várias vezes os mesmos argumentos:

Citar-vos-ei passagens das Escrituras e não pretendo oferecer-vos discursos retoricamente preparados, pois não tenho talento para tal coisa. Deus apenas me deu graça para entender as Escrituras e, sem recompensa ou inveja, convido a que todos participem dessa graça, para que eu não tenha de prestar contas disso no julgamento em que Deus, Criador do universo, nos julgará por meio do meu Senhor Jesus Cristo (*Diál.* 58,1).

Com efeito, para o apologista, o estilo literário é menos importante que o caráter de sua missão. É por isso que Miraslov Marcovich conclui: “as repetições no *Diálogo* de Justino derivam do seu zelo querigmático” (MARCOVICH, 2005, p. 63).

Outra consideração importante para a composição do texto é de conjuntura histórica. Justino, ao fazer longas citações do Antigo Testamento, poderia evidenciar que a comunidade cristã, da qual era membro, estava em franca oposição às concepções heréticas de Marcião, que desconsiderava esta parte da Escritura. Para Léon Ramlot, enquanto Marcião rejeitou inteiramente a Sinagoga e opôs o Deus de bondade do Novo Testamento ao Deus de vingança do Antigo Testamento, “Justino procurou mostrar o lugar privilegiado dos profetas no enunciado da fé cristã” (RAMLOT, 1966, p. 82).

Finalmente, é importante considerar o *Diálogo* como um texto inserido na literatura polêmica judaico-cristã, mas que, no entanto, possui nuances que o fazem destoar de textos posteriores também enquadrados nesta literatura. Para Werner Jaeger o *Diálogo* é exemplo “de um verdadeiro esforço por parte de ambos os interlocutores para se entenderem, em vez de fazer perguntas pelo mero desejo de refutá-las” (JAEGER, 1965, p. 44).

3.2.2 - A datação do *Diálogo* e onde ele foi escrito

O *Diálogo* foi escrito depois da *I Apologia*⁹⁸. Portanto, investigar a data de composição das *Apologias* é importante para precisar quando o *Diálogo* foi escrito. Segundo Archambault (ARCHAMBAULT, 1909, p. 84-85), a *I Apologia* foi escrita entre 150-155⁹⁹. Logo, a composição do *Diálogo* aconteceu entre 155 e 161 (ano da morte de Antonino Pio), em um período de paz relativa que tornou possível a elaboração da obra¹⁰⁰. Pensar a composição do texto numa data posterior à morte de Antonino Pio incorre na aproximação da morte do apologista, em 165. Como facilmente podemos deduzir que este último período de sua vida foi turbulento, a ponto de precipitar seu martírio, é difícil imaginarmos que uma obra de tamanha envergadura pudesse ser escrita nestas condições. Assim, “podemos afirmar que o *Diálogo* foi composto entre as datas limite 153-165, e provavelmente concluído antes de 161” (SÁNCHEZ, 2001, p. 662).

Como vimos, o encontro com o judeu Trifão ocorreu pouco depois da Revolta de Bar Cochba, uma vez que Justino salienta que os companheiros de Trifão

98. Em *Diál.* 120,6 Justino diz que escreveu ao imperador. Trata-se, portanto, da *I Apologia*.

99. Charles Munier é mais rigoroso na datação da *I Apologia*. O texto menciona como destinatários Antonino Pio, seus dois filhos adotivos (Marco Aurélio e Lúcio Vero), o Senado e o povo romano. Como Justino não saúda Marco Aurélio com o título de César, poderíamos concluir que a obra fora composta antes de 139 (quando Marco Aurélio se tornou César). No entanto, essa data é excessivamente precoce. Mas o texto traz outros elementos que nos aproximam de uma conclusão mais verdadeira. Justino em muitos momentos reconheceu os atributos filosóficos do príncipe: isso implica que Marco Aurélio já havia se convertido à filosofia (esta decisão ocorrera quando ele tinha 25 anos de idade). Assim, a data de composição do texto é posterior a 147. Em *I Apol.* 29,2 Justino menciona o prefeito do Egito Munatius Felix, cujo mandato ocorreu entre nov. 148 e ago. 154. Em *I Apol.* 1 e *II Apol.* 2,16, ele menciona um mérito conquistado por Lúcio Vero, também filho de Antonino Pio. Este nasceu em 130 e em 153 entrou para o Senado. Em 154 foi designado Consul. Portanto, para Munier a *I Apologia* foi escrita entre 153-154, período dos méritos conquistados por Lúcio Vero.

100. Segundo Archambault esse período de paz é mencionado por Justino: “Não tendes poder para por vossas mãos sobre nós porque sois impedidos pelos que agora mandam” (*Diál.* 16,4).

conversavam sobre ela¹⁰¹. Isso significa que o apologista escreveu a obra mais de 20 anos depois do encontro. Contudo, onde Justino escreveu o *Diálogo*? Segundo Archambault, não dispomos de elementos claros para afirmar que Justino o escreveu em Roma, tal como ocorreu com as *Apologias*. A pendência está em saber quando foi a primeira estada do apologista na capital do Império. Se ele esteve em Roma pela primeira vez antes de escrever as *Apologias* (portanto, antes de 150 ou 153), o *Diálogo* foi escrito em Roma. No entanto, se sua primeira estada foi durante a composição das *Apologias* (150-155 ou 153-154), após esse período, ele deixou de residir em Roma. Logo, o *Diálogo* foi escrito em outro lugar. Contudo, não nos parece esta a conclusão mais aceitável. A razão principal é que não podemos assegurar quanto tempo Justino esteve fora da capital do Império. Entre 155 e 165 ele retornou a Roma. Se o período entre estas duas estadas foi breve, é possível que o apologista o tenha composto após o seu retorno. A. Hamman, em sua reconstituição cronológica da vida de S. Justino, aventou a hipótese de que o *Diálogo* tenha sido escrito quando Justino estava fora de Roma¹⁰². Segundo ele, após o encontro com Trifão em Éfeso, Justino embarcou para a capital do Império¹⁰³, permanecendo na cidade até 150. Para Hamman, nesta primeira estada ele escreveu o *Suntagma* e a *I Apologia*. Entre 151-155, Justino retornou à Samaria e lá escreveu o *Diálogo*, entendido como uma obra de reencontro e de experiência. Finalmente, entre 155-165 Justino vive sua segunda estada em Roma e se dedica à atividade missionária por meio do ensino e do debate filosófico a um auditório de escravos, homens livres, estrangeiros cristãos ou pagãos. Nessa época Justino escreveu a *II Apologia*.

A explicação de Hamman nos parece muito mais sugestiva do que amparada em dados históricos. A composição da *II Apologia* provavelmente não ocorreu depois de tanto tempo. Justino não a teria pensado como uma segunda obra, mas como um

101. “Quando chegamos no lugar onde há bancos de pedra de um e de outro lado, dois companheiros de Trifão sentaram-se num dos bancos, um deles tocou no assunto da guerra que havia terminado na Judeia e começaram a conversar sobre ela” (*Diál.* 9,3).

102. As idéias de Hamman foram mencionadas por S. J. G. Sánchez. *Op. Cit.*, p. 665.

103. Como sugere o cap. 142 do *Diálogo*.

apêndice à primeira. No entanto, a questão central é a falta de elementos históricos que comprovem o retorno de Justino para Flávia Neápolis. O fato é que não podemos afirmar, nem a duração dessa sua ausência de Roma e nem onde o apologista esteve. Ele poderia ter retornado à Samaria, como também a Éfeso ou viajado para qualquer outra cidade. Diante da falta de dados históricos mais expressivos, Archambault se contenta em dizer que: “Nada nos permite afirmar que Justino compôs o *Diálogo* em Roma. Não temos, portanto, como decidir de forma peremptória esta questão” (ARCHAMBAULT, 1909, p. LXXXVI).

Contudo, pensamos ser mais razoável defender a possibilidade do *Diálogo* ter sido escrito em Roma por ali haver um ambiente cultural favorável ao debate de ideias e à produção de conhecimento, no então chamado Império Humanístico. Além disso, compreender a obra também como resultante de questões vividas pelas comunidades cristãs romanas favorece esta hipótese.

3.2.3 - A estrutura do *Diálogo*

Diferentemente do que ocorre nas *Apologias*, Justino não seguiu um plano rigoroso para a composição do *Diálogo*. Entre os especialistas é comum a opinião de que o *Diálogo* foi escrito de forma pouco cuidadosa, com muitas repetições, digressões e longas citações bíblicas. As *Apologias*, ao contrário, possuem um plano claro de composição, onde os argumentos se organizam de maneira mais objetiva e direta. A leitura do *Diálogo* nos causa a impressão de que Justino poderia apresentar o mesmo conteúdo de forma mais concisa, sem comprometer a mensagem exposta ao longo de 142 capítulos. Logo, é difícil estabelecer uma estrutura clara para a obra, uma vez que o próprio Justino não teve essa preocupação. Assim, alguns especialistas procuram dividir o *Diálogo* em três ou quatro partes, cada uma delas abrangendo muitos capítulos.

Johannes Quasten divide o texto de Justino da seguinte forma:

Capítulos 2-8	Introdução
Capítulos 9-47	Conceito cristão do AT; Lei Mosaica teve uma curta validade; Cristianismo lei nova e eterna para toda a humanidade.
Capítulos 48-108	Adoração de Cristo como Deus
Capítulos 109-142	Nações que seguem o Cristo são o Novo Israel, verdadeiro povo escolhido

Hubertus R. Drobner segue a mesma estrutura de Quasten. Ele acredita que o *Diálogo* foi escrito para os judeus, pois fundamenta seu conteúdo no Antigo Testamento, mostrando haver uma continuidade pensada por Deus, da preparação de Israel para o advento do Messias, com as verdades cristãs prefiguradas na Antiga Aliança (DROBNER, 2003, p. 86).

Já Miroslav Marcovich faz a seguinte divisão do texto:

Capítulos 1-9	Prólogo
Capítulos 10-47	A Nova Lei e a Aliança (pacto) em Cristo
Capítulos 48-108	A Prova de que Jesus é o Messias
Capítulos 109-142	Os Cristãos como Novo Israel

Pierre Prigent demonstrou o quanto é complexa a tentativa de estabelecer uma estrutura ou um plano do texto (PRIGENT, 1964, pp. 14-18). O problema central é que a escolha de algumas temáticas predominantes em uma quantidade tão grande de capítulos não leva em conta outros assuntos que surgem em meio a essas divisões extensas. Prigent menciona como alguns autores tentaram resolver essa questão. Archambault apontou para a necessidade de não se ater a um plano rigoroso e de se admitir uma série de digressões ao longo do *Diálogo* (ARCHAMBAULT, 1909, p. XC). Lukyn Williams considerou que no interior do plano geral da obra devem-se reconhecer seções menores, cujos capítulos são reagrupados de acordo com novos assuntos¹⁰⁴.

Por fim, Prigent menciona dois outros autores que também refletiram sobre o plano da obra e chegaram a conclusões muito pertinentes, pois procuraram compreender por que Justino distribuiu em capítulos diferentes e não sequenciais elementos de uma mesma demonstração, sem que houvesse uma verdadeira unidade entre eles.

W. Bousset¹⁰⁵ aponta que entre os capítulos 32 e 62 há três temas principais:

1º As provas da divindade e da preexistência do Cristo: *Diál.* 32-34; 36-38; 55-62.

2º Jesus é o Messias: *Diál.* 48-54.

3º Tipologia do culto: *Diál.* 40-44.

Há também três excursos:

104. WILLIAMS, Lukyn. **The Dialogue with Tryphon**. London, 1930, pp 35 ss., citado por Prigent.

105. BOUSSET, W. **Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zur Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus**, Göttingen, 1915, pp. 282 ss., citado por Prigent.

1º As heresias cristãs: *Diál.* 35.

2º O judeu-cristianismo: *Diál.* 45-47.

3º Um comentário de Gênesis 49: *Diál.* 53-54.

A partir deste e de outros exemplos, Bousset concluiu que não havia uma unidade na composição do *Diálogo* e que Justino teria utilizado pequenos tratados de outros autores ou dele mesmo, reagrupando-os de maneira muito artificial. A partir das conclusões de Bousset, Prigent afirma:

Justino utilizou no *Diálogo*, como na primeira Apologia, pequenos tratados anteriores que bem podem ter sido compostos por ele mesmo. Tais tratados devem ser vistos como o eco de um ensinamento ministrado em alguma ‘Faculdade de teologia’ do cristianismo primitivo (PRIGENT, 1964, p. 16).

Ao lado de Bousset, F. M. Sagnard¹⁰⁶ também chegou a conclusões muito importantes sobre o plano da obra. A divisão proposta por ele é a seguinte:

1ª parte <i>Diál.</i> 10-29	A caducidade da Antiga Aliança e o sentido da Antiga Lei para os cristãos.
2ª parte <i>Diál.</i> 30-108 A. <i>Diál.</i> 30-62 <i>Diál.</i> 30-54 <i>Diál.</i> 55-62 B. <i>Diál.</i> 63-85 C. <i>Diál.</i> 86-108	O Cristo é o filho de Deus. As preparações Jesus é o Cristo. Jesus é o filho de Deus e não outro Deus. A encarnação virginal. O ciclo da redenção.
3ª parte <i>Diál.</i> 109-141	O povo novo.

Segundo Prigent, “o mérito do Pe. Sagnard não deixa de ser real: ele chama a atenção para o papel essencial das citações bíblicas na composição de uma obra como o *Diálogo*” (PRIGENT, 1964, p. 17).

Discutidas as questões sobre a estrutura da obra, Prigent propõe analisar quais seriam os documentos utilizados por Justino para compor o *Diálogo*, a partir das

106. SAGNARD, M. M. Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon? **Melanges J. de Ghellinck** 1 (Gembloux 1951) 171-182, citado por Prigent.

citações bíblicas feitas pelo apologista¹⁰⁷. Segundo o autor, o texto principal para a composição do *Diálogo* é uma obra perdida do próprio Justino, o *Suntagma* ou *Tratado contra todas as Heresias*, texto este conhecido e utilizado por Irineu e por Tertuliano¹⁰⁸.

107. Para Prigent, ao contrário de outros textos cristãos primitivos como a Epístola de Barnabé, Justino não teria utilizado e citado o Antigo Testamento a partir de “florilégios bíblicos, ou coleções de Testimonia”, mas sim a partir de um documento anterior mais expressivo. Na introdução do livro, Prigent menciona algumas ‘provas’ que sustentam essa afirmação (pp.10-11).

108. Segundo Prigent, não é à toa que Eusébio, Irineu e Tertuliano se referem a Justino não como um apologista, mas como um grande heresiólogo – indício de que, talvez, eles conhecessem apenas o *Suntagma*. De qualquer forma, para Prigent, foi esta obra perdida que mais ajudou os dois últimos autores em sua produção intelectual contra as heresias, o que justifica a denominação dada por eles a Justino.

3.2.4 - Para quem se endereçava o *Diálogo*?

Esta pergunta não é simples e não há um consenso entre os especialistas. Justino iniciou a *I Apologia* com uma dedicatória clara que nos permite compreender a razão da obra. No entanto, o mesmo não aconteceu no *Diálogo com Trifão*. Provavelmente, esta ausência não se deve apenas ao gênero literário adotado, mas à perda de parte do texto original.

Para Georges Archambault, a perda da dedicatória no prólogo é atestada a partir de uma breve passagem do *Diálogo* que diz: “Apenas terminei de dizer estas coisas, caríssimo amigo, os companheiros de Trifão deram uma gargalhada...” (*Diál.* 8,3)¹⁰⁹. Mais adiante, já no final da obra, o nome deste amigo é revelado: « Caríssimo Marcos Pompeu, com estas palavras eu termino o meu discurso » (*Diál.* 141,5).

Por conseguinte, Archambault considera:

um destinatário desconhecido do *Diálogo* é aqui revelado; ele é, aliás, nomeado mais adiante, no cap. CXLI, 5 : Marcus Pompeius. É para ele que Justino retraça as principais peripécias de sua discussão com Trifão e seus companheiros. O *Diálogo* era, pois, tal como a maior parte dos escritos da época, endereçado a um amigo, e o fato de que o anônimo *philtatos* do cap. VIII,3 não é nomeado senão no cap. CXLI, 5, supõe uma Dedicatória perdida (ARCHAMBAULT, 1909, p. 67-68).

De qualquer forma, as palavras de Archambault não esclarecem toda a questão. A reflexão sobre o destinatário da obra é importante, pois fornece elementos mais seguros a respeito de quais seriam as intenções de Justino com este texto. Esta discussão está aberta entre os especialistas, que procuram avaliar três possibilidades:

109. Esta citação é interessante, pois, além de indicar que o texto está corrompido, permite supor que Justino teria deixado claro quem era Marcos Pompeu na dedicatória da obra.

- a) o *Diálogo* foi endereçado aos judeus;
- b) os destinatários seriam os pagãos;
- c) e, finalmente, o público-alvo do texto eram os cristãos.

Em alguns momentos, uma mesma citação do *Diálogo* é utilizada como prova da destinação a públicos diferentes, dependendo da abordagem dada pelos estudiosos. Soma-se a isto, também, a possibilidade de que Justino pensasse em mais de um grupo como destinatário de sua obra. No entanto, em linhas gerais, vamos investigar cada uma das hipóteses.

a) os judeus seriam a razão de ser do *Diálogo*?

A posição mais tradicional é a de que o *Diálogo* foi escrito para um público judeu. Segundo Daniel Ruiz, os judeus seriam a principal razão para Justino escrever o texto:

podemos afirmar que foi um zelo ardente por converter ao cristianismo os filhos de Israel que moveu o apologista cristão a redigir seu famoso *Diálogo*, sem dúvida o resumo de muitas discussões orais sustentadas com eles sobre temas tão candentes como a messianidade e a divindade de Jesus, com todas as enormes consequências para aquele povo desventurado que havia negado sua messianidade e o havia condenado à morte por proclamar sua divindade (BUENO, 2002, p. 1090).

Essa possibilidade também foi defendida por Lagrange: “Ele escreveu, eu não digo contra os judeus, mas sobre as relações da antiga e da nova aliança, para atrair a fé os filhos de Israel” (LAGRANGE, 1914, p. 24).

A partir das ponderações realizadas por esses autores, consequentemente o *Diálogo* seria uma propaganda cristã em círculo judaico, visando à conversão dos judeus ao cristianismo.

Esta visão, ainda que mais frequentemente assumida por especialistas mais antigos, também é considerada válida em estudos mais recentes. Para Allert, o fato de Justino fazer, ao longo do texto, inúmeras citações do Antigo Testamento, revela sua intenção de atingir um público judeu. Além disso,

qualquer leitura casual do documento revela o seu foco centrado na Lei, na esperança messiânica judaica e no conceito de Israel como o povo eleito de Deus. (...) Esses são argumentos distintamente judaicos, destinados a convencê-los de que a expectativa messiânica de Israel se realiza em Jesus (ALLERT, 2002, vol. 64, p. 37-38).

Outro argumento possível é que o *Diálogo* seria uma contribuição de Justino para a atividade missionária cristã num ambiente marcado por práticas proselitistas entre cristãos e judeus e entre judeu-cristãos e cristãos gentios.

Allert menciona ainda o trabalho de W. Shotwell¹¹⁰ sobre o uso que Justino faz da *agadá*¹¹¹, incorporando-a na sua argumentação de forma muito similar à exegese rabínica, o que implica necessariamente um público judeu (ALLERT, 2002, p. 58).

Por fim, Allert considera o aspecto mais importante sobre esta questão debatido por Stylianopoulos¹¹²: “talvez a mais forte evidência em favor de uma destinação aos judeus seja a convicção de Justino de que uma porção remanescente dos judeus, segundo o plano de Deus, resta ainda por ser salva” (ALLERT, 2002, p. 59). Isso pode ser verificado em três momentos no *Diálogo*.

Em *Diál.* 32,2, temos:

Contudo, em todos os meus raciocínios eu parto das Escrituras proféticas, que são santas para vós, e apoiado nelas eu vos apresento as minhas demonstrações, esperando que alguém de vós possa encontrar-se no número dos que foram reservados, pela graça do Senhor dos exércitos, para a eterna salvação.

110. SHOTWELL, W. A. **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**. London, 1965.

111. Sobre a definição de *agadá* ver nota 61, p. 75.

112. STYLIANOPOULOS. **Justin Martyr and the Mosaic Law**, pp. 39-44.

Segundo Allert, esta citação indica o propósito da obra: utilizar as Escrituras aceitas pelos judeus para demonstrar a verdade do cristianismo e assim convertê-los.

Em *Diál.* 55,3, temos:

Então podereis compreender que, por causa de vossa maldade, Deus vos ocultou a sabedoria contida em suas palavras, com exceção de alguns, aos quais, pela graça de sua grande misericórdia, como disse Isaías, deixou como semente para a salvação, como Sodoma e Gomorra. Prestai, portanto, atenção às citações que farei das santas Escrituras. Elas não necessitarão de interpretação, mas apenas de serem ouvidas.

Justino deixa claro que nem todos os judeus se convertem por não aceitarem a explicação cristã das Escrituras. O pequeno grupo dos convertidos, por sua vez, cumpre um plano escatológico de Deus.

Em *Diál.* 64,2-3, temos:

A isso eu respondi:

- Trifão, se eu fosse como vós, homem amigo de disputas e vazio, não continuaria a discutir convosco, pois não estais disposto a entender o que se diz. Pensais apenas em aguçar a mente para responder. Todavia, como temo o julgamento de Deus, não me apresso a afirmar, a respeito de ninguém de vossa raça, que não pertença ao número dos que, pela graça do Deus dos exércitos, podem salvar-se. Por isso, por mais malícia que demonstreis, continuarei respondendo a tudo o que objetardes e contradizerdes. É o que faço absolutamente com todos, de qualquer nação que sejam e que queiram discutir comigo ou informar-se sobre estas questões.

Agora, porém, que os que se salvam de vossa raça, se salvam por Cristo e estão ao seu lado, é algo que já deveríeis ter compreendido se tivésseis prestado atenção às passagens da Escritura anteriormente citadas por mim e, é claro, não me teríeis perguntado.

Por fim, para Allert, aqui temos um resumo das intenções do *Diálogo*: as escrituras demonstram que a salvação dos judeus acontece através de Jesus; Justino não se coloca na posição de julgar quais judeus pertenceriam ao grupo remanescente dos que serão salvos na escatologia. Trata-se de um plano divino; o zelo e a paciência

de Justino em continuar falando das escrituras decorre de acreditar na salvação dos remanescentes.

b) os destinatários seriam os pagãos?

Charles H. Cosgrove (COSGROVE, 1982, p. 211) afirma que Adolf von Harnack¹¹³, em 1913, foi o primeiro *scholar* a sugerir um auditório pagão para o *Diálogo*¹¹⁴. Depois, Cosgrove discute as argumentações apresentadas por Theodore Stylianopoulos¹¹⁵ a respeito de um público pagão para a obra. São elas: a) O destinatário Marcos Pompeu¹¹⁶ é um nome romano (portanto, o público era pagão). b) Em vários momentos do *Diálogo* Justino se dirige aos gentios (*Diál.* 23,3; 24,3; 29,1; 32,5 etc.). c) O teor filosófico do prólogo favorecia leitores pagãos. d) A forma literária do texto também favorece a pagãos instruídos.

Essas argumentações são facilmente contestadas por Cosgrove e Craig D. Allert aprofunda essa crítica.

O nome Marcos Pompeu aparece apenas uma vez em toda a obra. Certamente, ao longo de tantos séculos, o *Diálogo* foi copiado inúmeras vezes. Por conseguinte, existe a possibilidade de que o nome tenha sido inserido por um dos copistas. Allert salienta que o nome, por si só, não pode dizer nada a respeito do público destinatário da obra, uma vez que Marcos Pompeu não apenas poderia ser um gentio, mas também um pagão convertido ao cristianismo, ou até mesmo um judeu, uma vez que era comum judeus adotarem nomes gregos ou romanos. (Flávio Josefo é um exemplo) (ALLERT, 2002, p.39). Allert faz ainda outra observação: Marcos

113. HARNACK, Adolf von. Judentum und Judenthismus. In: **Justins Dialog mit Tryphon**. TU 39, 1913, pp. 47-88, citado por Cosgrove.

114. Outros autores que trabalham com esta hipótese: GOODENOUGH, E.R. **The theology of Justin Martyr**, pp.96-100; HYLDAHL, Niels. **Philosophie und Christentum: Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins**. Kopenhagen, 1966, pp. 16-22; NILSON, Jon. To Whom Is Justin's Dialogue with Trypho Addressed? *TS* 38/3, 1977, pp. 538-546.

115. STYLIANOPOULOS, Theodore. **Justin Martyr and the Mosaic Law**. SBL Dissertation Series Nº. 20, Missoula, Montana, 1975, pp. 169-170.

116. "Caríssimo Marco Pompeu, com estas palavras eu termino o meu discurso" (*Diál.* 141,5).

Pompeu podia muito bem não ser o destinatário do texto. O *Diál.* 8,3 e 141,5 seriam referências isoladas. Ainda que a dedicatória perdida pudesse, porventura, mencionar e esclarecer alguma coisa sobre Marcos Pompeu, caso Justino imitasse o modelo platônico em seu texto, tal menção seria apenas um efeito dramático, que nada indicaria de forma conclusiva sobre o destinatário do *Diálogo*. Marcos Pompeu, assim como o Teófilo de Lucas (Lc 1,3 e At 1,1) em Atos dos Apóstolos, não tem grande importância, sendo apenas nomes reduzidos a um segundo plano no que tange aos reais destinatários (ALLERT, 2002, p.39). Provavelmente Justino endereçasse sua obra a um público maior, e a figura de Marcos Pompeu seria somente um destinatário de mera formalidade no texto. Segundo Allert, é isso que se pode concluir a partir do *Diál.* 80,3, momento único em que Justino manifesta sua intenção de escrever um texto a partir do diálogo em curso, deixando entender que ele desejava que sua obra atingisse um público mais amplo, o que para Allert não exclui um auditório judeu. Diz Justino:

Com efeito, os que se chamam cristãos, mas são realmente hereges sem Deus e sem piedade, já expliquei, ensinam apenas blasfêmias, impiedades e insensatez. Quanto a mim, para que saibas que não digo isso apenas diante de vós, penso compor, conforme a minha possibilidade, um resumo de todos os argumentos que vos apresentei. Nele escreverei que confesso a mesma coisa que digo diante de vós. De fato, eu não me disponho a seguir homens ou ensinamentos humanos, mas a Deus e aos ensinamentos que dele provêm (*Diál.* 80,3).

Já para Sánchez a dedicatória a Marcos Pompeu pode ser compreendida a partir da forma de difusão de um livro na antiguidade, mais precisamente no século II, onde provavelmente a circulação privada prevalecesse sobre a edição de livreiros:

Ele o confia a Marcus Pompeius, que se encarrega da difusão organizando leituras privadas da nova obra entre cristãos, e depois da transcrição, criando cópias para passar imperceptivelmente, sem

nenhuma dificuldade, da distribuição em pequena escala à difusão para um público mais amplo” (SÁNCHEZ, 2001, p. 705).

Daí Sylvain concluir que Marcos Pompeu seria uma espécie de agente literário de Justino, convidado por ele a uma leitura atenta da obra ou para fazer uma cópia.

A segunda argumentação de que Justino se dirige aos gentios, que são mencionados várias vezes no texto, requer uma análise dos termos por ele utilizados.

Em *Diál.* 23,3 temos:

E como ninguém dissesse nada, continuei:

- Por isso, ó Trifão, para ti e para todos aqueles que querem tornar-se prosélitos vossos, anunciarei uma palavra divina, que ouvi daquele homem. Não vedes que os elementos nunca descansam, nem guardam o sábado; permaneço como nascestes.

Justino, nesta passagem, utiliza o termo *προσηλυτοις* (prosélitos). Para Theodor Zahn os amigos de Trifão não eram judeus, mas gentios “tementes a Deus”, ainda não circuncidados¹¹⁷, dado o fato de Justino incentivar que permanecessem nesse estado. Miroslav Marcovich afirma que o *Diál.* 23,3 deu margem a que vários especialistas considerassem que Justino estaria tentando persuadir gentios inclinados ao judaísmo; (MARCOVICH, 2005, p. 64) ele próprio parece acreditar ser esta a hipótese mais plausível.

Em *Diál.* 24,3, temos:

Vinde comigo, todos vós que temeis a Deus e que desejais ver os bens de Jerusalém. Vinde, caminharemos na luz do Senhor, porque ele perdoou o seu povo, a casa de Jacó. Vinde, nações todas, reunamo-nos na Jerusalém que já não é combatida pela iniquidade de seus povos. Isaías clama: ‘Tornei-me manifesto aos que não me buscavam, fui encontrado por aqueles que não perguntavam por mim’.

117. ZAHN, Theodor. Studien zur Justinus Martyr, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 8, 1886, p. 60, citado por Crosgrave.

Em *Diál.* 32,5, temos:

Tudo o que eu vos falava, eu vos falava como digressão, para ver se finalmente acreditais no que Deus diz contra vós, que ‘sois filhos insensatos’, e aquela outra passagem: ‘Por isso, vede que continuarei a perseguir este povo, e os perseguirei e tirarei de seus sábios a sabedoria e dos inteligentes esconderei a inteligência’. Assim, aprendereis de nós, que fomos ensinados pela graça de Cristo e deixareis de enganar a vós mesmos e aos que vos ouvem.

Para Zahn, esta passagem prova que os gentios mencionados no *Diál.* 23,3 eram estudantes, discípulos dos mestres judeus.

Por fim, Cosgrove menciona outras passagens que, segundo Harnack¹¹⁸, são indicadoras de que a obra foi endereçada aos pagãos:

Glorifiquemos a Deus, todas as nações juntamente reunidas, porque ele olhou também para nós. Demos-lhe glória, por meio do Rei da Glória, por meio do Senhor das potências. Porque ele também aprovou as nações e recebe os nossos sacrifícios com mais gosto do que os vossos. Para que falar de circuncisão se já tenho o testemunho de Deus? Que necessidade há daquele banho para quem foi banhado pelo Espírito Santo? (*Diál.* 29,1).

A isso eu respondi:

- Trifão, se eu fosse como vós, homem amigo de disputas e vazio, não continuaria a discutir convosco, pois não estais disposto a entender o que se diz. Pensais apenas em aguçar a mente para responder. Todavia, como temo o julgamento de Deus, não me apresso a afirmar, a respeito de ninguém de vossa raça, que não pertença ao número dos que, pela graça do Deus dos exércitos, podem salvar-se. Por isso, por mais malícia que demonstreis, continuarei respondendo a tudo o que objetardes e contradizerdes. É o que faço absolutamente com todos, de qualquer nação que sejam e que queiram discutir comigo ou informar-se sobre estas questões (*Diál.* 64,2).

Não somos, portanto, uma plebe desprezível, uma tribo bárbara, uma nação de cários ou frígios, mas Deus nos escolheu e, aos que

118. HARNACK, A. *Judentum und Judenchristentum*, 51-52, nº. 2, citado por Cosgrove.

não perguntaram por ele, se tornou manifesto ao dizer: ‘Eis que sou Deus para um povo que não havia invocado meu nome’. De fato, esse é o povo que outrora Deus prometera a Abraão, anunciando-lhe que seria pai de muitas nações (...) (*Diál.* 119,4).

Cosgrove se posiciona de maneira contrária à argumentação de que estes trechos do *Diálogo* indicam um público pagão. Primeiramente, em relação aos termos utilizados por Justino, além de *προσηλυτοις* (prosélitos), identificado por Zahn com os “tementes a Deus”, o apologista também utiliza, em *Diál.* 10,4, a expressão *φοβουμενοι τον θεον* (tementes à Deus). Por isso, Cosgrove conclui que “não há evidência, no contexto ou no resto do *Diálogo*, de que Justino use, seja *προσηλυτοις*, seja *φοβουμενοι τον θεον* no sentido alegado por Zahn. Antes, esses termos são usados num sentido geral, para descrever todos os convertidos ao cristianismo” (COSGROVE, 1982, p. 213).

Em relação ao *Diál.* 24,3 e 29,1, segundo Cosgrove, essas passagens não se referem a Trifão e seus companheiros. Ambas estão carregadas de um tom bíblico cujo teor era litúrgico. Talvez fossem hinos utilizados pelos primeiros cristãos. Portanto, elas dizem respeito a cristãos gentios e não a prosélitos judeus. Por fim, a intenção de Harnack de reconhecer os pagãos a partir do *Diál.* 119,4 também não se sustenta, uma vez que Justino se identifica com o grupo, cujo povo já é santo, isto é, já convertido.

Uma vez discutidos os argumentos que levam em conta a figura de Marcos Pompeu e as passagens que poderiam se relacionar diretamente com os pagãos, resta abordar se o conteúdo filosófico do texto e a sua forma literária indicariam com precisão que o público alvo do *Diálogo* eram gentios.

Outro ponto que pode dar crédito à destinação do *Diálogo* ao público pagão é o teor filosófico do texto. Os primeiros 9 capítulos do *Diálogo*, em que Justino discute sua trajetória intelectual e a sua conversão, reforçam a opinião de que o texto se destinava a pagãos em detrimento de um público judeu. A razão é bem simples:

Justino, ao apresentar o cristianismo como a verdadeira filosofia, fala aos gentios familiarizados com a filosofia grega. Allert menciona o trabalho de Goodenough, que aborda o problema da descontinuidade entre o prólogo, os capítulos 1-9 (que tratam de questões filosóficas) e o restante da obra, os capítulos 10-142 (que tratam dos problemas candentes do debate judeu-cristão)¹¹⁹. Segundo Goodenough, o foco de Justino não seria a controvérsia em si, mas convencer um público pagão de que as questões ligadas à revelação estão acima das questões filosóficas. No entanto, não podemos negar que judeus da diáspora pudessem possuir certa familiaridade com questões filosóficas. O próprio Trifão seria um judeu helenizado. Além disso, conforme Allert, “não há razão para não considerar a hipótese de que o *Diálogo* possa ter como fundo o debate judeu-cristão, e ainda assim abranger questões filosóficas, justificadas pelo clima cultural mais amplo” (ALLERT, 2002, p. 40).

c) Justino escreveu o *Diálogo* para os cristãos?

Cosgrove sustenta essa hipótese como a mais provável, pois nota-se que um mesmo assunto presente no *Diálogo* é abordado nas *Apologias* de forma mais explicativa ou didática, pois estas últimas destinavam-se a pagãos que não conheciam nem as Escrituras e nem o cristianismo. Escrevendo o *Diálogo* para os cristãos, muitas explicações eram desnecessárias (COSGROVE, 1982, pp. 215-216). Outro argumento, mais significativo, é o fato de que Justino aborda uma série de problemas da Igreja

119. GOODENOUGH. *The Theology of Justin Martyr. An Investigation Into of Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*. Jena. Verlag Frommannsche Buchhandlung, 1923.

que só seriam relevantes para leitores cristãos (COSGROVE, 1982, p. 219), tais como o adocionismo¹²⁰, o docetismo¹²¹ e o milenarismo¹²².

Contudo, a questão central para Cosgrove é a de que o *Diálogo* foi endereçado aos cristãos devido à preocupação de Justino em abordar o problema do Cânon dentro de um contexto de oposição às posturas de Marcião:

Se o Diálogo foi escrito para a Igreja Romana em algum momento depois de 153, ele foi produzido na altura do programa anti-judaico de Marcião. Uma vez que Marcião foi o primeiro, até onde sabemos, a promulgar um cânon escrito fixo, e uma vez que o cânon radical por ele elaborado era o resultado de uma teologia pela qual ele foi excomungado da Igreja Romana, Justino deve ter considerado necessário rever a questão do cânon, contestando o que havia sido proposto por Marcião (COSGROVE, 1982, pp. 219-220).

Na verdade, Justino não trata do Cânon de forma explícita. No entanto, segundo Cosgrove, o silêncio do apologista sugere sua opinião sobre o assunto.

120. Segundo Cristiani, o adocionismo foi iniciado por Teódoto, rico curtidor de Bizâncio. Teódoto compreendia que o título Filho de Deus referente a Jesus, implicava necessariamente em sua adoção. O adocionismo foi condenado em 190 pela Papa Vitor I. CRISTIANI, 1962, p. 13.

121. Segundo The Catholic Encyclopedia, docetismo vem do termo grego “dokesis” que significa “aparência”. Esta heresia afirmava que Jesus Cristo parecia ser homem e que seu nascimento, seus sofrimentos e sua morte não passavam de uma ilusão. O docetismo não foi propriamente uma heresia cristã, pois não surgiu no interior do cristianismo e foi difundida por um grupo de fiéis. Esses princípios vieram de fora, provavelmente gestados em seitas gnósticas. Os gnósticos, ao negarem a matéria, fazendo uma oposição entre matéria e espírito não podiam aceitar a Encarnação do Verbo. ARENDZEN, J. Docetae. **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1909. Acesso em: 21 de mar. de 2011. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/05070c.htm>

122. Segundo The Catholic Encyclopedia, “A ideia fundamental do milenarismo, de acordo com a compreensão dos autores cristãos, pode ser assim estabelecida: No fim dos tempos Cristo retornará em todo o seu esplendor para reunir os justos, para aniquilar os poderes hostis, e para fundar na terra um reino glorioso no qual se desfrutará das mais altas bênçãos espirituais e materiais; Ele em pessoa reinará como seu soberano, e todos os justos, incluindo os santos redivivos, terão parte nele. Ao final desse reinado os santos entrarão no paraíso com Cristo, enquanto os malditos, que também terão ressuscitado, serão condenados à pena eterna. A duração desse reinado glorioso de Cristo e de seus Santos na terra é frequentemente estimada em mil anos. Por isso tal reinado é designado como 'o milênio', enquanto a crença na realização futura desse reino é chamada 'milenarismo' ”. KIRSCH, J.P. Millennium and Millenarianism. **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1911. Acesso em: 22 de mar. de 2011. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/10307a.htm>

Miraslov Marcovich lembra a posição defendida por Theodore Stylianopoulos, que afirma que o conteúdo do *Diálogo* favorece mais um auditório cristão ou judeu do que um público pagão. O principal argumento é que Justino lida com as questões centrais do debate judeu-cristão¹²³.

De nossa parte, acreditamos que a chave para compreender qual seria o público-alvo de Justino com o *Diálogo*, é a análise da relação entre judaísmo e cristianismo, ou melhor, entre judeus e cristãos a partir das evidências apresentadas pelo apologista na própria obra. Pensamos que Justino escreveu aos cristãos, orientando-os num contexto de polêmica motivada pela persistência do judeu-cristianismo.

123. STYLIANOPOULOS. Theodore. **Justin Martyr and the Mosaic Law**, Missoula, p. 194. Citado por MARCOVICH, 2005, p. 64.

3.2.5 - Trifão existiu?

Inicialmente, cabe discutir a pertinência desta questão. Que importância tem uma reflexão a respeito da existência ou não existência de Trifão? Uma vez que é impossível sustentar a historicidade de Trifão por outra fonte, este questionamento não seria um falso problema? Certamente, não haveria sentido especularmos sobre esta matéria com o objetivo de provar uma coisa ou outra. No entanto, esta reflexão que, reduzida a si mesma, é inócua, adquire novos contornos quando posta como um dos aspectos para discutirmos até que ponto o texto de Justino seria algo meramente ficcional ou algo que retrata o relacionamento entre judaísmo e cristianismo na época, demarcando as percepções de um judeu e de um cristão sobre a outra religião.

Por conseguinte, podemos sustentar que Trifão não existiu, desde que consideremos a obra como uma ficção literária narrada em forma de diálogo. Este gênero, comum aos filósofos, seria somente um recurso para Justino desenvolver seu pensamento. Qualquer que fosse a intenção do apologista com o texto, direcionado ou a judeus, ou a pagãos ou a cristãos, em nada alteraria seu caráter ficcional. Trifão seria apenas um personagem criado pela imaginação de Justino para atender seus objetivos, que, estes sim, quaisquer que fossem, eram bem reais. Sob este aspecto, Sánchez deu voz ao pensamento de Goldfahn, que afirmava que o *Diálogo* deveria ser entendido como um procedimento exclusivamente apologético de caráter ficcional, em que Justino usou o nome de um rabino ilustre para fazer triunfar o cristianismo sobre o judaísmo¹²⁴. Desta forma, Trifão não existiu e o diálogo nunca aconteceu.

124. SÁNCHEZ, 2001, p.682 citando A. H. GOLDFAHN. Justinus Martyr und die Agada. **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums**, 22 (1873), pp. 49-60, 104-115, 145-153, 193-202, 257-269.

Outra possibilidade é rechaçar a ideia do *Diálogo* como uma literatura inteiramente ficcional, ainda que Trifão não tivesse existido. Assim, o texto seria o resultado de uma série de conversas de Justino com muitos judeus em seu ofício de filósofo. Trifão personificaria uma síntese desses encontros. Esta parece ser a posição de Theodor Zahn, que afirma que o *Diálogo* possui referências históricas seguras misturadas com fantasias de Justino¹²⁵. Trifão seria um personagem estilizado, uma imagem de discussões reais de Justino com doutores judeus.

Por fim, devemos considerar a hipótese da existência de Trifão, o que implica em uma análise mais profunda a respeito de quem foi este judeu. Essa possibilidade é plausível, pois o *Diálogo* nos fornece um conjunto de informações objetivas a respeito de Trifão. Ele se apresenta como um refugiado da guerra na Palestina, seguramente a de Bar Cochba. Foi para Corinto, onde vivia no momento do encontro com Justino, que, provavelmente, ocorreu em Éfeso. Os primeiros capítulos do *Diálogo* revelam que Trifão conhecia, com certa propriedade, a filosofia grega. Ele mesmo disse que, em Argos, fora discípulo de um socrático chamado Corinto. Esses elementos são interessantes, pois provocam uma indagação: Trifão seria um representante do judaísmo palestino ou do judaísmo da diáspora? Inicialmente, os dados apresentados por ele nos permitem deduzir que ele transitou por ambos. Pela discussão filosófica no início do *Diálogo*, em que Trifão demonstra conhecer Platão, ele seria um judeu da diáspora. Contudo, ao se apresentar como um refugiado de Bar Cochba (132-135), guerra típica do nacionalismo e messianismo judaico, Trifão poderia ser um judeu palestino. Em contrapartida, o fato de ser um refugiado de Bar Cochba não é suficiente para afirmar que Trifão era natural da Palestina, pois poderia apenas estar na região quando se deflagrou o conflito. Assim, Trifão é um judeu que testemunhou o conflito entre romanos e judeus, de graves consequências para o judaísmo; que estava ciente da reformulação da vida religiosa e do pensamento judaico promovidos pelo judaísmo rabínico; que recebeu a cultura grega e se

125. SÁNCHEZ, 2001, p.683 citando Th. ZAHN. Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon. *ZKG* 8 (1886) pp. 37-66.

interessou pelo pensamento helenístico (filosofia); e, por fim, não menos surpreendente, Trifão é um judeu que sabia os elementos fundamentais da fé cristã e conhecia os Evangelhos. Todos estes aspectos são constatados numa leitura atenta do *Diálogo*. A questão é: este perfil estaria presente de forma real em um judeu do segundo século, ou esta descrição somente poderia existir no judeu imaginado por Justino?

Ao longo de sua argumentação, o cuidado de Justino ao caracterizar Trifão contribui para descartar uma referência meramente imaginária de seu oponente. Além disso, não é difícil reconhecer que esse perfil seria condizente com sábios, ou ao menos, com homens instruídos, cristãos ou judeus, possuidores de considerável formação filosófica e, ao mesmo tempo, preocupados com a reflexão interna (intra religiosa), mas também curiosos sobre a exegese e o pensamento alheio (inter religioso) para afirmar com bases mais consistentes a fé que professavam. Desta forma, é perfeitamente possível a existência de um judeu com os traços dados por Justino a Trifão.

A esse respeito, D. Trakatellis analisa o comportamento de Trifão ao longo do debate, levando em consideração que ele foi propositalmente mencionado por Justino. Em outras palavras, Justino fez questão de reforçar traços pessoais que distinguiam Trifão de seus companheiros. A partir das intervenções de Trifão, Trakatellis afirma que Justino o apresenta com um homem agradável, cuja ânsia pelo saber e pela verdade o fez buscar o debate de forma viva e alegre, visando um crescimento espiritual ao discutir questões relacionadas a Deus (TRAKATELLIS, 1986, p. 290). Em muitos momentos sua refutação é feita de forma cortês. Em outros, reconhece a grandeza das palavras de Justino e se mostra admirado com elas. Isso não significa que Trifão se manteve passivo o tempo todo ou que abriu mão de suas convicções. Ele também fez duras críticas às posições do apologista: afirmou que Justino estava louco (*Diál.* 39,3) e que muitas de suas explicações eram artificiais e blasfemas (*Diál.* 79,1). Depois de dois dias de discussão ele não foi convencido pelo

apologista a abraçar o cristianismo. Mesmo assim, em todo o debate, Justino deixou claro que a postura de Trifão era bem diferente dos outros judeus que o acompanhavam, cujo comportamento grosseiro quase levou o apologista a abandonar a discussão¹²⁶. Sobre este aspecto, Trakatellis salienta que, a despeito das atitudes de seus companheiros, Trifão se esforçou em manter a discussão, mesmo diante de controversas polêmicas (TRAKATELLIS, 1986, p. 291). Em questões mais sensíveis, quando a discussão tornava-se candente, Trifão se dispôs a ouvir com prazer o que Justino tinha a dizer, mesmo não concordando com ele.

Trakatellis, ao destacar do texto as palavras de Trifão, procurando analisar a imagem e os atributos que Justino quis ressaltar em seu oponente, contribui para diluir a conclusão de que o *Diálogo* é na verdade um monólogo, ainda que, numa visão de conjunto, esta impressão pareça ser correta. Também põe em xeque a tendência de considerar Trifão como um mero coadjuvante, cujas raras intervenções são apenas um pretexto para Justino continuar seu longo discurso. A esse respeito, Trakatellis afirma:

O último ponto deve ser enfatizado, porque o Diálogo poderia deixar a impressão de que Trifão está inclinado a concordar com Justino, e que ele funciona apenas como um facilitador para a exposição de Justino. O que vimos até aqui parece contrariar essa impressão. Trifão é essencialmente um oponente formidável, que, até o final do Diálogo, levanta questões árduas e volta a pontos difíceis, provando que os seus assentimentos limitados e concretos não implicam em sua aceitação das teses propostas por Justino (TRAKATELLIS, 1986, p. 294).

E, finalmente, conclui:

Trifão é um pensador e debatedor alerta e zeloso, que defende suas teses com uma inflexível devoção ao que ele acredita ser a verdade, e com inabalável fidelidade à Lei mosaica. Ao mesmo tempo, ele

126. “Então os companheiros de Trifão deram novamente uma gargalhada e começaram a gritar de forma não educada. Eu me levantei e estava pronto para ir embora. Trifão, porém, pegando-me pelo manto, disse-me que não me deixaria até que eu tivesse cumprido a minha promessa” (*Diál.* 9,2).

demonstra possuir um espírito de liberdade e de sabedoria que o leva a aceitar certos aspectos particulares, bem documentados por seu oponente (TRAKATELLIS, 1986, p. 295).

A análise de Trakatellis é importante porque atenta para o fato de Justino insistir em caracterizar Trifão como um judeu que destoava dos demais, cujos traços pessoais são salientados e, de certa forma, admirados pelo apologista. Esta visão contribui para a hipótese da existência de Trifão, pois um personagem imaginário dispensaria tais preocupações.

Contudo, considerar a personificação de Trifão abre caminho para outra discussão, sobre sua possível identificação com o Rabino Tarfão. Para tanto corroboram três aspectos:

O primeiro considera Trifão um judeu eminente a partir das palavras de Eusébio, que o identificou com o judeu mais célebre da época. Desta forma, Trifão seria um sábio, um rabino.

O segundo leva em consideração a aproximação lexicográfica dos nomes Τρυφών (em grego) e תרפון (em hebraico). Assim, Trifão seria a forma grega para o hebraico Tarfão.

Por fim, o terceiro é uma verificação histórica motivada pelos dois aspectos anteriores, e se sustenta por uma possível constatação cronológica e geográfica de que o Rabino Tarfão não apenas foi contemporâneo de Justino, como também seu compatriota. Viveram na mesma época (Tarfão morreu em 155 e Justino em 165) e na mesma região (Tarfão em Lida e Justino em Flávia Neápolis, na Palestina).

A identidade entre Trifão e Tarfão é sugerida por Altaner, que apresenta o *Diálogo* como uma conversa “entre Justino e um douto judeu que pode ser provavelmente identificado com o célebre rabino Tarfão, contemporâneo de Justino” (ALTANER, B; STUIBER, 1988, p. 77). O mesmo ocorre com Johannes Quasten, que considera o *Diálogo* como “uma disputa de dois dias com um sábio judeu, verossimilmente o mesmo rabino Tarfão mencionado na *Mishná*” (QUASTEN, 2004,

p. 202). Tudo indica que a identificação de Trifão com Tarfão foi tomada muito mais pela afirmação de Eusébio. Uma análise mais atenta da figura de Tarfão e de seu pensamento facilmente favorece a posição contrária, que nega essa identificação.

Desta forma, outros especialistas afirmam a impossibilidade de Trifão e Tarfão serem a mesma pessoa. Segundo Sánchez, amparado nos estudos de N. Hyldahl¹²⁷,

se a discussão ocorreu realmente por volta de 135, Justino deveria ter entre 25 e 35 anos de idade (tendo nascido por volta de 100 a 110), e Tarfão, de 75 a 80 anos. A leitura do *Diálogo* não sugere uma grande diferença de idade entre os dois protagonistas, mas, em Dial. 50, o judeu daria mostras, até mesmo, de um complexo de inferioridade em relação ao cristão: o que é pouco verossímil da parte de um Tarfão de Lida. Além disso, Tarfão passou toda a sua vida na Palestina, impregnado pela cultura tanaítica, enquanto Trifão, judeu sem preconceitos, fugiu para Corinto por causa da guerra e fez estudos de filosofia (SÁNCHEZ, 2001, p. 699).

Daniel Ruiz pondera que R. Tarfão, além de grande disputador, era um intransigente inimigo dos judeu-cristãos, o que destoa da passividade de Trifão, presente em muitos momentos do *Diálogo*. Justino jamais teria dialogado com o Tarfão histórico (BUENO, 2002, p. 1093).

L. W. Barnard também salienta: “É, portanto, muito improvável que ele fosse o douto R. Tarfão, que pertencia à segunda geração dos mestres da *Mishná* – e, de qualquer forma, R. Tarfão era fortemente anticristão, enquanto Trifão argumenta a partir de um desejo real de encontrar a verdade” (BARNARD, 1964, p. 396).

Por fim, é importante ressaltar que em nenhum momento do *Diálogo* Justino considera Trifão como um rabino. Caso ele o fosse, certamente o apologista faria questão de o ressaltar.

O problema da identificação de Trifão com Tarfão ou da sua negação não é uma questão fechada entre os especialistas. No entanto, os que a defendem pensam a partir da afirmação de Eusébio e buscam uma lógica para a sua validação. Por outro

127. HYLDAHL, Niels. Tryphon und Tarphon. *Studia Theologica*, 10, 1956, pp. 77-88.

lado, os que a negam, amparam-se no conhecimento do hebraico, no pensamento e na postura do rabino Tarfão, que em nada se aproxima do Trifão apresentado por Justino. Tudo indica que, se Trifão fosse realmente o Rabino Tarfão, sua conduta no diálogo seria mais combativa, e, certamente, ele não aceitaria com tanta facilidade, ou com tanta passividade, as críticas de Justino às práticas judaicas.

Para L. W. Barnard, seguramente, Trifão era um judeu leigo e não um rabino. Para tanto, corrobora dados esparsos, porém significativos verificados ao longo do *Diálogo*. Trifão não se inclui entre aqueles chamados por ele de “nossos mestres”, e se inclui entre aqueles que foram alertados pelos mestres a não discutir com os cristãos¹²⁸. E, além disso, segundo Barnard, Trifão desconhecia o hebraico. Isso faz com que o judaísmo de Trifão não esteja no mesmo grau de profundidade dos rabinos, o que explicaria a ausência de uma postura mais combativa frente às argumentações de Justino. De acordo com Barnard, “É até mais interessante que Trifão fosse um leigo, pois sua concepção do judaísmo representará uma posição diferente daquela da estrita ortodoxia farisaica palestina que estava sendo fortalecida após a reconstrução em Jamnia, depois de 70” (BARNARD, 1964, p. 396).

Não identificá-lo com o Rabino Tarfão não o torna menos interessante. Ainda que seja mais verossímil essa dissociação, Trifão não nos parece uma figura imaginária. No entanto, Sylvain Sánchez não desconsidera totalmente essa possibilidade, ainda que não a tome como a hipótese mais correta. Talvez, Justino, ao saber da reputação do Rabino Tarfão, seja porque o conheceu pessoalmente (menos provável), seja porque foi informado de sua fama por outros judeus (mais provável), criou em Trifão uma imagem do grande rabino:

Talvez ele tenha desejado prestar homenagem a esse contemporâneo judeu ao nomeá-lo em seu Diálogo. Por trás dessa intenção louvável se esconderia o secreto desejo de um confronto

128. “Amigo, seria bom que tivéssemos obedecido a nossos mestres que nos mandaram por lei não conversar com nenhum de vós, e não nos teríamos comprometido a participar dos teus discursos”. (*Diál.* 38,1).

real (que não aconteceu) com o grande Mestre em um debate público, assim como ele teria desejado confrontar-se com o cínico Crescente em público diante do Imperador (SÁNCHEZ, 2001, p. 703).

Seja como for, nas palavras de Trifão é revelado o quanto Justino conhecia do judaísmo.

4 - APROXIMAÇÃO E TENSÃO ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS NO SÉCULO II

4.1 - O conhecimento de Justino sobre o judaísmo

Nos argumentos apresentados e desenvolvidos por Justino e por Trifão ao longo do *Diálogo* é possível analisar o que Justino conhecia sobre o judaísmo de seu tempo. Seguramente, esse conhecimento indica, de certo modo, níveis de aproximação entre judeus e cristãos no século II. Neste capítulo abordaremos alguns aspectos sobre este conhecimento, que foi e continua sendo objeto de estudo entre os especialistas.

Há duas grandes questões a respeito desta problemática:

- 1) O que Justino conhecia da tradição produzida pelos sábios judeus dos séculos I e II?
- 2) De que forma a exegese praticada pelo apologista tem uma inspiração na exegese rabínica ou dialoga com ela?

As respostas a estas duas questões apontam não apenas o grau de envolvimento de Justino com o judaísmo, mas o nível, ainda que provável, da relação do apologista com os judeus e com os judeu-cristãos.

Em um trabalho de História como o nosso, estas questões precisam ser realocadas. Elas são significativas enquanto oferecem uma chave para a compreensão da relação entre judeus e cristãos a partir do *Diálogo com Trifão*. Não se trata, portanto, de um estudo exaustivo da exegese praticada por Justino ou dos princípios religiosos e teológicos do judaísmo e do cristianismo, bem como das possíveis interações e rupturas entre as duas crenças. Nossa abordagem é sobre os dois grupos de crentes e não sobre as duas religiões. A discussão gira ao redor da história e não da teologia. No entanto, esses agentes históricos são movidos por

convicções e princípios de fé que pautam suas ações e suas práticas sociais. Isso significa que o estudo da aproximação e do distanciamento entre judeus e cristãos passa por conhecer e discutir alguns aspectos da fé e das práticas religiosas de ambos, que motivam esta dinâmica no *Diálogo*. Mas o foco de nossa pesquisa não é a fé ou as práticas em si mesmas. Estas são importantes somente porque um cristão (Justino) e um judeu (Trifão) discutem sobre elas. A obra se desenvolve a partir de argumentos elaborados sobre as Escrituras para justificar o ponto de vista de cada um dos crentes. Isto gera uma tensão entre judeus e cristãos facilmente sentida no texto de Justino. No entanto, esta polêmica só foi produzida porque ela é resultado de uma interação. Há portanto, no século II, uma aproximação entre judeus e cristãos para afirmar ou esclarecer o distanciamento entre ambos. Para nós, o que importa é ressaltar que, no *Diálogo*, Justino demonstra conhecer aspectos próprios e internos do judaísmo rabínico em franca expansão no século II. Contudo, avaliar qual era o conhecimento de Justino sobre a tradição rabínica e os pontos de convergência entre as duas exegeses (dos sábios e do apologista) não é uma tarefa tão simples. Entre os estudiosos vemos duas tendências: a primeira valoriza o grau de conhecimento de Justino, e a segunda o minimiza. Talvez, o otimismo um pouco exagerado dos primeiros estudiosos da questão tenha gerado uma reação um pouco severa em estudos subsequentes. Ressaltamos, porém, que para nós não importa valorizar ou relativizar o grau de conhecimento do apologista em relação ao judaísmo de seu tempo, mas apenas constatá-lo. Isso já torna o *Diálogo* um documento diferenciado. Evidentemente, as possíveis similaridades entre o pensamento rabínico e as questões apresentadas por Justino, quando confrontadas com os tratados da *Mishná*, podem apresentar distorções que seriam consideradas fortes indícios para mitigar esta relação. Em outras palavras, o que Justino diz ou insinua não corresponderia completamente ao que é mencionado pelos sábios judeus. Contudo, para nós este é um falso problema, pois:

1) para avaliar a relação entre judeus e cristãos a partir do *Diálogo*, antes de qualquer coisa é importante considerar a postura de Justino sobre esta questão. O apologista demonstra estar consciente de que, ao falar sobre o judaísmo com um judeu, deve-se levar em conta a tradição judaica. Não se trata apenas de discutir o Antigo Testamento, mas de considerar o judaísmo praticado por um judeu de seu tempo, norteado pelo judaísmo rabínico. Esta postura já é notável.

2) ao avaliar o conteúdo deste conhecimento por parte de Justino a partir do *corpus* talmúdico, ainda que se leve em conta apenas os sábios contemporâneos do apologista, devemos ter em mente que a compilação da *Mishná* ocorreu por volta do ano 200 de nossa era. Portanto, Justino teve contato com um conhecimento não consolidado, mas ainda em formação. Assim, qualquer referência ao pensamento rabínico feita pelo apologista, ainda que incompleta ou superficial, tem grande valor, pois revela que Justino estava atento a essa dinâmica empreendida pelos rabinos.

3) sabemos que Justino não poderia acessar diretamente esse conhecimento, pois lhe faltava o instrumental necessário, isto é, a língua hebraica. Ele o obteve, ou a partir de debates com judeus, ou convivendo com judeu-cristãos, ou ainda, em textos de polêmica produzidos antes do *Diálogo*, mas que foram perdidos. Justino, certamente por seu ofício de filósofo, mantinha uma postura pronta e aberta ao debate junto aos cristãos, aos pagãos e aos judeus. Somente um homem, cuja mente filosófica não fugia de controvérsias, mas considerava as questões polêmicas como um campo fértil para atuar, poderia interessar-se pelas argumentações a respeito de uma vida religiosa diferente da que professava. Talvez, esta característica biográfica seja um dos caminhos para a compreensão de como Justino conhecia o judaísmo. Ao que tudo indica, Justino tinha a consciência de que tanto o cristianismo quanto o judaísmo de seu tempo não eram mais os mesmos do tempo de Jesus, o que poderia gerar

uma disposição ao debate. Em certa medida, o *Diálogo com Trifão* demonstra que o apologista estava aberto ao debate com os judeus, e, talvez, considerasse isso necessário devido a uma nova dinâmica sofrida pelos dois cultos. A estratégia do debate, aprendida por Justino ao longo das escolas filosóficas que frequentou, como um recurso para investigar problemas próprios da filosofia, foi certamente um dos meios empregados por ele para conhecer alguns aspectos do judaísmo de seu tempo. Erwin Goodenough dá outra explicação sobre como Justino teve acesso aos conhecimentos produzidos pelo judaísmo palestino. Para ele, tais conhecimentos não se deram apenas através de diálogos do apologista com judeus. Justino teria utilizado fontes escritas, ou melhor, feito a compilação de escritos anteriores sobre disputas entre judeus e cristãos para compor o *Diálogo*. Tais escritos poderiam conter ensinamentos de rabinos retirados de tratados anticristãos ou até mesmo escritos por ex-rabinos convertidos ao cristianismo (GOODENOUGH, 1923, p. 96).

4) Justino era um cristão de origem pagã. O conhecimento da tradição judaica por qualquer cristão gentio poderia facilmente ser considerado como um problema sem importância. Mas não é este o caso de Justino. Certamente, seu conhecimento, quando comparado ao de um cristão converso do judaísmo, não seria tão expressivo. No entanto, quando confrontado com o conhecimento de um cristão vindo do paganismo, as indicações que podemos constatar no *Diálogo* o destacam dos demais. Queremos dizer com isso que os especialistas do *Talmud* podem objetivamente apontar este conhecimento e avaliar sua relevância. Contudo, neste trabalho, ciente de não possuir a mesma competência e brilhantismo desses especialistas, contentamo-nos em afirmar, com segurança, que Justino considerava o conhecimento do judaísmo rabínico uma questão pertinente ao seu ofício, o que se torna um fator importante para a compreensão da relação entre judeus e cristãos a partir do *Diálogo*.

Antes de mais nada, é possível que algumas crenças em meio cristão, das quais Justino assentia, pudessem indicar uma certa aproximação do apologista com correntes no interior do judaísmo. Talvez, isso se aplique ao milenarismo professado por Justino.

Trifão faz o seguinte questionamento:

Dize-me, porém: vós realmente confessais que a cidade de Jerusalém será reconstruída e esperais que aí vosso povo irá reunir-se e alegrar-se com Cristo, com os patriarcas, os profetas e os santos de nossa descendência, e até com os prosélitos que viveram antes da vinda do vosso Cristo? Ou chegaste a essa conclusão somente para dar a impressão de que ganhavas de nós a todo custo na discussão? (*Diál.* 80,1).

Justino respondeu:

De minha parte, eu e alguns outros cristãos de mentalidade correta não só admitimos a futura ressurreição da carne, mas também mil anos em Jerusalém reconstruída, embelezada e aumentada, como o prometem Ezequiel, Isaías e os outros profetas (*Diál.* 80,5).

De fato, o milenarismo cristão encontra sua fundamentação em escritos do Apocalipse de São João (Ap 20,4-5; 21,1-8). Porém, talvez o substrato para tal crença esteja amparado na apocalíptica judaica, pois

As raízes da crença em um reino glorioso, em parte natural e em parte sobrenatural, encontram-se nas esperanças dos judeus em um Messias temporal e no apocalipse judaico. Sob a pungente pressão das circunstâncias políticas por eles vividas, a expectativa de um Messias que iria libertar o povo de Deus havia assumido, na mente dos judeus, uma característica fortemente terrena; os judeus esperavam, acima de tudo, por um salvador que os libertasse dos seus opressores e restaurasse o antigo esplendor de Israel. Essas expectativas geralmente incluíam a crença em que Javé iria vencer todos os poderes hostis a Ele e ao seu povo escolhido, e que

estabeleceria um reino de Israel glorioso e definitivo. Os livros apocalípticos, especialmente o livro de Enoc e o quarto livro de Esdras, indicam vários detalhes sobre a chegada do Messias, a derrota das nações hostis a Israel e a união de todos os Israelitas no reino messiânico, seguida pela renovação do mundo e a ressurreição universal¹²⁹.

Talvez, Justino teve contato com aspectos centrais da apocalíptica judaica, uma vez que Trifão, surpreso, suspeita se de fato o apologista cria na reconstrução de Jerusalém e no governo do Messias. Seja como for, não há evidências seguras sobre quais textos apocalípticos Justino conheceu. No *Diálogo* ele apenas cita Isaías (Is 65,17-25) e Apocalipse (Ap 20,4-6).

Desde o século XIX, especialistas se interessaram em saber o que Justino conhecia sobre o judaísmo¹³⁰. Posteriormente, no século XX, os estudos apontavam não apenas para o conteúdo do texto ou quais pensamentos de Justino tinham alguma relação com a tradição judaica, mas para uma possível similaridade entre o método exegético praticado pelo apologista e aquele utilizado pelas escolas rabínicas.¹³¹

Seja como for, o conhecimento de Justino sobre o judaísmo pode ser um parâmetro que nos permite avaliar os diferentes níveis de relação entre judeus e cristãos em meados do século II. Tal conhecimento, independentemente de seu grau, mostra o interesse do apologista pelo judaísmo e poderia indicar possíveis interações entre os membros dos dois cultos. Essas interações são alimentadas por questões polêmicas, cujo conflito é inevitável.

129. KIRSCH, J.P. Millennium and Millenarianism. **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1911. Acesso em: 21 mar. 2011.

New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/10307a.htm>

130. David Rokéah cita o trabalho de A. H. Goldfahn. Justinus Martyr und die Agada. **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums**, 22, 1873, pp. 49-69, 104-115, 145-153, 194-202, 257-269, onde são apresentados paralelos entre o texto de Justino no *Diálogo* e coleções de *midrashim* tanaíticos. Ver ROKÉAH, David. **Justin Martyr and the Jews**. Leiden; Boston; Köln : Brill, 2001, p. 29.

131. A este respeito David Rokéah vê como algo exagerada a enumeração e quantificação de similaridades do pensamento de Justino com os Sábios feitas por Shotwell em **Biblical Exegesis**. Idem, p. 30.

Além de se interessar pelo judaísmo contemporâneo como um critério indispensável para estabelecer a posição dos cristãos ante os judeus, acreditamos que o *Diálogo* pretendia ser, para a comunidade cristã, um compêndio que reunia temas centrais da polêmica judaico-cristã, mostrados através da discussão de um judeu com um cristão sobre as Escrituras. Pensamos que Justino queria apresentar aos cristãos a interpretação dos sábios (personificados em Trifão) sobre esses temas, dentro dos limites do que ele podia conhecer da tradição judaica e do judaísmo de seu tempo. São esses limites que impedem uma correspondência mais clara entre o que Justino disse e o que os sábios afirmaram no *Talmud*. Assim, o debate entre Justino e Trifão não revela o pensamento rabínico em sua pureza, mas esclarece às comunidades cristãs pontos que causavam confusão e desconforto, oriundos dos ambientes judaicos e do judeu-cristianismo.

Nesta discussão sobre as Escrituras, Justino não apenas confronta duas exegeses distintas. É evidente a preocupação do apologista de contrapor uma interpretação pretensamente judaica a uma hermenêutica cristã. No entanto, nessa dinâmica é possível notar o quanto Justino é tributário de uma visão judaica sobre as Escrituras. Os primeiros cristãos aprenderam a ler a bíblia com os judeus. Oskar Skarsaune salienta que a interpretação bíblica feita pelos primeiros cristãos conversos do judaísmo estava pautada na sua experiência anterior, isto é, no contexto judaico do qual os judeu-cristãos faziam parte. Esse contexto, por sua vez, era composto por diferentes escolas que adotavam uma variedade de métodos e de abordagens interpretativas sobre as Escrituras (SKARSAUNE, 2004, p. 660). Assim, algumas dessas tradições exegéticas judaicas foram praticadas no interior do cristianismo nascente¹³². Os 5 princípios básicos¹³³ que norteiam as regras de

132. Para compreendermos a importância desse fato, Skarsaune afirma que “A interpretação bíblica sobre Jesus e sobre Paulo provavelmente poderia ser melhor entendida se tivéssemos um conhecimento superior ao que temos sobre a interpretação dos fariseus desse período” (SKARSAUNE, 2004, p. 660).

133. São eles: 1- A Escritura é totalmente auto-consistente (não existem contradições); 2- Todo detalhe nas Escrituras é significativo (não há redundância desnecessária; repetições aparentes possui significado mais profundo); 3- A Escritura deve ser lida de acordo com seu contexto; 4- A Escritura

interpretação da *halachá* eram conhecidos pelos cristãos e até praticados por eles¹³⁴. O mesmo é possível dizer a respeito da *agadá*, cujo método exegético também é encontrado no NT¹³⁵. Por conseguinte, Skarsaune conclui que

Quando descobrimos que também eles incorporam a haggada judaica em suas próprias exposições – quer aprovadamente, quer como contraponto – podemos frequentemente observar que eles não podem ter aprendido tudo isso a partir do Novo Testamento ou de outras fontes cristãs do primeiro século. Antes, tudo parece indicar um contato direto com o desenvolvimento da exegese judaica contemporânea (SKARSAUNE, 2004, p. 663).

Portanto, há uma aproximação inerente entre a exegese cristã primitiva e a exegese judaica. Segundo Roger Le Déaut, “os primeiros escritos cristãos tiveram de considerar a exegese judaica de seu tempo, na medida em que eles mesmos tiveram de tomar uma posição ao propor uma nova interpretação dos textos sagrados”¹³⁶. No entanto, não se tratava apenas de conhecer a exegese judaica para contrapô-la. Os cristãos tiveram contato com uma prática interpretativa que desenvolvia e enriquecia a Escritura, e farão o mesmo¹³⁷. Isso porque os judeus nunca tomaram o Antigo Testamento como uma palavra estática, mas viva, cuja Tradição Oral oferecia seus significados profundos, sem negar seu sentido literal.

não tem um significado secundário; 5- Há somente uma forma de texto válido. *Op. Cit.*, p. 662.

134. “Não somente material dos evangelhos pode ser elucidado nesse contexto; também nas cartas de Paulo se pode observar com frequência o mesmo tipo de raciocínio haláquico - mesmo nos argumentos às vezes bem sofisticados de Paulo contra a continuação da validade da lei como meio de obter justificação diante de Deus!” (SKARSAUNE, 2004, p. 662).

135. Um exemplo seria 1Co 10,4 “e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo”.

136. LE DÉAUT, Roger. A Antiga Tradição Judaica e a Exegese Cristã Primitiva. In: REMAUD, Michel. **Evangelho e tradição rabínica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2007, p. 208.

137. A esse respeito, Le Déaut afirma: “A interpretação do Antigo Testamento pelos autores do Novo Testamento muitas vezes ultrapassa a exegese literal e se refere a essa visão enriquecida dos textos, que era o patrimônio comum dos judeus palestinos. Quando Paulo declara que o Cristo 'ressuscitou no terceiro dia segundo as Escrituras' (1Co 15,4), ou os Sinóticos repetem que o Cristo 'deveria sofrer', sabe-se que fazem alusão a um conjunto de concepções tradicionais nascidas da exegese e provavelmente da reunião de várias passagens bíblicas”. *Op. Cit.*, p. 214.

Justino realiza esta aproximação exegética. Contudo, como era de esperar, o resultado desse procedimento é outro: Jesus é o Messias esperado pelos judeus e os cristãos são o novo Israel.

Apresentamos agora algumas discussões a respeito do conhecimento de Justino sobre o judaísmo.

Inicialmente, concordamos com L. W. Barnard quando afirma que

O Diálogo com Trifão é uma fonte importante para o conhecimento judeu sobre o cristianismo, assim como para o conhecimento cristão sobre o judaísmo, e indica um maior intercâmbio entre cristãos e judeus, na primeira metade do segundo século, do que geralmente se supõe (BARNARD, 1967, p. 40).

Esta relação estreita, segundo Barnard, pode ser verificada a partir do que Justino conhecia do judaísmo, como as práticas e crenças judaicas pós-bíblicas. No tocante às práticas, Barnard menciona aquelas que não são encontradas no Antigo Testamento e que, portanto, foram elaboradas posteriormente pela tradição. Eis alguns exemplos:

- A maldição dos cristãos nas sinagogas em *Diál.* 16,4; 47,4; 108,3¹³⁸.
- Aspectos sobre o bode expiatório no ritual do Dia do Perdão.

Diz Justino:

Também os dois bodes que se mandava sacrificar no jejum eram iguais; um deles era feito emissário e o outro se destinava ao sacrifício. Anunciavam as duas vindas de Cristo: numa delas, os vossos anciãos do povo e sacerdotes o enviavam como emissário, lançando suas mãos sobre ele e matando-o; na outra, no mesmo lugar de Jerusalém, reconheceréis aquele que foi desonrado por vós e que era a vítima de todos os pecadores que queriam fazer penitência e jejuar, conforme aquele jejum a que se refere Isaías, rompendo os laços dos contratos violentos e observando tudo o que o profeta enumera e que nós citamos antes, e é justamente o que fazem aqueles que crêem em Jesus. Vós sabeis que o sacrifício dos bodes que se

138. Isto será analisado no último capítulo de nossa pesquisa.

mandava oferecer no dia do jejum também não era permitido fazer-se em nenhuma parte fora de Jerusalém (*Diál.* 40,4-5).

Barnard reconhece que tal prática está baseada em Lv 16,5-10.21-2. No entanto, em Levítico não há nenhuma menção de que os bodes são iguais e nem que os anciãos e os sacerdotes impunham as mãos sobre o bode expiatório (BARNARD, 1967, p. 45). Apenas Aarão impunha as mãos sobre o animal, confessando todos os pecados do povo. Também em Levítico nada se menciona a respeito de Jerusalém. Para Barnard essas adições não representariam apenas objetivos com fins tipológicos, em que Justino associou o Dia da Expição com as duas vindas de Cristo. Elas indicam que Justino conhecia a tradição judaica pós-bíblica a esse respeito. O argumento para sustentar essa hipótese vem do Tratado *Yoma* na *Mishná*, no qual, segundo Barnard, há uma orientação explícita de que os dois bodes devem assemelhar-se um ao outro tanto quanto possível (*Yoma* 6, 1 s). Nesse mesmo tratado há uma menção de que o bode foi levado para ser lançado do penhasco por alguns nobres de Jerusalém. E ainda, que os bodes eram escolhidos por sorteio na área do templo (Jerusalém). Para Barnard essas indicações revelam que Justino possuía um conhecimento de práticas judaicas pós-bíblicas (BARNARD, 1967, p. 46).

2) A possibilidade de poligamia.

Diz Justino:

Se, portanto, os ensinamentos dos profetas e até os do próprio Jesus vos comovem em algo, é melhor que sigais a Deus do que a vossos mestres, insensatos e cegos, que ainda agora vos permitem ter quatro ou cinco mulheres; se um vê uma mulher bonita e a cobiça, eles contam o que fez Jacó, aquele que foi chamado Israel, e os demais patriarcas, e afirmam que não se comete pecado nenhum fazendo o que eles fizeram (*Diál.* 134,1).

Diante das palavras de Justino, Barnard cita o *Talmud* que diz: “Enquanto um rabino diz que um homem pode ter tantas esposas quantas puder sustentar – Raba in

Yeb. 65 A – foi recomendado que ninguém se case com mais de quatro mulheres – *Yeb.* 44 A” (BARNARD, 1967, p. 46).

É bem provável que Justino tenha tido acesso a essas e muitas outras informações de forma fragmentada e as tenha tomado como argumento para sua crítica sem levar em conta o contexto de sua produção e, muito menos, suas motivações. O resultado disso é que uma análise mais apurada das palavras do apologista pode desqualificar o seu grau de conhecimento sobre a tradição judaica, na medida em que, provavelmente, em todas essas temáticas Justino deixou de lado aspectos importantes e fundamentais para um judeu. No entanto, importa-nos constatar que Justino possuía – ou buscava possuir – referências sobre a tradição judaica em produção, o que é notável.

Barnard enumera as crenças judaicas pós-bíblicas mencionadas no *Diálogo*. Eis algumas:

- Crenças judaicas sobre o Messias, como em *Diál.* 8,4.
- Crenças dos judeus sobre Jesus.

Diz Justino:

Ele apareceu no meio do vosso povo, curou os cegos de nascimento segundo a carne, os surdos e coxos, fazendo, apenas com sua palavra, que uns saltassem, outros ouvissem, outros recobrassem a vista; ressuscitando os mortos e dando-lhes a vida, por suas obras estimulava os homens para que o reconhecessem. Eles, porém, mesmo vendo tais prodígios, os consideravam como coisa mágica e, de fato, tiveram a ousadia de dizer que Jesus era um mago e sedutor do povo (*Diál.* 69,6).

A caracterização de Jesus como um mago (também creditada pelos pagãos) e como um impostor também é encontrada no *Talmud* na seguinte passagem: “Na véspera da Páscoa suspenderam Jesus, e um arauto apresentou-se diante dele por quarenta dias, (exclamando) seja apedrejado, pois praticou a feitiçaria, e enganou Israel, e o desencaminhou (*TB Sanh.* 43 A)” (BARNARD, 1967, p. 47).

- Crença no novo nascimento dos prosélitos.

Diz Justino: “Pelo fato de estar circuncidado, o prosélito juntou-se ao povo como se fosse nativo” (*Diál.* 123,1). Segundo Barnard, “isso é, sem dúvida, uma referência à crença judaica de que um prosélito é como um recém-nascido (*TB Yeb.* 62 A), porque desligou-se totalmente de seus laços familiares anteriores, e começou uma nova vida” (BARNARD, 1967, p. 47).

É importante ressaltar que o conhecimento de Justino sobre o judaísmo provinha de fontes diversas, as quais, em muitos casos, não representavam o judaísmo normativo. No entanto, em sua argumentação, o apologista não se preocupa em especificar as fontes das crenças ou pensamentos que procura rebater, mas atribui todas elas aos judeus em geral ou aos sábios.

Segundo Rokéah é possível verificar as origens de algumas dessas crenças, como ocorre na seguinte passagem: « Não fiquéis espantados pelo fato de bebermos coisas quentes no sábado, pois nesse dia Deus também governa o mundo da mesma forma que nos outros dias » (*Diál.* 29,3). Para Rokéah, o substrato dessa proibição é de origem samaritana, pois, ainda que na *Torá* tenhamos a proibição: “no dia de sábado não acendereis fogo em nenhuma de vossas casas” (Ex 35,3), a *Mishná Sabbat* 3-4 permite manter a comida e a bebida quentes com um fogo aceso antes do início do sabbat. Já os samaritanos proibiam a presença de chama no sabbat. « É possível que Justino tivesse conhecimento dessa proibição, e erroneamente a atribuisse aos judeus » (ROKÉAH, 2001, p. 31). Outra passagem que comprova que Justino atribui aos judeus práticas que na verdade são samaritanas é a seguinte: « ele mandou que vos cingísseis com fitas de púrpura, a fim de que por meio delas não vos esquecêsseis de Deus (...) » (*Diál.* 46,5). Para Justino, Deus ordena fitas púrpuras. No entanto, Rokéah afirma que a Lei previa fitas azuis. Já os samaritanos usavam uma mistura de vermelho, branco e preto. Justino aplicou indevidamente as franjas vermelhas aos judeus. Logo, é mister considerar que Justino atribui aos judeus pensamentos e práticas que nem sempre foram disseminados pelos rabinos.

Os especialistas também não concordam sobre o valor ou expressividade do conhecimento que Justino possuía sobre o judaísmo. Philippe Bobichon sustenta que

« as analogias constatadas com outras fontes são numerosas. Não é raro que certas opiniões e certas interpretações evocadas no Diálogo sejam atestadas na literatura rabínica, em Philon, nos textos apócrifos, e mesmo nos manuscritos de Qumran » (BOBICHON, 2003, p. 81). E conclui que « as referências à exegese rabínica que confirmam fontes midráxicas e talmúdicas são, ali, demasiadamente numerosas para poderem ser consideradas como imaginárias ou inspiradas pelas convenções da polêmica » (BOBICHON, 2003, p. 83).

Já David Rokéah minimiza esse conhecimento: “as informações que Justino possuía eram limitadas, e os erros, contradições e inexatidões nelas contidas diminuem o seu valor comparativo” (ROKÉAH, 2001, p. 33). Consequentemente, para Rokéah, também se deve tomar muito cuidado ao tentar tecer similaridades entre as interpretações das Escrituras praticadas por Justino com aquelas realizadas pelos rabinos. Mesmo quando Justino parece referir-se a uma fonte judaica, realiza na verdade uma interpretação independente, fechada nela mesma, com razões muito particulares. Com essa posição, Rokéah vê com reservas quaisquer tentativas de evidenciar os possíveis conhecimentos de Justino sobre interpretações judaicas das Escrituras e como ele dialoga com elas. Duas passagens do Antigo Testamento (a serpente de bronze e a batalha dos hebreus contra Amalec) suscitaram discussões a esse respeito. Seria possível estabelecer alguma ligação entre a interpretação que Justino faz sobre estes dois textos e as homilias de sábios judeus?

A respeito da batalha contra Amalec, disse Justino:

Quando o povo fazia a guerra contra Amalec e o filho de Nave, a quem foi dado o nome de Jesus, comandava a batalha, Moisés orava a Deus com as mãos estendidas. Hur e Aarão as sustentaram o dia todo, para que elas não se abajassem por causa do cansaço. Como está escrito nos próprios livros de Moisés, o povo era vencido se a figura que imitava a cruz cedia um pouco; entretanto, enquanto permanecia nesta forma, Amalec era derrotado. E se o povo tinha

forças, era por causa da cruz que as tinha. De fato, o povo levava vantagem não porque Moisés orava desta forma, mas porque ele formava o sinal da cruz, pois era o nome de Jesus que comandava a batalha. Com efeito, quem de vós não sabe que a melhor forma de aplacar a Deus é a que se faz com gemidos e lágrimas, com o corpo prostrado e de joelhos dobrados? Contudo, esse modo de orar sentado numa pedra, nem Moisés nem ninguém o fizera antes nem o fez depois. Por outro lado, a própria pedra, como já demonstrei, é um símbolo de Cristo (*Diál.* 90,4-5).

Em relação à passagem da serpente de bronze, disse Justino:

Também aquela outra figura e sinal contra as serpentes que picaram Israel evidentemente foi instituído para a salvação dos que creem que, desde aquela época, foi anunciada a morte da serpente através daquele que deveria ser crucificado, a salvação daqueles que, picados por ela, se refugiam naquele que enviou seu filho ao mundo para ser crucificado. O Espírito profético, de fato, não pretendia ensinar-nos, através de Moisés, a depositar nossa fé numa serpente. Tanto que nos manifesta como ela foi amaldiçoada por Deus desde o princípio e, em Isaías, nos dá a entender que será morta como inimiga pela grande espada, que é Cristo (*Diál.* 91,4).

Em âmbito judaico, essas passagens são mencionadas na *Mishná*:

E acontecia que, quando Moisés mantinha as mãos levantadas, Israel prevalecia », etc. (Ex 17,11). Mas, poderiam as mãos de Moisés vencer ou perder uma batalha ? Na verdade, isto é para mostrar-lhes que, enquanto Israel olhava para o alto e submetia o coração ao seu Pai nos céus, ele prevalecia, mas, caso contrário, ele caía. Da mesma forma pode-se explicar : « Fazei para vós uma serpente de bronze e colocai-a sobre uma haste, e quando alguém for mordido e olhar para ela, viverá ». Mas, poderia a serpente matar ou salvar a vida de alguém ? Quando Israel olhava para o alto e submetia seu coração ao seu Pai nos céus, ele era curado ; se não o fazia, ele morria (*Mishná* Rosh Hashaná 3:8).

A Mekhilta¹³⁹ de R. Ismael também comenta essas duas passagens:

139. É um midrash haláquico, uma espécie de discurso exegético. Segundo Jacob Neusner, a Mekhilta atribuída ao R. Ismael possui três tipos de materiais sobre o livro do Êxodo: a) exegeses sobre alguns episódios e passagens das Escrituras; b) ensaios exegéticos argumentativos sobre a definição de

E acontecia que, quando Moisés mantinha suas mãos levantadas », etc (Ex 17,11). Ora, poderiam as mãos de Moisés dar a vitória a Israel, ou a derrota a Amalek ? O sentido é simplesmente : quando Moisés levantava suas mãos para os céus, os Israelitas olhavam para ele e acreditavam n'Aquele que ordenara que Moisés assim agisse ; e então Deus realizava milagres e obras poderosas em seu favor.

« E Deus disse a Moisés : Faze uma serpente de bronze » etc. (Nm 21,8). Ora, poderia aquela serpente tirar ou conservar a vida ? [isso significa simplesmente que :] quando Moisés o fez, os Israelitas olharam para ele e creram n'Aquele que assim havia ordenado a Moisés ; e então Deus os curou.

R. Eliezer ben Hircanos, contemporâneo de Justino, comenta:

« O sangue, porém, será para vós um sinal » etc. (Ex 12,13). Ora, de que serviria o sangue para o anjo, e de que forma poderia ajudar os israelitas ? Isso apenas significa que : quando os israelitas assim fizeram, pondo parte do sangue sobre suas portas, o Santo, bendito seja Ele, teve piedade deles, pois está escrito : « O Senhor passará adiante », etc. (Ex. 12,13) R. Eliezer diz : por que motivo diz ele « e Israel prevalecia ? », ou [qual a razão de dizer] « e Amalek prevalecia ? » Porque, quando Moisés levantava suas mãos para os céus, isso significa que Israel seria forte por meio das palavras da Torah, que seriam entregues pelas mãos de Moisés. E quando ele abaixava as mãos, isso significa que Israel veria enfraquecer o seu zelo pelas palavras da Torah, a ser entregues por suas mãos.

Para Goldfahn, as palavras de Justino são uma resposta às homilias dos sábios. Rokéah, no entanto, parece concordar com o pensamento de Hirshman, que, embora ressalte que os numerosos paralelos entre as palavras de Justino e as palavras dos sábios requerem discussões mais detalhadas, nos casos citados (serpente de bronze e batalha de Amalec), o que se nota é um tom polêmico nessas homilias (já entre os tanaítas) e que, provavelmente, foram endereçadas contra os cristãos. A questão central nesta polêmica é que Justino representa a posição cristã de glorificar o poder

alguns princípios teológicos; c) artigos atuais sobre o judaísmo da época. (NEUSNER, 1994, pp. 250-251).

mágico da cruz, o que na verdade, dentro da perspectiva cristã, significa o poder salvífico da cruz de Cristo. Já os sábios queriam eliminar a impressão de prática mágica na modelagem da serpente. Seja como for, é importante ponderar que o poder mágico da cruz advém do ponto de vista judaico. Do ponto de vista cristão, a melhor maneira de considerar esta questão é associando-a ao poder salvífico da cruz, dissociado de práticas mágicas. De qualquer forma, nesta polêmica haveria uma resposta judaica, pois, ao negar que os hebreus foram curados pela serpente de forma mágica, os sábios negavam o mesmo poder correlato da cruz de Jesus Cristo.

Para Justino é a cruz (cujos braços abertos de Moisés a imitava) que dava a vitória contra Amalec. Consequentemente, foi por meio de Jesus Cristo que os hebreus alcançaram a vitória.

Seja como for, em nossa análise dividimos o conhecimento de Justino em três categorias:

1) Interpretações rabínicas sobre o Antigo Testamento que Justino conhecia e procurava rebater.

Em vários momentos Justino cita alguns textos do Antigo Testamento, afirmando que os judeus de maneira geral ou os sábios atribuem essas passagens a Ezequias ou a Salomão, mas que na verdade referem-se a Jesus Cristo¹⁴⁰. Podemos pensar em duas hipóteses:

- 1) Justino de fato conhecia comentários rabínicos sobre estes textos. No entanto, como ele não discute o teor de tais comentários, fazendo apenas uma alusão a eles, é mais provável que o apologista tenha colhido algumas informações (seja em âmbito judeu-cristão, seja em contato com judeus), que

140. Eis alguns exemplos: Sobre o Sl 110, diz Justino: “Não ignoro que tendes a ousadia de interpretar esse salmo como se fosse dito para Ezequias” (*Diál.* 33,1; 83,1); Sobre o Sl 72: “Citar-vos-ei outro salmo, citado pelo Espírito Santo a Davi, para mostrar que não entendeis nada das Escrituras, pois dizeis que se refere a Salomão, que foi também vosso rei, quando foi dito para o nosso Cristo” (*Diál.* 34,1); Sobre o Sl 24: “Alguns de vós se atrevem a interpretá-lo referindo-se a Ezequias, outros a Salomão” (*Diál.* 85,1);

apontavam uma tendência de interpretar tais passagens como referentes ora a Salomão, ora a Ezequias.

2) Justino não conhecia nenhum comentário rabínico sobre essas passagens das Escrituras, e fez essas afirmações como uma estratégia meramente retórica, um recurso para respaldar suas argumentações.

Vejamos um caso específico em que Justino menciona uma interpretação judaica das Escrituras. Segundo o apologista, os judeus atribuem o salmo 24, que discorre sobre o Rei da Glória, a Salomão; no entanto, trata-se de Jesus Cristo. Para Justino, este salmo é uma forma de averiguar as duas vindas do Messias.

Diz Justino:

Vossos exegetas, como o próprio Deus clama, são insensatos quando afirmam que isso não foi dito a respeito de Cristo, mas de Salomão, quando ele introduziu a Tenda do Testemunho no templo que havia construído (*Diál.* 36,2).

E ainda:

Portanto, está demonstrado que Salomão não foi o rei dos exércitos, mas, quando nosso Cristo ressuscitou dos mortos e subiu aos céus, os príncipes ordenados por Deus nos céus receberam ordem de abrir as portas para que entre esse, que é o rei da glória (...) os príncipes do céu o viram com o rosto disforme, desonrado e sem glória e, não o reconhecendo, perguntaram: “Quem é este rei da glória?” E o Espírito Santo, na pessoa do Pai ou em seu próprio nome, lhes responde: “É o Senhor dos exércitos, ele é o rei da glória” (*Diál.* 36,5-6).

Ben Zion Bokser afirma que o Sl 24 é um hino litúrgico de procissão ao Templo e interroga sobre qual seria a associação deste salmo com Salomão dentro da tradição rabínica, conforme alega Justino:

Justino defende que os Rabinos aplicam o termo “Rei da glória” ao Rei Ezequias ou ao Rei Salomão. É difícil entender em que ele baseia essa posição. Segundo uma homilia talmúdica, o Rei Salomão é o autor desse salmo, mas isso é lembrado justamente para enfatizar que o Rei Salomão não cometeria a blasfêmia de chamar a si mesmo “Rei da glória”. Citamos aqui a passagem mais relevante dessa homilia: “Depois de ter construído o templo, Salomão tentou conduzir a Arca para dentro do Santo dos Santos, mas os portões permaneceram colados um ao outro. Salomão entoou vinte e quatro preces, mas não foi ouvido. Então ele começou a cantar, Alçai vossos frontões, ó portas, levantai-os, ó portas eternas, e deixai entrar o Rei da glória. Quem é esse Rei da glória? É o Senhor dos exércitos, é o Rei da glória. Mas sua oração continuou sem resposta. Logo, porém, que ele rezou: Ó Senhor Deus, não desvieis fossa face do vosso ungido, lembrai-vos dos méritos do vosso servo Davi, foi imediatamente atendido”¹⁴¹.

Neste episódio Bokser não se propôs discutir o conhecimento de Justino sobre o judaísmo, mas como o apologista, por meio da tipologia, tentou respaldar as duas vindas de Cristo citando as Escrituras. Na visão de Bokser, Justino cometeu uma ingenuidade exegética ao escolher um salmo aplicado estritamente a fins litúrgicos, sem referências messiânicas. No entanto, tal homilia indica a possibilidade de Justino estar informado sobre interpretações similares do salmo 24 associadas a Salomão, o que minimiza qualquer intenção meramente retórica de Justino. Este exemplo pode ser um forte indício de que Justino conhecia algumas interpretações rabínicas sobre o Antigo Testamento. Tal conhecimento revela um certo nível de aproximação com os judeus.

2) Noções de métodos de exegese judaica dos quais Justino faz uso.

Como veremos adiante, Justino, ao fazer uma interpretação cristológica do Antigo Testamento, não se utiliza apenas de uma leitura tipológica ou alegórica; ao contrário, também se concentra no sentido literal das Escrituras¹⁴². Isso significa que há métodos exegéticos praticados por Justino que são de origem judaica. Charles

141. *Shabbat* 30a. Apud BOKSER, Ben Zion. Justin Martyr and the Jews. **The Jewish Quarterly Review**, New Series, Vol. 64, N°. 2, out. 1973, p. 112.

142. Como ocorre na passagem de Gn 18,1-16 sobre a aparição de Deus a Abraão em Mambré.

Munier afirma que cristãos adaptavam a exegese praticada pelas escolas rabínicas para atender suas necessidades.

Outra aproximação defendida por Munier (esta mais polêmica) é a possível correspondência de Justino com a exegese praticada em Qumran, como no *Comentário (Peshar) de Habacuc*¹⁴³. Grosso modo, assim como os essênios, Justino interpreta os fatos contemporâneos ou recentes a partir de passagens do Antigo Testamento, que, mesmo escritas há muitos séculos, já prenunciavam tais eventos. Tal procedimento é adotado por Justino quando interpreta a derrota de Bar Cochba, a devastação da Judeia e o Decreto de Adriano.

Desta forma, o *peshar* mostra uma correspondência entre a exegese cristã e a exegese judaica, na medida em que o acontecimento presente cumpre o que foi anunciado em textos dos profetas. A esse respeito, Skarsaune afirma:

A primitiva interpretação cristã dos textos proféticos tem muito em comum, de um ponto de vista hermenêutico, com o *Peshar* de Qumran. Mas os cristãos apresentam maior unidade temática devido ao seu foco exclusivamente cristológico, e ao mesmo tempo uma maior variedade metodológica em relação às técnicas exegéticas (SKARSAUNE, 2004, p. 664).

143. A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto em 1948 trouxe à luz a mais antiga forma de interpretação bíblica, que é conhecida como *peshar* (comentário). A esse respeito, Clarisse Ferreira afirma que “para a Comunidade de Qumran, a verdadeira interpretação da Lei e dos profetas fora transmitida por seu, assim denominado, “Mestre de Justiça”. O Mestre de Justiça era considerado por seus seguidores como um “profeta”, a quem Deus teria revelado a correta e completa interpretação das Escrituras. Baseados nessa interpretação, regiam sua vida por um calendário próprio e um sistema rígido de pureza ritual que os afastou do centro religioso judaico, contrapondo-os a fariseus e saduceus. O arrependimento sincero e a vida consagrada a YHWH só existiria na observação das regras e interpretações estabelecidas pelo Mestre de Justiça, ou ditadas por seus sucessores legitimados, e na vivência de total pureza na Comunidade. (...) Dentre a denominada literatura exegética sectária qumrânica, temos os textos mais característicos da seita, conhecidos como “*pesharim*”. Os *pesharim* constituem comentários e interpretações sectárias dos livros dos profetas Isaías, Oséias, Miquéias, Naum, Habacuc, Sofonias e Malaquias, bem como versículos de alguns Salmos. O “*peshar*” é uma forma peculiar de exegese bíblica, que interpreta a mensagem profética, atualizando-a e inserindo-a na origem, história e fé qumrânica. O Mestre de Justiça e seu Conselho teriam a verdadeira chave para discernir o que estava oculto nas profecias e que nem mesmo seus próprios mensageiros teriam tido consciência (1QpHab VI, 14b-VII, 5a)”. SILVA, Clarisse Ferreira da. *O comentário (Peshar) de Habacuc: a comunidade de qumran reinterpreta o passado*. São Paulo, 2004 (Dissertação de Mestrado – USP), p. 1-2.

No entanto, esta aproximação entre o *Diálogo* e o *Comentário de Habacuc* produzido pelos essênios deve ser analisada mais criticamente. Primeiro, não há indícios históricos seguros que atestem o contato de cristãos com a literatura de Qumran. O caráter sectário da comunidade inviabilizaria esta possibilidade. Podemos dizer que há, sim, a constatação de similaridades metodológicas entre Justino e os essênios no que tange à interpretação de eventos históricos, sem que haja qualquer ligação concreta entre estas similaridades. Assim, tal constatação nada revelaria sobre a relação entre judeus e cristãos, uma vez que Justino não é diretamente tributário dela. No entanto, é inegável a importância dada pelos cristãos e pelos essênios de atualizar as Escrituras. A esse respeito Clarisse salienta que

A tarefa de atualização rabínica das Escrituras tem uma intenção de práxis religiosa, por conseguinte, diferente da atualização histórica das profecias promovida pelos qumrânicos. Nesse aspecto essa é muito próxima à visão cristã de que as profecias cumpriam-se em sua própria contemporaneidade, neste caso, com o advento do Messias (. SILVA, Clarisse. 2004, p. 23).

Todavia, é possível aventar a hipótese de que o *Dialogo com Trifão* e o *Comentário de Habacuc* indicam um procedimento comum de interpretação dos acontecimentos históricos à luz das Escrituras praticados em âmbito judaico. Ou seja, não há uma ligação direta entre cristãos e qumranistas, mas, talvez, ambos beberam de uma mesma fonte anterior.

De qualquer forma, em Qumrã, esta atualização das Escrituras para o momento presente, era uma interpretação que se restringia a própria história da comunidade. Conforme afirma Nachman Falbel, “o objetivo central dos seus intérpretes é extrair o sentido desejado do versículo, indicando a analogia e a semelhança entre o texto e a situação da comunidade”¹⁴⁴. Em Justino, esta atualização do texto bíblico para o momento presente referia-se não apenas aos

144. FALBEL, Nachman. Leitura da Bíblia no judaísmo. In: REIMER, H; SILVA, V. **Hermenêuticas Bíblicas**. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 101.

gentios que se converteram ao cristianismo, aos pagãos em geral, como a história recente dos judeus.

3) Orientações dos rabinos aos seus discípulos sobre os cristãos.

A esse respeito,

Trifão disse:

- Amigo, seria bom que tivéssemos obedecido a nossos mestres que nos mandaram por lei não conversar com nenhum de vós, e não nos teríamos comprometido a participar dos teus discursos (*Diál.* 38,1).

Segundo Rokéah, historicamente, é possível verificar esse pensamento na literatura rabínica. R. Joshua ben Qorhah, contemporâneo de Justino, disse:

isso se refere ao modo da heresia. Um homem é prevenido: não andes com os heréticos e não dê ouvidos às suas palavras, para que não acabes por imitar suas ações. Ele responde: Tenho confiança em que, mesmo estando entre eles, não darei ouvidos às suas palavras nem sucumbirei às suas práticas. Dizem-lhe: Mesmo estando confiante, não vás. É por isso que a Escritura diz 'Afasta dela o teu caminho' e também: 'pois muitas foram as vítimas que ela fez tombar'¹⁴⁵

Os cristãos, segundo essas palavras, são heréticos. No entanto, fica difícil discernir – a partir do que é apresentado por Justino – se esta restrição dos mestres representaria uma ação contra os cristãos, ou apenas um mecanismo interno de autodefesa num momento delicado da história dos judeus devido à atuação romana na Palestina. De qualquer forma, fica evidente a orientação rabínica de abster-se do contato com os hereges para não incorrer de imitar suas ações. É possível que esta recomendação procurava, não de forma exclusiva, evitar a conversão de judeus ao cristianismo.

145. *The Fathers According to Rabbi Nathan*, version b, chap. 3, trans. with commentary. Apud ROKÉAH, 2001, p. 33.

A partir desses elementos, acreditamos que o conhecimento de Justino sobre o judaísmo, embora não fosse expressivo, era singular a ponto de distingui-lo de outros apologistas do segundo século. E o que Justino conhece revela um nível real de aproximação entre judeus e cristãos já permeado pela polêmica. O fato é que o *Diálogo com Trifão* evidencia que seu autor mostrava-se atento ao que se passava no interior do judaísmo rabínico. Contudo, o que Justino procura conhecer sobre o pensamento rabínico está em função dos cristãos e não dos judeus. Não se trata de encontrar subsídios que sustentem argumentos nas discussões com os judeus, ainda que todo o *Diálogo* seja sobre um debate entre um cristão e um judeu. Queremos dizer com isso que o conhecimento de Justino sobre o judaísmo é motivado muito mais por questões internas ao cristianismo do que por disputas com os judeus. A crítica que o apologista faz às práticas judaicas não leva em consideração as argumentações rabínicas a respeito delas. Já a crítica que Trifão faz à fé cristã demonstra que Justino estava muito atento ao pensamento rabínico a respeito do Messias e às ressalvas judaicas à posição cristã sobre esta questão.

4.2 - Justino e a crítica às práticas judaicas

Logo no início do *Diálogo*, após discorrer sobre sua trajetória intelectual e sobre como se deu sua conversão ao cristianismo, Justino convida Trifão a reconhecer Jesus como Messias. Essa seria uma condição para ele alcançar a felicidade (*Diál.* 8,2). Em resposta, Trifão deixa claro que o Justino platônico se encontrava em uma posição muito melhor que o Justino cristão. Enquanto platônico, Justino acumulava virtudes tais como a constância, o autodomínio e a castidade. Já enquanto cristão, punha sua esperança em um homem (não em Deus) e aceitava doutrinas mentirosas (*Diál.* 8,3). Assim, Trifão o aconselha a observar as prescrições da Lei. Esta seria uma alternativa para compensar seu erro. Se, para o apologista, sua conversão à fé cristã significava o ápice de seu percurso filosófico, para Trifão ela representava um retrocesso. Em Justino, a conversão ao cristianismo era uma condição para a felicidade. Para Trifão, a conversão ao judaísmo representava a possibilidade de o apologista alcançar a misericórdia divina (*Diál.* 8,4).

Vemos, então, que num primeiro momento a lógica interna do texto parece apontar para uma elaboração de argumentos que levem o oponente à conversão. Para tanto, ambos os debatedores adotam estratégias diferentes. A estratégia de Trifão é criticar a fé cristã. Ele não repreende nem a conduta e nem a moral dos cristãos, como faziam os pagãos (*Diál.* 10,1). A questão é outra. Trifão está convencido de que a doutrina cristã está em profundo desacordo com a revelação divina. Além disso, as práticas da Lei Mosaica, claramente ordenadas por Deus, eram negligenciadas pelos cristãos. Por outro lado, a estratégia de Justino consiste em invalidar as práticas judaicas e demonstrar que a fé em Jesus como o Messias de Deus é perfeitamente aceitável, uma vez que ele foi prefigurado nas Escrituras.

Portanto, de um lado temos o questionamento da prática, e, do outro, o questionamento da fé. As Escrituras Sagradas apresentam-se como fonte de argumentação para as duas tendências.

No que tange a Lei Mosaica, Justino concentra sua crítica nas seguintes práticas: a circuncisão, o sábado, o banho de purificação, os sacrifícios, as regras alimentares e as festas. Justino não separa a prática da Lei Mosaica realizada com temor e piedade por um crente fiel, de uma prática calcada num ritualismo sem sentido e vazio. Tudo indica que, para Justino, as práticas judaicas tornaram-se necessariamente caducas após o advento de Cristo, independentemente da postura individual de quem as realiza. Assim, desde o início da obra, constata-se o abismo profundo existente entre a posição cristã e a posição judaica a respeito da validade da Lei. Se Justino segue a concepção paulina de que a Graça de Jesus Cristo libertou os homens do jugo da Lei, Trifão considera sua observância como sinal de fidelidade, de temor a Deus. Daí Trifão se espantar com o fato de os cristãos não viverem uma vida diferente da dos pagãos (*Diál.* 10,3). Para Trifão, é inconcebível a possibilidade de conhecer a Deus sem fazer nada daquilo que foi claramente ordenado por Ele. Desta forma, o questionamento que Trifão faz a Justino: “de que modo conservais a esperança sem observar a Lei?” (*Diál.* 10,4), pode revelar um ponto crucial do judeu-cristianismo, que em meados do século II poderia confundir as comunidades cristãs em Roma, isto é, crer em Jesus Cristo sem abandonar as práticas da Lei. Talvez, com o *Diálogo*, Justino estivesse respondendo a essa questão ainda candente em Roma. Caso essa hipótese seja válida, a intenção inicial de Justino com sua obra não seria o que aparentemente a própria organização interna do texto sugere: uma obra apologética dirigida a um público judeu para persuadi-lo e convertê-lo.

Com efeito, a exposição se inicia com a tentativa de demonstrar a caducidade das práticas judaicas, passando pela prefiguração de Jesus Cristo como Messias no AT e finalmente se encerrando com a argumentação de que os cristãos são o verdadeiro Israel.

Além disso, como vimos, logo no início da obra Justino exorta Trifão à conversão. Desenvolver argumentos para que o oponente se convença, parece ser a lógica inicial do texto.

No entanto, tudo indica que as argumentações de Justino para invalidar a Lei e as práticas mosaicas dificilmente seriam aceitas por um judeu culto. Justino provavelmente não conhecia o hebraico¹⁴⁶, mas tinha algumas referências sobre a tradição rabínica em formação desde a constituição da academia de Yavne no final do primeiro século. Ainda que a *Mishná* fosse compilada no final do século II, é possível que, quando Justino escreveu o *Diálogo*, judeus instruídos conhecessem tratados que já circulavam e que comporiam futuramente o *Talmud*. Assim, parece que Justino, ao tentar invalidar as práticas judaicas, não dialoga com a tradição rabínica a esse respeito. E ainda que a sua crítica ao judaísmo seja feita de maneira mais responsável quando comparada a outros apologistas do século II, o desconhecimento da tradição judaica torna, por exemplo, as suas argumentações contrárias à circuncisão descabidas para um judeu instruído.

O *Diálogo* parece indicar que Justino conhecia argumentações rabínicas messiânicas, mas pouco ou nada conhecia a respeito das reflexões dos mestres judeus sobre as práticas da Lei Mosaica. Os aspectos práticos da Lei Oral não são discutidos por Justino, apenas mencionados por ele de forma genérica através das palavras de Trifão:

Portanto, se queres ouvir meu conselho, pois eu te considero meu amigo, primeiro faze-te circuncidar e depois observa, segundo o nosso costume, o sábado, as festas, as luas novas de Deus, cumprindo tudo o que está escrito na Lei (*Diál.* 8,4)

Justino insiste no abandono das práticas sem discuti-las com profundidade, mantendo a mesma generalização quanto ao ensinamento dos mestres sobre a Lei:

146. Conforme salienta MUNIER, em todo o *Diálogo* Justino cita apenas o texto grego das Escrituras. Uma passagem emblemática que aponta para o seu desconhecimento do hebraico ocorre em *Diál.* 125, 3 quando discute a etimologia da palavra 'Israel' a partir de raiz grega e não hebraica.

...desprezai a tradição de vossos mestres, pois o espírito profético os acusa de incapacidade para compreender os ensinamentos de Deus e de estarem voltados apenas para as suas próprias doutrinas (*Diál.* 38,2).

Outro fator importante é que Justino ampara a sua argumentação a partir de uma lógica racionalista grega pautada na busca de motivos e de causas quase nunca aparentes. Desta forma, o apologista está preocupado com as intenções divinas ao estabelecer as prescrições. Para Justino, importa o que Deus quis dizer. Essa lógica racionalista é estranha ao mundo semita. Os rabinos não estariam preocupados em justificar a necessidade da circuncisão, simplesmente porque isso não era um problema. Para os rabinos, o que importa é o que Deus disse. Assim, a reflexão rabínica procura garantir o cumprimento da Lei, resguardando que ela não seja eventualmente transgredida nas diferentes circunstâncias da vida e do cotidiano de um judeu fiel. As intenções divinas ao estabelecer todas as prescrições não são objeto de elucubrações profundas. Importa mais o que tais observâncias promovem.

Circunscreveremos nossa análise na discussão a respeito da circuncisão, por ser este o tema mais recorrente na obra. No entanto, não podemos analisar as críticas que Justino faz à circuncisão, sem antes apontar alguns aspectos centrais do valor desse rito no meio judaico.

A circuncisão está intimamente ligada à identidade cultural e religiosa do povo judeu, que incorporou essa prática anteriormente presente entre os egípcios, sírios e fenícios, dando-lhe novos significados. Se antes a circuncisão era uma espécie de ritual para assegurar a fertilidade, e portanto intimamente ligado ao casamento, ou ainda, um rito cujo objetivo era afastar todo mal¹⁴⁷, com os judeus ela se associa ao pacto de Deus com Abraão (Gn 17). O Antigo Testamento revela ainda outros aspectos importantes sobre a circuncisão: Por meio dela se rechaça uma ameaça de

147. HALL, Robert G. Circumcision. **The Anchor Bible Dictionary**. New York, Doubleday, 1992, Vol I, p.1026.

morte (Ex 4,24,26); reis incircuncisos e os seus exércitos mortos pela espada descem ao reino dos incircuncisos, isto é, ao inferno (Ez 28,10; 31,18; 32,19-32); a circuncisão dos siquemitas foi uma condição para que o hebreus fizessem um pacto com eles (Gn 34,6-24).

Portanto, as Escrituras sugerem que a circuncisão afasta o judeu da morte e o aproxima de Deus. Esta condição é estendida a outros povos que se convertem ao judaísmo.

Para Daniel Boyarin a discussão a respeito da circuncisão no *Diálogo* revela uma questão cultural que dividia judeus e cristãos nos séculos I e II. Para os judeus a circuncisão resulta na filiação do corpo, que passa a pertencer a um grupo de parentesco para a vida religiosa (BOYARIN, 1992, p. 489). Segundo Boyarin,

As interpretações rabínicas da circuncisão estavam fortemente focadas, naturalmente, no rito físico em si, e na marca por ele deixada no corpo. Em seus escritos, essa marca de pertença natural ou naturalizada a um povo em particular torna-se o centro da salvação (BOYARIN, 1992, p. 491).

Por meio da circuncisão o corpo se transforma em um objeto sagrado. Ela é uma preparação para ver a Deus¹⁴⁸. Segundo um midrash

Todos os israelitas circuncidados entrarão no Paraíso, pois o Santo e Bendito estabeleceu seu nome em Israel, para que eles possam entrar no Paraíso. E qual é o nome e o selo que Ele estabeleceu sobre eles? É ShaDaY. O Shi'n (a primeira letra da raiz), ele a colocou sobre o nariz; o Dale't, ele o colocou na mão, e o Yo'd na circuncisão (*Midrash Tanhuma*, 14).

148. O pensamento de que a circuncisão proporciona a visão de Deus pode estar associado à seguinte passagem do *midrash*: "Está escrito, 'Depois que minha pele for destruída, em minha carne eu verei a Deus' (Jó 19,26). Abraão disse, depois que me fiz circuncidar, muitos convertidos aderiram a este sinal. 'Mas, em minha carne, eu verei a Deus', pois, se não o tivesse feito [circuncidado minha carne] como teria o Santo e Bendito aparecido a mim? 'E o Senhor apareceu-lhe'" (*Midrash Rabbah*: Genesis 48,1, 48,9).

De acordo com a mentalidade rabínica, a circuncisão não seria um sinal de algo que acontece no espírito, mas no próprio corpo. Ao contrário do ensinamento platônico, para os judeus o ato corporal não é o significante do significado, mas a sua mesma constituição (BOYARIN, 1992, p. 492). A oposição corpo e espírito, presente no cristianismo, não é vista da mesma forma no judaísmo. Segundo Boyarin,

Para a formação rabínica, essa visão de Deus não era entendida como a visão espiritual de um olhar platônico a partir da mente, mas como a visão física de olhos carnis em um momento concreto da história. Assim, mesmo quando espiritualiza, a tradição rabínica o faz inteiramente através do corpo. O espírito, aqui, é um aspecto do corpo; quase, eu diria, o mesmo espírito que experimenta o prazer do sexo através do corpo, e não algo à parte, acima ou além do corpo (BOYARIN, 1992, p. 492).

Isso significa que a contraposição entre a circuncisão da carne e a do espírito, presente na crítica paulina, e que também será assumida por Justino, não leva em conta o caráter espiritualizado da circuncisão para os judeus. Por conseguinte, as críticas que Justino faz à circuncisão – e que analisaremos a seguir – muito provavelmente não teriam nenhuma ressonância em um ambiente judaico. Ora, uma vez que Justino inicia a estrutura do *Diálogo* argumentando sobre a caducidade das práticas da Lei com o advento de Cristo, e que o teor dessa argumentação não atingia os judeus pelas razões já citadas, evidentemente podemos concluir que o *Diálogo* não foi endereçado aos judeus. No entanto, os argumentos de Justino são perfeitos para os cristãos habituados ao racionalismo ocidental, que, em meio à permanência do judeu-cristianismo em Roma, estivessem apreensivos e confusos sobre o que seria correto. As argumentações de Justino contra as prescrições legais não são ingênuas. Talvez ele soubesse que suas críticas à circuncisão eram falíveis para judeus instruídos, cuja estrutura de pensamento certamente não era ignorada pelo apologista, desde que admitamos que o *Diálogo* comporte inúmeras discussões que Justino manteve com judeus ao longo de sua vida.

Para invalidar a circuncisão, Justino recorre, com certa frequência, ao argumento de que ela foi apenas um sinal. De fato, na narração da aliança que Deus faz com Abraão, temos: “Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós” (Gn 17,11). Ao que tudo indica, para Justino, ser sinal implica em uma visão redutora da prática, ou seja, a circuncisão é apenas um sinal e nada mais, não havendo uma importância intrínseca no ato em si. No entanto, em âmbito judaico, ser sinal não invalida o significado profundo que o ato em si carrega.

Talvez, a insistência do apologista em qualificar a circuncisão apenas como um sinal está ligada ao significado do termo em grego περιτομή (perítome), cujo correspondente em hebraico é מילה (milá). A expressão perítome (circuncisão) utilizada por Justino está associada ao ato em si, ou seja, a ação de cortar de todos os lados, ao redor. Então, circuncidar é cortar de forma circular parte do prepúcio. Assim, o termo grego facilmente remete à ideia de que a circuncisão é um sinal, pois se trata de uma marca no corpo provocada por um corte. Justino, ao ser fiel ao sentido etimológico do termo dá a ele uma dimensão reduzida. Contudo, esta argumentação para invalidar tal prática não estaria à altura daquilo que a circuncisão realmente significava para um judeu na época. Provavelmente, Justino não conhecia as reflexões rabínicas sobre ela.

Há outra possibilidade para entendermos esta problemática. Justino sabia que a circuncisão para os judeus ultrapassava em muito o que o termo denotava. Mas preferiu não discutir esta questão, por partir do princípio de que a fé em Jesus Cristo resultava no viver uma Nova Aliança, um pacto mais perfeito, e por isso, definitivo.

De qualquer forma, esta posição, perfeitamente compreensível para um cristão, nada representaria para um judeu. Em outras palavras, nenhuma ressonância positiva Justino poderia esperar de Trifão, ao considerar a circuncisão apenas como um sinal, seja porque o sentido do termo em grego está aquém de sua acepção no

hebraico, seja porque desconsiderar seu significado original mediante a Nova Aliança em Cristo não é um parâmetro de análise aceito pelos judeus.

Em *Diál.* 12,3, pela primeira vez, Justino argumenta contra a circuncisão. Segundo ele, os judeus se orgulhavam da circuncisão do corpo e não conseguiam entender todas as exortações proféticas sobre a necessidade da segunda circuncisão. Esta, por sua vez, não incide na carne, mas no coração (*Diál.* 15,7), significando uma conversão sincera. Certamente, para Justino, circuncidar o prepúcio do coração incorre em um arrependimento autêntico, no abandono de todo o erro e no retorno a Deus. Para Justino, a circuncisão da carne não tem valor porque diz respeito ao exterior, deixando entender que o que importa são os movimentos profundos do espírito em direção a Deus. Bem, mas o pensamento judaico a respeito não seria exatamente a mesma coisa? As práticas judaicas e todas as observâncias da lei mosaica não seriam um meio de promover esse movimento interior? Não é este o sentido de um rito realizado em um contexto celebrativo? Será que cristãos e judeus não possuem pensamentos similares a respeito?

Sobre a circuncisão do coração, Robert G. Hall observa:

As passagens onde se emprega a metáfora da circuncisão do coração estão concentradas na época do Exílio e nos anos imediatamente anteriores. O coração é onde se encontram o pensamento e a vontade do ser humano; por isso, essas passagens salientam o ideal de uma mente circuncisa, que se rejubila no amor obediente de Deus (Dt 10,16; 30,6). Um israelita de coração incircunciso não seria nada diferente de um gentio pertencente a uma nação que praticasse igualmente a circuncisão. (Jr 9,25-26). Apenas os de coração circunciso podem experimentar as bênçãos da promessa feita a Abraão (Jr 4,4; 4,2) ou retornar do exílio (Lv 26,41; Dt 30,6) ou entrar no templo reconstruído (Ez 44,7.9). Um coração circunciso é uma mente reta, capaz de participar da Aliança com Deus. Os homens normalmente circuncidam o próprio coração, mas Deus promete fazê-lo depois do exílio (Dt 30,6)¹⁴⁹.

149.HALL, Robert G. *Op. Cit.*, p. 1026.

As palavras de Robert G. Hall nos permitem avaliar de forma mais apurada essa primeira crítica de Justino. Em nenhum momento Trifão dá seu parecer sobre o que significa a circuncisão do coração em âmbito judaico. Justino considera a repreensão divina “circuncidai o prepúcio do vosso coração” exclusivamente como uma oposição à circuncisão da carne, de forma a invalidá-la. Num primeiro momento, podemos apontar uma certa superficialidade na argumentação de Justino, já que ele desconsidera o significado da circuncisão do coração apontado por Robert Hall, o que é patente. No entanto, é importante salientar que Justino repreende: “vós continuais com o vosso orgulho do corpo” (*Diál.* 12,3). Assim, é possível sustentar que judeus contemporâneos de Justino valorizassem o ato em si, fiando-se nele, dando menos valor ao caráter interior e espiritual, o que, como aponta Robert G. Hall, tornaria esse judeu semelhante a outros povos pagãos que também praticavam a circuncisão. Seja como for, a argumentação de Justino para invalidar a circuncisão a partir da oposição carne x coração é insuficiente e não corresponde ao pensamento judaico.

Para Justino, a circuncisão iniciada com Abraão foi dada como sinal. Inicialmente, ela é tão somente o sinal de distinção dos judeus dentre todos os outros povos. Ele não pode ignorar que a circuncisão foi ordenada por Deus. Reitera, porém, que há uma razão para tal ordem. Na verdade, todas as observâncias da Lei possuem um significado “oculto” além do sentido literal do texto. No entanto, a circuncisão em especial, segundo o apologista, tem uma dimensão atualizada no presente. Justino relaciona os trágicos acontecimentos da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.) com a circuncisão. Ela seria uma marca distintiva tendo em vista a aplicação de um castigo. Assim, a circuncisão é um sinal não apenas para a distinção dos judeus de outros povos, mas uma marca na carne para que

sofrais sozinhos o que agora estais sofrendo com justiça, e vossas terras fiquem desertas, vossas cidades sejam abrasadas e os estrangeiros comam vossos frutos diante de vós (Is 1,7), e ninguém de vós possa entrar em Jerusalém (*Diál.* 16,2).

A derrota de Bar Cochba seria a demonstração da justiça divina que dá a cada um o que merece. Como os judeus mataram o Justo e antes dele seus profetas (Is 57,1), são merecedores de tais sofrimentos. O salto hermenêutico de Justino a respeito da circuncisão é imenso. Ela deixa de ser o sinal da Aliança de Deus com Israel, que confere uma eleição divina, e se torna um sinal para punição dos judeus. Justino afirma que ela não é necessária para todos os homens, mas apenas para os judeus, cujo sinal de distinção está carregado de um sentido negativo.

A associação que Justino faz da circuncisão com Bar Cochba é intrigante quando se leva em conta uma das razões para a revolta dos judeus contra Roma: a proibição da circuncisão. Essa imposição e a decisão do Imperador Adriano de transformar Jerusalém em uma cidade pagã (Aelia Capitolina) ameaçavam a identidade religiosa e cultural dos judeus. Simão Bar Cochba, rebelando-se contra o Império, garantiria a independência judaica, que de fato ocorreu por um curto período. Ao que tudo indica, para Justino, os eventos de 132-135 d.C., e por que não os de 66-72 d.C., são entendidos ou explicados dentro de uma dimensão mais teológica e menos histórica. Assim como nas Escrituras, devido aos pecados e infidelidades de Israel, Deus permitia que seu povo fosse derrotado por seus inimigos, o mesmo ocorrera nas guerras judaicas contra Roma. Trata-se de uma punição divina, que, segundo o apologista, já estava prefigurada nas Escrituras, como vemos a seguir:

Escutai o que foi predito pelo Espírito profético sobre a devastação futura da terra dos judeus. As palavras foram ditas como que na pessoa daqueles que se maravilham com o acontecido. São as seguintes: “Sião ficou deserta, Jerusalém ficou solitária, e a casa, nosso santuário, foi profanada; a glória que nossos pais bendisseram tornou-se presa do fogo e todas as suas maravilhas se fundiram. A esse respeito, tu suportaste, te calaste e nos humilhaste muito” (Is 64,9-11). Que Jerusalém tenha ficado deserta, tal como fora predito, é coisa de que estais bem convencidos. E não só se predisse a sua devastação, mas também, pelo profeta Isaías, que a nenhum deles seria permitido habitar nela. Com estas palavras: “A terra deles está

deserta, e os próprios inimigos a devoram diante deles; e deles não haverá ninguém que nela se encontre e decretaste pena de morte contra o judeu que nela habite”. Que vós mesmos montastes guarda para que ninguém nela fosse encontrado, é coisa que sabeis perfeitamente (*I Apol.* 47).

Dentro de um mesmo acontecimento histórico a circuncisão ocupa níveis diversos. Para os judeus, trata-se de manter a fidelidade ao mandamento divino, à defesa de sua identidade religiosa e cultural. Para Justino, a circuncisão é um sinal para a punição divina, por conta da infidelidade dos judeus.

Seja como for, o cerne dessa crítica feita pelo apologista é resguardar que a posição dos cristãos não é inferior por se negarem a observar tal prática, pois estes portam uma circuncisão espiritual que é superior àquela da carne. Os cristãos são circuncidados espiritualmente pelo próprio Cristo, que selou uma nova aliança (*Diál.* 24,2). Essa circuncisão espiritual observaram Henoc e todos os outros que viveram antes de Abraão; os cristãos a recebem de Cristo no Batismo (*Diál.* 43,2). Logo, são os judeus que necessitam da circuncisão espiritual por meio da conversão. Já a circuncisão da carne nada vale aos cristãos (*Diál.* 19,2-3). Ora, insistir em ver a circuncisão como uma observância judaica e afirmar que a posição dos cristãos é superior, não seria uma forma de persuadir um público inclinado ao judeu-cristianismo? Que sentido essa argumentação teria para um auditório judeu? Talvez isso demonstre uma tensão nas comunidades cristãs romanas sobre a observância das práticas judaicas.

Para Justino, a circuncisão não é necessária nem aos cristãos e nem aos pagãos:

porque se ela fosse necessária, como vós pensais, Deus não teria criado Adão com prepúcio; não lhe teriam agradado os dons de Abel, que lhe ofereceu sacrifícios sem ser circuncidado; não lhe teria agradado igualmente o incircunciso Henoc, o qual não foi mais encontrado porque Deus o arrebatou. Ló, incircunciso, escapou de Sodoma, sob a escolta dos próprios anjos e do Senhor. Noé é o

princípio de outra linhagem humana; embora incircunciso, entrou com seus filhos na arca. Também era incircunciso Melquisedec, Sacerdote do Altíssimo, a quem Abraão, o primeiro que foi circuncidado na sua carne, ofereceu o dízimo e por ele foi abençoado (*Diál.* 19,3-4).

Estas palavras revelam o ponto central do seu discurso, a saber: os incircuncisos que viveram antes de Abraão agradaram a Deus e foram considerados justos por Ele. Tal fato, para Justino, torna desnecessária a circuncisão. Na verdade, a origem desse argumento está em São Paulo:

Dizemos, com efeito, que para Abraão a fé foi levada em conta de justiça. Mas como lhe foi levada em conta? Estando circuncidado ou quando ainda incircunciso? Não foi quando estava circuncidado, mas quando era incircunciso; e recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé que ele tinha quando incircunciso. Assim ele se tornou pai de todos aqueles que creem, sem serem circuncidados, para que também a eles seja atribuída a justiça, e pai dos circuncisos que não só receberam a circuncisão, mas que também seguem a trilha da fé que também teve Abraão, nosso pai, quando ainda era incircunciso (Rm 4,9-12).

Em conformidade com o pensamento paulino, a circuncisão e toda a Lei, tornaram-se desnecessárias para a justificação. Ora, se a circuncisão não foi necessária antes de Abraão para justificar os homens, ela também nada opera depois do advento de Cristo. Para Justino, aceitar a circuncisão como necessária seria o mesmo que admitir que o Deus de Abraão não era o mesmo Deus de Henoc, ou que Deus, sendo um, não desejou que todos praticassem a mesma justiça, pois o que ordenou a um não ordenou a outro (*Diál.* 23,1).

Por fim, para confirmar que a circuncisão apenas foi dada como um sinal e não como obra de justificação, Justino argumenta sobre a impossibilidade das mulheres serem circuncidadas. Ao que tudo indica, esse argumento não é de origem paulina.

No que diz respeito a todo o tipo de justiça e virtude, Deus quis que as mulheres tivessem a mesma capacidade que os homens para adquiri-las; em troca, vemos que a configuração da carne é diferente no homem e na mulher. Apesar disso, contudo, sabemos que nenhum dos sexos é justo ou injusto em si mesmo, mas por piedade e justiça (*Diál.* 23,5).

Outro fator que Justino usa a seu favor é o de relembrar que Trifão dá crédito a muitos aspectos de seu discurso, mesmo sendo ele um incircunciso. Em outras palavras, o apologista quer deixar claro que Trifão admite que a Verdade ou a Sabedoria divina opera também nele, um incircunciso. Então, que vantagem há em ser circuncidado?

Os argumentos de Justino para invalidar a circuncisão não levam em conta o pensamento rabínico a respeito dela. Talvez, isso tornaria seus argumentos inoperantes em círculos judaicos. Daí ser difícil acreditar que a obra se destinava a um público judeu. No entanto, também é possível afirmar que a produção rabínica a este respeito em meados do século II não era tão expressiva, ou que, ainda que ela existisse, não acontecia no mesmo plano reflexivo pretendido por Justino, uma vez que os rabinos não estariam preocupados em justificar a validade da circuncisão, mas em garantir seu pleno cumprimento e o seu valor.

Segundo Sidney Hoenig, as primeiras reflexões contrárias à circuncisão feita pelos cristãos repercutiram em âmbito judaico (HOENIG, 1963). Para o autor, a posição paulina contrária à circuncisão provocou em meio tanaítico¹⁵⁰ uma reação que aprofundou o significado desse rito. Se a partir do relato bíblico a circuncisão era apenas entendida como um sinal do pacto, os ensinamentos paulinos fizeram com que os rabinos valorizassem a circuncisão a ponto de identificá-la cada vez mais com o próprio Pacto de Abraão. Para Hoenig,

Na perspectiva histórica, a designação da circuncisão como “aliança” deve-se à reação rabínica aos ataques cristãos à circuncisão, e

150. Tanaítas são os sábios judeus, cujos comentários presentes na *Mishná* não ultrapassam o ano 200 d.C.

particularmente aos ensinamentos antinômicos paulinos. Um estudo comparativo dos primeiros escritos cristãos ao lado das fontes tanaíticas, especialmente da Mishnah Nedarim, revelará que os rabinos pós-destruição contestaram muitas das primitivas noções cristãs, de forma muito direta, utilizando mesmo a terminologia exata e expressões semelhantes às dos conceitos anti-circuncisão em suas respostas e refutações (HOENIG, 1963, p. 323).

A tese de Hoenig aponta para duas questões importantes:

- 1) revela como se deu o aprofundamento do conceito de circuncisão por meio da reflexão rabínica.
- 2) demonstra que essa evolução do conceito, por sua vez, foi um resultado da reação rabínica às críticas do cristianismo à circuncisão.

Porém, há um aspecto apontado por Hoenig que é fundamental para a compreensão da relação entre o judaísmo e o cristianismo nesses primeiros séculos: se a resposta rabínica ao pensamento paulino é dada com a utilização da mesma terminologia e de expressões similares àquelas usadas por São Paulo, isto significa que os rabinos não ignoravam o teor dessas críticas presentes nos primeiros escritos cristãos. Se nessa refutação há um rigor no uso dos termos, de alguma forma os rabinos conheciam esses textos. Isto é revelador, pois demonstra que nos séculos I e II havia um interesse mútuo na produção intelectual de caráter exegético feita pelos pensadores cristãos e judeus.

Hoenig trabalha sobretudo com duas fontes: a *Mishná Nedarim* e o Rito da Circuncisão. Em sua análise o autor procura contrapor o pensamento rabínico formulado no século II com algumas passagens das cartas paulinas. Ele estabelece, com isso, uma resposta direta por parte dos rabinos às críticas à circuncisão feitas por São Paulo. No entanto, pensamos que é difícil admitir que haja uma ligação ou uma resposta tão específica de uma sentença rabínica a alguns versículos das cartas paulinas de forma tão direta. O pensamento paulino não se tornou prontamente hegemônico na Igreja nascente; isso foi resultado de um processo. Ora, se os

desdobramentos das ideias de Paulo não foram imediatamente sentidos nem mesmo no interior do cristianismo, por que elas incomodariam os rabinos de modo a serem pontualmente combatidas por eles? Evidentemente, essa relação é válida, na medida em que aponta níveis de oposição num mesmo patamar de argumentação. No entanto, a valorização da circuncisão no pensamento rabínico, não necessariamente tem em São Paulo a sua motivação. Na verdade, havia uma oposição à circuncisão no meio pagão, anterior à consolidação do cristianismo. Segundo Robert G. Hall, os gregos eram contrários à remoção do prepúcio e consideravam a exposição da glândula algo repugnante. O uso de uma fíbula para manter o prepúcio no local (*kunodesme*) era frequente. Entre os romanos, a circuncisão provocava horror e os judeus eram frequentemente ridicularizados¹⁵¹. A prática da circuncisão moveu ações concretas e violentas dos pagãos contra os judeus. Após a Primeira Guerra Judaica (66-72 d.C.), todos os judeus circuncidados foram obrigados por Roma a pagar altas taxas para a construção do Templo a Júpiter Capitolino. É possível que tal medida se propusesse a desencorajar a prática da circuncisão. Posteriormente, o Imperador Adriano a considerava uma forma de castração e a banuiu, o que fez precipitar a Revolta de Bar Cochba. E também sob os selêucidas, Antíoco IV Epífanes havia mandado executar as mães e os bebês que foram por elas circuncidados em descumprimento ao decreto real que impedia esta prática (1 Mc 1,48.60-61)¹⁵². Portanto, era de esperar que atitudes contrárias à circuncisão adotadas pelos gregos e romanos em geral e pelas autoridades constituídas levassem os sábios judeus a valorizá-la em suas reflexões. Assim, atenua-se a probabilidade de que as sentenças rabínicas mencionadas por Hoenig fossem uma reação ao pensamento paulino de forma tão exclusiva e direta, embora não se possa negar que há uma relação antinômica entre elas.

A partir do estudo de Hoenig, estruturamos abaixo alguns exemplos dessa contraposição:

151. HALL, Robert G. *Op. Cit.*, p. 1027.

152. *Idem*, p. 1028.

a) São Paulo afirmou que a “*circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é*” (1Co 7,19), e os rabinos do século II utilizaram com frequência a expressão “grande é a circuncisão” (*Mishná Nedarim* 3,11).

b) São Paulo, na Carta aos Gálatas, fez a seguinte exortação:

Atenção! Eu, Paulo, vos digo: se vos fizerdes circuncidar, Cristo de nada vos servirá. Declaro de novo a todo homem que se faz circuncidar: ele é obrigado a observar toda a Lei. Rompestes com Cristo vós que buscais a justiça na Lei; caístes fora da graça. Nós, com efeito, guardamos, no Espírito, a esperança da justiça que vem da fé. Pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas apenas a fé agindo pela caridade (Gl 5,2-6).

Segundo Hoenig, em resposta a essas palavras de São Paulo aos gálatas, os rabinos afirmaram que “incircunciso” não era um termo aplicado somente aos pagãos: “pois todas as nações são incircuncisas, e toda a casa de Israel é incircuncisa no coração” (*Mishná Nedarim* 3,11).

O pagão circuncidado, por não cumprir a Lei era considerado incircunciso. Logo, um judeu circuncidado, pelo mesmo motivo, seria considerado incircunciso de coração (HOENIG, 1963, p. 324). Esse, aspecto presente na *Mishná* e lembrado por Hoenig, parece não diferir do que defendia São Paulo. No entanto, Rabino Eleazar ben Azarias qualifica a incircuncisão como um “opróbrio para os ímpios” (*Mishná Nedarim* 3,11), o que não a coloca no mesmo patamar da circuncisão, ambas destituídas de valor para o apóstolo. Se São Paulo valoriza a fé operando em obras, a sentença do Rabino Eleazar associa a incircuncisão aos ímpios, isto é, àqueles que não são justos e nem possuem fé.

c) São Paulo escreveu aos romanos:

Certamente, a circuncisão é útil se observas a Lei; mas se és um transgressor da Lei, tua circuncisão torna-se incircuncisão. Se, portanto, o incircunciso guardar os preceitos da Lei, porventura a sua incircuncisão não será considerada circuncisão? E o fisicamente

incircunciso, cumpridor da Lei, julgará a ti que, apesar de letra e da circuncisão, és transgressor da Lei. Pois o verdadeiro judeu não é aquele que como tal aparece externamente, nem é verdadeira circuncisão a que é visível na carne: mas é verdadeiro judeu aquele que o é no interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra: aí está quem recebe louvor, não dos homens, mas de Deus (Rm 2,22-29).

Como resposta, Hoenig aponta duas sentenças do R. Joshua ben Karha: “Grande é o preceito da circuncisão, por cuja negligência Moisés não obteve remissão de sua pena, nem por uma hora sequer” (*Mishná Nedarim* 3,11). E ainda: “Grande é a circuncisão, pois todas as obras meritórias realizadas por Moisés, nosso mestre, de nada lhe serviram quando ele se mostrou negligente em relação à circuncisão” (*Guemará Nedarin* 32a).

d) Em outra passagem da Carta aos Romanos, temos:

Bem-aventurado o homem a quem o Senhor não imputa nenhum pecado. Ora, esta bem-aventurança é somente para os circuncisos, ou também para os incircuncisos? Dizemos, com efeito, que para Abraão a fé foi levada em conta de justiça. Mas como lhe foi levada em conta? Estando circuncidado ou quando ainda incircunciso? Não foi quando estava circuncidado, mas quando era incircunciso; e recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé que ele tinha quando incircunciso. Assim ele se tornou pai de todos aqueles que creem, sem serem circuncidados, para que também a eles seja atribuída a justiça, e pai dos circuncisos que não só receberam a circuncisão, mas que também seguem a trilha da fé que também teve Abraão, nosso pai, quando ainda era incircunciso (Rm 4,8-12).

Diante disso, R. Judá ha-Nasi afirmou em duas sentenças: “Grande é a circuncisão, pois, não obstante todos os preceitos que Abraão cumpriu, ele não foi considerado perfeito senão depois de se ter feito circuncidar, pois está escrito: 'anda na minha presença e sê perfeito’” (*Mishná Nedarim* 3,11). E ainda: “Grande é a circuncisão, pois ninguém ocupou-se tão ardentemente com os preceitos de Deus

quanto nosso Pai Abraão, e no entanto ele só foi chamado perfeito em virtude da circuncisão” (*Guemará Nedarim* 32a).

Vemos aqui a clara oposição entre as concepções cristã e judaica. Se São Paulo insiste em que Abraão apenas recebeu a circuncisão como um sinal em virtude de sua justiça, provinda da fé que ele já possuía quando incircunciso, a posição do R. Judá ha-Nasi é assegurar que Abraão somente foi considerado perfeito (e portanto, justo) após a circuncisão. As palavras centrais neste argumento são: “anda na minha presença e sê perfeito” (Gn 17,1). Assim, de acordo com o pensamento de R. Judá ha-Nasi, se Deus ordena a perfeição a Abraão no momento do Pacto é porque ele ainda não a possuía. São Paulo utiliza a expressão justiça e fé. R. Judá ha-Nasi utiliza o termo perfeição. Tudo nos leva a crer que ambos falam da mesma coisa por meio de palavras similares, pois ser justo diante de Deus decorre da perfeição ou da santidade. No entanto, na concepção paulina, esta justiça deriva da fé que Abraão já possuía antes da circuncisão. A resposta rabínica centra-se no fato de Abraão não ser perfeito até aquele momento, mas nada discute a respeito de sua fé anterior. Assim, há uma lacuna nessa argumentação, que Justino procura explorar com certa insistência: Todos os que viveram antes de Abraão foram considerados justos por Deus, sendo incircuncisos. A questão é: eles foram considerados justos, mas não eram perfeitos. Logo, eles o foram pela fé?

e) Por fim, novamente aos romanos, escreveu São Paulo:

Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem a prática da Lei. Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também das nações? É certo que também das nações, pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé (Rm 3,28-30).

Se São Paulo enfatiza a fé, elevando-a em grau de importância, os rabinos em resposta ressaltaram o equilíbrio promovido pela circuncisão junto a todos os outros

preceitos, o que é uma forma de valorizá-la: “Grande é a circuncisão, pois contrabalança todos os outros preceitos da *Torá*” (*Guemará Nedarim* 32a).

Segundo Hoenig os rabinos também relacionaram o sacrifício pascal com o rito da circuncisão, “o sangue do pacto”. Esta ligação se deu a partir da interpretação de um versículo do profeta Ezequiel: “Ao passar junto de ti, eu te vi a estrebuchar no teu próprio sangue. Vendo-te envolta em teu sangue, eu te disse: Vive” (Ez 16,6).

A partir de Ezequiel, Targum Jonathan interpretou: “Eu te disse: com o sangue da circuncisão eu terei misericórdia de ti, e com o sangue do cordeiro pascal e te redimirei” (Targum Jonathan. Também *Mekhilta Bo* 5 - *Laut.* I,34).

Em outra passagem os rabinos tentam resguardar a ligação entre a circuncisão e toda a criação e a ordem existente no universo: “Grande é a circuncisão, pois, sem ela, o Santo e Bendito não teria criado o universo, pois está escrito: se não fosse por minha aliança, dia e noite, eu não teria estabelecido a ordem dos céus e da terra” (*Mishná Nedarim* 3,11).

Todas essas demonstrações feitas por Sidney Hoenig ressaltam a valorização do significado da circuncisão entre os judeus, que no século II é frequentemente chamada de pacto de Abraão. Por volta do ano 120 d.C., R. Eleazar de Modiim disse: “Aquele que torna vão o pacto de nosso pai Abraão... não tem parte no mundo futuro” (*Avot* 3,11 e *Sanh.* 98a.)¹⁵³.

Assim, observar a circuncisão é o mesmo que ser fiel ao pacto de Abraão, e isso é indispensável para a salvação ou para a vida futura. Ora, é instigante confrontarmos esse pensamento gestado em meio judaico como as palavras dos emissários de Jerusalém a Antioquia: “Entretanto, haviam descido alguns da Judeia e

153. Diante dessas palavras do R. Eleazar, Hoenig faz o seguinte comentário: “Recordava-se, assim, aos judeu-cristãos que buscavam a salvação em Jesus, que as esperanças judaicas de salvação ou de eternidade residiam somente na observância fiel do pacto abraâmico” (HOENIG, 1963, p. 329). No entanto, essas palavras talvez não sejam uma admoestação aos judeu-cristãos, mesmo porque a ideia de abandonar as práticas judaicas nasce no cristianismo gentio, tendência esta que se consolida.

começaram a ensinar aos irmãos: ‘Se não vos circuncidardes segundo a norma de Moisés, não podereis salvar-vos’” (At 15,1).

No entanto, no *Diálogo* não vemos referências diretas ou indiretas a todas estas sentenças ou argumentos rabínicos. Trifão quase sempre permaneceu passivo diante das críticas de Justino. Seu principal argumento para rebater o apologista vem das Escrituras.

Disse Trifão:

Ou não leste que será exterminada da sua descendência toda pessoa que não for circuncidada no oitavo dia? (Gn 17,14). E ele ordenou isso tanto para os estrangeiros quanto para os escravos comprados a preço de dinheiro (Gn 17,12). Tendo desprezado a própria aliança, vós vos descuidais de suas consequências, e ainda procurais convencer-nos de que conheceis a Deus, quando não fazeis nada do que fazem os que temem a Deus. Portanto, se tens algo a responder a essas coisas e nos demonstras de que modo conservais a esperança sem observar a Lei, com prazer te escutaremos e juntos examinaremos os outros pontos semelhantes (*Diál.* 10,4).

Para Trifão o temor a Deus leva à observância de Lei. Uma vez que Deus disse que seria exterminado todo aquele que não recebesse a circuncisão, como os cristãos poderiam receber algum bem de Deus desprezando esse mandamento? Assim, não haveria esperança de salvação para os cristãos. Na perspectiva cristã é que a esperança da salvação vem da fé em Cristo. No entanto, esse parece ser o grande argumento de Trifão ao longo do *Diálogo*.

Um outro momento em que Trifão rompe com a passividade diante do discurso de Justino ocorre quando discutem o sábado. Diz Trifão, carregado de razão: “Por que falas escolhendo o que te agrada das palavras proféticas e não mencionas aquelas passagens em que se manda expressamente guardar o sábado?” (*Diál.* 27,1).

O capítulo 11 do *Diálogo* parece ser ponto central da argumentação de Justino para desqualificar a Lei Mosaica como um todo. Depois ele se contrapõe a questões pontuais da Lei, dando grande ênfase à circuncisão. Inicialmente, o apologista

procura rebater a Antiga Lei (ou Aliança) a partir da Nova Aliança em Jesus Cristo, que fora anunciada pelos profetas e na qual reside a esperança dos cristãos.

Com efeito, ó Trifão, eu li que deveria vir uma lei perfeita e uma aliança soberana em relação às outras, que agora devem ser guardadas por todos os homens que desejam a herança de Deus. A Lei dada sob o monte Horeb já está velha e pertence a vós. A outra, porém, pertence a todos” (*Diál.* 11,2).

A Antiga Aliança em Moisés era para os judeus. Já a Nova Aliança em Jesus Cristo é para todas as nações. Essa Nova Aliança anularia as palavras que ameaçavam de extermínio os que não observassem a circuncisão, uma vez que uma lei antiga é superada por uma nova. Assim, os cristãos se aproximaram de Deus, não pelo cumprimento das prescrições mosaicas, mas por Cristo crucificado, o que os torna o verdadeiro Israel. (*Diál.* 11,5).

Esta oposição entre Antiga e Nova Lei (ou Aliança) incide nas observâncias pontuais que também são suplantadas por meio de Jesus Cristo da seguinte forma:

Antiga Lei ou Antiga Aliança	Nova Lei ou Nova Aliança
1ª circuncisão: no corpo. É apenas para os judeus. Estes se orgulham dela. Se ela fosse necessária, os incircuncisos que viveram antes de Abraão não teriam agradado a Deus.	2ª circuncisão: no coração. É espiritual.
Guardar o sábado	Guardar o sábado contínuo pela conversão
Banho de purificação. Limpa apenas a carne e o corpo. Nenhuma água seria suficiente para lavar os inúmeros pecados de Israel.	Banho de salvação (batismo) pelo sangue de Cristo predito por Isaías é capaz de purificar os penitentes, pois é a água da vida que purifica a alma.

Contudo, Justino não pode negar que todas as prescrições foram ordenadas por Deus. Então, cabe a ele elaborar uma exegese específica que procura entender os significados dos mandamentos, seja o sábado, seja a circuncisão, ou ainda, os sacrifícios e o banho de purificação. Sua argumentação tem como princípio discutir quais seriam as razões para Deus ordenar tais mandamentos a Israel. Assim, para Justino, o que Deus quis dizer é mais importante do que aquilo que Deus disse.

Segundo Justino, a observância das práticas era importante não pela justificação decorrente dela, mas para Israel nunca se esquecer de Deus:

Deus, portanto, vos ordenou o sábado para que vos lembrásseis dele (...) Também mandou que vos abstivésseis de certos alimentos, a fim de que, até no comer e beber, tivésseis Deus diante dos olhos, pois sempre estais inclinados e prontos a vos afastar do seu conhecimento, conforme o próprio Moisés falou: 'O povo comeu e bebeu, e depois afastou-se para se divertir' (*Diál.* 19,6; 20,1).

Outra argumentação de Justino é que tais observâncias seriam uma consequência dos pecados, da dureza de coração e da infidelidade do povo para com Deus. É por isso que os cristãos não precisariam observar tais práticas, cujo cumprimento seria relativamente simples para eles, uma vez que suportavam muitos sofrimentos e suplícios em nome da fé em Cristo:

Também nós observaríamos essa circuncisão carnal, guardaríamos o sábado e todas as vossas festas se não soubéssemos o motivo pelo qual vos foram ordenadas, isto é, por causa de vossas iniquidades e da vossa dureza de coração. Porque, se suportamos tudo o que nos faz sofrer por parte dos homens e dos maus demônios, de modo que até no meio do mais espantoso, a morte e os tormentos, rogamos a Deus que tenha misericórdia dos que nos tratam assim; e em nada nos desejamos vingar deles, assim como o nosso novo Legislador nos ordenou – ó Trifão, como não haveríamos de guardar o que em nada nos prejudica, isto é, a circuncisão carnal, os sábados e as festas? (*Diál.* 18,2-3).

De todas essas questões apresentadas por Justino, pensamos que o principal argumento contrário à circuncisão, uma vez que é sempre retomado ao longo de todo o Diálogo, é:

Por fim, e os que viveram antes de Abraão e de Moisés e que receberam o nome de santos e lhe agradaram sem cortar o prepúcio ou guardar os sábados – por que Deus não lhes ensinou a fazer essas coisas? (*Diál.* 27,5)

Esta argumentação está profundamente relacionada com o dilema de Justino, a saber: desabonar as práticas judaicas sem se opor ao judaísmo. Ou seja, a permanência de tendências próprias do judeu-cristianismo sobre a validade das práticas no interior da igreja exigiu que Justino manifestasse seu parecer, visando tranquilizar as comunidades cristãs quanto a essa questão. No entanto, o apologista tinha de resguardar-se, para que sua crítica às práticas judaicas não incorresse na postura herética de Marcião, que negou Israel e toda a Escritura veterotestamentária. Portanto, o fio condutor do pensamento de Justino a esse respeito caminha entre os limites de se opor às prescrições legais sem desconsiderar a revelação divina no Antigo Testamento. Logo se verifica que esse norte argumentativo é impossível de ser sustentado a partir da posição judaica, mas parecia a única alternativa viável. Justino, ao sustentar que as Escrituras testemunham que os incircuncisos que viveram antes de Abraão e de Moisés agradaram a Deus e foram considerados justos, não nega a validade dos mandamentos divinos a respeito da circuncisão, do sabbat e as demais práticas. No entanto, todas as prescrições, que de fato foram ordenadas por Deus, tinham uma razão anterior e até mesmo superior às próprias práticas. Para Justino não havia nenhum problema no fato de Deus as ter ordenado. O problema era que os judeus ignoravam a razão de tais mandamentos. Ora, toda essa maneira de pensar só poderia ter sentido para os cristãos. Justino não utiliza as reflexões rabínicas a respeito da circuncisão simplesmente porque não está, no *Diálogo*, falando para um público judeu.

Segundo Bobichon, as práticas judaicas presentes no *Diálogo* são anteriores à destruição do Templo. Aquelas que ainda estavam em vigor no momento em que Justino escreveu, como o sabbat, a circuncisão, o banho ritual e as leis de pureza “não correspondem às prescrições que se referem mais particularmente à nova situação engendrada pelas derrotas diante de Roma” (BOBICHON, 2003, p. 76, vol. I).

No que tange ao ensinamento dos rabinos, Justino demonstra conhecer questões de teor teológico. Os aspectos práticos (halachá) são ignorados pelo apologista (BOBICHON, 2003, p. 77, vol. I). O desinteresse de Justino em discutir as práticas judaicas a partir das reflexões rabínicas poderia estar associado à concepção de que a Lei e todas as práticas decorrentes dela eram provisórias. Assim, qualquer formulação da Lei Oral que caminhasse para o debate sobre a circuncisão ou sobre o sábado seria estéril. Seja como for, abster-se de considerar a tradição oral judaica a respeito das práticas, certamente, não seria uma estratégia convincente para conquistar um público judeu. Segundo Bobichon, a crítica às práticas é feita a partir de substratos cristãos, isto é, a partir de uma lógica de composição realizada por cristãos anterior ao próprio *Diálogo* (BOBICHON, 2003, p. 78, vol. I), cuja intenção era apenas abolir o apego à Lei em meio às comunidades cristãs.

No entanto, quando Justino discute questões relacionadas à fé, sobretudo aspectos ligados ao Messias, ele demonstra conhecer referências da tradição judaica.

4.3 - Trifão e a crítica à fé cristã

Se na crítica que Justino faz a alguns aspectos da Lei Mosaica Trifão permanece quase sempre passivo, não oferecendo praticamente nenhuma objeção à exposição do filósofo cristão, o mesmo não acontece em relação aos princípios ligados à fé cristã, onde Trifão se mostra mais combativo. A partir dessa evidência é possível afirmar que Justino conhecia alguns aspectos da crítica judaica à fé cristã. Também podemos observar que o apologista possuía referências muito mais significativas sobre a exegese judaica e quase nada sobre comentários rabínicos a respeito da Lei. Talvez, em sua atividade apologética, Justino julgasse necessário inteirar-se, com certa propriedade, dos aspectos centrais do messianismo judaico de seu tempo, para poder contra-argumentar com mais força em favor da sua visão cristológica das Escrituras. Tratando-se, ou não, de uma estratégia consciente do apologista, o fato é que Justino, por suas palavras ou pelas palavras de Trifão, explicita pensamentos judaicos sobre o Messias. Lembramos, porém, que essa afirmação requer prudência, pois, segundo Higgins, “ela não implica necessariamente a aceitação de todas as posições atribuídas a Trifão como expressões confiáveis das crenças judaicas contemporâneas” (A. J. B. HIGGINS, 1967, p. 298). Da mesma forma, talvez nem tudo o que Justino alega ser próprio da exegese judaica, o seja de fato. A origem pode ser outra: « Justino atribui frequentemente aos judeus expressões de fé que são, na verdade, judeu-cristãs »¹⁵⁴

Podemos dizer que os elementos apresentados por Trifão em sua crítica à fé cristã, direta ou indiretamente, convergem para a negação da messianidade de Jesus. Parece aceitável pensar que a oposição de Trifão ampara-se no fato de que a fé dos

154. BOBICHON, 2003, p. 87, vol. I. Tentar atribuir aos judeus pensamentos que não são genuinamente judaicos, definitivamente não seria uma boa estratégia para converter os judeus ao cristianismo.

cristãos sobre essa matéria destoa do messianismo judaico de seu tempo, razão da crítica. A partir daí, levantamos duas questões:

- 1) Trifão sintetizaria um conjunto de críticas judaicas ao cristianismo?
- 2) Suas palavras representariam aspectos fundamentais do messianismo judaico em meados do segundo século?

É bem possível que Trifão apresente críticas judaicas (as conhecidas por Justino) contrárias à fé cristã, ainda que nem todas elas fossem genuinamente judaicas. Em relação ao messianismo, o problema é mais complexo. Conforme afirma Jacob Neusner,

Cada um dos diversos sistemas de pensamento elaborados pelos antigos judeus constituía uma visão global para um grupo social circunscrito. (...) Cada um deles encontrava plena expressão em sua estrutura simbólica particular. Nenhum deles podia ser forçado a conformar-se à definição de um 'Judaísmo' normativo e impositivo único, e muito menos enquadrar-se na medida de um 'Judaísmo Ortodoxo'. Tais categorias realmente se revelam anacrônicas quando aplicadas a tempos antigos. Disso resulta que, assim como não podemos, em relação à antiguidade, falar de um único 'Judaísmo', mas somente de 'Judaísmos', da mesma forma não podemos imaginar que houvesse uma (a) 'idéia messiânica de Judaísmo' presente em toda parte e sempre impositiva (Neusner, 1984, p. 357).

Esses diferentes grupos sociais abordavam o tema Messias inserindo-o na visão de mundo própria do grupo e subordinando este assunto aos objetivos gerais da literatura na qual ele estava inserido. Assim, segundo Neusner, quando os rabinos falam do Messias na *Mishná*, o fazem tendo em vista atingir os objetivos norteadores da composição da própria *Mishná*. Isso significa que há uma seleção dos elementos que melhor atendem a esses objetivos; tais elementos são apresentados nos tratados da *Mishná*. Logo, as sentenças rabínicas sobre o Messias não são aleatoriamente expostas, mas atendem a um fim superior às próprias sentenças. No entanto, qual seria esse fim? De acordo com Neusner,

O sistema rabínico assumiu as convicções fundamentais da visão de mundo mishnaica sobre a importância de Israel construir para si uma vida além do tempo. Em seguida, transformou o “mito do Messias”, em sua totalidade, em uma força essencialmente não-histórica. Se as pessoas quisessem chegar ao fim do tempo, teriam que colocar-se acima do tempo, isto é, da história, e permanecer à margem de grandes movimentos de caráter político e militar (Neusner, 1984, p. 358).

Como consequência imediata ao pensamento de Neusner, podemos dizer que, se há uma seleção do pensamento judaico sobre o Messias para atender a princípios norteadores da *Mishná*, os elementos que foram deixados de fora poderiam muito bem aparecer no *Diálogo*. A própria literatura judaica subsequente, além de retomar todo o conjunto da *Mishná*, aborda outros aspectos sobre o messianismo judaico, que possivelmente seriam contemporâneos e até anteriores aos primeiros tratados da *Mishná*. Somente assim é possível compreender por que dados sobre o Messias presentes no *Diálogo* só aparecerão na literatura rabínica tardiamente. Isto é, alguns pensamentos expostos por Justino já circulavam no meio judaico, mas não foram documentados nos primeiros tratados da *Mishná*. Resta ainda verificar como essas questões aparecem concretamente na obra. Faremos isso ao analisar os pontos principais da crítica de Trifão à fé cristã, crítica esta que, de uma forma ou de outra, se encaminha para questões messiânicas.

Logo no primeiro momento de crítica, Trifão parece usar de ironia ao discorrer sobre o Messias:

Quanto a Cristo ou Messias, se ele nasceu ou está em algum lugar, é desconhecido e nem ele próprio conhece a si mesmo e não terá nenhum poder, até que venha Elias para ungi-lo e manifestá-lo a todos. Quanto a vós, porém, dando ouvidos a vozes vãs, fabricais para vós mesmos um Cristo e por sua causa estais agora perecendo sem objetivo nenhum (*Dial.* 8,4).

Essa primeira discussão sobre o Messias é reveladora, pois aponta duas posições a respeito de sua presença no mundo: A primeira consiste em saber se o Messias já nasceu ou ainda nascerá. A segunda aponta para a possibilidade do Messias estar presente, porém ainda desconhecido. Cabe a Elias, pela unção, manifestá-lo ao mundo. Trata-se de um pensamento judaico, que, além de ser contemporâneo a Justino, era conhecido por ele¹⁵⁵. Já a hipótese de o Messias desconhecer-se a si mesmo, ao que tudo indica, é uma visão exagerada e irônica de Trifão, uma vez que essa posição parece não encontrar nenhuma correspondência no pensamento rabínico. Outra questão importantíssima nessa primeira discussão é que Trifão deixa claro que os cristãos fabricaram um Cristo, isto é, a concepção messiânica cristã está em desacordo com a tradição messiânica judaica. Nas objeções de Trifão transparece que as expectativas messiânicas judaicas diferiam da fé creditada pelos cristãos em Jesus como Messias. Segundo Skarsaune, o Messias anunciado nos textos bíblicos não encontrava, para os judeus, nenhuma similaridade nos eventos da vida de Jesus, como a crucifixão e a ressurreição. Assim, a

discrepância entre a visão bíblica sobre o Messias e a trajetória real de Jesus fez surgir a necessidade de uma interpretação inovadora dos tradicionais textos messiânicos, mas também de uma inovadora seleção de novos textos que até então não haviam sido considerados como referentes ao Messias (SKARSAUNE, 2004, p. 665).

Esse dilema percorre todo o *Diálogo*. Não apenas os acontecimentos da vida de Jesus parecem contrariar as atitudes que um judeu esperava do Messias, como também os atributos dados pelos cristãos ao Messias não tinham o mesmo teor em âmbito judaico. Ora, Justino deve, portanto, provar dois pontos centrais, a saber: o

155. Em nota Bobichon cita a literatura rabínica que faz referência ao Messias escondido (*Midrash Tehilim* sobre o Ps. 2,1:89a ; *TB Sanhedrin* 98a; *Targum Mich.* 4,8). No entanto, ressalta que esses textos são do final do séc. II, portanto, posteriores à composição do *Diálogo*. Mesmo assim, é perfeitamente aceitável que em meados do séc. II esse pensamento já circulasse em meio judaico. O próprio Justino dá testemunho desse fato: “Contudo, sei também, por suas afirmações, que o Cristo ainda não veio e, caso tenha vindo, ninguém sabe quem ele é” (*Diál.* 110,1).

Antigo Testamento anunciou todos os acontecimentos da vida de Jesus por completo; e, tudo o que os cristãos acreditam e atribuem ao Messias, não era novidade, mas estavam todos prefigurados nas Escrituras. Em outras palavras, a Revelação contida nas Escrituras anuncia o nascimento, a vida, os sofrimentos, a morte de cruz, a ressurreição e a ascensão de Jesus como o Messias esperado. E mais: os atributos de Jesus enquanto Messias, tais como sua divindade e sua preexistência antes da criação, também estão prefigurados no AT. A única saída para tamanha empreitada é a exposição de uma nova hermenêutica, que nem sempre será aceita por Trifão. Tudo o que se segue a respeito da crítica de Trifão gira ao redor desse dilema.

Em diversos momentos do *Diálogo* Trifão evidencia essa discrepância existente entre a concepção cristã sobre o Messias e as expectativas messiânicas judaicas. Vejamos alguns:

1) O Messias como Filho do Homem

A esse respeito, disse Trifão:

Homem, essas e outras passagens semelhantes das Escrituras nos obrigam a esperar como glorioso e grande aquele que recebeu do Ancião dos dias, como Filho de Homem, o reino eterno. Em troca, esse que chamais de Cristo viveu desonrado e sem glória, a ponto de cair sob a extrema maldição das leis de Deus, pois foi crucificado (*Diál.* 32,1).

Essas palavras de Trifão são precedidas pela citação que Justino faz do profeta Daniel (Dn 7,9-28). Segundo o apologista, a segunda vinda de Cristo será gloriosa como Filho do Homem sobre as nuvens. Como vemos acima, Trifão em sua resposta deixa transparecer que os judeus identificam o Messias com o Filho do Homem. No entanto, Higgins questiona essa possibilidade e avalia que essa passagem do *Diálogo* é significativa para distinguir os elementos que realmente compunham o messianismo judaico, daqueles que Justino atribui indevidamente ao pensamento

judaico a respeito do Messias¹⁵⁶. Segundo Higgins, a tradição rabínica não enfatiza o Filho do Homem como um Messias sobre-humano vindo do céu¹⁵⁷. Além disso, tal pensamento estaria em desacordo com as próprias palavras de Trifão, que afirmou ser o Messias um homem nascido de homem, não preexistente e nem divino. Daí Higgins concluir que esse pensamento é cristão e foi posto, por Justino, na boca de Trifão.

2) Messias crucificado

Trifão é contrário a essa ideia:

O que duvidamos é que o Cristo tivesse de morrer tão vergonhosamente, pois na lei se diz que é maldito aquele que morre crucificado. De modo que, por enquanto, é muito difícil para mim convencer-me disso. Que as Escrituras tenham anunciado um Cristo passível é evidente. O que desejo saber, se tiveres um argumento a demonstrar, é o fato de que ele teria que sofrer um suplício que está maldito na lei (*Diál.* 89,2).

Trifão manifesta a impossibilidade de o Messias morrer na cruz sob a maldição da Lei. Tal posição, inadmissível ao judaísmo, certamente, representava o ponto de maior conflito na polêmica a respeito do messianismo judaico e cristão. Na ótica judaica, o Messias, cumpridor da Lei, jamais poderia ser amaldiçoado por ela. No entanto, uma vez que o Messias é um homem nascido de homem, significa que ele também é passível de sofrimento. Trifão concorda que o Messias é o Servo Sofredor descrito por Isaías, conforme vemos a seguir:

156. O questionamento feito por Higgins é: “Quererá Trifão dizer que está pessoalmente convencido do argumento de Justino, segundo o qual a passagem de Daniel é messiânica, ou que os judeus a consideram como tal em qualquer caso? Ou tais palavras são colocadas na boca de Trifão apenas para reforçar o argumento?” (HIGGINS, 1967, p. 301).

157. “É verdade que há passagens rabínicas [SB i. 66 s., 486, 956-959; Cf. G. DALMAN, *The Words of Jesus* (1902), 245-247] que utilizam Dn 7, mas pouco mais fazem do que admitir que a figura em Dn 7,13 aponta para o Messias da mesma forma que outras profecias (Sl 21,6; Jr 30,21; Am 9,21; Zc 9,9), sem enfatizar o Filho do homem como um Messias super-humano vindo do céu, no versículo 13 em particular, ou o título ‘Filho do homem’ como sendo messiânico” (HIGGINS, 1967, p. 301).

Com efeito, sabemos que ele haveria de sofrer e ser conduzido como ovelha ao matadouro¹⁵⁸. O que nos tens que demonstrar é que ele também deveria ser crucificado e morrer de morte tão desonrosa e amaldiçoada pela própria lei (*Diál.* 90,1).

Em termos lógicos, admitir que o Messias é um homem, significa também admitir que ele está sujeito, como todo homem, a qualquer tipo de sofrimento. Talvez, a ideia do Messias sofredor não fosse um problema em si para algumas correntes do judaísmo (daí Trifão consentir nesta possibilidade). O problema é que esse sofrimento, na ótica cristã apresentada por Justino, vem pela morte na cruz. Essa correlação resulta em uma dificuldade intransponível para os judeus.

3) O Messias preexistente e divino

Trifão disse:

Retoma o teu discurso onde havias parado e termina-o. Com efeito, ele me parece contraditório e absolutamente impossível de demonstrar, pois dizer que esse vosso Cristo preexiste como Deus antes dos séculos e que depois dignou-se nascer como homem, não é homem que venha dos homens, não só me parece absurdo como também insensato (*Diál.* 48,1).

Trifão nega aqui as concepções cristãs sobre a natureza do Messias. Ao que tudo indica, a preexistência do Messias atenta contra o fato de ser ele um homem; já a sua divindade afeta a unidade de Deus, como vemos nos trechos subsequentes:

Trifão disse:

Parece-me que os que afirmam que Jesus foi apenas homem e que por eleição foi ungido e tornado Cristo dizem coisas mais críveis do que vós, ao dizer o que dizes. Todos nós, com efeito, esperamos o Cristo, que nascerá como homem, de homens, e a quem Elias virá

158. A ideia de que o Messias devia sofrer é mencionada por Trifão em outros momentos do *Diálogo*. “Que tudo isso seja como dizes. Concedo também que esteja profetizado que Cristo devia sofrer e que é chamado pedra” (*Diál.* 36,1). “De fato, que o Cristo é anunciado nas Escrituras como sofredor, que virá novamente com glória para receber o reino eterno de todas as nações e que todo reino lhe será submetido, está suficientemente demonstrado pelas Escrituras que citaste” (*Diál.* 39,7).

ungir. E este que se apresenta como o Cristo, deve-se pensar que é absolutamente homem, nascido de homens. Contudo, pelo fato de Elias não ter vindo, afirmo que este não é o Cristo¹⁵⁹ (*Diál.* 49,1).

Deduzimos que o Messias é homem, pois não pode haver dois deuses. E sendo homem, não pode preexistir antes da criação do próprio homem. Tal argumentação racionalizante é respaldada por Trifão de outra forma utilizando os textos sagrados. A partir do profeta Isaías, Trifão não aceita a afirmação de que o Messias é Deus preexistente e questiona: Como se pode considerar a preexistência daquele que recebeu todas as potências do Espírito, como se não as tivesse? (*Diál.* 87,1).

E ainda, em outra passagem: “Responde-me, portanto, antes de tudo, como podes demonstrar que existe outro Deus além do Criador do universo” (*Diál.* 50,1).

Se Deus é Um, para os judeus é impossível aventar a hipótese de que o Messias seja Deus. Trifão menciona as Escrituras para convencer Justino sobre essa impossibilidade. A divindade de Jesus não poderia ser assegurada, pois Deus, através de Isaías, disse que a nenhum outro daria a sua glória (*Diál.* 65,1).

Outras críticas de Trifão à fé cristã:

4) Ainda que se aceite as passagens apontadas por Justino como referentes ao Messias, o apologista teria de provar que as Escrituras dizem tudo isso a respeito de Jesus (*Diál.* 36, 1; 39,7).

5) Como ele se dignou nascer de uma virgem? (*Diál.* 50,1). E ainda, como aquele que se manifestou a Abraão como Deus, nasceu na forma de homem de uma virgem, estando sujeito aos sofrimentos como qualquer homem? (*Diál.* 57,3).

6) Outras questões: como esse que se dignou nascer de uma virgem por vontade de seu Pai foi crucificado e morto? Como provar que ele ressuscitou e subiu aos céus? (*Diál.* 63,1).

159. Diante da argumentação cristã de que Elias veio na pessoa de João Batista, Trifão argumenta que é um absurdo dizer que o espírito profético de Elias esteve em João Batista (*Diál.* 49,6). Justino responde que da mesma forma como Deus transferiu uma porção do Espírito de Moisés a Elias, fez com que o Espírito de Elias passasse a João Batista (*Diál.* 49,7).

7) Trifão salienta que os pagãos podem reconhecer Jesus como Senhor, como Cristo e como Deus, conforme indicam as Escrituras. Contudo, os judeus já servem ao próprio Deus e, portanto, não têm necessidade de confessá-lo e adorá-lo (*Diál.* 64,1).

8) Trifão argumenta que a posição dos cristãos poderia ser outra: defender que Jesus nasceu como homem dos homens e que foi considerado Messias por ter vivido perfeitamente conforme a Lei (*Diál.* 67,2).

A resposta de Justino a todas essas objeções se fez através de uma hermenêutica cristológica do AT. Por que o apologista procurou rebater todas essas argumentações contrárias a fé cristã? Acreditamos que não foi para persuadir os judeus à conversão ao cristianismo, mas para exortar os cristãos a permanecerem convictos na fé que professavam diante do proselitismo judaico e, sobretudo, pela persistência do judeu-cristianismo e dos questionamentos oriundos desta convivência.

Inicialmente, Justino faz questão de ratificar que “em todos os meus raciocínios eu parto das Escrituras proféticas, que são santas para vós, e apoiado nelas eu apresento as minhas demonstrações” (*Diál.* 32,2)¹⁶⁰. Este é o caminho de Justino: Uma mesma fonte para uma exegese diversa. Segundo o apologista, o problema não é a fonte¹⁶¹, e muito menos uma interpretação incorreta ou insuficiente das Escrituras por parte dos cristãos. A razão de toda a crítica de Trifão à fé cristã reside num único problema: os judeus não entendem as Escrituras. Em diversos momentos do *Diálogo* Justino reitera essa posição¹⁶². Evidentemente, tal

160. Inúmeras vezes Justino insiste que, em suas argumentações, utiliza as Escrituras (*Diál.* 28,2; 34,2; 53,2; 56,10.11.15.16.18; 67,3; 85,5; 117,5; 118,1; 129,1). Segundo Bobichon, isso acontece, pois « As Escrituras têm para Justino valor de prova ou de testemunho, mas são, antes de tudo, o ponto de partida de sua exegese (...). Por isso as citações ocupam um lugar importante no *Diálogo* : sua principal função não é justificar um discurso, mas produzi-lo». (BOBICHON, 2003, p. 110, vol. I).

161. Ao contrário de Marcião que negava o Antigo Testamento.

162. Eis alguns exemplos: “Com efeito, não sabes o que estás dizendo, pois, seguindo mestres que não entendem as Escrituras, estás como que adivinhando e dizendo o que te vem à mente” (*Diál.* 9,1). “Os vossos ouvidos, porém, estão entupidos e os vossos corações estão endurecidos” (*Diál.*

argumentação somente tem sentido e aceitação em meio cristão. É difícil cogitar que um judeu pudesse aceitar que os rabinos não entendessem as Escrituras. O que está em jogo são princípios exegéticos divergentes. Segundo Nachman Falbel,

os cristãos tendem a adotar o método alegórico, ou seja, servem-se de símbolos e figuras que dão asas à imaginação do exegeta, enquanto que os judeus tendem tradicionalmente a adotar o método literal que implica no conhecimento do termo, da palavra, ou ainda de seu sentido histórico (FALBEL, 1983, p. 97).

Por outro lado, não podemos pensar que a exegese alegórica seja uma criação cristã. Os judeus também utilizaram essa estratégia. Conforme salienta Bokser,

A exegese cristã da bíblia hebraica, conforme feita por Justino, não inventou a interpretação alegórica. Também Filon serviu-se de interpretações alegóricas para adaptar as ideias gregas ao texto da bíblia hebraica. Os rabinos, igualmente, permitiram-se interpretar figurativamente a bíblia para poder encontrar nela fundamento para diversas posições teológicas e homiléticas tornadas necessárias pelas experiências contemporâneas vividas pela sociedade judaica, presa no redemoinho das grandes mudanças históricas. Esse é, essencialmente, o método hermenêutico do midrash. Exegetas cristãos como Justino utilizaram, em certo sentido, o midrash, mas o direcionaram para seus próprios fins – para encontrar, na bíblia hebraica, o fundamento para a sua nova experiência, a crença na messianidade de Jesus; e isso se tornou uma ferramenta comum nas polêmicas judaico-cristãs (BOKSER, 1973, p. 99).

Nachman Falbel continua esta discussão em um importante artigo sobre a origem e o desenvolvimento da exegese judaica e da leitura alegórica da Bíblia. A exegese, entendida como aplicação metódica de princípios teóricos para a interpretação da Bíblia (FALBEL, 2006, p. 88), esta presente na própria Escritura Sagrada, quando alguns livros do cânon explicam ou interpretam passagens da *Torá* ou dos profetas. Posteriormente, é possível notar no judaísmo do Segundo Templo

uma exegese surgida antes do ano 70, sem registro literário, mas aludida no *Talmud*, onde a alegoria era praticada (FALBEL, 2006, p. 90).

Em suma, poderíamos afirmar que, em continuação aos “comentários” já existentes no próprio texto das Escrituras Sagradas, o processo de interpretação prosseguiu atendendo a uma nova realidade e indo ao encontro de novas necessidades de uma sociedade que mudava rapidamente. Essa interpretação incluía tradições orais que passavam de geração em geração (TB Av. Zara 5a usa a expressão *dor dor vedorshav*), seja sobre o significado de um versículo ou ainda sobre o modo de entender e cumprir um determinado preceito bíblico (FALBEL, 2006, p. 91).

Para Trifão, importa o que Deus disse, isto é, parece inconcebível a possibilidade de Deus dizer uma coisa querendo dizer outra. Já para Justino, no que tange as prescrições da Lei, é exatamente o contrário, ou seja, os judeus desconhecem as intenções divinas ao ordenar tais preceitos. Do ponto de vista judaico, nunca o que Deus disse pode ser desconsiderado, mas melhor compreendido. Assim, a exegese de Justino, ao demonstrar que a Nova Aliança tornou a Antiga Aliança caduca, poderia facilmente ser considerada blasfema, ou em menor grau, uma temerária especulação humana. Isso não significa que a palavra divina não deva ser interpretada. Segundo Nachman Falbel (2006, p. 98), após a destruição do Templo houve na exegese judaica um florescimento pela busca de sentidos ocultos nas Escrituras. Quatro métodos foram amplamente empregados: *peshat* (sentido literal), *remez* (sentido alusivo, sugestivo), *derash* (sentido homilético) e *sod* (sentido oculto, misterioso). Grosso modo, as questões difíceis de serem entendidas pelos judeus eram solucionadas pelos sábios em seus comentários. No entanto, o fim visado era sempre uma melhor compreensão da *Torá*, o que não dispensava a interpretação alegórica encontrada nos *midrashei agadá*. No entanto, o relato bíblico demonstra que Deus falou diretamente aos judeus. Os cristãos aceitaram o AT como Palavra Sagrada de Deus direcionada não apenas aos judeus, mas também aos cristãos. A exegese cristã alegórica é uma consequência necessária

dessa aceitação. Na ótica judaica essa exegese é perfeitamente dispensável, sem qualquer prejuízo. Na ótica cristã ela é estritamente necessária, não apenas para a incorporação dos gentios no plano divino, mas para a plena realização da História da Salvação da humanidade, que, segundo Justino, inclui os judeus, desde que se convertam. Seja como for, toda a estratégia argumentativa utilizada por Justino em sua exegese é compreensível aos cristãos, mas não aos judeus. É por isso que Trifão não se converteu no final do *Diálogo*.

No entanto, é curioso notar que Justino, ao citar o AT, não realiza apenas uma exegese tipológica ou alegórica para ressaltar a presença de Jesus como Messias. Inúmeras vezes o apologista se refere apenas ao que está escrito na bíblia (seu sentido literal) para defender suas posições. Sua intenção é demonstrar que a letra do texto é suficiente para garantir a verdade de suas argumentações. Nesse procedimento de recorrer sempre às Escrituras, Justino faz uso de passagens sem as citar completamente (omite trechos) ou faz recortes de acordo com o que procura defender. Justino também substitui palavras ou expressões nos textos bíblicos que ele apresenta. Segundo Bobichon,

É difícil, nesse caso, determinar com precisão a origem de tais substituições (falha de memória, outra versão grega das Escrituras, utilizações de Testimonia, *midrash* cristão, concepção ampla da noção de texto escriturístico?) (BOBICHON, 2003, p. 115, vol. I).

De qualquer forma, é significativo o fato do apologista adotar inúmeras vezes o método literal em sua exegese. Para Bobichon, esse procedimento pode estar relacionado aos destinatários do *Diálogo*, isto é, tal método era mais familiar aos ouvintes (BOBICHON, 2003, p. 118, vol. I).

Todas as críticas à fé cristã são respondidas por Justino com grande desenvoltura. Elas são suficientes para satisfazer as expectativas cristãs, minando todo desconforto advindo de um ambiente polêmico junto aos judeus e judeu-cristãos. No entanto, sua hermenêutica pouca ressonância teria em âmbito judaico.

Desta forma, os princípios norteadores da exegese de Justino apontam Jesus como o Messias esperado pelos judeus e prefigurado no AT com os atributos próprios do cristianismo.

Apresentaremos, a seguir, quais foram as linhas gerais utilizadas por Justino, em sua exegese, para rebater as críticas de Trifão. Sua primeira grande argumentação é sobre as duas vindas do Messias. Após citar a passagem do Servo Sofredor de Isaías, Justino afirma:

Trifão, essas palavras e outras semelhantes pronunciadas pelos profetas se referem em parte ao primeiro advento de Cristo, anunciando que ele apareceria sem glória nem beleza, sujeito à morte; e parte se refere à segunda vinda, quando ele se apresentará com glória acima das nuvens, e o vosso povo verá e reconhecerá aquele a quem transpassou, como disseram antes Oséias, um dos doze profetas, e Daniel (*Diál.* 14,8).

Logo, a primeira vinda de Jesus Cristo está prefigurada no Servo Sofredor em Isaías e a segunda vinda, na visão de Daniel. Esse pensamento rebate as palavras de Trifão no *Diál.* 32,1 discutidas anteriormente, segundo as quais o Messias esperado pelos judeus (glorioso) em nada se assemelhava ao Messias dos cristãos (Jesus que foi desonrado). Para Trifão, são situações incompatíveis. Trata-se de dois Messias diferentes. Justino procura assegurar que Jesus é o mesmo Messias dos judeus. No entanto, a expectativa judaica se realizará em sua segunda vinda. Higgins se interroga sobre a possibilidade da tradição judaica se referir de alguma maneira aos dois adventos do Messias (A. J. B. HIGGINS, 1967, p. 304). Ele cita o Rabino Levi, do século III, que “disse que o último redentor, como o primeiro (Moisés), será revelado e então ficará oculto por um tempo, antes de sua manifestação final” (A. J. B. HIGGINS, 1967, p. 304). No entanto, antes mesmo da 1ª vinda de Jesus como Messias, sua

preexistência fora anunciada nas Escrituras, além de estar presente na História de Israel no AT. Justino cita inúmeras passagens em que, segundo ele, isso ocorreu¹⁶³.

Para demonstrar que Cristo é Deus, Justino realiza uma interpretação que será pouco convincente para Trifão. A partir das palavras de Jacó, “lavará no vinho a sua veste e no sangue da uva as suas roupas”¹⁶⁴, o apologista explica que Cristo lavaria em seu sangue aqueles que nele cressem, cujo “Espírito Santo é a veste dele para os que, por meio dele, receberam a remissão dos pecados. Ele estará sempre presente a eles com sua força e lhes estará manifestamente presente na sua segunda vinda” (*Diál.* 54,1). O sangue de uva é o sangue que Jesus possui pela força de Deus:

Porque do mesmo modo que o sangue da uva não foi gerado pelo homem, mas por Deus, da mesma forma a Escritura indicou antecipadamente que o sangue de Cristo não viria da descendência humana, mas da força de Deus. Portanto, senhores, esta profecia que vos citei demonstra que Cristo não é homem nascido de homem, segundo a maneira comum dos homens (*Diál.* 54,2).

Trifão rebate a fraqueza da argumentação de Justino para provar a divindade de Jesus: “se conseguires confirmar esta tua tese com outros argumentos, levaremos em conta essa interpretação que aqui nos dás” (*Diál.* 55,1).

Diante disso, Justino lança na discussão dois novos aspectos:

1) A renitência dos judeus em não aceitar a divindade de Jesus Cristo advém da não compreensão das Escrituras. No entanto, Deus é a causa desse não entendimento.

163. Jesus é o rei de quem tratam os Salmos 72 (*Diál.* 34,2-8), 24 (*Diál.* 36,3-6) 99 (*Diál.* 37,2-4) e 45 (*Diál.* 38,3-5); O cordeiro sacrificado na Páscoa era figura de Cristo (*Diál.* 40,1-3); O sacrifício dos dois bodes anunciavam as duas vindas de Cristo (*Diál.* 40,4-5); Em Is 7,10-16 está presente o mistério do nascimento de Jesus (*Diál.* 43,3-8); As duas vindas de Jesus Cristo foram profetizadas por Jacó em Gn 49,8-12, que, segundo Justino, “na primeira ele seria mortal, que, depois de ele vir, não haveria mais na vossa descendência nem rei nem profeta e que as nações que cresceriam nesse Cristo passível esperariam mais uma vez por sua vinda” (*Diál.* 52,1); Outro Senhor, além do Deus Criador apareceu a Abraão (*Diál.* 56), a Jacó (*Diál.* 57-58), a Moisés (*Diál.* 59-60); Sua preexistência é atestada pelas Escrituras no “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1) e “Eis que Adão se tornou como um de nós para conhecer o bem e o mal” (Gn 3,22).

164. Na *Bíblia de Jerusalém*, “lava sua roupa no vinho, seu manto no sangue das uvas” (Gn 49,11).

2) A exegese que Justino faz das Escrituras não interfere na aceitação de que há um outro Deus, “numericamente outro, e não no conhecimento e pensamento” (*Diál.* 56,11) além do Criador. A Escritura, por si mesma, anuncia e prova este fato.

Então, podeis compreender que, por causa de vossa maldade Deus vos ocultou a sabedoria contida em suas palavras, com exceção de alguns, aos quais, pela graça de sua grande misericórdia, como disse Isaías, deixou como semente para a salvação, como Sodoma e Gomorra. Prestai, portanto, atenção às citações que farei das santas Escrituras. Elas não necessitarão de interpretação, mas apenas de serem ouvidas (*Diál.* 55,3).

Quando Justino evoca a maldade dos judeus como o fator motivador para Deus ocultar ao povo a sabedoria contida nos textos sagrados, cuja consequência imediata é o não entendimento das Escrituras por parte dos judeus, podemos pensar em duas possibilidades: a) a maldade consiste nas transgressões e nas iniquidades praticadas por Israel, que foram muitas vezes denunciadas pelos profetas. Trata-se, então, da mesma dureza de coração que explicou a razão das prescrições legais ao povo. b) esta maldade, na verdade, refere-se a situações concretas de conflito entre os membros dos dois cultos. Ou seja, para Justino, os cristãos são vítimas dessa maldade. Acreditamos que o *Diálogo* fornece subsídios para as duas hipóteses. Ambas resultam de uma interpretação que Justino faz. No primeiro caso, a interpretação se ampara nas admoestações proféticas contidas nas Escrituras, que censuravam a infidelidade do povo para com Deus. Já no segundo caso, é necessário averiguar com mais cuidado até que ponto a interpretação de Justino está baseada em fatos históricos consistentes.

Outro aspecto inovador nessa argumentação é que o apologista prescinde de sua própria exegese. Vimos que Justino afirma inúmeras vezes que os judeus não entendem as Escrituras, cujo significado mais profundo e verdadeiro é revelado pela graça de Deus ao apologista. Esse dom de Justino adquire vigência concreta na

exegese praticada por ele. No entanto, essa exegese pode ser deixada de lado, no que tange a divindade de Cristo. O que Justino diz, de forma surpreendente, é que o sentido literal da Escritura afirma que o Messias é Deus. Portanto, essa verdade não passa pela aceitação de uma interpretação, mas sim pela aceitação da letra, tal como ela foi dita por Deus. Ora, qual passagem do AT Justino utiliza para legitimar esta posição? Ele menciona a aparição de Deus e dos anjos a Abraão junto ao carvalho de Mambré, e argumenta:

tentarei convencer-vos de que este Deus, do qual se diz e escreve que apareceu a Abraão, a Jacó e a Moisés, é outro além do Deus criador do universo. Numericamente outro, e não no conhecimento e pensamento. Com efeito, afirmo que nunca fez, nem falou nada senão o que o Deus Criador do mundo, acima do qual não existe outro Deus, quer que ele faça e fale (*Diál.* 56,11).

Justino cita Gn 19,23-25 e surge um outro elemento novo nesta discussão. Um dos companheiros de Trifão conclui o mesmo que Justino se propõe a fazer:

Então, o quarto dos que tinham ficado com Trifão exclamou:
- Portanto, além do próprio Deus que apareceu a Abraão, deve-se dizer que este dos anjos que desceram até Sodoma também é Deus, pois mediante Moisés a Escritura o chama Senhor (*Diál.* 56,13).

Parece que Justino quer indicar nesta intervenção que o sentido literal do texto foi capaz de fazer com que um judeu concordasse com a posição cristã defendida pelo apologista. Talvez, esta seja uma das estratégias de Justino ao longo do discurso. A exegese alegórica, muito comum aos cristãos, é utilizada por Justino. No entanto, num ambiente polêmico junto a judeus e a judeu-cristãos, Justino inovou ao defender que a exegese judaica (literal) servia para atingir a mesma posição defendida pelos cristãos. Ou seja, o procedimento judaico de lidar com as Escrituras é suficiente para validar alguns aspectos da fé cristã. É possível que Justino, com essa estratégia, conseguisse resguardar cristãos molestados nessa controvérsia, acusados

de forjarem um sentido próprio para a Escritura por meio de uma interpretação fantasiosa. Trifão não coloca a discussão nesses termos, mas em alguns momentos deixa evidente seu desconforto (que possivelmente permeava a polêmica) quando Justino faz alegorias consideradas blasfemas por Trifão (*Diál.* 79,1). Ora, se os cristãos são tranquilizados ao perceberem que o sentido literal defendido pelos judeus também corrobora com a verdade da fé, então, surge outro problema: Por que os judeus não se convertem ao cristianismo? Justino terá de dar conta desta questão, uma vez que o próprio Trifão não se converteu, mesmo após ouvir por dois dias todas as demonstrações do apologista em seu longo discurso.

Voltemos aos argumentos utilizados por Justino. A partir da história de Abraão, desde o carvalho de Mambré até a destruição de Sodoma e Gomorra, Justino afirma que, além do Senhor Criador, há outro chamado Senhor pelo Espírito Santo. Além de todos os envolvidos nessa passagem, isto é, Abraão, Sara, Ló e sua mulher, há a presença do próprio Deus junto com três homens. Destes, dois são anjos e um também é denominado Senhor¹⁶⁵.

Diz Justino:

Amigos, não compreendeis agora que um dos três, aquele que é Deus e Senhor e serve àquele que está nos céus é Senhor dos anjos? De fato, depois que estes vão para Sodoma, ele fica para trás e conversa com Abraão, assim como escreveu Moisés; depois da conversa, quando ele próprio se retira, Abraão também volta para o seu lugar. Quando ele chega, já não são os dois anjos que falam com Ló, mas ele próprio, como a Escritura deixa claro; e ele é o Senhor, e do Senhor que está no céu, isto é, do Criador do universo, ele recebe o que derramará sobre Sodoma e Gomorra, a mesma coisa que a Escritura refere, quando diz 'O Senhor fez chover sobre Sodoma e Gomorra enxofre e fogo do céu da parte do Senhor' (*Diál.* 56,22-23).

165. Segundo Trifão, os três homens eram todos anjos. Dois foram enviados para destruir Sodoma e Gomorra e o terceiro teve a missão de anunciar que Sara daria à luz um filho (*Diál.* 56,5). No entanto, segundo Justino, este que anuncia a Sara e que disse que voltaria dentro de um ano ("voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho" Gn 18,10), é Deus, que de fato, voltou para aconselhar Abraão a abandonar Agar e Ismael, conforme deseja Sara ("Obedece a tudo o que Sara te disser, porque a tua descendência será chamada através de Isaac" Gn 21,12).

Trifão aceita essa argumentação, isto é, admite que neste episódio da história de Abraão, há um ministro de Deus chamado Senhor (*Diál.* 57,3). No entanto, Trifão argumenta que este comeu o que Abraão lhe preparou (*Diál.* 57,1). Justino rebate dizendo que a comida dos anjos no céu é diferente da nossa (o maná no deserto era a comida dos anjos). Diz também, que comer significa que os alimentos foram consumidos como que pelo fogo (*Diál.* 57,1). Rokéah interroga sobre o que os sábios judeus disseram a este respeito. Para os rabinos, os anjos pareciam que comiam e que bebiam por polidez (*TB Baba Metzia* 86b; *Genesis Rabbá* 48:14). RoKéah lembra que Shotwell vê uma semelhança de modo geral, mas não um paralelismo, entre a interpretação dos sábios e a de Justino (ROKÉAH, 2001, p. 34). Mesmo assim, Rokéah não defende nenhuma semelhança.

Seja como for, ao que tudo indica, Justino pensa ter respondido que existe outro Deus além do Criador, distinto do Pai, mas não superior a Ele. Este é preexistente à Criação, uma vez que o próprio Criador dialoga com ele: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26) e “Eis que Adão se tornou como um de nós para conhecer o bem e o mal” (Gn 3,22). Este, não apenas apareceu a Abraão, mas também falou diretamente a Jacó¹⁶⁶ e a Moisés¹⁶⁷.

Segundo Bobichon, o capítulo 56 do *Diálogo* é significativo, pois a discussão a respeito da teofania na história de Abraão é sustentada por Justino a partir de uma abordagem literal do texto e representaria traços de debates reais com judeus. Ainda

166. Justino cita as passagens da luta de Jacó com Deus (em forma de anjo) e o sonho de Jacó. Segundo o apologista este é mesmo Deus que apareceu em forma de homem a Abraão. (*Diál.* 58,10). “O modo com que ele apareceu a Jacó em sonhos, a Palavra o chama de anjo. Contudo, esse anjo que lhe apareceu em sonhos nos diz a mesma palavra que ele disse: ‘Eu sou o Deus que te apareceu, quando fugias da presença de Esaú, teu irmão’” (*Diál.* 60,5).

167. Justino cita o episódio de Moisés e a sarça ardente para afirmar a mesma conclusão. O anjo da sarça é aquele que também apareceu a Abraão, pois “não pode ter sido o Criador do universo o Deus que disse a Moisés que era o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, mas aquele que já vos demonstrei que apareceu a Abraão e a Jacó, aquele que serve a vontade do Criador do universo e que, de fato, cumpriu os desígnios dele no julgamento de Sodoma. De modo que ainda que fosse como dizeis, que ali houve dois, um anjo e Deus, certamente ninguém, por pouca inteligência que tenha, se atreveria a dizer que foi o Criador e Pai do universo que, deixando todas as suas moradas supra-celestes, apareceu em uma pequena porção da terra” (*Diál.* 60,2).

que a interpretação de Justino não seja judaica, há uma convergência no método empregado (BOBICHON, 2003, p. 124).

Trifão não oferece argumentos suficientes para rebater o apologista e aceita todas essas demonstrações, que, segundo Justino, são literalmente apresentadas a partir das Escrituras. Trifão concorda que Justino se reporta às Escrituras, o que de certa maneira, o faz permanecer no debate:

nunca ouvimos ninguém investigar, discutir ou demonstrar essas questões. Além disso, nem a ti suportaríamos, caso não referisses tudo às Escrituras. De fato, tu te esforças para colher delas teus argumentos e afirmas que não há ninguém acima do Deus Criador do universo (*Diál.* 56,16).

Trifão consentiu que um ser diferente de Deus aparecesse a Abraão como Deus, sendo na verdade seu ministro. No entanto, muitas outras dificuldades permanecem. O centro do credo cristão é obscuro a Trifão:

Agora demonstra o fato de que esse se dignou nascer homem de uma virgem, segundo a vontade de seu Pai, ser crucificado e morrer. Por fim, prova-nos que, depois disso, ele ressuscitou e subiu ao céu (*Diál.* 63,1).

É importante observar que o ônus da prova é cristão. O cristianismo não se autorresolve sem o judaísmo. Este, porém, pode tranquilamente abster-se dos temas e das reflexões próprias do cristianismo para se assegurar. Essa “independência” judaica é afirmada por Trifão:

Vós, que procedeis das nações, podeis reconhecê-lo como Senhor, como Cristo e como Deus, conforme indicam as Escrituras. Vós que, a partir do seu nome, viestes a ser chamados de cristãos. Nós, porém, que servimos ao próprio Deus que fez este mundo, não temos nenhuma necessidade de confessá-lo ou de adorá-lo (*Diál.* 64,1).

O que Trifão está dizendo é que, se a exegese cristã identifica nas Escrituras Jesus como Cristo e como Deus, esse é um problema e uma necessidade dos cristãos, e não dos judeus. Estes, não precisam da interpretação cristã para manter seu estatuto religioso. Apesar de Trifão demonstrar grande interesse em ouvir as demonstrações de Justino, é mais razoável pensar que os judeus em geral não estariam tão interessados em ouvi-lo, uma vez que não precisavam das argumentações do apologista.

A discussão a respeito do nascimento virginal de Jesus deixa claro que Justino atende uma demanda cristã. A legitimidade para tal nascimento é verificada a partir de Isaías 7,10-16, sobretudo o versículo que diz: “Eis que uma virgem conceberá e dará luz a um filho”. Essa discussão aparece em três grandes momentos (*Diál.* 43,3-8; 66, 84). Justino demonstra saber a versão hebraica defendida pelos mestres (*Diál.* 43,8) para a passagem de Isaías: “Eis que uma mulher jovem conceberá e dará a luz”. O apologista afirma ser evidente o fato de nenhum descendente de Abraão nascer de uma virgem. Apenas Jesus nasceu nesta condição. Logo, a profecia de Isaías fala sobre Jesus Cristo e não sobre Ezequias, como defendiam os judeus. No entanto, a esse respeito, Trifão levanta três problemas:

- 1) é vergonhoso afirmar o nascimento virginal de Jesus, pois isso o assemelharia a mitos gregos¹⁶⁸ (*Diál.* 67,2);
- 2) o texto hebraico não diz virgem, mas mulher jovem (*Diál.* 67,1);
- 3) é praticamente impossível Deus suportar nascer e tornar-se homem (*Diál.* 68,1).

Sobre a primeira objeção, Justino responde que o diabo, através da mitologia quer copiar as profecias sobre Jesus Cristo (*Diál.* 69,1-3). Em relação à segunda, o apologista tenta provar que os judeus eliminaram trechos da Septuaginta e que é inadmissível a argumentação judaica de que esta edição foi mal traduzida (*Diál.* 71,

168. Perseu nasceu da virgem Dânae.

72 e 73). Em relação à terceira objeção, trata-se de uma dificuldade filosófica, certamente não ignorada pelo filósofo cristão: Como admitir que Deus, o Ser do qual emana todos os seres, puramente espiritual, infinito e eterno, que transcende a toda criação, adquira uma matéria e nasça de uma criatura no tempo? Justino não leva a termo esta discussão filosófica. Num primeiro momento, simplesmente afirma que as Escrituras falam abundantemente sobre a encarnação de Deus. E que não se trata aqui de uma interpretação cristã, mas de citações literais das Escrituras, que não são compreendidas pelos judeus pela dureza de seu coração (*Diál.* 68,1). Num segundo momento, Justino apela para a realização do que a Escritura diz, ou seja, esse nascimento virginal claramente proclamado pelos profetas não se realizou entre os judeus nem antes e nem depois da vinda de Cristo. Porém se realizou em Jesus (*Diál.* 77,3).

A argumentação de Justino satisfaz uma possível ansiedade por parte dos cristãos a respeito do teor verdadeiro do texto de Isaías. No entanto, isso é feito a partir de uma visão cristã das Escrituras. A visão judaica sobre o mesmo texto levaria a outra conclusão.

Justino procura minorar essa leitura judaica sobre a passagem de Isaías avaliando qual o impacto que o texto teria caso a versão hebraica (mulher jovem) fosse considerada como verdadeira:

De fato, se este, de quem Isaías falava, não haveria de nascer de uma virgem, então por que o Espírito Santo clamava: “Eis que o próprio Senhor vos dará um sinal: eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho”? Se também este teria que nascer de união carnal como qualquer outro primogênito, então por que Deus falava em realizar um sinal que não fosse comum a todos os primogênitos? No entanto, trata-se verdadeiramente de um sinal maravilhoso e digno de ser crido pelo gênero humano: de um ventre virginal nasceria um verdadeiro menino, feito carne, aquele que é primogênito de todas as criaturas. (...) Vós, porém, inclusive nesta passagem, tendes a ousadia de mudar a interpretação dada pelos vossos anciãos que trabalharam junto a Ptolomeu, rei do Egito. E dizeis que não consta no texto original o que eles interpretaram, mas: “Eis que uma mulher

jovem conceberá”, como se fosse sinal de grande obra que uma mulher conceba através de relação carnal, coisa que fazem todas as mulheres jovens, exceto as estéreis. E mesmo estas, se Deus quiser, pode fazê-las conceber (*Diál.* 84,1-3).

Realmente, o termo em Isaías concorda com o sentido judaico¹⁶⁹. Da mesma forma, a supressão de trechos da Septuaginta pelos judeus parece não ser assegurada historicamente.

De qualquer forma, Trifão, surpreendentemente, diz estar convencido sobre o nascimento virginal do Messias (*Diál.* 77,1). Entretanto, pede que Justino prove que essas palavras referem-se a Jesus. A estratégia de Justino mostra-se falível, pois, ainda que ele tente demonstrar que os eventos da vida de Jesus corroboram as escrituras proféticas sobre o Messias, não elimina a possibilidade de que todas as palavras proféticas possam se cumprir em qualquer outro esperado pelos judeus. E não se trata apenas de uma probabilidade, pois há o fato tangível de que muitos homens, antes de Jesus e depois dele, foram identificados como Messias. Dizer que o verdadeiro Messias é Jesus e não outra pessoa, sempre será um ato de fé e não uma demonstração racional. Portanto, a prova que Trifão pede é impossível de ser fornecida. É bem provável que Justino estivesse ciente dessa impossibilidade. No entanto, o recurso utilizado por ele atende às expectativas cristãs, de apenas verificar que tudo o que o Evangelho diz sobre a vida de Jesus é sustentado pelo AT, a despeito de qualquer objeção judaica.

Outros eventos da vida de Jesus são objetos de crítica. A partir desses fatos, Trifão não o reconhece como Messias. Vimos que, além do nascimento virginal de Jesus Cristo, outra questão incompreensível para os judeus é a crucifixão do Messias sob a maldição da Lei. Como resposta, Justino faz uma série de associações alegóricas da palavra cruz com outras palavras que aparecem no AT, tais como árvore, vara,

169. Na *Bíblia de Jerusalém*, lê-se: “Eis que a jovem está grávida”. Uma nota esclarece que o termo em hebraico *almah* designa uma jovem casada recentemente. No entanto, defende que a *Septuaginta* testemunha uma interpretação judaica mais antiga. De fato, isso é possível. Porém, que outros documentos históricos sustentariam esta hipótese?

madeira, escada e bastão¹⁷⁰. Justino quer demonstrar com isso que a palavra cruz para os cristãos tem a mesma conotação positiva que árvore, vara, madeira, escada e bastão tiveram no AT para os judeus. Não é à toa que a cruz foi feita com o mesmo elemento natural que todos os outros objetos citados. Depois, Justino tenta rebater a crítica de Trifão, demonstrando que a cruz já salvou Israel. Novamente ele recorre às Escrituras para validar essa afirmação. Na guerra de Israel contra Amalec (Ex 17,8-16), durante a batalha, Moisés orou a Deus ao longo de todo dia com as mãos estendidas. Enquanto Moisés permanecia nesta posição os judeus venciam a batalha. Porém, quando abaixava os braços devido ao cansaço, os inimigos tinham mais sucesso. Para alcançar a vitória seus braços foram sustentados por Hur e Aarão. Justino salienta que assim imitavam uma cruz.

Diz Justino:

E se o povo tinha forças, era por causa da cruz que as tinha. De fato, o povo levava vantagem não porque Moisés orava dessa forma, mas porque ele formava o sinal da cruz, pois era o nome de Jesus que comandava a batalha. Com efeito, quem de vós não sabe que a melhor forma de aplacar a Deus é a que se faz com gemidos e lágrimas, com o corpo prostrado e joelhos dobrados? Contudo, esse modo de orar sentado numa pedra, nem Moisés nem ninguém o fizera antes nem o fez depois. Por outro lado, a própria pedra, como já demonstrei, é um símbolo de Cristo (*Diál.* 90,4-5).

Outra passagem utilizada é a que mostra Israel sendo picado por serpentes no deserto por terem murmurado contra Deus (Nm 21,4-9). O povo se arrependeu e Moisés intercedeu por eles, pois muitos haviam perecido. Deus ordenou que Moisés fizesse uma serpente de bronze e a levantasse sobre uma haste, e sua contemplação livraria o povo da morte. Essa serpente de bronze posta sobre a haste é para Justino uma figura da cruz. Tratava-se de um sinal pelo qual eram curados aqueles que a contemplavam. Assim como a serpente sobre a haste salvou Israel, a cruz de Cristo

170. A “árvore da vida” em Gênesis é um símbolo da vinda gloriosa de Cristo; Por meio da vara Moisés abriu o mar trazendo a redenção ao povo, como fez Jesus na cruz (*Diál.* 86).

salva os que nele creem. A serpente é um sinal da salvação em Jesus Cristo (*Diál.* 94,2).

No entanto, a Lei amaldiçoa aqueles que morrem pelo madeiro: “Se um homem, culpado de um crime que merece a pena de morte, é morto e suspenso a uma árvore, seu cadáver não poderá permanecer na árvore à noite; tu o sepultarás no mesmo dia, pois o que foi suspenso é um maldito de Deus” (Dt 21,22-23). Assim, Justino tem que provar por que essa maldição não recaiu sobre Jesus, morto nessa condição. Para tanto, o apologista afirma que todos os homens estão sob maldição, porque não conseguem cumprir a Lei (*Diál.* 95,1). Os judeus não a observam inteiramente e os pagãos estão afastados dela. Desta forma,

se foi da vontade do Pai do universo que seu Cristo carregasse por amor o gênero humano com a maldição de todos¹⁷¹, sabendo que o ressuscitaria depois de crucificado e morto, por que falais como de um maldito daquele que se dignou sofrer tudo isso pelo desígnio do Pai? (*Diál.* 95,2).

Uma vez que sobre todo o gênero humano recai a maldição por não cumprir a Lei, Cristo não é maldito por sua crucificação, pois por meio dela “Deus salva todos os que fizeram obras dignas de maldição” (*Diál.* 94,5). Justino não nega a aplicação da sentença de Deuteronômio, mas defende que ela predisse os acontecimentos futuros (*Diál.* 96,1). Sobre todos pesava uma maldição pela infidelidade aos preceitos divinos. Cristo assumiu essa maldição coletiva manifestando-a na cruz, forma de evidenciá-la de acordo com a Lei em Deuteronômio. Ao interpretar o episódio da serpente de bronze, Justino o contrapõe ao preceito da Lei ordenada por Deus a Moisés, de não fazer nenhuma imagem ou representação de qualquer coisa da terra e do céu.

Disse Justino:

171. Justino se mantém fiel à concepção paulina: “Cristo nos resgatou da maldição da Lei, tornando-se maldição por nós, porque está escrito: Maldito é todo aquele que é suspenso ao madeiro” (Gl 3,13).

dai-me um motivo por que Moisés ergueu como sinal a serpente de bronze e mandou que os picados olhassem para ela e eles se curavam. Fez isso depois que ele próprio tinha ordenado que ninguém absolutamente fabricasse imagem (*Diál.* 94,3).

Nem Trifão e nem os seus companheiros respondem a esse questionamento. Um dentre aqueles que chegaram no segundo dia da discussão reconheceu que não tinha argumentos e que muitas vezes pedira aos mestres uma solução para esse impasse sem obter uma explicação. Justino, por sua vez, fornece uma explicação a partir da ótica cristã. A serpente seria um sinal a partir do qual

Deus anunciava um mistério, pelo qual destruiria o poder da serpente, que foi autora da transgressão de Adão; e, ao mesmo tempo, anunciava salvação para aqueles que cressem naquele que era simbolizado por este sinal, isto é, naquele que deveria ser crucificado e os haveria de livrar das picadas da serpente, que são as más ações, as idolatrias e demais iniquidades (*Diál.* 94,2).

É interessante notar que essa interpretação evidencia um preceito da *Torá* posto temporariamente de lado pelo próprio Deus, o que, para o apologista, tinha em vista anunciar uma realidade futura, a saber, a forma pela qual o Messias salvaria a humanidade. Consequentemente, outros preceitos da Lei perderiam a validade para os cristãos, uma vez que Deus, por meio desse sinal manifestado a Israel, predisse o que aconteceria com a vinda do Messias. Esse procedimento esclarece os cristãos sobre dois aspectos: a caducidade das práticas judaicas (não aceita pelo judeu-cristianismo) e fortalece os princípios da fé cristã (questionada pelos judeus). Ora, pensamos ser essa a estrutura dorsal do *Diálogo*. Portanto, insistimos, acreditamos que Justino procurou defender a fé cristã a partir de demandas das próprias comunidades cristãs, demandas estas originárias tanto do meio judaico como do judeu-cristianismo, ou ainda, oriundas de questionamentos filosóficos concebidos no interior das próprias comunidades. Independentemente da origem, possivelmente essas questões geravam confusões no interior das comunidades. Justino, ao redigir o

Diálogo, nem sempre tratou de todos os problemas com a preocupação de indicar sua origem. É por isso que, geralmente, nas discussões messiânicas, todas as críticas partem de Trifão ou dos judeus, mesmo que o tom das abordagens não fosse próprio do judaísmo da época. Assim, Justino responsabiliza os judeus por toda a polêmica messiânica, ainda que sua origem fosse outra. O que importava nesse procedimento não era rebater o oponente, mas a crítica, não importando a sua origem. Acreditamos que o foco de Justino era tranquilizar os cristãos, dissipando todo desconforto num ambiente onde a polêmica era corrente.

Contudo, ao fazer este movimento, Justino estabelece encontros e conflitos com o mundo judaico. Sua própria exegese seria promotora de reações contrárias em âmbito judaico, caso ela fosse conhecida. Se a crítica judaica a respeito da fé cristã acontece porque os judeus não entendem as Escrituras, este não entendimento, segundo Michael Mach, implica que a reivindicação dos judeus de serem “proprietários” das Escrituras não é verdadeira; a posição de Justino é que a “Escritura pertence ao cristianismo e aos cristãos, e não aos judeus” (MACH, 1996, p. 41). Ele deixou isso bem claro, como vemos a seguir:

Com esses raciocínios, creio que ficarão convencidos até aqueles que têm menos inteligência. De fato, estas palavras não foram inventadas por mim, nem enfeitadas pela arte humana. Ao contrário, trata-se ou de salmos que Davi cantou, ou de mensagens alegres que Isaías anunciou, ou do que Zacarias pregou e Moisés colocou por escrito. Tu os reconheces, Trifão? Eles estão escritos em vossos livros ou, melhor dizendo, não vossos, mas nossos. De fato, nós acreditamos neles. Vós, porém, por mais que os leiais, não entendeis o sentido deles” (*Diál.* 29,2).

Para Michael Mach, a posição de Justino, exposta acima, motivou o conflito entre os membros dos dois cultos:

Esse sistema, segundo o qual toda a bíblia judaica se torna um livro cristão, cobra um alto preço: a polêmica contra os judeus. Os preceitos especiais de Israel, que acabaram tendo algum significado

também para outros, não são tanto uma adição tardia às promessas originais, mas tornam-se agora exclusivamente a resposta de Deus aos pecados de Israel, que precisam ser evidenciados em certa medida. As perseguições e maldições dos judeus contra os cristãos são a necessária contrapartida dessa posição. Depois de ter começado pelos judeus e pelo judaísmo, Justino procura mostrar que o próprio judaísmo extraviou-se de seu verdadeiro caminho, que seria desembocar no cristianismo (MACH, 1996, p. 47).

Ressaltamos, porém, que nesse ambiente polêmico há um conhecimento mútuo, ainda que limitado, de aspectos ligados à prática judaica e à fé cristã. Os textos cristãos também eram conhecidos pelos judeus, o que é testemunhado pelo próprio Trifão: “Quanto a mim, conheço os vossos mandamentos contidos naquilo que se chama Evangelho. São tão maravilhosos e grandes que chego a pensar que ninguém é capaz de cumpri-los. Já tive a curiosidade de lê-los” (*Diál.* 10,2). A esse respeito, Rokéah afirma que as sentenças polêmicas dos sábios contra os judeu-cristãos demonstram seus conhecimentos sobre os 'mitos' cristãos. As passagens dos Evangelhos sobre a concepção de Jesus por obra do Espírito Santo (Mt 1,18-25 e Lc 2,1-7), certamente eram conhecidas pelos sábios, que reagiram contra ela: “Os sábios conheciam essa tradição, e, por sua parte, difundiram a história de que o pai de Jesus era na verdade um soldado romano chamado Pantera (motivo pelo qual Jesus teria ficado conhecido, mais tarde, como Ben Pantera ou filho de Pantera)” (ROKÉAH, 2002, p. 118).

Portanto, dessa aproximação entre judeus e cristãos resulta, ainda que não necessariamente, a polêmica entre os dois grupos de fiéis. Cabe-nos analisar os conflitos entre judeus e cristãos mencionados por Justino na obra.

4.4 - Conflitos e encontros entre judeus e cristãos no século II

Por fim, resta-nos analisar a relação entre judeus e cristãos a partir dos elementos históricos apresentados no *Diálogo*. Vimos que é possível estabelecer níveis de aproximação entre judeus e cristãos considerando o que Justino conhecia sobre o judaísmo. No *Diálogo* vemos que seu autor conhecia aspectos próprios da exegese judaica e as divulgava em meio cristão, o que nos revela um certo nível de aproximação. Também acreditamos que as críticas que Justino faz às práticas judaicas e as críticas que Trifão faz à fé cristã, antes de significar exclusivamente um conflito entre os dois cultos, revela, num ambiente já polêmico, um interesse mútuo em conhecer aspectos internos das crenças e das práticas dos cristãos e dos judeus, o que também demonstra um certo nível de aproximação.

No entanto, nas páginas do *Diálogo* o conflito é claramente manifestado, muitas vezes, com um tom severo. Contudo, não concordamos com J. Fernández Ubiña quando este afirma que

Apesar de seu reputado talante aberto e filosófico, Justino mostra, em seu *Diálogo com Trifão*, que o desencontro das religiões judaica e cristã entrou, em meados do século II, em uma fase irreversível de intolerância recíproca. O que uns e outros buscam não é a convivência, mas a conversão do seu oponente e seu consequente desaparecimento como grupo religioso (UBIÑA, 2004, p. 123).

Acreditamos 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. Também nos parece exacerbada a ideia de que Justino e os cristãos do seu ambiente de convívio

desejavam o desaparecimento dos judeus enquanto grupo religioso. O inverso nos parece igualmente pouco provável. A rivalidade em relação aos cristãos seria motivada mais pelo zelo em preservar o judaísmo, do que por uma luta aberta e deliberada contra uma ameaça cristã a ser debelada. Da mesma forma, considerar o *Diálogo* como um documento no qual o valor a ser destacado é a intolerância entre os dois grupos de crentes nos parece uma análise empobrecedora da obra, pois parte do pressuposto de que toda a discussão visaria a conversão do adversário. O que torna o *Dialogo* ímpar são principalmente os elementos ou tentativas de aproximação, pois esse aspecto não será comumente percebido na literatura polêmica judaico-cristã. Isso não significa que devemos minorar o conflito manifesto no texto de Justino, mas sim, analisá-lo com mais cuidado.

Em vários momentos o *Diálogo* nos fornece elementos que evidenciam uma real tensão entre judeus e cristãos no século II. Neste capítulo, analisaremos alguns destes momentos.

Diz Justino:

E agora rejeitais os que esperam nele e em Deus onipotente e criador de todas as coisas, que o enviou, e no que depende de vós, o desonrais, maldizendo em vossas sinagogas aqueles que creem em Cristo. Não tendes poder para pôr vossas mãos sobre nós, porque sois impedidos pelos que agora mandam; mas fizestes isso sempre que vos foi possível (*Diál.* 16,4).

Era de esperar que os judeus rejeitassem os cristãos, especificamente os judeu-cristãos, por sua conversão ao cristianismo. No entanto, os cristãos em si não representariam um problema, por conta da própria multiplicidade de correntes dentro das comunidades judaicas. Os judeus, desde muito tempo, estavam habituados com a diversidade de pensamentos e de vivências da fé. Portanto, há de se estranhar que os cristãos, cuja herança judaica jamais foi negada, representassem, de pronto, um problema para o judaísmo. Contudo, à medida que judeus começam a abraçar o cristianismo, evidentemente isto passa a ser um tema discutido pelos

sábios de forma reprobatória, pois os judeu-cristãos seriam considerados heréticos ou idólatras.

O segundo elemento a ser destacado é a afirmação de que os cristãos eram amaldiçoados pelos judeus em suas sinagogas. Esse aspecto é reiterado pelo apologista em outros momentos.

Diz Justino:

Porque vós amaldiçóis em vossas sinagogas todos aqueles que dele recebem o fato de ser cristãos, e as demais nações, tornando efetiva a vossa maldição, tirais a vida pelo simples fato de alguém se confessar cristão (*Diál.* 96,2).

E ainda:

Irmãos, não faleis mal daquele Jesus que foi crucificado, nem zombeis de suas feridas, pelas quais todos podem ser curados, como também nós o fomos. Seria bom que, seguindo as palavras da Escritura, circuncidásseis a vossa dureza de coração, circuncisão que não tendes por uma resolução interior. Com efeito, a circuncisão foi dada como sinal, não como obra de justiça, como as Escrituras nos forçam a admitir. Portanto, para não injuriar o Filho de Deus, nem jamais caçoeis o rei de Israel, seguindo os vossos mestres fariseus. Assim os presidentes de vossas sinagogas vos ensinam depois da oração (*Diál.* 137,1-2).

A menção de que os judeus amaldiçoavam os cristãos remete a uma das 18 bênçãos do Shemonah Esrey, a Birkath há-Minim¹⁷². Nessa oração, os cristãos seriam formalmente amaldiçoados, juntamente com os hereges. Esta é a posição de Lagrange (LAGRANGE, 1914, p. 30) que aproveita para salientar que o zelo de Justino pelas almas dos judeus era realmente grande, uma vez que ele sabia que essas

172. Segundo David Flusser, a bênção foi composta por Shmuel há-Katan a pedido do rabino Gamaliel de Jâmnia. (FLUSSER, 2002, 188). Também Judith Lieu afirma que a bênção contra os hereges foi introduzida sob Gamaliel II (*TB Ber.* 28b-29a). (LIEU, 2003, p. 130). Lieu apresenta a seguinte versão da bênção: “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” (p. 132).

maldições aconteciam¹⁷³. Essa observação é importante para Lagrange, pois ele entende que o objetivo do *Diálogo* era a conversão dos judeus. Ora, se pela Birkath há-Minim todo judeu devia rezar para que os cristãos não fossem contados entre os justos, ficava evidente a rivalidade institucionalizada entre os fiéis dos dois cultos. Assim, essa maldição seria um dos fatores decisivos para acentuar a separação entre o judaísmo e o cristianismo.

Por outro lado é possível atenuar este fato, pois a Birkath há-Minim seria de composição mais antiga, cujo original não mencionava os cristãos de forma específica. É esta a análise que faz David Flusser, adotando uma postura mais equilibrada sobre o problema. Segundo Flusser “a opinião comum de que a Birkath há-Minim foi acrescentada após a destruição do Templo e direcionada contra os cristãos é incorreta” (FLUSSER, 2002, vol. III, p. 187). Essa bênção comporia um conjunto de três seções que foram inseridas no Shemonah Esrey no período macabeu tardio¹⁷⁴. Flusser afirma que os cristãos são mencionados em apenas dois textos da Birkath há-Minim encontrados na Guenizá do Cairo (rito palestino) e conclui:

Assim, 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 Birkath há-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).

173. Texto da Birkath há-Minim citado por Lagrange: «Que os Nazareus e os hereges pereçam rapidamente, que eles sejam riscados do livro da vida e não sejam contados entre os justos».

174. Cf. FLUSSER, 2002, p. 187, a primeira era uma maldição contra os saduceus. A segunda uma maldição aos essênios, enquanto eram dissidentes. A terceira (atual) pedia uma bênção sobre os fariseus, os justos, os pios, os anciãos do povo e os escribas.

Desta forma, a referência aos cristãos é secundária na Birkath há-Minim, pois:

Em todos os outros ritos, tanto os de países cristãos quanto os de países orientais, não-cristãos, onde nenhuma censura cristã estava atuando, só aparece o termo minim (hereges), mas nunca nazrim (cristãos). Isso indica que a palavra 'cristãos' não foi acrescentada à bênção por uma decisão oficial, porque, se assim fosse, ela não estaria ausente na maior parte dos ritos (FLUSSER, 2002, p. 188).

Essa é também a opinião de Steven T. Katz (KATZ, 1984). Ele considera a Birkath há-Minim o ponto central da resposta judaica ao cristianismo primitivo. Porém, ela não foi a causa da separação entre as duas religiões. A oração original referia-se a hereges em geral, o que incluía os judeu-cristãos, mas não se referia aos cristãos em particular. As palavras de Justino devem ser reconsideradas, pois, segundo 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.

Judith Lieu relembra ainda que a linguagem utilizada por Justino em *Diál.* 137,2 não se enquadra nas versões sobreviventes da Birkath ha-Minim e que o apologista atribui essa medida a uma liderança local (chefes de sua sinagoga). Assim, conclui que

Não deveríamos buscar uma referência muito precisa para tais medidas: que as comunidades locais tivessem, por sua própria iniciativa, tomado medidas para evitar sua desagregação por parte dos cristãos, é altamente provável, e as autoridades locais são provavelmente denominadas 'os governadores [do povo]', a quem se atribuem várias medidas de represália em 73,5 (por Trypho), 82,3 (por influência de Is. 1,23), e talvez em 39,6 (LIEU, 2003, p.132).

Por outro lado, David Rokéah salienta que ela representa um claro conflito entre judeus e judeu-cristãos:

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 *minin* 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, 2002, pp. 117-118).

Com os elementos apresentados parece razoável compreender que Justino estava ciente de que os cristãos eram tidos como hereges no interior do judaísmo. O que ele talvez não soubesse, ou considerasse o fato indiferente, era que a maldição era estendida aos cristãos, mas não direcionada a eles de forma exclusiva. Seja como for, o papel da Birkath ha-Minim como fator para a separação entre judeus e cristãos ainda é objeto de discussão¹⁷⁵. Se por um lado, esta maldição poderia rechaçar os judeu-cristãos da sinagoga inviabilizando que eles a frequentassem, por outro lado, uma vez constatado que a maldição não fora composta visando diretamente os cristãos, mas os hereges em geral (o que incluía os judeu-cristãos), a Birkath ha-Minim fora pensada para atender um objetivo mais amplo. Segundo Philip S. Alexander, o objetivo era atacar todos aqueles que não reconhecessem a autoridade dos sábios: "Os Rabinos adotaram um truque mais sutil: eles parecem ter começado por estabelecer, antes de tudo, o Rabinismo como a ortodoxia, sabendo que, uma vez que isso fosse conseguido, a exclusão dos Cristãos da sinagoga se seguiria inevitavelmente"¹⁷⁶. Desta forma, os sábios de Yavne não se propuseram a fazer, por esta maldição, um ataque oficial aos judeu-cristãos.

175. Andreas Köstenberger apresenta de forma sintética os autores que se opõem a visão clássica de que a Birkath ha-Minim foi um fator decisivo para a separação entre judeus e cristãos. Ver: *The destruction of the second temple and the composition of the fourth gospel*. **Trinity Journal**. 26 NS, 2005, pp. 209-210.

176. ALEXANDER, Philip S. *The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism*. In: **Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135**. Tübingen: Mohr-Siebeck, ed. James D. G. Dunn, 1992, p. 11. APUD KÖSTENBERGER, Andreas J. *The destruction of the second temple and the composition of the fourth gospel*. **Trinity Journal**. 26 NS, 2005, p. 211.

O apologista deixa claro que a oposição dos judeus contra os cristãos incidiu por meio de atos violentos e privação de vida. Os gentios seriam instigados pelos judeus a perseguirem os cristãos. E, além disso, cristãos foram mortos pelos judeus. A argumentação de que os judeus estariam por trás das perseguições empreendidas pelo Império Romano contra os cristãos não é comprovada por registros históricos, ainda que Justino os responsabilize pela perseguição dos gentios aos cristãos, conforme vemos: “sois causa do preconceito injusto que elas [nações] têm contra ele e contra nós” (*Diál.* 17,1). Segundo o apologista, os judeus se empenharam em espalhar calúnias sobre Jesus e sobre os cristãos (*Diál.* 17,3) sendo, portanto, não apenas “culpados de vossa própria iniquidade, mas também da iniquidade de todos os homens” (*Diál.* 17,1). A acusação de que os judeus mataram os cristãos, possivelmente, está relacionada à Revolta de Bar Cochba, onde aqueles que se negaram a lutar contra os romanos foram executados.

Justino menciona atitudes dos rabinos, cuja veracidade é bem razoável, adotando um tom de censura contra os sábios.

Disse Trifão:

Amigo, seria bom que tivéssemos obedecido a nossos mestres que nos mandaram por lei não conversar com nenhum de vós, e não nos teríamos comprometido a participar dos teus discursos (*Diál.* 38,1).

Justino rebate:

Não vos alvoroceis, mas, reanimados, continuai ouvindo-as e examinando-as, e desprezai a tradição de vossos mestres, pois o espírito profético os acusa de incapacidade para compreender os ensinamentos de Deus e de estarem voltados apenas para as suas próprias doutrinas (*Diál.* 38,2).

Barnard afirma que muitos judeus adotaram contatos amistosos com os cristãos, apesar da proibição de falar com eles expressa no *Talmud*: “Que nenhum

homem tenha contatos com os hereges (minim) nem receba deles tratamento para suas doenças corporais – pois a heresia (minuth) é contagiosa” (*TB Aboda Zara* 27b) (BARNARD, 1964, p. 401). Essa proibição existia, mas seu alcance deve ser relativizado, uma vez que o próprio *Diálogo com Trifão* prova que ela não foi seguida à risca em âmbito judaico. Daí Barnard afirmar que “Parece que os rabinos de Jamnia não foram totalmente bem-sucedidos em implantar, na diáspora, o padrão da ortodoxia farisaica que proibia os contatos com os minim, i.e., os cristãos” (BARNARD, 1967, p. 40).

Por outro lado, a proibição de um grupo religioso em estabelecer contato com um outro grupo que pensa diferente, pode ser somente uma preocupação comum também encontrada em ambiente cristão. Na Segunda Epístola de São João há uma condenação expressa sobre aqueles que não aceitam a encarnação de Jesus Cristo. Contra estes, denominados de anticristos, recomenda-se aos fiéis: “não o recebais em vossa casa, nem os saudeis. Aquele que o saúda participa de suas obras más” (2 Jo 11)¹⁷⁷.

Em outro momento Justino critica a doutrina dos rabinos, que segundo ele, não estão em conformidade com o ensinamento de Deus:

Ao que respondi:

- Sei que meu discurso parece absurdo, principalmente para os de vossa raça, pois jamais quiseste entender nem praticar as coisas de Deus, mas as de vossos mestres, como o próprio Deus clama (*Diál.* 48, 2).

Outra crítica do apologista aos rabinos é que eles se atém a questões menores em suas discussões, como medidas de azeite e quantidade de farinha para as ofertas:

Por outro lado, as grandes questões, as que realmente merecem ser investigadas, eles não se atrevem a propô-las nem a explicá-las. Além

177. Esta importante observação foi feita pelo Côn. Dr. Celso Pedro da Silva, membro da banca desta dissertação de mestrado.

do mais, eles vos ordenam que não nos escuteis quando as explicamos e que vós não converseis de maneira nenhuma conosco (*Diál.* 112, 4).

Os trechos mencionados revelam tensões entre judeus e cristãos de ordem comunitária, quando os judeus amaldiçoam os cristãos nas sinagogas, e de ordem particular, quando os judeus são instruídos a não conversarem com cristãos. Justino as entende como produto do judaísmo rabínico e, por isso, aconselha Trifão a não dar ouvidos a seus mestres. Como compreender essa tensão sem correr o risco de tomá-la como prática corrente nas relações entre judeus e cristãos? Ou ainda, as acusações de Justino eram sentidas pelos cristãos de maneira geral? Como apreender na medida mais justa as rivalidades entre cristãos e rabinos nessa época? No momento em que Justino escreveu, o antijudaísmo cristão convivia com o anticristianismo judeu? Caso esse fenômeno realmente existisse, qual seria a sua extensão ou representatividade?

Michael Mach nos fornece, em sua análise do *Diálogo com Trifão*, elementos preciosos que clarificam algumas dessas questões. Para o autor, no século II a situação de conflito entre as duas religiões se alterou: nos primórdios do cristianismo nascente o conflito era sentido sobretudo em relação aos grupos judaizantes no interior das comunidades cristãs. Tratava-se de discussões entre os cristãos (vindos do paganismo ou do judaísmo), a respeito das quais as cartas de Paulo nos fornecem inúmeros testemunhos. No entanto, no século II se estabelece uma outra situação: a discussão a respeito das diferenças entre judaísmo e cristianismo é feita com representantes das duas religiões (MACH, 1996, pp.27-28). O *Diálogo com Trifão* testemunha esta nova situação de conflito, cujo resultado inicial são interpretações opostas das Escrituras. No entanto, Justino adota uma postura em que ele procura afirmar a posição cristã sem trilhar o mesmo caminho de Marcião, que ensinava um tipo de cristianismo não judaico. O apologista não nega o judaísmo, mas tenta demonstrar que ele foi superado. O resultado imediato desse procedimento é uma

certa ambivalência que perpassa todo o texto. Justino ataca os judeus e seus mestres e, ao mesmo tempo, é cordial e polido com Trifão. Essa ambivalência também é sentida na postura de Justino enquanto filósofo. Se o Deus dos filósofos, isto é, o Bem Supremo, é universal, como pode estar limitado a um povo histórico? Ao que tudo indica, uma tentativa para dar conta dessas ambivalências (não negar o judaísmo, mas mostrar sua ineficiência e não limitar a noção de Deus apenas como Deus de Israel) foi dissociar a Bíblia de seu contexto judaico, tomando-a como um escrito cristão. Talvez seja por isso que Justino insiste, sem sucesso algum, em dizer que os judeus alteraram e omitiram passagens das Escrituras. Todas essas questões preliminares são muito importantes para Michael Mach, pois elas apontam, na visão do autor, para o cerne da rivalidade entre judeus e cristãos. A principal razão para essa polêmica não está manifestada tão claramente no próprio texto do *Diálogo*. As críticas de Justino expressas em *Diál.* 16,4 não podem ser tomadas como um problema candente de seu tempo. Michael Mach não nega o ambiente polêmico e nem diz que não havia discussões entre judeus e cristãos em meados do segundo século. No entanto, o autor afirma que as críticas de Justino estão carregadas de um certo anacronismo. Suas acusações parecem ter sido inspiradas no Novo Testamento no período apostólico e não no momento em que ele vivia (MACH, 1996, p. 32). A rivalidade entre judeus e cristãos não é tão sentida na identificação de fatos históricos presentes no *Diálogo*, mas na diferença de interpretação do texto bíblico, que é feita a partir de uma apropriação das Escrituras por parte dos cristãos. Assim, os elementos importantes para a compreensão da rivalidade entre os dois grupos estão associados à postura dos cristãos em relação à Bíblia. Eis alguns aspectos defendidos por Michael Mach que nos ajudam a entender o conflito entre judeus e cristãos a partir do *Diálogo com Trifão*:

- 1) A escritura pertence aos cristãos e não aos judeus, conforme afirma Justino:

Com esses raciocínios, creio que ficarão convencidos até aqueles que têm menos inteligência. De fato, estas palavras não foram inventadas

por mim, nem enfeitadas pela arte humana. Ao contrário, trata-se ou de salmos que Davi cantou, ou de mensagens alegres que Isaías anunciou, ou do que Zacarias pregou e Moisés colocou por escrito. Tu os reconheces, Trifão? Eles estão escritos em vossos livros ou, melhor dizendo, não vossos, mas nossos. De fato, nós acreditamos neles. Vós, porém, por mais que os leiais, não entendeis o sentido deles (*Diál.* 29,2).

2) Os judeus alteraram o texto bíblico.

Diz Justino:

Não me deixo persuadir por vossos mestres, que não admitem estar bem feita a tradução de vossos setenta anciãos que estiveram com Ptolomeu, rei do Egito, mas colocaram-se eles mesmos a traduzir. Além disso, quero que saibais que eles eliminaram completamente muitas passagens da versão dos setenta anciãos que estiveram com o rei Ptolomeu, nas quais se demonstra que esse mesmo Jesus crucificado foi claramente anunciado como Deus e homem, e que havia de ser crucificado e morrer (*Diál.* 71,1-2).

A pedido de Trifão, Justino enumera os trechos das Escrituras que foram alterados ou suprimidos (*Diál.* 72,1-73,4).

3) Os judeus (inclusive os mestres) não são fiéis às Escrituras, pois não as entendem corretamente, uma vez que são cegos e de duro coração. Seu entendimento é carnal (*Diál.* 14,2). Consequentemente, a Bíblia não pode ser considerada uma propriedade dos judeus.

Diz Justino:

Tens desculpa, ó homem, e podes ser perdoado. Com efeito, não sabes o que estás dizendo, pois, seguindo mestres que não entendem as Escrituras, estás como que adivinhando e dizendo o que te vem à mente (*Diál.* 9,1).

Vós desonrastes essa lei, desprezastes essa nova aliança santa, e nem mesmo agora a recebeis, nem fazeis penitência por ter praticado o mal. Tendes o ouvido fechado, vossos olhos obcecados e o coração

envolvido com gordura. Jeremias grita e vós não o escutais. Tendes o vosso legislador diante de vós, e não o vedes (*Diál.* 12,2).

Para Justino, os cristãos compreendem o significado mais profundo das Escrituras, e por isso, podem tomar “posse” do texto sagrado. Segundo Mach, esse é o sistema central no qual o texto se desenvolve, a razão principal para compreendermos o conflito entre judeus e cristãos, pois

Esse sistema, segundo o qual toda a bíblia judaica se torna um livro cristão, cobra um alto preço: a polêmica contra os judeus. Os preceitos especiais de Israel, que acabaram tendo algum significado também para outros, não são tanto uma adição tardia às promessas originais, mas tornam-se agora exclusivamente a resposta de Deus aos pecados de Israel, que precisam ser evidenciados em certa medida. As perseguições e maldições dos judeus contra os cristãos são a necessária contrapartida dessa posição. Depois de ter começado pelos judeus e pelo judaísmo, Justino procura mostrar que o próprio judaísmo extraviou-se de seu verdadeiro caminho, que seria desembocar no cristianismo. Os judeus não podem ou não querem compreender o que Justino supostamente tenta ensinar-lhes. Parece, assim, quase irrelevante se as suas acusações são, ou não, historicamente corretas, pois elas são determinadas por esse sistema, que conserva agora a santidade do Antigo Testamento para a Igreja e mantém a Igreja a salvo do “cristianismo” não-judeu de Marcião (MACH, 1996, pp. 46-47).

Philippe Bobichon também analisa as acusações de Justino e os conflitos entre judeus e cristãos presentes no *Diálogo* por meio de uma crítica interna do texto. Segundo Bobichon, “as acusações dirigidas aos judeus reaparecem periodicamente, em diferentes contextos, e de forma mais ou menos desenvolvida” (BOBICHON, 2003, p. 404). Os elementos que julgamos mais importantes em sua análise são:

- 1) Os profetas, Jesus Cristo e seus discípulos e os cristãos são vítimas comuns das investidas dos judeus;

- 2) As referências à Escritura são onipresentes e justificam as acusações, ou seja, as perseguições são como que a atualização da mensagem bíblica (Antigo e Novo Testamento);
- 3) Os principais termos utilizados por Justino para apresentar as perseguições sofridas pelos cristãos são: rejeição, proibição imposta aos judeus de se encontrarem com os cristãos, ódio, maldições, anátema, emissários judeus são enviados para espalhar calúnias, profanação e blasfêmia do nome cristão, insultos e brincadeiras, desonra, golpes, perseguições, expulsões, torturas e suplícios, matar;
- 4) Os que promovem todas essas perseguições são: os judeus e seus discípulos, os prosélitos, os que lutaram na Revolta de Bar Cochba, os romanos e outros povos incitados pelos judeus, as autoridades e os demônios;
- 5) As razões para essas perseguições são: as atitudes de Jesus no Templo, sua crucificação, o anúncio da ressurreição feito por seus discípulos, as pretensões messiânicas de Jesus, o caráter herético e ímpio da doutrina cristã que são blasfêmias, cristãos combatem a lei e as tradições judaicas, cristãos se recusaram a negar o nome de Cristo na Revolta de Bar Cochba, os prosélitos, que blasfemam duas vezes mais que os judeus contra Jesus e querem matar os cristãos.

Bobichon questiona sobre como provar o valor do testemunho de Justino. Segundo o autor, ao longo do *Diálogo*, há uma confusão do tempo passado-presente, de lugares, das vítimas das perseguições e de seus promotores; ele sugere que essa confusão

pode ser considerada como uma prova da continuidade da atitude reprovada nos judeus, e da extensão dos danos de que Justino faz alarde, mas também como um conjunto de imprecisões que colocam em dúvida a realidade dos fatos evocados, ou ao menos de sua amplitude (BOBICHON, 2003, p. 413).

Talvez, ao opor-se aos judeus, Justino estivesse, na verdade, mais atualizando as admoestações proféticas do que adotando uma postura meramente intolerante¹⁷⁸.

As conclusões de Bobichon são muito significativas e convidam à prudência. Para ele, o conflito presente no *Diálogo* está, provavelmente, mais ligado a preocupações apologéticas. Os antagonismos e os confrontos entre judeus e cristãos nos primeiros séculos não aconteceram de forma homogênea, mas estavam associados a questões diversas e circunstanciais mais ou menos sentidas. Segundo Bobichon, Justino, no *Diálogo*, não leva em conta essas particularidades.

Talvez, Justino, num contexto de polêmica, procurou acentuar as rivalidades (com certo exagero) para respaldar a posição cristã diante do judaísmo, tomando o cuidado de não se opor ao judeu-cristianismo, mas de validá-lo. Toda essa ação ostensiva dos judeus contra os cristãos é reiterada para que Justino afirme sua real posição: embora os judeus odeiem os cristãos, nós os temos como irmãos. Acreditamos que não se trata de um altruísmo vago, mas de uma estratégia consciente (talvez a única possível), que lhe permitia manter-se avesso ao antijudaísmo de Marcião e, ao mesmo tempo, legitimar os judeu-cristãos e dissipar toda dúvida ou desconforto entre os cristãos gentios por conta desta estreita convivência entre pagãos, gnósticos, judeus e judeu-cristãos na cidade de Roma.

Após uma discussão candente, e em alguns momentos hostil, é curioso e ao mesmo tempo fascinante o modo como Justino encerra a obra.

Trifão disse:

Vês que o nosso encontro aqui não foi de propósito. Todavia, eu te confesso que gostei muitíssimo da tua conversa e sei que os meus companheiros estão sentindo a mesma coisa. Com efeito, encontramos mais do que esperávamos e muito mais ainda do que era possível esperar. Se nos fosse dado fazer isso com mais frequência, examinando esse mesmos temas, o proveito seria ainda

178. Bobichon afirma que a maiorias das acusações estão relacionadas com uma profecia e que Justino utiliza os mesmos vocábulos vétero e neotestamentários. *Op. Cit.*, p. 414.

maior. Contudo, como estás para embarcar, esperando que algum navio desatraque, se vais embora de fato, não deixes de te lembrar de nós como amigos (*Diál.* 142,1).

De fato, é surpreendente que após duras acusações e depois de sustentarem pontos de vista tão diversos, o *Diálogo* termine de forma cordial e amistosa. Talvez, Justino quisesse indicar que, independentemente das tensões e rivalidade existentes nas relações entre os membros de ambos os cultos, o exame dos pontos cruciais desta polêmica só traria proveito aos cristãos, pois fortaleceria ou confirmaria sua fé, em plena convivência com tendências do judeu-cristianismo. Evidentemente, para o apologista, este mesmo exame por parte dos judeus os moveria a conversão. Mas ainda neste caso, acreditamos que ele pense mais nos cristãos que nos judeus, ao manifestar que estes deveriam se converter:

De minha parte, se eu permanecesse aqui, gostaria de fazer isso diariamente. Porém, como quero partir, com a permissão e a ajuda de Deus, eu vos exorto que, tendo começado este grande combate por vossa salvação, vos esforceis por Cristo de Deus onipotente acima de vossos mestres.

Depois disso, foram embora, fazendo novos votos por minha saúde na viagem e em tudo mais. Eu também, retribuindo os votos, disse-lhes:

- Senhores, não vos posso desejar nada melhor, sem que, percebendo que por este caminho todo homem chega à felicidade, tenhais absolutamente a mesma fé que nós, isto é, que Jesus é o Cristo de Deus.

Trifão não se converteu e Justino não faz a menor questão de assinalar o contrário para demonstrar que venceu o debate.

5 - Considerações Finais

Procuramos neste trabalho oferecer uma modesta contribuição para o estudo das relações entre judeus e cristãos no século II, a partir dos elementos apresentados por S. Justino no *Diálogo com Trifão*.

O Império Romano, que atingiu seu esplendor no segundo século, passou por profundas transformações sociais e políticas. A cidade de Roma, por sua vez, vivia uma vibrante atmosfera cultural, pois para ela confluíam diferentes manifestações religiosas e diferentes correntes de pensamento. Nesse mesmo contexto, judeus e cristãos sofreram sérias consequências resultantes da atuação romana, seja através das perseguições, seja através das guerras na Palestina. Foi nesse ambiente conturbado que Justino escreveu o *Diálogo com Trifão*. Ao que parece, o apologista estava muito consciente das implicações dessas transformações, sobretudo das mudanças ocorridas no interior do judaísmo e do cristianismo, o que lhe permitia refletir a respeito da relação entre judeus e cristãos a partir de parâmetros oriundos do novo contexto vivido pelos dois cultos. Desta forma, é possível verificar, nesse processo, um ambiente polêmico que alimentava as rivalidades entre judeus e cristãos.

No século II, há uma percepção de que a cisão entre as duas religiões é latente. Essa percepção é sentida pelos romanos e pelos dois grupos de fiéis. Grosso modo, esse distanciamento foi uma tendência natural de afirmação de alteridade, tanto por parte dos judeus como por parte dos cristãos. Além disso, assumir a separação, dependendo da conjuntura, poderia ser uma forma de conseguir algum benefício por parte dos romanos.

No entanto, nada na História acontece por drásticas rupturas; há uma continuidade que se prolonga em durações nem sempre facilmente perceptíveis. Ora,

a tensão não poderia ignorar a herança religiosa mútua compartilhada pelos dois cultos, bem como o trânsito de práticas e concepções de fé potencializadas pela permanência do judeu-cristianismo. Este, por sua vez, a despeito do pensamento paulino, ainda gerava algumas perturbações em meio cristão. Acreditamos que S. Justino, ciente de toda essa conjuntura, procurou com o *Diálogo* responder às questões mais candentes vividas pelos cristãos de Roma.

Por conseguinte, o *Diálogo com Trifão* é melhor compreendido mediante uma contextualização histórica mais ampla (a atuação do Império sobre judeus e cristãos) na qual se situam os contextos mais restritos (cristianismo em Roma, relação entre judeus e cristãos e permanência do judeu-cristianismo).

No entanto, não é o conflito ou a polêmica com os judeus que merecem destaque na obra, mas sim os pontos de encontro verificados no conhecimento que os membros das duas religiões procuravam ter sobre o outro.

Atualmente, parece muito correto afirmar que debruçar-se sobre as raízes judaicas do cristianismo é fundamental para melhor compreender o próprio cristianismo. Os primeiros cristãos estavam muito próximos da tradição judaica e conseguiam compreender as palavras e as ações de Jesus Cristo nos Evangelhos contextualizadas nessa tradição. A Igreja, nos séculos subsequentes, deixou de possuir, pelo menos no mesmo grau, esse entendimento, pois afastou-se da tradição judaica, pela própria dinâmica de seu crescimento, apoiando-se em novos critérios para aprofundar a fé. Ora, é certamente no século II que este processo começa a se desenrolar, e se tornará cada vez mais intenso pela expansão do cristianismo no mundo greco-romano. No entanto, Justino, um cristão de origem pagã, procurou conhecer o judaísmo, da forma como pôde. Esse conhecimento de alguns aspectos da tradição, ainda que limitado e fragmentado, revela níveis de aproximação entre judeus e cristãos nos quais Justino atuava.

Acreditamos que o objetivo de Justino com o *Diálogo* não era promover uma propaganda cristã em meio judaico para a conversão dos judeus. É certo que Justino

fala sobre a necessidade da conversão ao longo de toda a obra, e fica evidente que ele a desejava e a considerava uma condição necessária para a salvação dos judeus. Entretanto, os argumentos do apologista para invalidar as práticas judaicas teriam pouca repercussão entre os judeus, uma vez que ele desconsiderava as reflexões rabínicas sobre elas. Na verdade, a conversão se opera não por critérios argumentativos, racionais e demonstráveis, mas por movimentos interiores inspirados pelo próprio Deus, que pode até utilizar-se de meios racionais para atingir os homens (como ocorreu com Justino). Porém, há sempre um movimento interior que supera a razão ou a emoção. É a própria voz de Deus que atua no interior do homem e espera dele uma resposta.

Provavelmente, Justino acreditava e esperava que suas discussões com os judeus trariam proveito aos cristãos, e essa terá sido a razão da obra.

6 - BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

EUSÉBIO DE CESARÉIA, **História Eclesiástica.** São Paulo: Novo Século, 1999.

IUSTINI MARTYRIS, **Apologiae pro Christianis / Dialogus cum Tryphone.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

JUSTIN Martyr, Saint. **La philosophie passe au Christ l'oeuvre de Justin: Apologie, I et II: Dialogue avec Tryphon.** Textes intégraux présentés par Adalbert Hamman; documentation iconographique par François Garnier. Paris: Éditions de Paris, 1958.

JUSTIN MARTYR. **Dialogue avec Tryphon.** Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon. Fribourg : Academic Press Fribourg, 2003. (2 vol.)

JUSTIN. **Dialogue avec Tryphon.** Texte grec, traduction française. Introduction, notes et index por Georges ARCHAMBAULT. Paris : Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias. Diálogo com Trifão.** São Paulo: Paulus, 1995.

JUSTINO, San. **Diálogo con Trifón.** In: BUENO, Daniel Ruiz. **Padres Apostólicos y Apologistas Griecos (S. II).** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002.

Martirio de San Justino y de sus compañeros, bajo Marco Aurelio, III, 3. In: BUENO, Daniel Ruiz. **Acta de los Martires.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002.

TACIANO. **Discurso contra los griegos.** In: BUENO, Daniel Ruiz. **Padres Apostólicos y Apologistas griecos (S. II).** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002.

Fontes secundárias

Dicionários e Enciclopédias

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BERARDINO, Angelo Di. **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. São Paulo: Paulus, 2002.

FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.

ISIDORE, Singer; CYRUS, Adler. **The Jewish Encyclopedia**, New York; London: Funk & Wagnalls, 1901-1906.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dictionnaire Critique de Théologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company, 1909

UNTERMAN, A. **Dicionário Judaico de Lendas e Tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

Diretrizes para dissertações e teses na USP: documento eletrônico ou impresso. Sistema integrado de biblioteca. São Paulo, 2009.

Obras

ALFÖLDY, G. **A História Social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ALLERT, Craig D. **Revelation, truth, Canon, and interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 64.

ALSTON, Richard. **Aspects of Roman History, AD 14-117**. London; New York: Routledge, 1998.

ALTANER B. & STUIBER A. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1988.

Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1972/1994.

AZEVEDO, Leandro Vilella de. **As narrativas de José do Egito no Midrash.** Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

BAGATTI, Belarmino. **A Igreja da Circuncisão: história e arqueologia dos judeu-cristãos.** Petrópolis: Vozes, 1975.

BARDY, Gustave. **La conversion au christianisme durant les premiers siècles.** Paris: Aubier, 1949.

BARDY, Gustave. **L'Église á la fin du premier siècle.** Paris, Bloud & Gay, 1932.

BARNARD, L. **Justin Martyr, his life and thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D.; **The Cambridge Ancient History.** Cambridge, 2000.

CARREZ, M.; DORNIER, P.; DUMAIS, M.; TRIMAILLE, M. **As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

CORASSIN, Maria Luiza. **Sociedade e política na Roma Antiga.** São Paulo: Atual, 2001.

CRISTIANI, Monsenhor. **Breve História das Heresias.** São Paulo: Editora Flamboyant, 1962

DANIÉLOU, Jean. **L'Église des premiers temps: Des origines à fin du III^e siècle.** Paris: Éditions du Seuil, 1985.

DAVIES, W. D. & FINKELSTEIN, L. **The Cambridge History of Judaism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DROBNER, H. **Manual de Patrologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

ESLER, Philip F. **The Early Christian World**. London; New York: Routledge, 2004, (2 vol.).

FINLEY, M. I. **Estudios sobre historia antigua**. Madrid, Akal Editor, 1981.

FLUSSER, David. **O judaísmo e as origens do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2002, (vol. III).

FORTES, Tânia. **Rabi Akiva e Bar Kokhva: o sonho messiânico**. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GOODENOUGH, Erwin R. **The Theology of Justin Martir**. Jena: Verlag, 1923.

HAMMAN, A. **A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Os Padres da Igreja**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Economica, 1965.

JUSTER, J. **Les juif dans l'Empire romain**. Paris: 1914.

LAGRANGE, M.-J. **Saint justin: philosophe, martyr**. Paris: Victor Lecoffre, 1914.

LIEU, J. M. **Image and Reality. Christian Perspectives on Jews and Judaism in the Second Century**. Edinburgh: 2006.

MANZANARES, César Vidal. **El judeo-cristianismo palestino en el siglo I: De Pentecostés a Jamnia**. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

MAYEUR, Jean-Marie. PIETRI, Luce; PIETRI, Charles; VAUCHEZ, André; VENARD, Marc. **Storia del Cristianesimo: Religione, Politica, Cultura. Il Nuovo popolo (dalle origini al 250)**. Roma: Edizioni Borla, 2003. (Vol. I).

MUNIER, Charles. « Introduction ». JUSTIN. **Apologie pour les chrétiens**. Paris: Du Cerf, 2006, (Sources Chrétiennes, 507).

NEUSNER, Jacob. **Introduction to rabbinic literature**. New York: The Anchor Bible Reference Library, 1994.

OPPENHEIMER, A.; MOR, M; PASTOR, J. SCHWARTZ, D. **Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and Talmud**. Jerusalém, Yad Ben-Zvi Press, 2003.

OSBORN, Eric F. **Justin Martyr**. Tübingen: BHT Gerhard Ebeling, 1973.

PETIT, Paul. **Histoire générale de l'Empire romain. Le Haut-Empire (27 avant J.-C. – 161 après J.-C.)**. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

PIGANIOL, André, **História de Roma**. Buenos Aires: Eudeba, 1961.

PRIGENT, Pierre. **Justin et l'Ancien Testament. L'Argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Triphon et de la Première Apologie**. Paris: J. Gabalda, 1964.

PUECH, A. **Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV siècle**. Paris: Societe d'édition "Les Belles Lettres", 1928-30.

QUASTEN, J. **Initiation aux Pères de l'Église**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955, (3 vol.).

_____. **Patrologia I: hasta el concilio de Nicea**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004.

REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da. **Hermenêuticas Bíblicas**. São Leopoldo: Oikos, 2006.

REMAUD, Michel. **Evangelho e tradição rabínica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

RÉMONDON, Roger. **La crisis del Imperio Romano: de Marco Aurelio a Anastasio**. Barcelona: Labor, 1967.

ROKÉAH, David. **Justin Martyr and the Jews**. Leiden; Boston; Köln : Brill, 2001.

SAULNIER, Christiane & ROLLAND, Bernard. **A Palestina nos tempos de Jesus**. São Paulo, Paulus, 2002.

SILVA, Clarisse Ferreira da. **O comentário (Peshar) de Habacuc: a comunidade de qumran reinterpreta o passado**. 2004 Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

SIMON, Marcel. **Verus Israel: étude sur les relations entre chretiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)**. Paris: E. de Boccard, 1948.

_____. **Aspects du judéo-christianisme**. Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris, PUF, 1965.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo Antigo**. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1987.

HORBURY, W; DAVIES, W; STURDY, J. **The Cambridge History of Judaism**. Cambridge: 1999, Vol III.

The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, (Vol. I)

WITTER, Hans-Jörg. **Logos Spermatikos. A inculturação do cristianismo no mundo greco-romano e sua relação com outras tradições religiosas segundo Justino**. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção São Paulo, 1998.

Artigos

BARNARD, L. W. The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr. **Vetus Testamentum**, Vol. 14, n° Fasc. 4, Out., 1964, pp. 395-406.

BIRLEY, A. R. Hadrian to the Antonines. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D.; **The Cambridge Ancient History**. Cambridge, 2000, Vol. XI, pp. 132-173.

BOBICHON, Philippe. Les enseignements juifs, païen, hérétique et chrétien dans l'oeuvre de Justin martyr. **Revue des Études Augustiniennes** 45, 1999, pp. 233-259.

_____. Persécutions, calomnies, 'Birkat ha Minin' et émissaires de propagande antichrétiennes dans le Dialogue avec Tryphon de Justin de Naplouse. **Revue des Études Juives** 162, 2003, pp. 403-419.

BOYARIN, Daniel. This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel. **Critical Inquiry**, Vol. 18, N° 3, 1992, pp. 474-505.

CIRILLO, Luigi. A. Correnti giudeo-cristiane. MAYEUR, Jean-Marie. PIETRI, Luce; PIETRI, Charles; VAUCHEZ, André; VENARD, Marc. **Storia del Cristianesimo: Religione, Politica, Cultura. Il Nuovo popolo (dalle origini al 250)**. Roma: Edizioni Borla, 2003. (Vol. I), pp. 265-316.

COSGROVE, Charles H. Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho. **Vigiliae Christianae**, Vol. 36, N° 3, set. 1982, pp. 209-232.

DORNIER, Pierre; CARREZ, Maurice. A Epístola aos Romanos. In: CARREZ, M.; DORNIER, P.; DUMAIS, M.; TRIMAILLE, M. **As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987, pp. 141-182.

FALBEL, Nachman. A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, n° 114, 1º sem. 1983, pp. 95-105.

_____. Leitura da Bíblia no judaísmo. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da. **Hermenêuticas Bíblicas**. São Leopoldo: Oikos, 2006, pp. 88-111.

GIET, Stanislas. Un courant judéo-chrétien à Rome au milieu du II^e siècle? **Aspects du judéo-christianisme**. Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris, PUF, 1965, pp. 95-112.

HOENIG, Sidney. The Covenant of Abraham. **The Jewish Quarterly Review**, New Series, Vol. 53, N° 4, Abr. 1963, pp. 322-334.

HOPKINS, Keith. Movilidad de la elite en el Imperio Romano. In: FINLEY, M. I. **Estudios sobre historia antigua**. Madrid, Akal Editor, 1981, pp. 119-136.

ISAAC, Benjamin & OPPENHEIMER, Aharon. Bar Kokhba. In: **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, pp. 597-601

JOLY, Robert. Le milieu complexe du 'Pasteur d'Hermas'. **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)**. **Rise and decline of the Roman World**. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1993, (II,27), pp. 524-551.

KATZ, Steven T. Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 103, No. 1, Mar., 1984, pp. 43-76.

KÖSTENBERGER, Andreas J. The destruction of the second temple and the composition of the fourth gospel. **Trinity Journal**. 26 NS, 2005, pp. 205-242.

LE DÉAUT, Roger. A antiga tradição judaica e a exegese cristã primitiva. In: REMAUD, Michel. **Evangelho e tradição rabínica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2007, pp. 207-234. Traduzido do original: La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive. **Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses** 51, 1971, pp. 31-50.

MARCUS, Joel. Jewish Christianity. In: **The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine**. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, (vol. I), pp. 87-102.

MARGUERAT, Daniel. Ebrei e cristiani: la separazione. In: MAYEUR, Jean-Marie. PIETRI, Luce; PIETRI, Charles; VAUCHEZ, André; VENARD, Marc. **Storia del Cristianesimo: Religione, Politica, Cultura. Il Nuovo popolo (dalle origini al 250)**. Roma: Edizioni Borla, 2003, (Vol. I), pp. 190-222.

MODRZEJEWSKI, Jeseoph Mélèze. Roman Law and Jewish Identity. In: OPPENHEIMER, A.; MOR, M; PASTOR, J. SCHWARTZ, D. **Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and Talmud**. Jerusalém, Yad Ben-Zvi Press, 2003, pp. 108-136.

PAGET, Carleton J. Jewish Christianity. In: HORBURY, W; DAVIES, W; STURDY, J. **The Cambridge History of Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, vol. III, pp. 731-775.

PETIT, Paul. Le II^e siècle après J.-C.: État des questions et problèmes. In : **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)**. Berlin; New York, II:2, 1975, pp. 354-380.

RAMLOT, Léon. Un saint laïc: Justin martyr. **Bible et vie chrétienne**, 67, 1966, pp. 78-82.

SÁNCHEZ, Sylvain J. G. Problemes historiques du Dialogue avec Triphon de Justin Martyr. **Revista Agustiniana**, vol. XLII, n^o 128, Mayo-Ago., 2001, pp. 653-714.

SHERWIN-WHITE, A. N. ¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? Una corrección. In: FINLEY, M. I. **Estudios sobre historia antigua**. Madrid, Akal Editor, 1981, pp. 275-280.

SKARSAUNE, Oskar. Biblical interpretation. In: ESLER, Philip F. **The Early Christian World**. London; New York: Routledge, 2004, (Vol. I), pp. 660-689.

SMALLWOOD, E. Mary. The Diaspora in the Roman Period Before CE 70. In: HORBURY, W; DAVIES, W; STURDY, J. **The Cambridge History of Judaism**. Cambridge: 1999, Vol III.

SIMONE, R. J. Justino filósofo e mártir. In: **Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs**. São Paulo, Paulus, 2002.

STE CROIX, G. E. M. de. ¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos ? In: FINLEY, M. I. **Estudios sobre historia antigua**. Madrid, Akal Editor, 1981, pp. 233-273.

TRAKATELLIS, Demetrios. Justin Martyr's Trypho. **The Harvard Theological Review**, Vol. 79, N°. 1/3, Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday, jan.- jul., 1986, pp. 287-297.

UBIÑA, J. Fernandes. Justino y Trifón: Diálogo y intolerancia entre judíos y cristianos a mediados del siglo II. In: **MEAH**, sección Hebreo 53, 2004, pp. 123-152.

VINZENT, Markus. Rome. In: **The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine**. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, (vol. I), pp. 397-412.

ZEEGERS-VANDER VORST, Nicole. "Apologistes". In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: PUF, 1998.

Outros

BENTO XVI. *O "Concílio" de Jerusalém e o incidente de Antioquia*. Audiência Geral, 1º out. 2008. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_b-en-xvi_aud_20081001_po.html> Acesso em: 20 nov. 2009.

BIBLEWORKS. Version 6.0, LLC, 2003. CD-ROM.