

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS**

JUAN PABLO SENA PERA

**O ANTIJUDAÍSMO DE JUSTINO MÁRTIR NO *DIÁLOGO
COM TRIFÃO***

VITÓRIA

2009

JUAN PABLO SENA PERA

O ANTIJUDAÍSMO DE JUSTINO MÁRTIR NO *DIÁLOGO* *COM TRIFÃO*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social das Relações Políticas. Sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

VITÓRIA

2009

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S474 Sena Pera, Juan Pablo, 1978-
a O anti-judaísmo de Justino Mártir no diálogo com Trifão / Juan
Pablo Sena Pera. – 2009.
138 f.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito
Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Justino, Mártir, Santo. 2. Cristianismo. 3. Judaísmo. 4.
Identidade. 5. Estigmatização. I. Silva, Gilvan Ventura da. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

JUAN PABLO SENA PERA

**O ANTIJUDAÍSMO DE JUSTINO MÁRTIR NO *DIÁLOGO*
*COM TRIFÃO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em ----- de ----- de 2009

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha
Universidade Estadual Paulista, *campus* de Assis
- SP

Prof. Dr. Marcos Antônio Farias de Azevedo
Faculdade Unida de Vitória

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo

À minha amada mãe, Norma de Oliveira Sena, *in memoriam*.

Tecer agradecimentos quando da conclusão de um trabalho de pesquisa é uma tarefa ingrata. Não há como escapar do constrangimento de esquecer de mencionar alguém que nos tenha ajudado a concluir o percurso. Entretanto, convém mencionar aqui nossa sincera gratidão às seguintes pessoas:

ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, que muito gentilmente se dispôs a orientar um aspirante a mestrando que “caiu de pára-quadras” na História, e nos ensinou um pouco do ofício de historiador, o que o fez com grande sapiência e paciência;

ao Prof. Dr. Marcos Antonio Farias de Azevedo, nosso pastor e amigo, que nos franqueou amplo acesso à sua respeitável biblioteca particular, sem a qual a pesquisa teria se revelado muito mais árdua;

ao nosso amigo Elimário Jussim Júnior, acadêmico do Curso de Letras desta instituição, pelas noites passadas em claro debatendo as conclusões à medida que a pesquisa progredia, além de revisar a parte textual;

ao nosso pai, Carlo Pera, pelo total e irrestrito apoio em todos os momentos;

à nossa irmã Carla Francesca Sena Pera e seu companheiro, o Prof. Lucio “Manga” pelo incentivo a buscar o Mestrado em História;

a Bárbara, pela compreensão pelo tempo que lhe foi tirado;

ao Deus de Abraão, Moisés, Jesus, Paulo e Justino, fonte de toda vida e inspiração.

RESUMO

Esta dissertação objetiva identificar as linhas mestras que se opõem ao judaísmo no corpo da obra *Diálogo com Trifão*, de Justino Mártir, a partir da metodologia engendrada por Norbert Elias, em *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Em consequência, pretende retificar o estatuto da obra do filósofo cristão, pretendido por muitos estudiosos como proselitista, tomando-a documento formativo da identidade cristã e de sua dissociação do judaísmo. Para isso, o presente texto investiga e revista o aspecto sócio-cultural e político que deu origem ao cristianismo, o período do judaísmo do Segundo Templo, considerando as ponderações e dicotomias daí resultantes como propiciadoras, no seio da comunidade judaica, à ruptura manifesta na ascensão e disseminação do cristianismo na Roma do século II.

Palavras-chaves: cristianismo; judaísmo; identidade; Justino Mártir; estigmatização.

ABSTRACT

This dissertation aims to identify the guidelines that are opposed to Judaism in the body of work *Dialogue with Trypho* of Justin Martyr, using the methodology engendered by Norbert Elias in *The Established and the Outsiders*. As a result, it intends to rectify the status of the Christian philosopher's work, desired by many scholars as a proselytistic tool, taking it to a document builder of the Christian identity and its dissociation from Judaism. For this reason, this text investigates and reviewed the socio-cultural and political environment that gave rise to Christianity, the period of the Second Temple Judaism, considering the weights and the resulting dichotomies as offered within the Jewish community, the obvious break in rise and spread of Christianity in Rome of the second century.

Keywords: Christianity; Judaism ; identity; Justin Martyr; stigma .

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|------------|
| | INTRODUÇÃO | 9 |
| 1 | O CONFLITO JUDAICO-CRISTÃO EM PAULO E JUSTINO | 17 |
| | O JUDAÍSMO E SUAS MÚLTIPLAS CORRENTES NO SÉCULO I D.C. | 22 |
| | O MINISTÉRIO DE JESUS | 26 |
| | PAULO DE TARSO E A CONVERSÃO DOS GENTIOS | 30 |
| | OS PRIMEIROS CONFLITOS JUDAICO-CRISTÃOS E O CONCÍLIO DE JERUSALÉM | 35 |
| | VIDA E OBRA DE JUSTINO MÁRTIR | 44 |
| | O CONTEXTO HISTÓRICO DO DIÁLOGO E SEUS DESTINATÁRIOS | 46 |
| | JUSTINO E A MANIPULAÇÃO DA BÍBLIA HEBRAICA | 56 |
| 2 | A APOCALÍPTICA BÍBLICA E A NOMIA CRISTÃ | 60 |
| | A APOCALÍPTICA, NOMIA JUDAICA E O MOVIMENTO DE JESUS | 60 |
| | A APOCALÍPTICA E SUAS FUNÇÕES NUMA SOCIEDADE EM CRISE | 66 |
| | O MESSIANISMO COMO FUNDAMENTO DA NOMIA CRISTÃ | 69 |
| | A LEI EM JUSTINO, FATOR DE IDENTIDADE CRISTÃ | 73 |
| 3 | ABRAÃO E O <i>VERUS ISRAEL</i> ENTRE PAULO A JUSTINO | 87 |
| | PAULO E A LINHAGEM DE ABRAÃO | 90 |
| | ABRAÃO COMO O PAI DA FÉ PARA OS CRISTÃOS | 102 |
| | JUSTINO E A IMAGEM DO <i>VERUS ISRAEL</i> | 108 |
| | CONCLUSÃO | 121 |
| | REFERÊNCIAS | 127 |

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de mestrado se propôs a analisar a relação entre o judaísmo e o cristianismo no século II. Os pilares sobre os quais construímos nosso trabalho foram os processos de estigmatização e diferenciação entre as duas religiões citadas, com destaque para a representação dos judeus nos meios cristãos que proporcionaram a criação de uma identidade religiosa cristã a partir da negação da validade do judaísmo, conforme se depreende da análise da obra *Diálogo com Trifão* do filósofo e apologista cristão Justino Mártir.

O presente estudo se faz relevante dada a virtual inexistência de obras na historiografia nacional dedicadas a estudar a contribuição de Justino para a criação de uma identidade religiosa e eclesial cristã por meio de sua obra *Diálogo com Trifão*. Apenas na produção acadêmica estrangeira encontramos estudos que enfocam, de modo restrito, o presente tema.

A fim de analisar historicamente o papel pretendido por Justino com seu *Diálogo*, buscamos contextualizar a obra dentro do cristianismo normativo. Para obter tal enquadramento histórico, sentimos a necessidade de relatar e analisar as condições históricas que possibilitaram o surgimento do movimento de Jesus e da fé cristã. Entretanto, isso nos remeteu ao desenvolvimento do judaísmo do Segundo Templo, ao qual pertence o grupo de Jesus. A seguir, narramos criticamente o surgimento das primeiras comunidades cristãs e sua divisão nos dois blocos identitários preponderantes, a saber, o judeu-cristianismo e o cristianismo gentílico. Dando prosseguimento à nossa investigação, identificamos os pontos de atrito que geraram intolerância mútua e posterior separação entre o judaísmo e o cristianismo. A seguir, apresentamos Justino Mártir inserido em seu devido contexto, dentro do cristianismo gentílico; a saber, os

círculos paulinistas. Também compreendemos como a representação dos judeus operada por Justino no *Diálogo com Trifão* os caracterizou como anômicos em relação à sua própria Lei. Justino fez isto ao representá-los como essencialmente inclinados à idolatria e como assassinos dos profetas e do seu próprio Messias. Desta forma, a imagem do judeu médio projetada por Justino nos meios cristãos se tornou numa alteridade intransponível para seus leitores.

Para os propósitos de elaboração desta dissertação, adotamos como documentos primários o livro *Diálogo com Trifão*, de autoria de Justino Mártir; e as epístolas paulinas *Aos Gálatas*, *Aos Romanos*, e *A segunda aos Coríntios*. Como documentos acessórios, o *Pentateuco* e os livros proféticos constantes da *Bíblia hebraica*. O uso de parte do *corpus paulinus* como material primário se impôs como uma necessidade à concretização desta investigação, visto que Justino demonstra reproduzir no *Diálogo* vários princípios da teologia de Paulo. Dessa feita, vimo-nos obrigados a interpretar o pensamento paulino, com o intuito de compreender até que ponto Justino o reproduz em sua obra para acrescentar suas próprias conclusões.

O instrumental teórico utilizado foi o da Nova História Cultural, de modo especial o conceito de *representação social*, definido por Roger Chartier como construções intelectuais produzidas por um determinado grupo social, a partir de suas próprias disposições e experiências, atribuindo assim um sentido ao tempo presente (1991, p. 183).

As representações, longe de se constituírem em discursos inocentes, produzem o arcabouço necessário para a imposição de uma opinião sobre outra, para a dominação de um grupo social sobre outro. É por meio da observação da luta de representações que se compreendem os mecanismos que possibilitam a um grupo impor a outro sua visão de

mundo e seus valores sociais. Para tanto, foi necessário identificar e localizar os pontos de atrito entre os grupos (Chartier, 1988, p. 17).

O instrumental teórico se justifica, uma vez que, pelos parâmetros da Nova História Cultural, também chamada História Cultural do Social, o primeiro passo para a construção da identidade de um determinado grupo social é a representação de si mesmo, pela diferenciação em relação aos demais. A diferenciação é necessária para destacar e valorizar as características comuns de um dado agrupamento humano (Tadeu da Silva, 2000, p. 76). Segundo Simon Harrison (1999, p. 239), os grupos étnicos e religiosos fazem essa diferenciação, essencial à sua identidade, muitas vezes devido a semelhanças mútuas, consideradas inaceitáveis a ambos. Exemplo disso é a disputa pela filiação abraâmica e pelo cumprimento das profecias vétero-testamentárias entre judeus e cristãos.

O processo de formação da identidade social prossegue com a *estigmatização*, que se dá pela imputação de rótulos lisonjeiros ou depreciativos. Por meio de tais estereótipos, os agrupamentos sociais se representam como os possuidores da norma moral a ser seguida, ao mesmo tempo em que discriminam os demais como socialmente inferiores. A rotulação é uma poderosa ferramenta simbólica, pois desempenha grande eficácia prática, tanto para afirmar a hegemonia de um grupo, quanto para enfraquecer a resistência dos discriminados (Elias, 2000, p. 20-27). Por tudo o que foi verificado, há uma relação entre os conceitos de representação e identidade, já que se entende o conceito de *identidade* como a forma que os grupos sociais interpretam e representam a realidade que os circundam.

Perante uma realidade social em constante mutação, faz-se necessário enfrentar o aparente caos, fornecendo às comunidades uma linha-mestra tanto para o presente quanto para o futuro. Portanto, são criadas novas identidades por meio da

reinterpretação das tradições, para se produzir não a imagem do que o grupo já é, mas daquilo que se deseja que seja (Silva, 2005, p. 18). Isto se deve ao fato de que, por mais que se pretenda atrelar as identidades a um passado remoto, estas não passam de criações referentes a um tempo e um espaço específicos. É, pois, dever dos historiadores delimitar as circunstâncias que possibilitam a enunciação de um discurso desta natureza, conforme proposto pelos adeptos da compreensão não essencialista da identidade (Woodward *in* Tadeu da Silva, 2000, p. 12). Na pesquisa também foram utilizados os conceitos de *nomia* e *anomia*, criados Emile Durkheim e desenvolvidos por Norbert Elias e John L. Scotson.

Em suas obras, Durkheim ensina que o homem não pode viver a não ser em harmonia com seu meio, sendo que é a sociedade quem impõe os limites de convivência ao exercer um poder moderador das condutas. A *anomia* é, pois, a crise, o desregramento das condutas individuais em relação à norma social geral (Durkheim, 2002, p. 7).

Elias e Scotson, por sua vez, pregam que grupos sociais antigos e coesos tendem a desenvolver seus próprios valores e regras de conduta, ao se estabelecerem como a “boa sociedade”, e ao reivindicarem a sujeição dos seus membros ao comportamento oficialmente aprovado. A obediência a esse conjunto de normas sociais caracteriza a *nomia*. Por outro lado, os grupos sociais de constituição mais recente costumam não apresentar o grau de coesão interna necessário para criação de um corpo de valores e normas sociais aceitos pelo grupo; e por não se submeterem às suas normas, também não se inserem no grupo antigo. Essa falta de conformidade com as normas socialmente aceitas possibilita a estigmatização dos indivíduos não-conformistas e dos grupos mais recentes pelos grupos mais antigos, uma vez que estes consideram aqueles *anômicos* (Elias, 2000, p. 25).

Os conceitos de *nomia* e *anomia* se encaixam nas transformações vividas pelo judaísmo nos séculos I e II, por conta de, entre outros fatores, haver conturbadas relações entre este e as comunidades cristãs, em especial os judeu-cristãos.

No contexto histórico do século I, o judaísmo era um fenômeno complexo. Não havia uma uniformidade em todos os aspectos das doutrinas e práticas religiosas vigentes. Antes, havia muitas facções divergentes que apenas podiam ser consideradas judaicas em virtude do mínimo de cultura religiosa em comum, como a aceitação da *Bíblia*, em especial da *Lei de Moisés*, e do reconhecimento de uma ancestralidade étnica comum (Zetterholm, 2005, p. 55-56). Essa situação de relativa anomia possibilitou o surgimento de movimentos messiânicos heterodoxos (anômicos), que contestaram estes valores religiosos e morais oficiais. Deve-se atentar para o fato de que os valores religiosos e morais da corrente considerada ortodoxa (*nomia*), o saduceísmo, não foram eficazmente impostos à massa da população. Dentre os grupos que compunham o judaísmo, está o incipiente cristianismo.

O cristianismo, ao atingir um determinado nível de hierarquização e coesão interna, passou a estigmatizar como anômicos aqueles grupos internos que não se conformavam plenamente à vertente episcopal dominante.

Num primeiro momento, os judeus, embora possuidores de divergências internas, por sua *nomia* geral no cumprimento da Lei e na guarda das demais tradições, são os *estabelecidos*, que reivindicam a posse ancestral da Revelação divina expressa na Bíblia hebraica. Os cristãos, por outro lado, são os *outsiders*, grupos que, embora não façam parte da “boa sociedade” religiosa, reconhecida e respeitada, continuam a gravitar em torno do judaísmo, ou seja, a cultuar o mesmo Deus e a fazer uso das mesmas Escrituras. Tal comportamento se configurava como mais grave pelo fato de, nesse tempo, não existir ainda o cânone cristão do Novo Testamento. Ou seja, a base

documental comumente aceita pelas comunidades cristãs eram apenas as Escrituras hebraicas.

O diferencial entre os *outsiders* da cidade de Winston Parva descritos na obra de Elias e Scotson, e aqueles do judeu-cristianismo do século II está no fato de, ao contrário dos habitantes do loteamento no estudo de Elias, os cristãos do tempo de Justino já terem iniciado um processo de desenvolvimento progressivo de sua própria coesão interna, na qual os cristãos de origem gentílica, isto é, não-judaica, se tornaram proeminentes nas congregações ao assumir os cargos de liderança eclesiástica. Assim, a partir de determinado momento, as comunidades cristãs iniciaram o desenvolvimento de uma hierarquia formal e coesa, com o objetivo de organizar as congregações cristãs, diferenciá-las e separá-las do judaísmo. A fim de concretizar esse propósito, a hierarquia cristã e seus teólogos estigmatizaram e expulsaram de suas congregações os judeu-cristãos e os demais grupos discordantes. Neste estágio, os cristãos passaram a contra-estigmatizar os judeus que não aceitavam a messianidade de Cristo.

Para explicitarmos corretamente o discurso ideológico cristão embutido nas páginas do *Diálogo*, procedemos à análise das palavras-chave contidas na obra estudada, categorizando-as dentro dos conceitos de *nomia* e *anomia*. Além disso, a inserção de tais palavras no discurso foi mediada pela compreensão do contexto de sua produção nos textos sagrados judaicos, e o uso feito por Justino em seu *Diálogo*. Em seguida, esboçamos, com base na análise realizada, as relações de poder implícitas no texto que circunscrevem o paradigma tido como *nômico*, e que implicam, aos judeus, a condição de anômicos. Tais tensões, refletidas na caracterização do judeu médio feita por Justino, foram analisadas a fim de se determinar a importância do *Diálogo com Trifão* na consolidação da identidade cristã.

A presente dissertação se encontra dividida nas seguintes seções: *Introdução*, três *capítulos*; uma conclusão geral; um apêndice e as referências bibliográficas consultadas.

Os três capítulos se encontram estruturados da seguinte forma: o primeiro deles, chamado *O conflito judaico-cristão em Paulo e Justino*, discorre sobre a situação histórica na qual se encontrava o judaísmo do Segundo Templo no século I da Era Cristã; o ministério de Jesus, o que podemos considerar como conhecimento histórico concreto das narrativas bíblicas a seu respeito e o conceito de universalismo religioso. E seguida, apresentamos ao leitor a figura de Paulo de Tarso e sua peculiar compreensão da mensagem cristã, assim como os atritos que ela gerou no seio judaico-cristão. Discorreremos ainda sobre uma tentativa de conciliação das visões conflitantes no assim chamado *Concílio de Jerusalém* descrito em Atos 15.

No capítulo seguinte, nomeado *A apocalíptica bíblica e a nomia cristã*, discutimos a audiência pretendida por Justino para seu *Diálogo* por meio da explanação das inconsistências textuais e sociais das hipóteses contrárias à nossa. Mas o foco do capítulo foi o relevante papel da literatura apocalíptica na manutenção da nomia sócio-religiosa judaica em tempos de grave desagregação da identidade étnica. Analisamos ainda o papel do messianismo dentro da cosmovisão particular aos apocalipsistas, e como esse messianismo se tornou o próprio esteio da pregação e identidade cristãs. Em seguida, analisamos a maneira como Justino se apropriou das tradições apocalípticas inscritas na Bíblia para, por meio delas, reivindicar o status de nômica à prática cristã de rechaçar a parte ritual da Lei mosaica.

No terceiro capítulo, interpretamos a teologia de Paulo sobre como inserir os gentios incircuncisos, porém crentes em Jesus, nas promessas divinas feitas a Abraão por meio do selo da circuncisão. Tal investigação do pensamento paulino se fez

necessária para compreender como Justino se apropria do discurso paulino sobre Abraão, algo já bastante corrente em eu tempo, para, em seguida, subvertê-lo, Isto é feito ao forçar o raciocínio paulino, tão familiar aos seus leitores cristãos, a chegar a uma conclusão contra a qual Paulo mesmo tinha evitado: a desfiliação divina do Israel não crente em Jesus. Em seguida, apresentamos a *Conclusão*, recapitulando toda a obra e nossas impressões finais. Elaboramos ainda um apêndice onde consta um levantamento de todas as passagens onde Justino estigmatiza de alguma forma o judaísmo e o povo judeu. A fim de simplificar a classificação, criamos as seguintes categorias: a) *estigma moral*. Com este termo designamos aquelas passagens do *Diálogo* onde Justino ataca a própria moralidade do povo judeu; b): *estigma religioso*, que identifica as passagens onde Justino estigmatiza a religião judaica e seus rituais como algo indigno de ser praticado; c) *uso da Bíblia*, com as citações bíblicas feitas por Justino para, por meio delas, provar a veracidade de sua forma de interpretação da fé cristã e também do povo judeu e sua religião; d) *afirmação cristã*, categoria na qual classificamos aquelas partes do *Diálogo* onde Justino afirma simplesmente suas declarações de verdade cristã, sem necessariamente recorrer às Escrituras; e) *deicídio*, onde se encaixam as afirmações de que os judeus seriam os responsáveis pela morte do Messias Jesus, que é Deus.

1 O CONFLITO JUDAICO-CRISTÃO EM PAULO E JUSTINO

A fim de alcançar a exata dimensão da importância do filósofo e apologista cristão Justino Mártir no processo de separação entre o judaísmo e o cristianismo, em curso no século II d.C., faz-se necessário, primeiro, traçar em linhas gerais a organização sócio-religiosa do judaísmo no período do Segundo Templo (538 a.C –70 d.C.) com suas principais correntes religiosas. Ao se fazer isso, será possível compreender historicamente o ambiente político e cultural que propiciou o surgimento do movimento de Jesus de Nazaré, a constituição das primeiras comunidades cristãs, sua divisão em diferentes vertentes, e, por fim, o surgimento de Justino Mártir e qual o papel desempenhado por ele na construção do cristianismo como uma religião apartada do judaísmo, de onde a fé cristã surgiu.

O acontecimento que serve de marco inicial para a série de eventos que resultaram no judaísmo rabínico e cristianismo gentílico, isto é, não judaico, enquanto duas religiões apartadas e independentes, é o retorno dos judeus do exílio imposto pelo Império Babilônico em (586 a.C.) após a conquista deste pelos persas. Em 538 a.C., Ciro, o persa, emite um decreto permitindo o retorno a sua terra aos judeus que assim desejassem (Scardelai, 2008, p. 82). O Império Persa também permitiu aos povos por ele subjugados, que retomassem suas práticas religiosas tradicionais. Assim, o Templo de Jerusalém, que havia sido destruído pelos babilônios, foi reconstruído sob a direção do comissário civil Zorobabel e do sumo sacerdote Josué entre 520-515 a.C. (Gottwald, 1988, p. 404).

A situação dos judeus mantém-se estável até a conquista pelo Império Macedônico de Alexandre Magno, cuja vitória definitiva sobre os persas se deu na batalha de Gaugamela, na Mesopotâmia setentrional, em 331 a.C. Não muito tempo

depois (323 a.C.), Alexandre morre prematuramente sem deixar herdeiros. Seguem-se cerca de vinte anos de lutas entre os principais generais de Alexandre, com o conseqüente esfacelamento do Império Macedônico. Nesses embates, a província de Judá é conquistada por Ptolomeu, que já havia se apoderado do Egito. Em 198 a.C., Judá passa para o controle de Antíoco III, da dinastia selêucida, que confirma a Lei de Moisés como o estatuto jurídico e religioso dos judeus.

Seu sucessor, Antíoco IV, a fim de arrecadar fundos para o Império Selêucida, leiloou o cargo de sumo-sacerdote judeu, que foi arrematado por judeus partidários de reformas religiosas com base no helenismo. Contando com o apoio militar de Antíoco, os sumo-sacerdotes tentaram implementar um programa de helenização da população judaica. Para alcançar esse objetivo, adotaram, entre outras medidas, a proibição da circuncisão, a principal marca etnoreligiosa hebraica; sincretizaram Javé com Zeus, para quem foi rededicado o altar do Templo, transformaram Jerusalém numa *polis* ao estilo grego, com seus habitantes designados “antioquenos de Jerusalém” e construíram um ginásio a fim de propagar a cultura helenista na cidade (Gottwald, 1988, p. 416).

Tais medidas, implementadas pela aristocracia sacerdotal judaica com o apoio de Antíoco, foram abominadas pela massa da população. Não tardou para que se iniciasse uma guerra de guerrilha visando a combater a helenização forçada. A rebelião se iniciou na zona rural, sob a liderança do sacerdote Matatias e seus filhos João, Simão, Judas, Eleazar e Jonâtas. Matatias morreu em combate e foi sucedido por Judas, que se tornou o mais famoso e influente líder guerrilheiro, cognominado *Macabeu* (o martelador). Após a morte em combate de Judas, a revolta passou a ser liderada por seus irmãos, que também se tornaram conhecidos como Macabeus. Antíoco IV Epífanês morreu durante o decurso da guerra. Pressões internas e disputas sucessórias forçaram os Selêucidas a recuarem em seu projeto de helenizar a Judéia. Em 164 a.C., os Selêucidas finalmente

concederam autonomia política aos judeus (Gottwald, 1988, p. 417). O desfecho desses eventos foi interpretado pelo povo judeu como um grande livramento divino, origem da festa judaica da *Hanuká*, ou Festa das Luzes (Tassin, 1988, p. 45).

Com o término das guerras contra o Império Selêucida (170-161 a.C.), os judeus gozaram de um breve período de independência política (140-63 a.C.), quando foram governados pela dinastia hasmonéia, descendente dos irmãos Macabeus. Essa linhagem se caracterizou por acumular as funções real e sacerdotal. Isso se deu em busca de uma dupla legitimação, dentro e fora de suas fronteiras. A fim de se legitimarem no poder perante a população judaica, assumiram a função sumo-sacerdotal, expulsando a tradicional família dos Oníadas. Muito embora os Macabeus estivessem dentro das linhagens sacerdotais, eles não eram descendentes do sumo-sacerdote Sadoc, apoiador do rei Davi. Tal medida acabou por se revelar um fator de anomia da dinastia governante (Gottwald, 1988, p. 418). E ainda, para conseguir o reconhecimento dos Estados de cultura helenista, os hasmoneus se auto-proclamaram reis. Inicialmente contaram com o apoio dos romanos. Entretanto, a existência de conflitos sucessórios entre Aristóbulo II e Hircano II, filhos do hasmoneu Alexandre Janeu, serviu de pretexto para uma intervenção direta por parte de Roma por meio de seu general Pompeu em 63 a.C. (Scardelai, 2008, p. 114).

A política romana habitual consistia, entre outras medidas, em evitar o controle direto do território conquistado. Ao invés disso, os romanos entregavam o governo local a um governante títere que fosse forte o suficiente para controlar seus súditos. Seguindo essa tendência, a autoridade local foi dada aos *etnarcas*, reis instituídos e controlados por Roma. Embora, administrativamente, a Judéia fosse incorporada pela província romana da Síria, com sede em Antioquia, Herodes, cognominado “o Grande”, foi alçado

á condição de rei títere dos territórios judaicos da Palestina em 40 a.C. (Horsley & Hanson, 1995, p. 44; Goodman, 1994, p. 44)

Herodes governou a Judéia até sua morte em 4 a.C. Seu governo foi marcado por uma grande desconfiança e antipatia por parte dos judeus palestinos em virtude de seus costumes helenistas, violência e sua origem iduméia (Rocha, 2004, p. 55). Não obstante, seu reino possibilitou um relacionamento estável e próspero entre judeus e romanos. Justamente por que foi visto com desconfiança pelos judeus mais rigoristas no cumprimento da Lei, Herodes esforçou-se em conquistar sua empatia ao reformar o Templo de Jerusalém. O empreendimento foi considerado caro e magnífico, mesmo para os padrões da arquitetura greco-romana. Além disso, Herodes patrocinou também as comunidades judaicas da Diáspora, presentes nas principais cidades do Império. Em cidades como Alexandria, Antioquia, Tarso, Éfeso e até mesmo Roma havia grandes e ricas comunidades judaicas onde uma parcela de seus membros gozava da cidadania romana e ocupava cargos na política municipal. Esses judeus da Diáspora viam Herodes como um generoso patrono que financiava a construção de sinagogas e centros comunitários (Johnson, 2001, p. 19).

As comunidades judaicas presentes nas grandes cidades romanas transmitiam uma imagem de sucesso, riqueza e prestígio. Essa imagem projetada entre a população pagã tanto atraía admiradores, que se tornavam prosélitos, quanto atraía a inveja e a maledicência de seus detratores (Meeks, 1992, p. 63). Elas receberam de Julio César liberdade de associação, de modo que promoviam grandes banquetes, serviços religiosos e eventos de caráter beneficente para a comunidade. Posteriormente, receberam o privilégio da dispensa do culto imperial. Ao invés de adorarem ao imperador, foi concedido aos judeus o direito de oferecerem sacrifícios ao seu Deus em nome do imperador. Nenhum outro povo recebeu semelhante favor.

Havia uma enorme diferença entre os judeus da Diáspora e aqueles da Palestina. Os primeiros eram abertos ao relacionamento com os “gentios”, isto é, os não-judeus, e eram também helenizados e cosmopolitas. Em contrapartida, os segundos tendiam a ser xenofóbicos e rigoristas. Essas diferenças também se traduziam no entendimento e na prática de sua religião. Havia a esperança, na literatura apocalíptica judaica, de que os judeus trouxessem os gentios à fé no Deus de Israel (Johnson, 2001, p. 20-21).

Embora não houvesse entre as diversas correntes judaicas uma atividade missionária agressiva como a que vemos no cristianismo e em particular em Paulo, ainda assim a atividade proselitista judaica foi bem sucedida. Vemos amostras do modo judaico de conseguir discípulos, no casamento com mulheres gentias, como no caso coibido por Constâncio II em 339 do casamento de homens judeus com tecelãs imperiais (Silva, 2004, p. 139); e na participação de gentios em seus banquetes comunitários. Esse costume, observado em partes do Império distantes entre si, como Antioquia e a Península Ibérica, certamente atraiu gentios ao convívio das sinagogas (Zetterholm, 2003, p. 40) Tal sucesso se verifica também pelo testemunho de adesões ao judaísmo por parte de vários pagãos cultos, destacando-se Popéia, a imperatriz de Nero, considerada “temente a Deus” e Izates II, rei de Adiabene, que se submeteu à conversão completa. Os escritores clássicos Sêneca, Tacito, Suetônio, Horácio e Juvenal testemunham as conversões de membros importantes da sociedade imperial, até antes da queda de Jerusalém (Johnson, 2001, p. 22).

O judaísmo e suas múltiplas correntes no século I d.C.

Embora de fora parecesse uma religião monolítica, o judaísmo era constituído por um grande conjunto de correntes internas. As divergências internas eram tão grandes que em alguns casos os únicos pontos de contato entre as correntes religiosas eram o monoteísmo e a Lei mosaica. Mas mesmo a Lei, que continha as normas comuns reconhecidas por todos os grupos judaicos, e, portanto, constituintes da base da identidade judaica, era interpretada de forma bastante divergente por esses grupos (Rocha, 2004, p. 59). Os casos mais extremados no amplo espectro em que se dividia a identidade judaica no século I eram o dos essênios, que não prestavam culto no Templo por considerá-lo contaminado, e o dos samaritanos, que não eram sequer considerados judeus pela maioria da população, por possuírem seu próprio santuário no Monte Garizim. Deve-se destacar que tal diversidade de compreensão e prática da religião dos ancestrais do povo se dava, em grande medida, por que o judaísmo no século I apresentava uma ortodoxia de pouco apelo popular, uma vez que o sacerdócio e boa parte do Sinédrio, o órgão colegiado que governava Jerusalém, o Templo, e seus arredores com *status* de Senado, estavam nas mãos dos saduceus, tidos como céticos quanto à vida após a morte, à intervenção da Providência divina e à existência de seres espirituais como anjos e demônios (Goodman, 1994, p. 87,211). O surgimento das diversas facções religiosas judaicas existentes no século I está ligado diretamente à organização à moda helenista do Estado judeu pelos hasmoneus, após o término das guerras contra o Império Selêucida.

Muito embora a revolta macabéia tenha se originado por causa da tentativa de helenização forçada por parte de Antíoco IV Epífanes, após a obtenção da independência política, os reis-sacerdotes hasmoneus também adotaram costumes

helênicos tais como a construção de um *gymnasium*, os nomes gregos dados por João Hircano aos seus filhos e a contratação de mercenários gregos a fim de contar com apoio militar independente das tropas locais. Tal medida desagradou tanto a população judaica, que se chegou a dizer que João Hircano teria saqueado o túmulo de Davi para pagar os mercenários (Gottwald, 1988, p. 419).

A revolta macabéia e a dinastia hasmonéia assumem, portanto, uma grande importância para a compreensão do surgimento do cristianismo, uma vez que o movimento de Jesus de Nazaré e as comunidades cristãs que se seguiram brotaram do judaísmo do século I d.C. Esse judaísmo se encontrava fragmentado em diversas correntes religiosas, todas elas diretamente relacionadas às transformações políticas, sociais e religiosas ocorridas no período após as operações de guerrilha dos Macabeus (165 a.C.) e a fase inicial e intermediária da dominação romana direta (63 a.C.-73 d.C., cf. Scardelai, 2008, p.115).

Um dos principais grupos religiosos do judaísmo dos princípios do século I era o dos saduceus. Pertencentes aos segmentos superiores da sociedade judaica se tornaram proeminentes logo depois do fim das guerras macabéias, quando foram alçados ao sacerdócio pelo rei e sumo-sacerdote hasmoneu João Hircano (134-104 a.C; Horsley & Hanson, 1995, p. 42).

Josefo, *apud* Stegemann & Stegemann (2004, p. 185), menciona que os saduceus tinham a maioria de seus adeptos entre os ricos e afamados. (*Ant.*13:293-298.). Ainda segundo Josefo (*Ant.*20:199ss.), o sumo sacerdote Ananias foi membro do grupo. Isso nos permite deduzir que ao menos uma parcela dos estratos de liderança de Jerusalém era de saduceus. Os saduceus justificaram seu domínio dos cargos sacerdotais derivando seu nome de Sadoc, sumo sacerdote do rei Davi de quem, segundo a tradição bíblica, derivava a linhagem sumo sacerdotal legítima (Tassin, 1988, p. 46).

Provavelmente, uma das primeiras reações à helenização promovida pelos hasmoneus foi a dos fariseus. O movimento dos fariseus, certamente derivado do grupo dos *hassidim* (separados), rigorosos observantes da Lei mosaica que combateram ao lado dos Macabeus (Horsley & Hanson, 1995, p. 40).

O movimento farisaico se originou dos estratos médios letrados da sociedade judaica (Horsley & Hanson, 1995, p. 41). Dividia-se em várias escolas de pensamento que, embora apresentassem grandes diferenças entre si, tinham como características comuns o descontentamento com o domínio romano e uma interpretação das Escrituras baseada no uso de costumes consagrados pelo povo, a chamada “Lei Oral”, a fim de adaptar o modo de vida prescrito no Pentateuco à situação político-social de seus dias (Goodman, 1994, p. 83).

Dentre todas as ramificações do judaísmo a farisaica era a mais numerosa e se fazia presente em todos os segmentos do povo judaico, inclusive na Diáspora (Simon & Benoit, 1972, p. 12). De acordo com Flávio Josefo *apud* Goodman (1994, p. 92), os fariseus exerceram enorme influência sobre a sociedade judaica por suas crenças religiosas específicas, como a capacidade de conciliar a crença no destino com o livre-arbítrio humano (A.J. 18:13-15), e a fama de conhecerem o futuro por meio da interpretação do Pentateuco (A.J. 17:41-3), além de serem reputados os melhores intérpretes da Lei (G.J. 2:162).

O terceiro segmento de destaque no judaísmo era o dos essênios. Assim como os fariseus, os essênios surgiram dentre os *hassidim*, antigos apoiadores dos Macabeus e observantes fervorosos da ritualística da Lei. A origem deste grupo está ligada a um movimento de protesto político-religioso contra a assunção do sumo-sacerdócio pelos hasmoneus Jônatas e Simão. Muito embora os Hasmoneus fossem uma família sacerdotal, eles não eram sadoquitas, isto é, descendentes de Sadoc, sumo-sacerdote de

Davi, por meio do qual se traçava a linhagem sumo-sacerdotal legítima. Parte dos hassideus e dos sacerdotes sadoquitas se retirou do convívio social judaico e criou no deserto uma comunidade ascética utópica sob a liderança de um sacerdote conhecido apenas pela alcunha de Mestre da Justiça, que partiu com seu grupo em exílio auto-imposto para o deserto da Judéia, onde fundaram uma comunidade em Qumran (Horsley & Hanson, 1995, p. 38-39).

Como era um segmento religioso fundado por sacerdotes, os essênios derivavam seus status de santidade do Templo de Jerusalém, onde se acreditava que Javé habitava. Quando se mudaram para Qumran, buscaram preservar sua santidade por meio do estrito cumprimento de regras ascéticas. Estas incluíam banhos ritualísticos, roupas cuidadosamente lavadas e alimentos ritualmente purificados. Em suma, não podiam tocar em nada poluído. Além disso, os portadores de qualquer deficiência física eram relegados a papéis inferiores.

Os essênios se ausentaram do Templo por considerarem-no profanado pelo sumo sacerdócio hasmoneu. Entrementes, aguardavam uma purificação escatológica do Templo para a chegada do Messias. Entretanto, com o passar do tempo esse retiro temporário terminou por ressignificar o Templo no entendimento dos essênios. Se no princípio Deus era considerado habitante de um edifício em Jerusalém, no decorrer do tempo passou-se a considerar como essencial, não uma construção com um propósito e localização especiais, e sim um grupo de pessoas religiosamente puras oferecendo uma adoração sincera a Javé. O Templo foi, assim, espiritualizado e deixou de ser uma construção física para ser metafísica. Posteriormente, esse conceito será reutilizado no Novo Testamento, em especial na Segunda Carta de Paulo aos Coríntios (2Co 6:14ss.) e na Primeira Carta de Pedro (1Pe 2:3-6).

Nessa fase de desenvolvimento, os essênios ressignificaram não apenas o templo, mas também seu sacerdócio e seus sacrifícios. A comunidade desenvolveu uma refeição cultual de pão e vinho presidida por um sacerdote que lembra em muitos aspectos a Eucaristia cristã (Cullmann, 2000, p. 12; Simon & Benoit, 1972, p. 183-184).

Embora essas práticas culturais essênias tendessem ao universalismo religioso, o grupo de Qumran não conseguiu dar esse importante passo, uma vez que pregava a redenção restrita aos membros de seu próprio segmento (Johnson, 2001, p. 29). O verdadeiro universalismo religioso somente seria alcançado com o surgimento do cristianismo, em especial a partir da pregação de Paulo de Tarso.

O ministério de Jesus

De acordo com a tradição cristã inscrita nos Evangelhos canônicos, Jesus nasceu em Belém da Judéia, no ano do segundo censo promulgado por César Augusto (Pierini, 2004, p. 44) e cresceu em Nazaré, na Galiléia, onde aprendeu o ofício de carpinteiro de seu pai, José (Mc. 6.3).

Ainda segundo a tradição cristã, Jesus iniciou seu ministério público, de cerca de três anos de duração, aos 30 anos de idade, aproximadamente. Nesse período, reuniu em torno de si um número considerável de discípulos, dentre os quais escolheu 12, os quais denominou apóstolos. Sua reivindicação de messianidade e suas severas reprovações aos saduceus que controlavam o Templo e o Sinédrio, assim como aos escribas e fariseus intérpretes da Lei, valeram-lhe inimigos.

Por volta do mês de abril de 30 d.C., Jesus foi crucificado por Pôncio Pilatos, procurador romano da Judéia, sob acusação de insurreição pelas autoridades do Sinédrio (Pierini, 2004, p. 45). Três dias após sua morte e sepultamento, iniciou-se um período

de cerca de 40 dias, durante os quais seus discípulos alegaram vê-lo ressuscitado. Baseados na certeza de sua ressurreição, os discípulos iniciaram as atividades missionárias da comunidade cristã de Jerusalém. Esse é, sucintamente, o relato da vida de Jesus de acordo com o Novo Testamento.

Extraír um relato histórico coerente da vida e da pregação de Jesus é uma tarefa bastante complexa. Conforme nos ensinam os especialistas, os autores dos Evangelhos compuseram obras de caráter teológico, com vistas à transmissão do *kerygma*, isto é, da mensagem do Messias ressurreto. Não havia um interesse específico por parte dos Evangelistas em relatar os pormenores da vida e da pregação do homem Jesus de Nazaré. Entretanto, a busca pelo Jesus histórico não é algo impossível, conforme se creu durante algumas décadas (Cornelli *in* Chevitarese, 2006, p. 6-8).

Essas tentativas de reconstruir a vida histórica de Jesus se justificam, porque, como já afirmado anteriormente, mesmo que os evangelistas aparentemente apresentem um relato de sua vida, em realidade oferecem narrativas que refletem a visão de fé que as comunidades cristãs primitivas tiveram a respeito de Jesus.

De acordo com John Dominic Crossan (1995, p. 19-43) e Geza Vermès (1990, p. 20-27), dentre os diversos elementos das narrativas evangélicas a respeito de Jesus, podem-se considerar como fatos históricos: os nomes de seus pais, José e Maria; sua profissão civil, carpinteiro, muito embora Vermès levante a questão de que *carpinteiro* também era um termo empregado metaforicamente para designar os sábios judeus (1990, p. 22); o batismo no Rio Jordão por João Batista e suas atividades públicas como mestre, exorcista e taumaturgo, assim como sua execução na cruz por ordem de Pilatos.

David Flusser (2002, v.3, p. 170), entretanto, ressalta que se deve ter certo cuidado com as tentativas contemporâneas de despir a figura de Jesus de todo o elemento mitológico, pois o Jesus resultante de tais reconstruções não explica

adequadamente a ânsia de seus discípulos em converter o mundo. Deveriam considerar como históricas, e não como leitura eclesial posterior, a auto-consciência messiânica de Jesus, seu conceito de filiação divina, assim como a convicção de seus apóstolos e discípulos em sua ressurreição a fim de tornar o cristianismo primitivo um fenômeno compreensível .

Mesmo tendo em vista a dificuldade de reconstruir os eventos do Jesus histórico, ainda assim podemos ter um razoável entendimento de seu verdadeiro caráter ao reconstituir sua pregação profética. Um elemento de fundamental importância na compreensão de Jesus e de todo o cristianismo é a universalização da mensagem da salvação. Nos dias de Cristo já existia uma crença consolidada no seio do judaísmo, desde os tempos dos profetas, que Deus traria os gentios à obediência e os salvaria conjuntamente a Israel no fim dos tempos. (Schweitzer, 2003, p. 223).

Um dos principais pontos de ligação com o Jesus histórico é, sem dúvida, seu precursor João Batista que, infelizmente, é uma personagem bastante obscura da história. Podemos dizer que ele foi influenciado pelos essênios. Assim como alguns outros grupos escatológicos do período, João pregava a iminente chegada do Messias e conclamava o povo de Israel a se arrepender de seus pecados por meio do batismo.

João foi um agente de transformação, ele trouxe a mensagem essênica a um novo patamar. Em seu discurso o reino de Deus e o Messias já haviam chegado. Deus havia de intervir miraculosamente para salvar Israel, mas sem usar o exército de monges essênios nem qualquer plano de batalha pré-estabelecido. O sectarismo de Qumran também foi grandemente abrandado, uma vez que ele cria numa redenção de Israel como um todo, e não apenas dos membros do grupo essênio. Vale destacar que João modificou também a doutrina essênica dos banhos culturais de purificação. Um único batismo a título de rito de iniciação era suficiente (Cullmann, 2000, p. 17).

Apesar desses importantes desenvolvimentos da doutrina essênica, João Batista estava longe de chegar ao universalismo religioso. O favor de Deus ainda era dirigido exclusivamente aos judeus. Essa lógica de raciocínio nos levaria a crer que Jesus foi discípulo de João, porém transformou e ampliou as idéias do Mestre. Nesse sentido, argumenta Oscar Cullmann ao propor a seguinte tradução alternativa de Mt. 11:11: “Aquele que é o menor (isto é, Jesus enquanto discípulo) é o maior que ele (João Batista) no Reino dos Céus”. Entretanto, segundo o relato evangélico, João concede toda a primazia a Jesus. A falta de conhecimento histórico aprofundado acerca de João contribuiu para obscurecer também o Jesus histórico.

Os profetas judaicos, tanto os pré quanto os pós-exílicos, anunciaram em suas escatologias que nos fins dos tempos os povos gentílicos serviriam a Deus junto com Israel (Zc: 10,11; 8:22,23; Is. 60:2,3; 25: 6,7). A partir do livro de Daniel, inicia-se um retrocesso neste universalismo, que será explicitamente negado nos Salmos de Salomão (17:25–28), contrariando assim os profetas exílicos e pós – exílicos.

O pensamento universalista somente sobreviveu após ter sido adaptado pelo proselitismo. A fim de garantir a salvação dos povos gentílicos, os judeus deveriam convertê-los ao judaísmo. Uma vez feitos judeus, sua salvação estaria garantida. No tempo de Cristo, o proselitismo atuante dos judeus, em particular dos fariseus, já estava consolidado (Schweitzer, 2003, p. 223-224).

Apesar de esta ser a doutrina escatológica corrente em sua época, Jesus possuía um entendimento diferente do universalismo da fé. Cristo não adotou a postura missionária dos fariseus. A crença de Jesus não era a de eleição de povos inteiros, como foi a dos profetas. Tampouco a de converter gentios ao judaísmo. Foi, sim, uma crença em indivíduos eleitos que herdariam o Reino dos Céus se fossem fiéis ao chamado de Deus.

Muito embora pensasse assim e, eventualmente, encontrasse gentios possuidores de uma fé admirável (Mt. 8:10, 15:28), ele se declarou enviado tão somente “às ovelhas perdidas da casa de Israel” e da mesma maneira recomendou que seus discípulos agissem. Para Jesus, apenas aos judeus foi dada a oportunidade de tornarem real a sua eleição potencial pela livre adesão à sua pregação. Os gentios, por outro lado, seriam chamados a completar o número dos eleitos quando se manifestasse o Reino Messiânico, por ato divino puro. Tentar convertê-los seria tentar realizar por esforço próprio algo que compete somente a Deus. Assim, Jesus foi universalista no anúncio da salvação, mas particularista em sua missão (Schweitzer 2003, p. 225 – 227). Percebe-se, portanto, que o universalismo na salvação anunciada por Jesus não se constituiu em motivo para atritos com o judaísmo.

Paulo de Tarso e a conversão dos gentios

Paulo foi, indubitavelmente, o primeiro teólogo cristão de que se tem notícia. Suas cartas é que efetivamente lançaram o fundamento da teologia cristã, como seria desenvolvida pela Igreja nos dois milênios seguintes. Percebe-se a clara influência das idéias de Paulo na literatura patrística. Entre os tributários de Paulo podemos citar: o próprio Justino, cuja obra *Diálogo com Trifão* analisamos neste trabalho; além de Clemente, Inácio, Ireneu, entre outros. Na Antiguidade Tardia temos Agostinho, cuja forma de paulinismo dominará em grande parte a Idade Média; as releituras de Paulo operadas pela Reforma Protestante, e, nos tempos atuais, o movimento neo-ortodoxo iniciado por Karl Barth e seus desdobramentos protestantes e católicos. Ainda mais recentemente, os estudos em Paulo ganharam novo fôlego com *a nova perspectiva sobre Paulo* (Dunn, 2003, p. 27-30). Nesse sentido, Paulo tem permanecido sem rivais nem

substitutos. Ele foi e, na verdade continua sendo, uma personagem fundamental para o desenvolvimento da identidade religiosa cristã. Foi Paulo quem empreendeu os primeiros esforços para tornar o cristianismo uma religião independente do judaísmo.

Segundo uma antiga tradição transmitida por Jerônimo, Paulo era membro de uma família do norte da Galiléia, descendente da tribo de Benjamin. Seus familiares eram adeptos do farisaísmo ultraconservador há pelo menos três gerações. Mudaram-se para Tarso na época da ocupação romana, onde tornaram-se ricos cidadãos romanos e colunas da comunidade judaica local. Paulo e sua irmã foram enviados a Jerusalém por seu pai. Ela, para contrair casamento; ele, para estudar na escola rabínica local. Falava fluentemente aramaico e grego. Lia as Escrituras em hebraico e na Septuaginta (Johnson 2001, p. 40). O Novo Testamento apresenta Paulo, até então chamado de Saulo, como uma testemunha da execução de Estevão, e também como um mandatário enviado pelo Sinédrio que partiu para Damasco na Síria, a fim de prender os cristãos que existiam na comunidade judaica daquela cidade. Ainda de acordo com a tradição cristã, ao chegar nos arredores de Damasco teria tido uma visão sobrenatural de Jesus ressuscitado que o acusou de persegui-lo. Como resultado da visão fica cego e é conduzido à cidade. Após três dias de reclusão em jejum e oração, recebe o batismo cristão, quando recupera a visão (At. 9:1-18). Logo em seguida se lança em atividade missionária, o que permaneceu fazendo até sua morte. A tradição cristã acredita ainda que Paulo tenha sido decapitado em Roma no ano 64 d.C. por ordem de Nero. (Comblin, 1993, p. 168; *Loi in* Berardino, 2002, p.1111).

Assim como no caso de Jesus, temos um maior acesso às idéias e pregações de Paulo que propriamente aos fatos de sua vida. Segundo o Novo Testamento, após sua conversão ao cristianismo, Paulo assumiu uma postura missionária bem distinta daquela de Jesus. Paulo passou à ativa evangelização dos gentios.

Segundo um relato de um estrato mais antigo de Atos dos Apóstolos (11.19-26), alguns judeus helenizados convertidos ao cristianismo fugiram de Jerusalém para Antioquia da Síria após a morte de Estevão. Lá pregaram a mensagem cristã tanto à comunidade judaica local, quanto aos gregos. Seu sucesso em obter conversões de gentios atraiu a atenção dos apóstolos em Jerusalém, que lhes enviou Barnabé. Após uma primeira estadia em Antioquia, Barnabé viaja a Tarso em busca de Paulo. Assim, Paulo e Barnabé ficam um ano em Antioquia consolidando a congregação cristã.

A respeito de como Paulo se acreditou designado por Deus para ser “Apóstolo dos Gentios”, devemos encontrar a resposta nos relatos de Atos, segundo os quais ele pregou primeiro na sinagoga local, e somente depois de sua presença ter se tornado insuportável, se dirigiu aos gentios. As experiências negativas entre os judeus e positivas entre os gentios forjaram sua convicção apostólica. Porém, a influência do caráter escatológico e universalista de sua doutrina não deve ser subestimada.

A expectativa escatológica de Paulo era radicalmente diferente daquela de Jesus. Em Paulo, a participação no reino messiânico não era de todos os eleitos em todos os lugares e épocas como caso de Jesus, mas uma prerrogativa da última geração da humanidade, uma vez que esta geração estava em condições de estar-em-Cristo. A parte do estar-em-Cristo, os eleitos não podem alcançar o estado de ressurreição. Somente em comunhão com o Cristo ressuscitado, poderão entrar com ele na glória messiânica. Para Paulo isto implica na absoluta necessidade de que os gentios ouçam a pregação do Evangelho, sem a qual sua salvação não será possível (Rm. 10:13-15).

A salvação dos eleitos pagãos assume para Paulo uma urgência escatológica especial por dois motivos: o primeiro, que de acordo com uma tradição que remonta a 4 Esdras, os eventos do fim somente se iniciarão quando for completado o número dos redimidos. O segundo motivo, e certamente o mais importante para Paulo, tem a ver

com a eleição de Israel. Inconformado com a recusa judaica em reconhecer Jesus como o seu Messias, e lutando dentro de si com as promessas veterotestamentárias feitas a Abraão e seus descendentes, Paulo chega à conclusão que o “endurecimento de coração” por parte dos judeus é algo temporário, que durará somente enquanto não for completo o número dos gentios salvos. Neste sentido, Paulo afirma em sua Carta aos Romanos (11:13ss.) que seu interesse em evangelizar os gentios era para possibilitar a salvação de Israel. De acordo com Paulo, a desobediência dos judeus não invalidava a eleição divina. Pelo contrário. A recusa em se tornarem cristãos era um recurso divino para possibilitar a salvação dos pagãos, e depois alcançar os judeus (Schweitzer, 2003, p. 227-232).

Outro ponto fundamental da teologia paulina para a compreensão do processo de criação de uma identidade cristã é sua concepção da relação entre a Lei Judaica e a fé em Cristo. O caráter distintivo do entendimento da doutrina de Paulo a respeito da Lei deriva de sua esperança escatológica universalista. Ele cria que os gentios eram chamados a entrar no reino messiânico como cristãos gentios, e não como judeus que acreditam em Cristo. Embora pareça ser uma diferença de pouca importância, é justamente esta convicção que impede Paulo de permitir que os gentios sejam circuncidados e observem os rituais da Lei.

A respeito da Lei, Paulo faz afirmações paradoxais. Por um lado ele afirma claramente que a Lei não está mais em vigor. Por outro, afirma que aqueles que reconhecem a Lei a ela estão sujeitos, e por ela morrem. Ainda: os gentios convertidos estão proibidos de praticar a Lei sob pena de danação eterna, mas os judeus adeptos do cristianismo podem continuar vivendo debaixo da Lei sem se expor a perigo algum (Gl. 5:1-5). Basicamente, a teologia paulina se resume a explicar em que sentido a Lei não é mais válida e como os crentes em Cristo devem se portar a esse respeito.

De acordo com Paulo, a Lei pertence a este mundo natural que está sob o domínio dos anjos. A Lei estará ou não em vigor na medida em que considerarmos este mundo existente ou não. Com a morte e ressurreição de Jesus, o domínio angélico recebeu um golpe mortal, mas se mantém momentaneamente de pé. Com a ressurreição de Cristo, o mundo natural entrou em processo de transformação em um mundo sobrenatural. O mundo sobrenatural existe dentro daqueles que crêem em Cristo. Nos demais indivíduos, o mundo natural subsiste até a plena realização do reino messiânico. Ora, como a Lei pertence ao mundo natural, ela não é mais válida para aqueles que estão-em-Cristo, uma vez que estes morreram para a Lei e ressuscitaram com Cristo. Sobre o morto e ressuscitado a Lei não tem poder. (Gl. 2:19,20; 5:18 e Rm.7:1). Entretanto, aqueles que não estão-em-Cristo continuam homens naturais, continuam a estar-na-Lei, pois continuam homens carnis, sob o poder angélico. Sobre estes permanece a maldição da Lei, visto que a Lei lhes aponta os pecados. Portanto, aqueles cristãos gentios que cedem às exigências dos judaizantes e passam à prática ritual da Lei, se encontrariam, segundo Paulo, como que trocando o estar-em-Cristo pelo estar-na-Lei (Gl. 3:10; 5:2-5).

Percebe-se que Paulo prega que a Lei tanto tem validade quanto não tem. Isto depende da era atual, era durante a qual se espera a *parousia*, a volta de Cristo, que estabelecerá o reino messiânico em sua plenitude. Antes da volta do Messias, pode-se estar-em-Cristo ou fora dele. Aqueles que estão-em-Cristo já se encontram no reino messiânico, enquanto que aqueles que não estão, estão sob a Lei (Schweitzer, 2003, p. 233-236).

Os primeiros conflitos judaico – cristãos e o Concílio de Jerusalém

Os esforços missionários de Paulo e Barnabé entre os gentios, assim como a iniciativa de Pedro em batizar o centurião Cornélio e sua família, deram origem a três categorias de cristãos, a saber: os judeu-cristãos, isto é, os judeus palestinos convertidos ao cristianismo; os heleno-cristãos, ou seja, os judeus helenistas da Diáspora e seus prosélitos (pagãos convertidos ao judaísmo) que aderiram ao cristianismo, e por fim, os etnocristãos, que eram gentios simpatizantes do judaísmo posteriormente convertidos ao cristianismo (Pierini 2004, p. 52-54).

Não demorou muito tempo para que estes grupos entrassem em conflito entre si. O primeiro desentendimento interno na comunidade cristã de Jerusalém se deu por causa da caridade com os desamparados. Os cristãos judaicos de origem helenista se lamentaram com os apóstolos dizendo que suas viúvas não estavam sendo devidamente assistidas. Um caso aparentemente banal como este escondia séculos de controvérsia no seio do judaísmo a respeito da Lei.

Segundo o relato de Atos, as primeiras conversões ao cristianismo de judeus helenizados e os simpatizantes pagãos do judaísmo, se deram logo após o Pentecostes de 30 d.C., em vista de a mensagem cristã ser essencialmente universalista. Com isto os cristãos adentraram na missão gentílica do judaísmo, cuja característica principal era uma maior liberdade em relação à Lei. Entretanto, a maioria dos judeus de Jerusalém e também muitos fariseus da Diáspora não estavam dispostos a afrouxar as exigências da Lei nem mesmo para obter novos conversos. Seu medo era a perda da identidade judaica pela helenização a que estariam expostos ao conviverem com os gentios. Assim, o caso das viúvas dos helenistas era um reflexo das divergências culturais e doutrinárias do judaísmo, agora reproduzidas na incipiente comunidade judaico-cristã de Jerusalém.

O incidente foi contornado com a nomeação de um grupo, “os Sete”, que sob a supervisão dos “Doze” assistiriam aos heleno-cristãos (At. 6:1-6).

Não demorou muito para que os heleno-cristãos entrassem novamente em conflito, só que dessa vez com os judeus não cristãos da sinagoga da Diáspora em Jerusalém, que denunciaram o heleno-cristão Estevão ao Sinédrio sob a acusação de blasfêmia contra a Lei e o Templo. A partir do discurso de Estevão perante o Sinédrio, que em nada pode ser considerado uma defesa, e sim um ataque raivoso que precipitou sua condenação, podemos perceber que este grupo de judeu-cristãos helenizados assumiu uma postura muito mais radical que a dos apóstolos em relação à Lei e ao Templo. Posição esta mais próxima daquela de Jesus em sua fase final (At. 6:8-15;7).

Embora este episódio seja relatado por Lucas nos termos de uma perseguição contra a igreja de Jerusalém, sua própria observação sobre a permanência dos apóstolos na cidade (At.8:1) é um indício de que o Sinédrio na verdade tentou purgar a então facção religiosa judaico-cristã de seus elementos mais radicais e trazê-los de volta ao conformismo do judaísmo ortodoxo quanto ao Templo e à Lei, ou seja, de volta aos limites do judaísmo nômico. Estas incursões do Sinédrio se repetiram em 62 d.C. quando Tiago “o Justo” foi morto. Considerando as tendências “judaizantes” dos círculos de judeu-cristãos ligados aos 12 apóstolos (At.15:6-11) vê-se que o Sinédrio chegou muito perto de manter a comunidade cristã de Jerusalém como mais uma das várias ramificações judaicas existentes no século I.

De acordo com o relato contido no capítulo 15 de Atos dos Apóstolos, alguns judeu-cristãos provenientes da Judéia, ao visitar a comunidade cristã de Antioquia, ensinaram aos etnocristãos que se não se circuncidassem, não poderiam ser salvos. Houve um choque imediato entre estes e Paulo e Barnabé que pastoreavam aquela congregação. Como nenhuma das opiniões prevaleceu, a comunidade local decidiu

enviar Paulo, Barnabé e alguns daqueles judeu-cristãos a Jerusalém a fim de consultar os apóstolos. Quando lá chegaram, ocorreram grandes discussões e Tiago, líder da congregação de Jerusalém propôs que as únicas injunções a serem impostas seriam os “mandamentos de Noé”, que nada mais eram que as condições que as sinagogas já aplicavam aos simpatizantes do judaísmo. Ao término dos debates, os apóstolos escreveram uma carta a ser lida nas comunidades cristãs da Diáspora.

Se, por um lado, os apóstolos não impuseram aos gentios a circuncisão nem outros ritos da Lei, por outro lado também não proibiram os etnocristãos de assumirem voluntariamente essas ordenanças. Essa foi a interpretação que os próprios “Doze” deram ao Concílio. Tanto é assim, que o famoso episódio do desentendimento entre Paulo e Pedro em Antioquia se deu porque Pedro, cedendo aos escrúpulos de um grupo de judeu-cristãos ligados a Tiago, se recusou a comer junto com os etnocristãos locais em virtude de sua não-circuncisão (Gl. 2:12). Diante dessa situação, Paulo declarou em sua Epístola aos Gálatas que a justificação diante de Deus se dá exclusivamente pela fé em Cristo (2:16-21). Como vimos anteriormente, de acordo com Schweitzer (2003, p. 233-236), a doutrina escatológica de Paulo do estar-em-Cristo é incompatível com a guarda dos preceitos judaicos pelos gentios. Então, a interpretação de Paulo da decisão conciliar, era que os preceitos de Noé se constituíam no estatuto do cristão gentio. Nenhum acréscimo era admissível.

Este entendimento de Paulo a respeito da separação dos cristãos gentílicos da ritualística judaica foi um passo indispensável para tornar o cristianismo uma religião independente do judaísmo. Embora em momento algum Paulo tenha dito que o cristianismo se constituía numa fé diferente, está claro que este foi o seu papel histórico. Ele desenvolveu a cristologia e pregou incansavelmente contra o modo de vida judaico (Flusser, 2002, v.3, p. 177).

O Concílio dos Apóstolos não solucionou a questão da Lei mosaica. A relação entre o cristão e a Lei se arrastou por todo o século I e adentrou o século seguinte como um dos principais pontos de discordância entre judeus, judeu-cristãos, isto é, os judeus convertidos ao cristianismo, e os etnocristãos, ou seja, os gentios simpatizantes do judaísmo, porém convertidos ao cristianismo (Pierini, 2004, p. 52-54).

Existem indícios de que no período pós-Concílio Paulo tenha perdido grande parte de sua influência. Isto se deveu aos seguintes fatores: os judeu-cristãos possuíam as vantagens de estarem bem mais próximos ideologicamente das comunidades judaicas da Diáspora onde Paulo fazia evangelismo e de contarem com líderes reconhecidos que haviam convivido com Jesus, o que dava um atestado de veracidade a sua interpretação do Evangelho. Paulo, por outro lado, somente podia recorrer a sua visão mística, o que muitas vezes soava aos seus interlocutores como auto-promoção e portanto criava uma rejeição a sua vertente do Evangelho (Johnson 2001, p. 55-56).

Paralelamente, a Judéia das décadas de 50 e 60 d.C. assistiu ao aumento das atividades insurrecionistas com grupos de bandidos sociais agindo na área rural e sicários atacando suas vítimas nos grandes ajuntamentos urbanos. Um clima de violência e xenofobia tomou conta da Judéia (Rocha, 2004, p. 62; Horsley & Hanson, 1995, p. 173-175).

Com o início da revolta de 66–70, a comunidade judaico-cristã de Jerusalém passou a se identificar cada vez mais com as aspirações dos revoltosos e a se distanciar do universalismo religioso. Com a destruição da cidade e do Templo em 70, a comunidade judaico-cristã foi dispersa e parte de seus líderes foram mortos. Os sobreviventes fugiram para a Ásia Menor, Oriente e Egito

Com o fim da comunidade jerosolimitana, Roma e Antioquia tornaram-se os novos centros nervosos do cristianismo, em torno do qual as demais igrejas passaram a

se agrupar. Conseqüentemente, toda a compreensão a respeito do modo de vida cristão foi mudado .A teologia escatológica do estar-em-Cristo de Paulo foi aceita, bem como sua visão negativa a respeito da Lei. Todavia, alguns grupos de judeu-cristãos se recusaram a aceitar os novos paradigmas e passaram a ser estigmatizados dentro do cristianismo como seitas heréticas. Um exemplo clássico é o dos ebionitas no Egito. Foram considerados hereges por não aceitarem a cristologia paulina, que depois se tornou doutrina oficial da Igreja (Flusser, 2001, v.2, p.15).

A destruição do Templo impôs importantes mudanças não apenas aos cristãos, mas também aos judeus. Uma vez sem o Templo, os judeus se reorganizaram exclusivamente em torno das sinagogas farisaicas e também buscaram excluir de seu meio aqueles grupos religiosos que estavam fora dos novos padrões de conformidade nômica. Não demorou em anatematizarem os cristãos. Em cerca de 90 aproximadamente, o Patriarcado judaico em Jabné reformulou a liturgia das sinagogas e reescreveu a *Birkath-ha-Minim*, isto é, a décima segunda das Dezoito Bênçãos litúrgicas, de modo que a maldição imprecada contra os heréticos incluísse os “nazarenos”, isto é, os judeu-cristãos. Essa versão anticristã da bênção contra os heréticos foi escrita, segundo a tradição, por Samuel, o Pequeno durante a presidência de Gamaliel II em Jabné (80 – 110). Seu objetivo era detectar a presença de judeu-cristãos nas sinagogas através da repetição daquelas palavras. Certamente um judeu-cristão presente tentaria omitir o “amém” referente àquela parte que diz respeito aos “nazarenos”. Isso nos leva a concluir que, se houve a necessidade dos rabinos de Jabné criarem uma forma de detectar os judeu-cristãos, é porque estes continuavam a freqüentar as sinagogas como membros comuns (Sante, 2004, p. 124,125). Além disso, se sua presença era aceita na sinagoga, isto indica que tanto os judeu-cristãos se consideravam essencialmente judeus, quanto os judeus não cristãos não julgavam

necessário cortar todo e qualquer relacionamento com os primeiros (Parkes, 1974, p. 78).

A respeito da separação feita pelas autoridades judaicas, existem várias referências na literatura patrística cristã afirmando que o Patriarcado judaico da Palestina enviou mensageiros com cartas para todas as sinagogas da Diáspora ordenando aos judeus que não se relacionassem de forma alguma com os cristãos, nem entrassem em debate com eles.

Se levarmos em consideração os elementos considerados essenciais das narrativas de Justino Mártir, Eusébio e Jerônimo chegaremos à conclusão de que os mensageiros levaram consigo cópias da *Birkath-ha-Minim* e ordens para que os cristãos presentes nas sinagogas fossem oficialmente excomungados. Acredita-se que ainda no final do século I todas as sinagogas da Diáspora tenham recebido estas instruções. Entretanto, a separação de fato entre as duas comunidades religiosas somente se aprofundaria a partir do século seguinte, com a revolta de Simão Barkokhba, entre 132-135.

Os judeu-cristãos continuaram esperando que os judeus aceitassem a Jesus como seu Messias, mas estas esperanças ruíram de vez quando o famoso rabino Aqiba declarou Barkokhba Messias, sob forte aclamação popular. A esta altura dos acontecimentos houve uma cisão profunda entre o judaísmo de Jerusalém e a comunidade judaico-cristã que lá existia. Com a recusa dos judeu-cristãos em reconhecerem Barkokhba como seu Messias e de pegar em armas contra os romanos, os judeu-cristãos foram perseguidos por Barkokhba e muitos foram mortos. Após o fracasso da revolta e destruição da cidade, os judeus foram proibidos por Adriano de entrar em Jerusalém, que foi reconstruída como uma cidade pagã. Foi então designado

pela primeira vez, um bispo gentio para Jerusalém. Este bispo gentio simbolizou a abertura de um abismo entre judeus e cristãos (Parkes, 1974, p. 93).

É importante destacar que, mesmo havendo determinações oficiais por parte dos cristãos de não viverem de acordo com os costumes judaicos, e dos rabinos judeus de apartarem os judeu-cristãos de seu meio, entre o segundo e o quarto séculos houve vários grupos que se colocavam a meio caminho entre as ortodoxias das duas religiões, o que também demonstra que os fiéis eram muito mais tolerantes e conciliadores do que seus líderes estavam dispostos a permitir. Isto nos conduz ainda à conclusão que embora a separação oficial entre as duas associações religiosas tenha sido feita no final do século I, seria historicamente incorreto supor que os cristãos e judeus do período vivenciaram uma distinção tão nítida entre si (Parkes, 1974, p. 94-95).

A respeito da ação proselitista exercida pelos judeus não cristãos e do processo de separação entre judaísmo e cristianismo, cabem aqui algumas considerações a respeito de como a historiografia tem entendido esse assunto.

Adolf von Harnack, em fins do século XIX, criou a representação do judaísmo no Império Romano como uma religião em esgotamento, sem atrativos para a população pagã. À medida que o cristianismo gentílico se expandia e adquiria novos conversos, tal hipótese ficou conhecida na historiografia como *spatjudentum*, ou seja, “judaísmo tardio”. Segundo esta visão, o judaísmo, anacrônico e decadente é suplantado pela mensagem cristã, verdadeira portadora da renovação espiritual no Império. Essa visão leva ao entendimento que o judaísmo e o cristianismo se tornam, desde muito cedo, religiões opostas e incomunicáveis. O único diálogo possível entre judeus e cristãos seria quando estes se utilizassem das Escrituras daqueles para reafirmar seus próprios conceitos teológicos. Esse paradigma do *spatjudentum* somente começaria a perder terreno a partir de 1948, com a publicação do livro *Verus Israel*, de Marcel Simon. O

autor desafia a leitura do “judaísmo tardio” proposta por Harnack ao ressaltar os sermões e posturas anti-judaicas do clero cristão. O fato de os líderes eclesiásticos se preocuparem em atacar a religião judaica evidencia que o judaísmo dos princípios da Era Cristã estava longe de ser uma religião decadente e pouco atrativa (Jacobs, 2007, p. 101, *apud* Silva, 2008, p. 166).

A obra de Simon originou um novo entendimento nos estudos das relações judaico-cristãs. Formou-se o entendimento que o processo de separação entre o judaísmo e o cristianismo foi muito mais complexo do que suposto anteriormente. Passou-se então a tentar determinar qual teria sido o *turning point*, ponto de virada, no Alto Império a partir do qual cessaram completamente os intercâmbios entre judeus e cristãos e efetuou-se *the parting of the ways*, “a separação dos caminhos” das duas expressões de fé. Usualmente se apontam como alternativas a destruição do Templo em 70 d.C e o final da revolta de Barkokhba em 135 d.C. Percebe-se que Simon e seus seguidores superaram apenas em parte a tese do *spatjudentum* (Silva, 2008 p. 166).

O ultimo desenvolvimento da historiografia a respeito da separação judaico-cristã é o modelo que prega que “os caminhos nunca se separaram” (*The ways that never parted*). Com isso quer-se dizer que os conceitos de “judaísmo” e “cristianismo” são construções artificiais destinadas a dar compreensibilidade em retrospecto aos dois fenômenos religiosos estudados. Acredita-se que as comunidades de crentes em Jesus, tanto de maioria judaica quanto gentia constituíram subgrupos de um conjunto diverso de associações religiosas de alguma forma ligada ao judaísmo. Segundo essa corrente histórica a separação absoluta e definitiva somente se procederá a partir do século IV, quando o apoio irrestrito de Constantino possibilitará aos bispos legislar a respeito dos limites permitidos no relacionamento entre judeus e cristãos. Tal atitude, uma novidade

por parte da Igreja, demonstra que ainda no século IV d.C. o judaísmo era o principal adversário do cristianismo (Silva, 2008, p. 167-169).

Portanto, a separação judaico-cristã foi um processo lento concluído apenas na Antiguidade Tardia. Essa separação teria se operado, *grosso modo*, em quatro níveis de acordo com Wolfram Kinzig, 1992, citado por Silva (2008, p. 168-169) O primeiro nível teria sido o da cisão doutrinal, provavelmente logo após a morte de Jesus. A seguir viria o nível teológico, fruto da elaboração de uma teologia especificamente cristã. Tais desenvolvimentos levariam ao estágio de separação institucional por meio de declarações autoritárias de excomunhão. Cremos que Birkhath-ha-Minim corresponda a essa marca. Por fim, temos o estágio da prática devocional de ambos os grupos. É aqui que Kinzig assinala a permanência de contatos estreitos entre judeus e cristãos até cerca do século IV, conforme se depreende das rígidas leis canônicas emitidas pelos concílios de Elvira (300-306); Nicéia (325); Antioquia (341) Laodicéia (363-364; Silva 2008, p. 173, 175, 179 e 180).

Aqui, portanto, reside a importância histórica de Justino Mártir ao discutir a pessoa do Cristo, a não observância da Lei pelos Cristãos gentílicos e a filiação abraâmica. Justino contribuiu para acentuar a separação doutrinária do cristianismo frente ao judaísmo. Além do que, ao discriminar a prática da Lei por gentios, contribuiu também, para a separação a nível devocional entre as duas religiões.

Vida e obra de Justino Mártir

Dentro do contexto histórico de separação entre o judaísmo e o cristianismo, surge Justino Mártir, nascido por volta do ano 100, em Flávia Neápolis, perto de Siquém, na Síria Palestina. A cidade foi fundada como colônia romana em 72 d.C. pelo imperador Vespasiano. Atualmente é conhecida como Nablus e localizada em Israel. Justino era originário de uma família de colonos pagãos. Seu avô portava um nome de origem grega, Prisco, e seu pai, Bacchius, romana.

O próprio Justino afirma que, em sua busca pela verdade, se fez discípulo de mestres de diferentes tradições filosóficas helenistas, a saber: estóica, peripatética, pitagórica e platônica, médio-platonismo (*Dial.* 2:1-6). Converteu-se ao cristianismo, o qual considerou ser a verdadeira filosofia, entre 132 e 135. Continuou a usar o manto de filósofo e a estudar a filosofia helenista. (Simone *in* Berardino, 2002, p. 798).

Esteve em Roma pelo menos duas vezes. Acredita-se que tenha passado um período residindo na capital do Império, conforme se depreende do relato de seu martírio registrado em *Martyrium SS Justini et sociorum*. Nesse período em Roma, estabeleceu uma escola filosófica cristã, tendo sido proeminente no período de governo de Antonino Pio (138 – 161 d.C.), ocasião em que reuniu em torno de si certo número de discípulos, entre os quais, Taciano, o Sírio (Ireneu, *Adv. Haer.* I, 28:1; Simone *in* Berardino, 2002, p. 798). Allert (2002, p. 30) acredita que Justino tenha sido um mestre itinerante que usava Roma apenas como uma base, mas que sua escola não deve ter sido fixa naquela cidade, à semelhança de outros filósofos do período.

Entre os títulos das obras atribuídas a Justino por Eusébio (*H.E.*, IV, 18:2,6), as únicas sobreviventes ainda hoje e consideradas legítimas são as duas *Apologias*, escritas em Roma por volta de 151 – 154 e endereçadas a Antonino Pio (Allert, 2002, p. 34). A

outra obra legítima supérstite é o *Diálogo com Trifão* (Simone in Berardino, 2002, p. 798) escrito em torno de 155 – 167 (Allert, 2002, p. 34) e objeto de análise nesta dissertação. O objetivo do livro é fortalecer a nomia identitária cristã de matriz gentílica a partir da estigmatização da teologia, ritualística e moral do povo judeu.

De acordo com a obra *Martyrium SS Justini et sociorum*, já mencionada, Justino foi julgado e decapitado junto com seis de seus discípulos por ordem de Rústico, prefeito de Roma, supostamente por instigação do filósofo cínico Crescêncio, entre 163 e 167. A importância de Justino como um dos pensadores que contribuíram decisivamente para a normatização do pensamento e práticas religiosas do cristianismo gentílico pode ser deduzida, tanto pelas referências a ele feitas por Eusébio, Ireneu e Taciano (Allert, 2002, p. 32), quanto pela perpetuação de sua memória em diferentes calendários litúrgicos cristãos, como *São Justino Mártir*.

São Justino Mártir, como é chamado nos meios eclesiais, é tradicionalmente celebrado pela Igreja Ortodoxa Grega no dia 1º de junho, de acordo com o calendário litúrgico *Typicon*, inspirado no calendário da Igreja de Jerusalém. A Igreja Maronita também comemorou sua festa nesse mesmo dia, até que no século IX reformou seu calendário litúrgico, transferindo o dia dedicado a Justino para 14 de abril. Desde 1882, a memória de Justino se tornou obrigatória no calendário litúrgico romano, adotado pela Igreja Católica Apostólica Romana (Lodi, 2001, p. 187).

No lecionário romano, entre outros textos, é lido o seguinte trecho, em honra a Justino:

“Nos primeiros tempos de tua Igreja, / escolheste o mártir Justino/ para que, com seus escritos, expusesse aos judeus e aos pagãos/ os mistérios das profecias e a doutrina dos apóstolos, / defendendo sem temor o evangelho de Cristo, / na presença dos príncipes. / Ele cumpriu fielmente seu ministério, / depois de ter dado testemunho de ti diante de muitas testemunhas, / e tu lhe concedeste derramar seu sangue para receber a coroa da glória eterna / nas fileiras luminosas dos mártires.” (Lodi, 2001, p. 189).

Este breve histórico da comemoração litúrgica da memória de Justino, bem como o trecho acima citado não deixam dúvidas a respeito da chancela oficial dada por algumas das mais importantes Igrejas ao pensamento justiniano, particularmente à sua interpretação cristológica e anti-judaica da Bíblia hebraica. Tal fato comprova a importância histórica de Justino na construção de todo um discurso anti-judaico que atravessou os séculos, e que está na base de grande parte do anti-semitismo moderno.

O contexto histórico do *Diálogo* e seus destinatários

O teólogo Theodor Stylianopoulos, em sua tese de doutorado, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, apresentada em 1974 na Divinity School da Harvard University, e publicada no ano seguinte, fez uma importante análise do *Diálogo com Trifão*, na qual em muito nos apoiamos no andamento deste trabalho. A bem da verdade, alguns pontos levantados pelo teólogo não condizem com as reflexões aqui desenvolvidas em virtude da ênfase teológica de sua análise, o que acaba por deixar em segundo plano a análise sócio-histórica, o que se evidencia de modo especial na hipótese defendida por Stylianopoulos a respeito do público alvo do *Diálogo*. Devido à importância das

considerações de Stylianopoulos nos estudos mais recentes a respeito do Diálogo, consideramos oportuno fazer uma análise mais aprofundada da hipótese de destinação da obra de Justino.

Os estudiosos do cristianismo antigo têm se dividido a respeito de qual público seria o destinatário pretendido por Justino na elaboração de seu *Diálogo*. Stylianopoulos (1975, p. 10,11,22) defende que os hebreus, os pagãos e os marcionitas¹, constituíam o alvo da mensagem doutrinária do autor do *Diálogo*. E. R. Goodenough (1923, p. 96ss.) *apud* Stylianopoulos (1975, p. 11) opina que o *Diálogo* foi endereçado a cristãos ou pagãos devido a sua ênfase inicial da superioridade da revelação cristã sobre a filosofia helênica. De modo semelhante, Niels Hyldahl (1966, p. 20,294) *apud* Stylianopoulos (1975, p. 11) afirma que os leitores almejados por Justino eram cristãos ou pagãos, mais provavelmente pagãos interessados em filosofia e religião. Allert (2002, p. 61) concorda com Stylianopoulos sobre o público e a intenção do texto – dirigido a judeus com fins de proselitismo – entretanto, por tratar-se de obra escrita no seio da comunidade cristã, seus leitores óbvios também seriam os cristãos. Allert também considera que Justino pode ter focado os judeu-cristãos, bem como os cristão-gentílicos.

Outro autor que também discorre sobre a destinação do *Diálogo* é David Rokéah, que a esse respeito analisa em duas obras: *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, de 1982 e *Justin Martyr and the Jews*, de 2002. No primeiro livro mencionado,

¹ Seguidores do teólogo Marcião de Sinope, excomungado por heresia da comunidade cristã de Roma em 144. Após sua exclusão do cristianismo normativo, fundou diversas comunidades próprias. Sua doutrina era basicamente marcada por uma distinção entre o Deus das Escrituras hebraicas, e o Deus, pai de Jesus Cristo. O primeiro foi caracterizado como o criador do universo e da humanidade. Entretanto, foi tido como cruel, volúvel e mesquinho, embora não necessariamente mau, uma vez que ordenava preceitos de justiça. O segundo Deus, o pai de Jesus, por sua vez, foi caracterizado como exclusivamente benigno. Mesmo não possuindo qualquer vínculo com a humanidade, se dispôs a redimir os homens de seus pecados por meio da morte de seu Filho, Jesus. Como corolário dessa crença, Marcião repudiou toda a Bíblia hebraica, assim como todos os textos cristãos por ele raptados como “judaizantes”, isto é, que ligassem de alguma forma Jesus, ao Deus das Escrituras. As únicas obras consideradas Escrituras por Marcião, foram: o Evangelho segundo Lucas e as cartas paulinas (Gálatas, As duas Aos Coríntios, ambas Aos Tessalonicenses, Aos Efésios, Aos Colossenses, Aos Filipenses e A Filemom), mesmo assim, devidamente editadas de todo o conteúdo “judaizante” (Aland in Berardino, 2002, p. 881-882).

Rokéah considera o *Diálogo com Trifão* o último escrito cristão destinado a convencer os judeus a abandonarem sua “teimosia” e admitir a divindade de Jesus. Ao mesmo tempo, o *Diálogo* também seria um escrito de transição, ao ser chamado de precursor da literatura *Adversus Iudaeos* e das várias *Altercationes* que surgiram entre os séculos II e IV, concentradas na relação entre Jesus e a Lei (Rokéah, 1982, p. 47, 66-67). Rokéah tece, então, interessante consideração acerca da importante função desempenhada pela literatura *Adversus Iudaeos* e pelas *Altercationes* apologéticas no âmbito interno dos círculos cristãos.

Muito embora tais obras tenham sido apresentadas como armas apologéticas para serem empregadas no debate doutrinário com os judeus, essa não foi sua real destinação. Em realidade, os tratados *Adversus Iudaeos* se destinaram a reforçar a conformidade dos cristãos de origem pagã aos padrões de doutrina e prática religiosa aprovados por suas lideranças por meio da estigmatização do povo judeu. E ainda, da negação de toda validade de sua tradição religiosa, quando não entendida como prenúncio do cristianismo. Assim, Rokéah adverte que, a despeito do gênero de tal literatura cristã ser denominado *Adversus Iudaeos*, não podemos “nos deixar confundir pelos seus títulos” (Rokéah, 1982, p. 67-68).

Não obstante, no livro *Justin Martyr and the Jews*, publicado em 2002, o mesmo Rokéah deixa a questão da audiência pretendida por Justino em aberto. Rokéah analisa os argumentos levantados em um seminário a respeito de anti-judaísmo no cristianismo primitivo, por L. Gaston de que o *Diálogo* seria destinado apenas a cristãos e pagãos interessados no cristianismo. Basicamente, a hipótese de Gaston se baseia na contradição levantada por Marcião entre a aceitação da Bíblia hebraica como Escrituras sagradas pelos cristãos e sua rejeição das práticas rituais nela ordenadas. Gaston acredita que a sustentação do ensino de que a fé em Jesus substitui a prática da

ritualística da Lei era a questão crucial do cristianismo do século II. Em seguida Rokéah contrapõe a hipótese de Gaston ao resumir os argumentos de Stylianopoulos, com os quais parece concordar (Rokéah, 2002, p. 6-11). Nesta dissertação, defendemos a hipótese de o Diálogo ter sido direcionado exclusivamente a cristãos gentílicos, com o fim de fortalecer suas convicções teológicas.

Entendemos que o texto de Justino encena o encontro entre o próprio autor e um grupo de homens seguido pelo entabulamento de um diálogo entre Justino e um daqueles homens, chamado Trifão. A figura de Trifão está tradicionalmente associada, desde Eusébio, (*H.E.*, IV, 8:6) à do rabino Tarfão mencionado no Talmude, que foi contemporâneo de Justino, morreu em torno de 155, e ensinava na província da Judéia, em Lida. Entretanto, não é possível considerar que Justino tenha travado um debate com o histórico rabino Tarfão, haja vista este ter sido um experimentado polemista e grande opositor dos judeu-cristãos. Certamente, Tarfão não teria sido tão desatento e dócil em uma discussão a respeito das Escrituras hebraicas e da filiação abraâmica com um cristão de origem pagã (Bueno, 1979, p. 286). No *Diálogo*, Justino defende uma interpretação figurada da Lei mosaica para os cristãos, argumento refutado pela personagem Trifão, que considera a Lei válida de forma literal para todos (*Diál.*10.3,4).

Em decorrência do embate de opiniões estabelecido, Justino, por meio da recuperação das teses paulinas do cumprimento da Lei em Cristo e da justificação pela fé, afirma que a vinda do Cristo desobriga os que nele crêem de cumprirem a ritualística prevista na Lei de Moisés. Justino acredita ainda, que após o advento do Cristo a importância da Lei mosaica está ligada apenas a questões éticas e morais. Sua observância ritual, contudo, torna-se desnecessária e sua prática efetiva mal vista. (*Diál.*11.4; 40s.).

Duas questões essenciais devem ser observadas para o bom entendimento do contexto em que o livro surgiu e do público a quem ele se dirigia. A primeira delas diz respeito à circulação da obra de Justino Mártir. Um dos motivos preponderantes pelos quais não podemos aceitar as hipóteses de o *Diálogo* ter sido escrito com intenção de ser lido por judeus, diz respeito ao próprio sistema de circulação de textos literários na Roma Antiga. De acordo com Raymond J. Starr (1987, p. 213), quase a totalidade dos textos literários circulava dentro de círculos concêntricos de amizade.

Quando um autor terminava uma obra nova ele normalmente enviava uma cópia, feita às suas expensas a um amigo que, sob sigilo, emitia seus pareceres em forma de crítica literária. Starr cita o caso de Cícero, que freqüentemente pedia sugestões e críticas de Ático e ressalta ainda que, muito embora os autores esperassem críticas honestas, eles nunca se submetiam a críticas imparciais. Logo, nunca buscavam a crítica de leitores que lhes fossem estranhos ou desafetos.

Uma vez assimiladas as críticas, o autor normalmente tornava sua obra um pouco mais conhecida. Isso era feito quando enviava cópias dos livros como presentes para os amigos eminentes. Mais uma vez, as cópias eram feitas às custas do autor. No caso de poesia, também era comum que o poeta convidasse um pequeno número de amigos íntimos para ouvir a recitação de sua composição e receber deles as críticas devidas. Essas sessões de declamação privada serviam como testes antes de eventuais apresentações públicas. Assim como nos casos da crítica a uma obra escrita, apenas amigos do autor eram convidados. Vale ressaltar que, em qualquer caso, a obra sempre permanecia sob controle do autor. Cabia a ele permitir que estranhos copiassem as obras em poder de seus amigos (Starr, 1987, p. 214).

Assim que um texto saía do controle de seu autor ele se tornava “público” ou “lançado”. Convém lembrar que o material e demais custos da cópia sempre corria por conta do interessado em ler a obra. (Starr, 1987, p. 215)

Sendo assim, a grande maioria dos leitores dependia quase exclusivamente de cópias feitas de modo particular e individual. Mesmo no caso das obras dispostas em bibliotecas públicas, a possibilidade de empréstimo não era franqueada a todas as pessoas.

A respeito do mercado de livros, Starr ainda menciona que as livrarias que existiam, em geral de propriedade de ex-escravos, possuíam um número limitado de cópias das obras mais procuradas. As livrarias eram freqüentadas, basicamente, por leitores que não faziam parte do círculo de amigos e de amigos de amigos dos autores. Também no caso dos livros comercializados, as cópias das obras expostas na livraria corriam por conta do cliente (Starr, 1987, p. 217- 218).

Assim sendo, consideramos altamente improvável que judeus não crentes em Jesus ou cristãos marcionitas, ou ainda pagãos, pudessem ter acesso às cópias do *Diálogo*. Julgamos muito mais provável que o *Diálogo* e as demais obras de Justino tenham circulado apenas dentro do seleto círculo de amigos do autor. Por Justino ter sido filósofo, esses amigos seriam seus discípulos e respectivos amigos íntimos, ou seja, apenas pessoas que partilhassem da visão de Justino. Pessoas estranhas ou infensas ao cristianismo gentílico certamente não teriam interesse em encomendar uma cópia. Tampouco Justino e seus discípulos poderiam custear cópias em quantidade suficiente para usar o *Diálogo* como ferramenta apologética. O simples fato de se conhecer apenas um único manuscrito² das obras de Justino é um forte indício de que o *Diálogo* circulou exclusivamente em meios cristãos.

² O *Diálogo com Trifão*, assim como ambas as *Apologias*, e fragmentos de outros nove textos atribuídos a Justino, estão conservados em um único manuscrito, o *Parisinus* 450, datado de 11 de setembro de 1363.

Entretanto, dado o fato de que a destinação do *Diálogo* tem sido tradicionalmente um ponto discórdia entre os estudiosos de Justino, queremos levantar ainda algumas considerações históricas a respeito das condições de circulação interna de textos no cristianismo gentílico. A fim de tornar nossa hipótese de destinação do *Diálogo* mais verossímil, analisaremos a circulação das obras nas quais Justino inspirou sua teologia, a saber, as cartas paulinas.

Ao considerar a organização incipiente da Igreja, que, à época, principiava a formação de suas estruturas hierárquico-institucionais (Schillebeeckx, 1989, p. 90-91), deparamo-nos com uma relativa dificuldade de circulação dos textos escritos pelos seus membros.

Segundo Comblin (1993, p. 185-186), a escola paulina do final do século I, da qual Justino certamente foi um dos continuadores no século II, escreveu as cartas pseudo-paulinas, particularmente 1ª e 2ª Timóteo e Tito, para consolidar as estruturas eclesiásticas internas, diminuir a participação dos leigos na vida comunitária e ressaltar as características desejadas de indivíduos que pretendessem ocupar as funções de bispos, presbíteros e diáconos.

Acredita-se que seis das epístolas que compõem o *corpus paulinus* foram escritas por discípulos que podem ser considerados integrantes de uma verdadeira *escola paulina*. Essa escola estabeleceu uma tradição de adeptos da teologia de Paulo, encarregada de coletar as epístolas autênticas e escrever novas epístolas a fim de adaptar as idéias de seu mestre às novas circunstâncias vividas pelos cristãos. Paralelamente à

É considerado unânime pelos críticos, que, das obras atribuídas a Justino, apenas as *Apologias*, o *Diálogo* e quatro pequenos fragmentos, são autênticos (Allert, 2002, p. 32). O outro manuscrito existente, o *Claramontano* 82, datado de 1541, é considerado mera cópia do *Parisinus*. Este manuscrito foi descoberto em Veneza pelo bispo G. Pélicier, que ali serviu como embaixador entre 1539-41. Em seguida, foi enviado à biblioteca real de Fontainebleau. De lá, foi enviado a Paris, por ordem de Carlos IX. Atualmente se encontra na Biblioteca Nacional de Paris (Balz, Krause & Muller, 2000, p. 395). A cópia, por sua vez, foi encomendada pelo próprio Pélicier em Veneza e foi inicialmente mantida no Colégio jesuítico Claramontano em Paris. Atualmente, a cópia se encontra em Cheltenham, na Inglaterra (Bueno, 1974, p. 297-298).

coleta e à redação das epístolas, esses discípulos veicularam as cartas, tanto as autênticas, quanto as produzidas por eles próprios, não apenas nas comunidades paulinas, mas também nas demais, garantindo seu lugar no cânone do Novo Testamento, então em formação. Foram seus discípulos que, ao levarem o *corpus paulinus* às diversas comunidades cristãs, fizeram de Paulo um apóstolo universal, uma das colunas da Igreja (Comblin, 1993, p. 171-174).

Philipp Vielhauer (2005, p. 91-92) salienta, ainda, que todos os escritos cristãos primitivos em forma de cartas são destinados às comunidades cristãs, sejam comunidades individuais, sejam grupos de comunidades de uma dada região. Embora apresentem a forma epistolar, não são correspondências particulares. Paulo, por exemplo, escreve às suas comunidades valendo-se de sua autoridade de apóstolo. As cartas deveriam ser lidas na reunião da comunidade (1Ts. 5:27), bem como levadas ao conhecimento de comunidades vizinhas (2Co. 1:1) e ser trocadas com cartas destinadas a outras comunidades. Por serem de natureza apostólica, as cartas possuíam caráter público, oficial e autoritário. É mister frisar que o *público*, neste caso, refere-se unicamente às igrejas. Mesmo assim, a autoridade dos textos encontrava resistências por parte dos cristãos judaizantes, grupo que, entre os cristãos, defendia a observância da Lei mosaica. Tais cartas são, em resumo, nada mais do que epístolas a um grupo de destinatários.

No caso de Justino, embora suas obras autênticas não se apresentem sob o gênero epistolar, podemos deduzir que sua difusão deve ter sido realizada por meio de seus discípulos. Tal assertiva encontra eco no contexto social vivido pelo próprio. Convém lembrar ainda, que à época de Justino o cristianismo foi considerado por Suetônio, Tácito e Plínio como uma *superstitio* que pervertia os costumes e valores morais e religiosos da maioria da população pagã do Império, além de existirem

suspeitas de uma conspiração cristã por parcelas da sociedade romana (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 310). Como afirma Chevitarese *in* Silva & Mendes (2006, p. 170-173), à época da ascensão do imperador Marco Aurélio, no início da década de 160, os cristãos começaram a ser vistos por parcelas da população pagã como os responsáveis pelos problemas do Império, devido a sua rejeição às formas tradicionais da religião imperial.

Os cronistas romanos Tácito, Plínio e Suetônio caracterizaram a fé cristã como *superstitio prava e immodica, nova e malefica*. Tal forma de compreensão do cristianismo por parte da sociedade romana fica evidente na resposta do imperador Trajano à consulta feita pelo procônsul da Bítínia, Plínio, o Jovem. Essa carta, datada do ano 112 e conhecida como *Rescrito de Trajano* recomenda que, em caso de denúncia, o suposto cristão deveria ser submetido a um interrogatório para averiguação e, confirmada sua profissão de fé, executado. Nessa época o Estado não se incumbia das perseguições, sendo somente julgador das acusações feitas pelos denunciadores. Isso não quer dizer, entretanto, que a posição política dos cristãos lhes era favorável, mas que o Estado se interessava em manter os trâmites processuais penais normais no julgamento de cristãos. As acusações deveriam ser apresentadas por indivíduos e as investigações oficiais eram proibidas. Mesmo mantendo a postura tradicional ao processo penal, que é aguardar a provocação judicial por parte dos denunciadores, o Estado confirmou seu interesse na punição dos cristãos (Jones *in* Temporini & Haase, 1980, p. 1035-1036).

Conforme narrado por Melitão, que escreveu sua *Apologia* sob o reinado de Marco Aurélio, no primeiro ano de Antonino Pio, as condenações de cristãos por causa de sua fé ocorriam tanto nas províncias quanto em Roma. Já com Marco Aurélio, iniciava-se o interesse pela vida comunitária dos cristãos e seus locais de reunião. O interrogatório do próprio Justino, empreendido por Júnio Rústico, prefeito de Roma e

amigo do imperador, serve de embrião para a expansão do interesse do Estado na condenação coletiva dos cristãos. Levando em consideração as argumentações referidas, concatenadas a partir dos textos de Chevitarese *in* Silva & Mendes (2006, p. 170-173), Stegemann & Stegemann (2004, p. 310) e Jones *in* Temporini & Haase, (1980, p. 1035-1036), concluímos pela impossibilidade da circulação aberta de um livro apologético cristão na Roma do século II. O caráter restrito de tal circulação torna pouco provável a hipótese de acesso ao texto por parte de pagãos, judeus ou marcionitas, o que inviabiliza as suposições dos especialistas que consideram o *Diálogo* uma ferramenta apologética destinada a ser lida por judeus não crentes em Jesus, marcionitas ou pagãos. Portanto, a veiculação, tanto do *Diálogo*, quanto dos escritos apologéticos cristãos, somente poderia ser realizada por e para cristãos. É certo, porém, como convém a qualquer dedução, admitir a possibilidade de que alguns destes escritos possam ter sido lidos por outros que não os cristãos. Entretanto, o objetivo da obra não poderia ser a conversão de não-cristãos, uma vez que o acesso a tais escritos por estes era algo muito pouco provável.

Resolve-se, dessa maneira, a segunda questão: o público-alvo da literatura de Justino Mártir. O *Diálogo com Trifão*, portanto, não se dirigia primariamente aos judeus, nem aos pagãos. Além da circulação intra-eclesiástica, já mencionada, o texto de Justino não apresenta como desfecho a conversão de Trifão, o que também é um forte argumento contrário à hipótese de proselitismo dirigido aos judeus (Mach, 1996, p. 47 *apud* Rokéah, 2002, p. 14). O destino da obra começa a apontar para a rivalidade entre judeus e cristãos com evidente circunscrição daqueles na categoria de idólatras, ladrões e assassinos dos profetas e de Cristo, e destes como únicos detentores da verdadeira fé (*Diál.* 11:5; 16; 17).

Justino e a manipulação da Bíblia hebraica

Pode-se perceber que desde finais do século I já havia um interesse manifesto entre os líderes das comunidades cristãs de teologia paulina em distanciar os seguidores de Jesus das práticas litúrgicas, características da identidade judaica. Isso foi operado pela condenação, por parte dos líderes, do posicionamento doutrinário próprio dos judaizantes, postura consoante com a da escola paulina. Como as epístolas pseudo-paulinas intentavam, segundo Comblin (1993, p. 185-186), associar heresia a imoralidade, desvio doutrinário a desvio de comportamento por meio da enumeração das qualidades de um bom presbítero, guardião da moral e da doutrina, não é de se surpreender, pois, que Justino, claramente encaixado na vertente paulinista do cristianismo, intentava o mesmo; ou seja, a coesão interna no cristianismo por meio da homogeneização da identidade cristã. Por esse motivo, a Epístola a Tito (1:10) caracteriza “o partido da circuncisão”, isto é, os judeu-cristãos em geral, como insubordinados na observância da doutrina. Mais à frente (Tt. 1:14), o autor recomenda aos seus leitores que não se ocupem com “fábulas judaicas”, provável referência às lendas a respeito de Jesus oriundas das tradições judaico-cristãs, diferentes daquelas constantes dos Evangelhos que viriam a ser canonizados no Novo Testamento e que, a partir de meados do século II, também assumiriam a forma de Evangelhos escritos. A partir disso, percebe-se que a utilização estigmatizada do oposto, na citada epístola, serve para a definição da doutrina e dos preceitos a serem observados pelos cristãos.

Considerando que a composição de Justino apresenta a Lei como obsoleta em decorrência do seu cumprimento por Cristo, quaisquer grupos cristãos – entenda-se: cristãos judaizantes – que a observassem representavam um perigo para a manutenção da coesão doutrinária das comunidades. Tal reprodução, em Justino, serve mais aos

interesses de auto-entendimento e auto-definição dos cristãos (Setzer, 1994, p. 146) do que à conversão de judeus, pagãos e cristãos marcionitas, ao contrário do que afirma Stylianopoulos (1975, p. 20). Para o caso dos cristãos marcionitas, entretanto, a afirmação de Stylianopoulos faz sentido se considerarmos as passagens do *Diálogo* em que Justino reafirma a Trifão sua crença na existência de um único Deus, criador do universo conforme enunciado na Bíblia Hebraica, algo desnecessário de ser dito a um judeu (*Diál.* 11.1; 55.2, etc.). Entretanto, os marcionitas, uma das vertentes do gnosticismo cristão, não davam crédito à Bíblia hebraica, posto que seu criador, Marcião de Sinope, repudiava sua validade por considerá-la inspirada por um deus severo e vingativo (Simon & Benoit, 1972, p. 93-94). Dessa forma, não faria sentido algum argumentar com marcionitas sobre a divindade e a messianidade de Jesus, a partir da Bíblia hebraica.

Justino não utilizou os escritos que viriam a formar o Novo Testamento, em virtude da pluralidade de facções cristãs, cada uma orientada por textos cristológicos próprios. Somente argumentando a partir das Escrituras seria possível a Justino normalizar o entendimento dos cristãos a respeito da pessoa de Jesus e seu papel como Cristo, visto ser a Bíblia o único conjunto de livros sagrados reconhecido por todas as facções cristãs, excetuando-se os marcionitas. Dentre os vários grupos de crentes em Jesus que desafiavam o entendimento doutrinário das escolas paulina e joanina, esteio do cristianismo gentílico, havia os nazarenos, grupo judeu-cristão localizado principalmente na Coele-Síria (Vielhauer, 2005, p. 676), contra os quais foi dirigida a *Birkhat-ha-Minim* (Sante, 2004, p. 116) e outros grupos semelhantes, incluindo os ebionitas, visto possuírem Evangelhos próprios, por meio dos quais desenvolveram uma cristologia própria. Não obstante a inexistência de um cânone fechado do Novo Testamento no século II, é consenso entre os historiadores que à época de Justino, e em

seu meio, já havia uma forte tendência em andamento de também considerar como “Escrituras” os escritos que viriam a compor o Novo Testamento. Isso se evidencia em Irineu em seu *Adversus Haereses* (3.1.2,2), escrito por volta do ano 180, que já defendia a limitação dos Evangelhos aceitos, aos quatro que seriam posteriormente canonizados: Mateus, Marcos, Lucas e João (Allert, 2002, p. 18). Percebe-se, portanto, que não foi acidental o fato da interpretação justiniana de Jesus harmonizar-se, de modo subreptício, com os textos que comporiam o Novo Testamento.

Ainda de acordo com Allert (2002, p. 203-205), o papel desempenhado pelo cânone cristão do Novo Testamento a partir de meados do século IV em diante, isto é, de servir de fonte autorizada de informações para a discussão teológica a respeito do Cristo, era desempenhado, no século II, pela *Regra de Fé*. Como precursora dos credos cristãos posteriores, a *Regra de Fé* ainda não era um credo fixo, com artigos de fé rígidos expressos de forma idêntica em todas as comunidades. Entretanto, representava o consenso doutrinário mínimo do cristianismo gentílico de orientação paulina a respeito do Cristo. Basicamente a *Regra de Fé* continha artigos sobre Deus, o criador de todas as coisas, Jesus Cristo, o Espírito Santo, a Igreja e o juízo futuro. Sua importância reside em ter sido um embrião da ortodoxia cristã então em formação. Esta *Regra de Fé* está expressa em Irineu, *Adversus Haereses* (1.9.4; 1.10.1 e 5.20.1) e também em Tertuliano, (*Adversus Haereses* 20-29).

Em Irineu, a *Regra de Fé* é chamada de *o dom da verdade*, que seria a fé apostólica transmitida à Igreja – seu círculo cristão – pelos apóstolos e seus sucessores. Desta forma, a Igreja se torna a única guardiã e transmissora da verdade. Em seu *Adversus Haereses*, há uma forte ênfase na obediência aos bispos e presbíteros, considerados os sucessores dos apóstolos. Irineu afirma ainda que, onde a Igreja estiver

representada, a verdade será preservada e transmitida. Conseqüentemente, a Igreja se torna uma mediadora entre Deus e os homens (Allert, 2002, p.204-206).

A necessidade que esses autores cristãos primitivos tiveram de constantemente lembrar aos seus leitores qual era a interpretação autorizada pela Igreja da pessoa do Cristo nos revela que, em finais do século II, ainda havia uma considerável divergência no seio das comunidades a respeito da própria identidade cristã. Considerando que Justino pertenceu ao mesmo círculo cristão de Irineu, o cristianismo gentílico de orientação paulina, não é de causar surpresa que o *Diálogo* tenha sido a contribuição oferecida por Justino para o esforço de normalização das doutrinas e práticas religiosas em curso na Igreja.

Entretanto, Justino não poderia apelar para uma coleção de escritos canônicos cristãos, posto que ainda inexistente, tampouco para uma afirmação intransigente da *Regra de Fé*, o que também não resolveria o problema da ritualística da Lei. Assim sendo, a única fonte escrita reconhecida como inspirada por Deus por todos os grupos cristãos era a Bíblia hebraica. A tarefa de Justino, pois, com o *Diálogo*, seria a de provar a veracidade das doutrinas e, principalmente, da rejeição das práticas judaicas pelo cristianismo normativo a partir da própria Bíblia judaica. Para combater a prática por parte de cristãos do ritual judaico, Justino simula um debate teológico com um judeu helenizado, o tipo de pessoa com que seus leitores deveriam ter certo contato, a fim de mostrar a suposta fragilidade das interpretações judaicas das Escrituras, como meio para se chegar à suposta incompatibilidade destas com a fé em Cristo.

2 A APOCALÍPTICA E A NOMIA CRISTÃ

Apocalíptica, nomia judaica e o movimento de Jesus.

À época da provável elaboração do *Diálogo*, em torno de 145, era consenso nos meios cristãos que o tempo em que viviam era de cumprimento do fim escatológico. Ou seja, o cumprimento das profecias escatológicas da Bíblia hebraica estava se operando no tempo no qual viviam e, portanto, o fim estava próximo. Por esta razão, Justino se vale da figura de Cristo para metonimizar as Escrituras hebraicas por meio das escatologias apocalípticas. Para o autor do *Diálogo*, Cristo personificava todo o desígnio salvador de Deus para a humanidade (*Diál.* 24; 26.2.3; etc.).

Justino se utiliza da tradição apocalíptica bíblica e também de alegorizações escatológicas dos ritos da Lei para reivindicar a total obsolescência da prática ritual da Lei após o advento do Messias (*Diál.* 24). Dando prosseguimento à lógica de seu raciocínio, Justino afirma que os judeus, ao não reconhecerem a veracidade de seus argumentos, demonstram não saber interpretar suas próprias Escrituras e que, dessa feita, perdem o direito a elas, que passam a pertencer aos cristãos, seus verdadeiros intérpretes (*Diál.* 114:5; etc.). A conclusão de Justino é proclamar os cristãos como o *Verus Israel*, isto é, o verdadeiro povo eleito por Javé (*Diál.* 130:3-4; etc.). Percebe-se, portanto, que é de crucial importância compreender o papel desempenhado pelo pensamento escatológico no imaginário judaico-cristão para alcançar a dimensão dos argumentos de Justino, porque, como assevera Rudolf Bultmann (2004, p. 139), as primeiras pregações missionárias dos cristãos eram essencialmente escatológicas, com motivos provenientes dos escritos apocalípticos. Dessa forma, é importante que se elucide a importância que as esperanças escatológicas possuíam no imaginário judaico-cristão, para que se possa compreender como Justino se insere nessa tradição

escatológica e como dela se utiliza para argumentar sobre o entendimento do cristianismo paulino a respeito de Cristo e da Lei.

Antes de prosseguirmos na explanação da importância da apocalíptica e da escatologia no judaísmo do Segundo templo e no cristianismo primitivo, convém realizar uma definição desses termos.

Nessa pesquisa, adotamos o parecer de D. S. Russell (1997, p. 33-34), que entende por *apocalíptica* o conjunto de idéias religiosas expressas nos apocalipses e literaturas relacionadas. Sua característica principal é a ênfase nas chamadas *últimas coisas* e no juízo divino. Não obstante, não fazemos a distinção operada por Russell entre o gênero literário *apocalipse* e a perspectiva religiosa apocalíptica. Em nossa dissertação, apocalíptica se refere ao gênero literário e às idéias nele expressas. Por *escatologia* entendemos a crença nas *últimas coisas* articuladas em forma de discurso nos textos apocalípticos.

Baseando-nos ainda no conceito de Russell, por *escatologia apocalíptica* entendemos a expressão de crença sobre as últimas coisas que se pode encontrar nos escritos que refletem a perspectiva apocalíptica. Escatologia profética e escatologia apocalíptica relacionam-se entre si quanto às suas origens textuais, mas diferenciam-se ao menos em dois aspectos: a primeira está focada na salvação em termos comunitários do povo ou do remanescente fiel dentro do povo. A segunda, por sua vez, sem negar o elemento comunitário anterior, foca-se em termos individuais. Basicamente, enquanto a primeira focaliza o cenário terreno e a restauração de Israel, a segunda focaliza a vinda do juízo de Deus e um mundo transcendente com recompensas ou castigos após a morte. (Russell, 1997 p. 34). Não obstante essa diferenciação entre os dois tipos de escatologias, nesta pesquisa fizemos um uso consistente da palavra *escatologia* com

referência à escatologia apocalíptica, que é a vertente escatológica de nosso maior interesse nesta obra.

Nos dias de Cristo, já existia uma crença consolidada no seio do judaísmo, remontando ao tempo dos profetas exílicos e pós-exílicos, de que Deus traria os gentios à obediência e os salvaria conjuntamente a Israel no fim dos tempos (Schweitzer, 2003, p. 223). Os discursos escatológicos ganharam *status* de gênero textual a partir do século III a.C. A característica marcante de tais escritos era protestar contra a situação político-social de seu próprio tempo de forma velada, vez que se apresentavam como revelações dadas a personagens antigas da história de Israel a respeito de um futuro distante, o tempo presente de seus primeiros leitores. Esses discursos desenvolveram concepções mitológicas acerca do fim dos tempos marcados por tribulações e catástrofes cósmicas, bem como por um juízo final, após o que Deus instauraria uma ordem social perfeita e eterna. Tais crenças surgiram e se proliferaram em virtude da desestruturação dos estratos de liderança da sociedade judaica (Goodman, 1994, p. 77).

A importância do discurso apocalíptico como mantenedor da fé judaica pode ser compreendida a partir da análise do reinado macabeu. Família de origem sacerdotal judaica, os Macabeus se insurgiram contra o decreto de Antíoco IV Epífanes de helenização dos judeus (167 a.C. cf. Russell, 1997, p. 39), e, apoiados por um exército de camponeses voluntários, obtiveram algumas vitórias militares contra Antíoco, como vimos no capítulo anterior. Os Selêucidas, atormentados por questões sucessórias e interferências dos romanos, se viram obrigados a conceder a tolerância religiosa aos judeus, e, em 129 a.C., a independência política da Judéia (Gottwald, 1988, p.418-419).

O exercício da autoridade política volta a ser feito pelos sumo-sacerdotes, o que reafirma a nomia sócio-religiosa judaica. Entretanto, em virtude de seu êxito militar, a família macabéia alija do poder sacerdotal a antiga família dos Oníadas e dá início à

dinastia dos Hasmoneus. Favorecidos pela fragmentação dos antigos reinos helenísticos, sob a pressão da expansão romana, os Hasmoneus delimitam para si um grande território, abrangendo a Galiléia, a Transjordânia, a Iduméia e grande parte da planície costeira da Palestina. Apesar do objetivo inicial da revolta macabéia ter sido a profanação do Templo de Jerusalém por Antíoco em 167 a.C., quer dizer, a manutenção da identidade judaica ameaçada pela helenização forçada, a dinastia hasmonéia acabou por se constituir em um elemento eminentemente anômico no seio da comunidade judaica. Isto se deveu tanto ao domínio do cargo de sumo-sacerdote, desalojando os descendentes de Sadoc, sacerdote do rei Davi, quanto a uma sucessão de atitudes helenizantes, tais como: a estipulação no testamento do hasmoneu João Hircano, de que a autoridade secular deveria passar à sua esposa Alexandra – fato espantoso para a sociedade judaica, em que as mulheres eram excluídas do poder político, a adoção do título *Fileleno* por Aristóbulo I em 110 a.C., além das constantes lutas sucessórias entre os filhos de Alexandra, que serviram de pretexto para a intervenção romana por meio de Pompeu em 63 a.C. (Goodman, 1994, p. 42-44).

Pompeu, diante da usurpação do trono judeu de Hircano por Aristóbulo, seu irmão mais novo, restabelece Hircano conforme a linha sucessória nômica, mas, tendo dominado a região, restringe o poder de Hircano às funções sacerdotais. Tem início assim o período dos governantes títeres. No intuito de descentralizar o poder local, Pompeu divide a região abrangida pelo trono de Hircano em quatro distritos: Judéia, Iduméia, Galiléia e Samaria; cada um governado por seus *etnarcas*.

Nesse quadro sócio-político-religioso, a proliferação dos discursos escatológicos funcionava no sentido de manter a nomia judaica, uma vez que as condições que propiciavam a aceitação da Lei, bem como o cumprimento da ritualística judaica passavam por intensa crise. Dessa forma, a anomia provocada pela helenização

hasmonéia e a imposição do poder por meio de exércitos de mercenários, formados principalmente por gentios, levou a dinastia hasmonéia a uma grave crise de autoridade em relação à sociedade judaica. De reguladores do estado nômico – quando de sua insurgência –, os reis macabeus enfraqueceram a coesão da sociedade israelita pelo desregramento de sua conduta em relação ao que o judeu médio esperava de seu governante.

Consequentemente, as estruturas que mantinham a fé do judeu na Lei, como também nas profecias, começaram a desmoronar. Tal situação se deteriorou ainda mais com a dominação romana direta. A possibilidade da não concretização de uma libertação étnica e da restauração do trono davídico pelas vias militares “normais” aumentava ainda mais a esperança de uma libertação miraculosa, pela mão divina, o que reforçava a nomia judaica (Feldman, 2006, p. 365).

Vejamos a lição de Durkheim (2002, p. 103):

O que caracteriza o homem é que o obstáculo que se lhe depara não é físico, mas moral, isto é, social. Aceita a lei vinda não de um meio material que se lhe impõe brutalmente, mas de uma consciência superior à dele e cuja superioridade reconhece. Porque a maior e a melhor parte de sua vida ultrapassa o corpo, escapa ao jugo deste, mas sujeita-se ao da sociedade.

O trecho acima reproduzido nos ensina que o ser humano tende a resistir às imposições externas, que não reconhece como legítimas, mesmo que sob coerção violenta. Para que o indivíduo se submeta a regras exteriores, ele precisa reconhecer nelas uma razão, um sentido, um desígnio, superiores a sua própria vontade. Idealmente, o bem do seu grupo social se configura nessa razão superior capaz de submeter a vontade individual.

Na situação em análise, vemos isso se dar da seguinte forma: as profecias escatológicas, em especial as veiculadas pela literatura apocalíptica, fundamentalmente,

prometiam a libertação divina e a restauração do reino de Israel sob a condição da obediência dos indivíduos judeus à Lei de Moisés. Pode-se deduzir que o objetivo da apocalíptica tenha sido a manutenção, a despeito dos conflitos internos, da coesão judaica, seja no cumprimento das leis cerimoniais sagradas, seja na organização sócio-religiosa.

Embora a corrente literária apocalíptica surgida a partir do discurso escatológico tenha adquirido caráter dissidente no seio das mesmas comunidades judaicas, o discurso em si servia como um suporte do sagrado. Considerando que a cosmovisão registrada em tais escritos é caracterizada por uma concepção de realização futura, desvinculada do tempo presente, pode-se aceitar o caráter nômico que essa cosmovisão assume ao incorporar a Lei como condição para a salvação individual e a instauração do reino de Deus no juízo final. Isso revela a apocalíptica como suporte representacional em tempos de desesperança. Ao tornar a Lei condição, o discurso apocalíptico mantém a estrutura sócio-religiosa prevista na Lei, mesmo que o momento fosse de pouca confiabilidade nos relatos das Escrituras pelo não cumprimento das profecias. Isso não quer dizer, entretanto, que a validade dos relatos bíblicos acerca da eleição divina dos descendentes de Abraão tenha sido anulada pela apocalíptica. O que houve foi a modificação da doutrina da eleição de Israel. A apocalíptica transferiu a eleição de todo o povo de Israel ao indivíduo que cumprisse fielmente a Lei. Desse modo, não foi suprimida a expectativa escatológica de uma sociedade justa. Mas a promessa de concretização desse anseio saiu do tempo presente para habitar o futuro escatológico (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 171-174; Schillebeeckx, 1989, p. 39).

Justino, por sua vez, se insere nessa tradição apocalíptica ao reinterpretar as promessas escatológicas feitas a Israel como cumpridas em Jesus. Dessa forma, o cumprimento perfeito da Lei por Cristo desobriga o cristão de seguir a ritualística da

Lei, posto que esta é esvaziada de seu sentido prático depois do advento do Messias (*Dial.11:2*).

A apocalíptica e suas funções em uma sociedade em crise

Conforme já mencionamos anteriormente, à época do nascimento de Jesus, as estruturas de comando da sociedade judaica eram constituídas por governantes títeres. Herodes, filho do idumeu Antipáter, governador da Iduméia e considerado pelo Senado como leal aos interesses de Roma, é declarado rei da Judéia após a prisão de Hircano pelos partos. Nota-se que o esfacelamento do ideal político-religioso judaico, com a subida ao trono de um não-judeu, cujos laços com a dinastia hasmonéia apresentavam-se somente pelo seu casamento com Mariamna, neta de Hircano (Goodman, 1994, p. 44), vem acompanhado de movimentos, baseados nas camadas letradas, especialmente os escribas, que produziam e faziam circular os textos escatológicos (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 174, 175).

A manutenção de um frágil equilíbrio no ideário judaico, proporcionada pela proliferação desses discursos, caminha a par do surgimento de supostos Messias e profetas que incendiavam as massas contra o poder romano, além de conspirar contra os dirigentes locais. Há que se considerar que o domínio de Herodes esteve assentado basicamente no uso da violência. Surgiram inclusive acusações do uso de tortura contra membros da própria comunidade judaica.

Concomitantemente, suas práticas administrativas foram tidas como responsáveis pelo depauperamento econômico e degradação social da Palestina (Rocha, 2004, p. 55-56). O sucessor, Arquelau (4 a.C. a 6 d.C.), não conseguiu controlar a população hostil, fato que levou à sua remoção e ao início do governo romano direto.

A partir dessas considerações, pode-se compreender também o surgimento de profetas e supostos Messias, todos tributários das concepções de iminência do juízo divino que vigoravam na época. De um lado, as escatologias provenientes de estratos letrados da população da Judéia; e, do outro, os movimentos messiânico-proféticos oriundos das camadas populares. Ambos, inicialmente, considerados anômicos no seio da coesão judaica (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 191), se tornam veículos de nomia sócio-religiosa em virtude do contexto sócio-político vivido pela comunidade judaica.

A tradição apocalíptica, à época de Justino, introduzida no cânone judaico, acabou por se tornar em um elemento eminentemente nômico em razão de ter sido o sustentáculo da fé judaica e das concepções de tradição e ordenamento social em momentos de grave desagregação da sociedade. Já os movimentos messiânicos, que ganharam força a partir da remoção de Arquelau, à época da promoção das guerrilhas libertárias de Judas Galileu, tentaram ser a concretização prática dos ideais político-religiosos veiculados pela literatura apocalíptica (Scardelai, 1998, p. 130-131). Tais movimentos libertários, mesmo que anômicos em razão da ordem social imposta pela dominação estrangeira, foram nômicos, quando analisados à luz dos valores escatológicos. Sobre esse ponto, cabem alguns comentários sobre as três correntes majoritárias na sociedade judaica: os fariseus, os essênios e os saduceus.

No contexto descrito por Josefo, fariseus e essênios desempenham o papel de particularização de uma identidade judaica, diferente da que estava em voga na época, pois não preconizavam uma identidade cristalizada em instituições sociais formais, universalmente aceitas pela população judaica, mas sim visões particulares a determinados agrupamentos, acerca da cultura judaica, e a relação que deveriam manter

com a norma bíblica, que se encontrava em crise naquele período (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 178).

O que tais grupos apregoavam, na verdade, pode ser melhor enquadrado como modelos identitários judeus, haja vista a fragmentação judaica do período helenístico-romano de dominação sobre a Judéia. Concomitante a esses núcleos de manutenção da identidade judaica, interpretadas de formas diferenciadas por cada grupo, os escritos apocalípticos serviram, para além do papel estruturador dos movimentos messiânicos, como um dos aportes ideológicos a esses grupos de fariseus e essênios em sua tentativa de reconstrução da nomia estilhaçada.

A maneira de atuação desses diferentes grupos divergia: os fariseus forçavam suas respectivas nomias no meio da sociedade judaica, ao passo que os essênios optaram por retirar-se dela (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 180). Panoramicamente percebemos os grupos de fariseus como mais sociáveis, ao buscar um diálogo com a sociedade judaica por meio da difusão de seus ideais. Os essênios, por sua vez, buscaram o rompimento com as concepções identitárias em voga, constituindo-se numa desviância visível do padrão, mesmo que este padrão não representasse necessariamente um conceito único, universalmente aceito.

O caso dos essênios, o mais radical de todos, exprimia a negação das concepções de judaísmo então vigentes, razão pela qual se apartaram socialmente para fins de possibilidade de redenção escatológica. Influenciados pela corrente literária apocalíptica em alta naquele momento, os essênios produziram seus próprios textos apocalípticos e se consideraram também a comunidade do fim dos tempos (Horsley & Hanson, 1995, p. 38-40).

A norma identitária em crise pode ser identificada com o saduceísmo, posto que este se remetia à linhagem do sumo-sacerdote Sadoc e era o grupo majoritário entre os

membros do Sinédrio e os sacerdotes do Templo. Flávio Josefo afirma que o saduceísmo era mais um grupo etnojudaico do que uma congregação político-religiosa (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 179).

O messianismo como fundamento da nomia cristã

Os movimentos messiânicos, eminentemente saídos das camadas populares do judaísmo, dividiram-se em diversos eixos de atuação. Havia os profetas solitários que não constituíam séquito e que pregavam de modo itinerante, realizando exorcismos, milagres e revelando sinais escatológicos nos acontecimentos quotidianos. Sua atuação foi classificada por Josefo como de alcance restrito. Pertenciam às camadas abaixo da pobreza e, geralmente, não alcançaram apelo popular suficiente para manterem-se por períodos longos de tempo.

Também proveniente das camadas populares, havia os bandidos sociais, que, do ponto de vista da ordem social estabelecida, eram essencialmente anômicos. Sua principal característica era mesclar as necessidades materiais individuais com ideais político-religiosos coletivos.

Diferentemente dos profetas solitários e bandidos sociais, havia ainda os movimentos profético-quiliastas, que se mostraram dotados de carisma em virtude do grande apelo popular angariado. Esse carisma era devido ao fato dos líderes de tais movimentos se apresentarem ao povo como novas versões dos profetas dos tempos bíblicos, revividos no pretense cumprimento das escatologias bíblicas no tempo presente e reforçarem a esperança popular na restauração das doze tribos de Israel. Até mesmo o martírio sofrido por alguns desses líderes, incluindo João Batista e o próprio

Jesus, agia como elemento difusor da mensagem desses líderes, bem como elemento perpetuador de seus grupos.

A contestação político-social, realizada tanto por esses grupos profético-quiliastas, quanto por bandidos sociais e profetas solitários, acabava por, de certa forma, irmaná-los em torno de ideais de restauração política e normalização da vida religiosa (Scardelai, 1998, p. 185-187).

Dessa forma, as características comuns a esses grupos os faziam convergir, na ótica da elite judaica (leiam-se: fariseus e saduceus) para uma representação comum, indissociada. Para a massa, as distinções entre o banditismo dos salteadores e a não-violência dos profetas quiliastas eram melhor percebidas do que para a elite (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 200).

A despeito de haver interesse nos levante sociais por parte da parcela dentre os escribas que produziu a apocalíptica, os estamentos superiores da sociedade judaica, isto é, os saduceus, por serem filo-romanos, não tinham interesse em tais levantes. Mesmo que os movimentos messiânicos tenham sido entendidos como anômicos (desviantes), sua importância no processo de restabelecimento da nomia judaica em torno do farisaísmo e no estabelecimento da nomia cristã, como vetor de inclusão na história judaica, é bastante considerável.

Ao mesmo tempo em que impulsionaram a nova caracterização do judaísmo, mediante a incorporação de novos caracteres, por parte dos judeus, os movimentos messiânicos desempenharam papel nômico na construção da identidade cristã, precisamente no texto de Justino, visto que o próprio movimento de Jesus surgiu desse “fermento” sócio-religioso.

Jesus, que também encontrou a inspiração para seu movimento profético nas crenças apocalípticas de seus dias (Freyne, 2008, p. 131-136), terminou convertido pelo

ideário cristão numa personagem não apenas escatológica, mas também divina. A esse respeito, convém ressaltar que, na apocalíptica judaica, o Messias é exclusivamente humano. Foi a tradição cristã que reinterpretou o conceito de Messias e o transformou em um ser divino (Feldman *in* Silva, Nader & Franco, 2006, p. 365). Do mesmo modo, seguidores de Jesus, por estarem imbuídos da crença na messianidade de seu mestre, se imaginaram como a comunidade escatológica dos últimos tempos.

Essa convicção pode ser percebida pelo dito atribuído a Jesus em Mt 16:18s., em que ao líder do grupo de discípulos é dada a chave do reino dos céus, o que, no entender de Bultmann (2004, p. 79-80), equivale a se compreender “como o vestíbulo do reinado de Deus a se estabelecer em breve, e que não será vencida pelos poderes do inferno cujo ataque contra a comunidade faz parte dos eventos do tempo final que lhe são impostos”. Os apóstolos também se perceberam como os regentes escatológicos que se assentariam em doze tronos para governar as tribos de Israel (Mt 19:28; Lc 22:29s.).

Outro indício da consciência escatológica dos discípulos de Jesus localiza-se no relato dos eventos pascais na Galiléia, em que eles se dirigem para Jerusalém por considerá-la o centro do reino vindouro de Deus. Além disso, o grupo de seguidores de Jesus apropriou-se de títulos escatológicos tradicionais como *os eleitos* e *os santos*.

Justino somente pôde fazer uso das Escrituras hebraicas a fim de argumentar sobre a messianidade e divindade de Jesus, assim como sobre o não cumprimento da ritualística judaica pelos cristãos, devido ao fato de os cristãos terem se apropriado das Escrituras como literatura sagrada. Ao fazer isso, o cristianismo as usou como elemento de ligação entre Jesus e Javé, o Deus hebreu. Deve-se lembrar que o cristianismo nasceu dentro da crença judaica, utilizando-se da genealogia para ligar Jesus ao primeiro homem, criação do Deus judaico.

Ao situar historicamente o Cristo, os livros do Novo Testamento inserem-no num *continuum* temporal que parte da criação do Universo por Javé, passam pelo nascimento do judaísmo e abarcam, diretamente, as Escrituras como parte inicial da história do próprio cristianismo. O uso da Bíblia hebraica como texto sagrado, Antigo Testamento, com sua ênfase no povo eleito por Deus, permitiu ao cristianismo dos primeiros tempos desenvolver uma efetiva consciência de Igreja. Ainda que a influência da Bíblia hebraica não tenha sido igual em todas as comunidades cristãs, certamente produziu efeitos em todas elas. Por esse motivo a literatura epistolar do Novo Testamento supõe, excetuando-se as epístolas joaninas, que em geral os leitores possuíam uma familiaridade com o Antigo Testamento (Bultmann, 2004, p. 155).

Portanto, o ponto chave é a idéia que os cristãos fizeram de si próprios enquanto Igreja. No cristianismo primitivo, o crente era parte da comunidade, e as diferentes comunidades reuniam-se numa única. A utilização do termo *ekklesia*, que designa, primeiramente, *o povo de Deus*, e não a comunidade local é um arquétipo disso. Esse entendimento se deu tanto no judeu-cristianismo quanto no cristianismo helenizado (Bultmann, 2004, p.140-141). A Igreja, em sua totalidade, compreendida como precedente às comunidades individuais, também está manifesta na analogia do corpo de Cristo feita por Paulo em 1Co 12 e posteriormente por seus discípulos em Cl 1.18-24; Ef 1.22s; 5.23s.

Essa auto-compreensão coletiva pode ser percebida tanto na comunidade primitiva de Jerusalém, quanto nas comunidades cristãs gentílicas. Isso é reconhecível a partir do livro dos Atos dos Apóstolos (15:22-28) e da Carta aos Gálatas (2:6-10). Nessas passagens, vemos a comunidade jerosolimitana com poder de supervisão sobre as demais comunidades. Também vemos os esforços do próprio Paulo no sentido de atar e fortalecer os laços entre as comunidades cristãs gentílicas e Jerusalém. Tal

consciência somente pôde ser formada devido à crença no cumprimento em Jesus das escatologias judaicas, contidas nas Escrituras (Schillebeeckx, 1989, p. 60-61).

Desta feita, o uso das Escrituras hebraicas pelos cristãos foi, desde o princípio, algo muito natural, tendo em vista que legitimava e dava corpo histórico à reivindicação de divindade para o Cristo. É nesse sentido que Justino faz uso delas em seu *Diálogo*.

Justino se insere numa tradição cristã, iniciada no tempo dos apóstolos, do uso da Bíblia hebraica como repositório de preceitos éticos e morais a serem seguidos, exemplificados na vida das grandes personagens bíblicas. As Escrituras, quando interpretadas alegoricamente, portanto fora de seus contextos históricos originais, também desempenharam a função de corpo de oráculos divinos comprobatórios da messianidade e divindade de Cristo e, por conseguinte, da reivindicação cristã gentílica de ser o povo eleito por Deus para o tempo do fim, o novo Israel (Shotwell, 1965, p. 53). Como já dito, além da procedência judaica do cristianismo, a herança representada pelas Escrituras também insere o Cristo numa história da salvação concebida dentro de um tempo linear, com princípio e fim. Desse modo, o surgimento do Messias marca o fim do plano de Deus para a salvação da humanidade (Rm.10:4). Justino, ao radicalizar as concepções paulinas, considerou que o próprio judaísmo e sua ritualística se realizam plenamente em Cristo e, portanto, tornam-se obsoletos (*Diál.* 11:2).

A Lei em Justino, fator de identidade cristã

O ponto de partida da análise propriamente dita do conteúdo do *Diálogo com Trifão* é o tratamento dado por Justino Mártir ao primeiro tema de discussão na citada obra: a Lei de Moisés. É preciso destacar, nesse caso, a referência da qual se vale Justino ao falar da Lei. No entendimento do autor do *Diálogo*, a Lei era o conjunto dos

escritos judaicos, comumente usada pelos cristãos, a Septuaginta (Shotwell, 1965, p. 6-7). No debate imaginário com Trifão, Justino se propõe a explicar ao seu interlocutor o porquê dos cristãos não cumprirem os preceitos rituais da Lei. Como membro da corrente paulina do cristianismo primitivo, Justino considerava a Lei como ab-rogada por Cristo (*Diál.*11:2). Entretanto, fazia uso dela enquanto corpo de oráculos comprobatórios da messianidade e divindade de Cristo, bem como repositório de preceitos éticos e morais a serem seguidos, conforme o uso cristão das Escrituras hebraicas, explicitado anteriormente.

A fim de justificar sua posição contra a acusação de contradição impetrada por Trifão (*Diál.* 10:3), de que os cristãos estariam se iludindo ao esperar herdar as bênçãos de Deus sem cumprir os rituais revelados na Lei, Justino faz uma apologia da não observância dos rituais pelos cristãos gentílicos, por meio do uso diferenciado de determinadas partes das Escrituras. Isso tem levado os eruditos a tentar compreender o uso justiniano das Escrituras por meio da suposição que o autor do *Diálogo* as tenha dividido em algumas categorias. Stylianopoulos sugere a divisão das Escrituras em três partes (Stylianopoulos, 1975, p. 51); outros, em duas (Skarsaune *apud* Rokéah, 2002, p. 45,46). Para melhor aproveitamento, valer-nos-emos da divisão de Stylianopoulos: a *Lei ética*, conjunto de preceitos éticos a serem seguidos por todos os povos indistintamente a *Lei profética*, que é a alegorização dos rituais mosaicos e das escatologias proféticas e apocalípticas presentes no cânone judaico da Septuaginta, com o objetivo de demonstrar que Jesus é o Cristo, considerado renunciado pelas Escrituras. A terceira divisão, proposta por Stylianopoulos e descartada por Skarsaune, representa outro sentido atribuído à Lei profética, que é o da *dispensação histórica*. Por dispensação histórica Stylianopoulos entende a opinião de Justino de que a ritualística da Lei foi ordenada por Deus para ser cumprida apenas pelos judeus, e, ainda assim, de forma temporária.

Somente até o advento do Cristo. Percebe-se que há uma tensão nos argumentos de Justino, visto que se podem identificar duas compreensões diversas para os mesmos elementos escriturísticos.

Faz-se necessário, portanto, esclarecer o que Justino entende por *Lei de Moisés*. Justino não define a Lei, mas pelo teor do *Diálogo*, como em 8:4 e seguintes, entende-se que ele se refere exclusivamente à Lei escrita, tendo em vista que os judeus também observavam um conjunto de tradições denominado *Lei Oral* (Stylianopoulos, 1975, p. 45) por meio das quais interpretavam e complementavam a Lei escrita.

Ao tratar da Lei, Justino identifica na ritualística judaica duas categorias para argumentar acerca de sua obsolescência: os rituais serviram aos hebreus dos tempos bíblicos como sinais, marcas proféticas da redenção que seria futuramente realizada pelo Messias; e, também, como práticas necessárias à purificação pessoal, na espera do advento do mencionado Messias.

Mesmo que esse seja considerado o aspecto mais importante do entendimento de Justino a respeito da Lei, a divisão da mesma em diferentes categorias não é uma contribuição original do *Diálogo*. Ptolomeu³ também havia dividido a Lei; no caso, em três categorias, a fim de designar diferentes autores para cada uma delas (Sylianopoulos, 1975, p. 51).

De qualquer maneira, o rastro seguido por Justino é, novamente, Paulo, que em 1Co 7:19 e em Rom. 2:21-26 e 13:8-10 faz clara distinção entre práticas rituais e injunções éticas.

³ Teólogo gnóstico cristão que pertenceu ao ramo itálico ou ocidental da escola de Valentino. Escreveu a *Epístola a Flora*, preservada por Epifânio em *Haereses* (I, 33:3-8). Em sua obra, Ptolomeu dividiu o *Pentateuco* em três categorias, às quais atribuiu três diferentes origens. A primeira categoria seria a das leis morais, ditadas por Deus. A segunda divisão, abrangendo a legislação civil e penal, teria sido idealizada por Moisés. A terceira parte, das normas culturais, seria originada dos anciãos dos antigos hebreus. De acordo com Ptolomeu, Jesus reforçou a primeira categoria da Lei, aboliu a segunda e espiritualizou a terceira (Filoramo *in* Berardino, 2002, p.1202-1203).

Como já mencionamos, na compreensão explicitada pelo autor do *Diálogo*, as Escrituras servem de paradigma regulatório das ações dos cristãos. O caráter de historicidade conferido ao cristianismo se dá pela incorporação das Escrituras como prova da chegada do Messias e código de preceitos universais de comportamento social.

Segundo Justino:

Se não admitirmos isso, cairemos em pensamentos absurdos. Por exemplo: que não é o mesmo o Deus de Enoque e de todos os outros que não observaram a circuncisão carnal nem os sábados e demais prescrições da Lei, pois foi Moises quem ordenou que fossem observadas essas coisas; ou então, que não quis que todo o gênero humano praticasse sempre a mesma justiça. Isso evidentemente seria ridículo e insensato.

Diál. 23.1

Nesse ponto, ao considerar universais os preceitos éticos indicados por Deus a Enoque, Justino, além de delinear o Deus cristão como o mesmo judaico, obriga seu interlocutor à concórdia. Dessa maneira, a validação do argumento de Justino circunscreve o ritual da Lei como uma prática exclusivamente judaica e temporária, posto que tivesse sido ditada por Moisés. Uma resposta negativa ao seu argumento, tal como foi posto no trecho acima transcrito, igualaria o judeu Trifão aos gnósticos, que eram considerados hereges também pelo judaísmo normativo, porque, como já foi dito, a corrente gnóstica de Marcião enxergava uma clara distinção entre o deus judaico e o deus cristão; o primeiro menor e o segundo, o verdadeiro.

Tal posicionamento permite aos gentios adeptos do cristianismo manter a mesma crença em Javé e suas Escrituras, porém, sob outro paradigma; acompanhar as posturas das personagens da Bíblia hebraica diante dos desígnios de Deus; observar os mandamentos éticos revelados a Moisés, e ainda, adotar uma interpretação cristã

espiritualizada dos mandamentos rituais e litúrgicos. Podemos perceber melhor tal argumentação no trecho reproduzido abaixo:

Com efeito, na Lei de Moisés ordenam-se algumas coisas por natureza boas, piedosas e justas, que devem ser praticadas pelos que nelas crêem; outras, praticadas sob os que estavam sob a lei, estão escritas em vista da dureza de coração do povo. Dessa 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, Enoque, Jacó e todos os que existiram, juntamente com os que reconhecem este Cristo como Filho de Deus.

Diál. 45: 3,4

Justino busca apoio à sua teoria ao fazer amplo uso da figura de Abraão e ao pôr em evidência a justificação do ser humano pela sua fé em Deus, entendimento consoante com a universalização da salvação proveniente dos escritos apocalípticos. Dessa maneira, ele fundamenta sua afirmação sobre a nulidade dos rituais, nas palavras do Cristo, que resumiu os Dez Mandamentos em dois (Mt. 22:40). Como Abraão, considerado o pai de Israel, não dispunha de leis para seguir – o que também ocorreu a Enoque, Jacó e Noé – e, mesmo assim, foi salvo por sua crença, ou mais propriamente, por haver pautado sua conduta de acordo com uma ética universal, conseqüentemente, a ritualística da Lei Mosaica perde seu valor como meio de salvação, sendo relegada à função de prescrição divina para a conduta dos homens dada aos judeus em vista da *dureza de coração do povo*.

É interessante notar que Justino, ao falar sobre “o que é universal, natural e eternamente bom”, mantém a ligação histórica do cristianismo com o judaísmo, universalizando o que de cristão ele enxerga no texto judaico. Sobre isso, a evidência mais marcante são os Dez Mandamentos. Entretanto, considerando Justino como

tributário das concepções paulinas, percebemos que a distinção efetuada por Justino entre a Lei ética (*graphê*) e as que ele considera “escritas em vista da dureza de coração do povo” (*nomos*) entra em choque com o texto do quarto mandamento, que ordena guardar o sábado (Rokéah, 2002, p. 44, 45; Ex. 20:8). Sobre isso, em Rom. 7:7-13, Paulo discute os Dez Mandamentos como necessários à busca da santidade. Já que a manutenção da observância da Lei é defendida por Justino sob a forma de preceitos éticos, abominar o quarto mandamento, que ordena a guarda do sábado, e que é eminentemente ritual, evoca uma possível contradição, posto que incluso no Decálogo, considerado eminentemente ético. Note-se que o autor do *Diálogo* também percebe a possibilidade de questionamento de sua exegese. A fim de se prevenir contra essa possibilidade, Justino vale-se do texto judaico, descontextualizando o discurso do Trito-Isaías (Is. 58:13), que confere caráter social à ritualística, mas que não invalida sua prática.

Vós desonrastes essa lei e desprezastes essa nova aliança santa, e nem mesmo agora a recebeis, nem fazeis penitência por ter praticado o mal. É necessária a segunda circuncisão, e vós continuais com vosso orgulho do corpo. A nova lei quer que guardeis o sábado continuamente, e vós, que passais um dia sem fazer nada, já vos considerais religiosos, sem saber o motivo por que vos foi ordenado o sábado. O Senhor nosso Deus não se compraz nisso. Se entre vós há um perjuro ou ladrão, que deixe de sê-lo; se há um adúltero, arrependa-se e assim terá observado os deliciosos e verdadeiros sábados de Deus. Se alguém entre vós não tem as mãos limpas, purifique-se e ficará puro.

Dial. 12:2,3.

Nessa passagem, Justino opera a manipulação do discurso judaico e engendra a nomia da prática cristã, com conseqüente anomia da prática realizada pelo judaísmo. Essa passagem é emblemática, pois mostra o esforço de Justino em valer-se do discurso

de Trito-Isaías para estigmatizar todo o Israel, considerado de forma atemporal, pela injustiça social presente no comportamento das elites da população judaica ao tempo do retorno do exílio (Gottwald, 1988, p. 473).

Para estabelecer uma noção das práticas cristãs por meio do texto judaico, Justino se vale das profecias escatológicas da Septuaginta, interpretando seu conteúdo profético por meio do seu entendimento de Jesus como o Cristo. Para tanto, Justino precisa colocar em oposição as partes da Bíblia que anunciam o futuro escatológico feliz, quando todos os homens deverão se submeter naturalmente à ética divina (cerne da mensagem dos grandes profetas hebreus) inscrita na Lei mosaica, com aquelas passagens que ordenam o cumprimento literal da Lei enquanto rituais e costumes étnicos. Note-se que o cristianismo gentílico, no *Diálogo* de Justino, está disputando com o judaísmo a mesma identidade religiosa, isto é, a de Israel, de povo eleito por Deus. Todo o *Diálogo* visa a explicar aos seus leitores cristãos, como podem se considerar israelitas sem viver de acordo com a Lei. Portanto, o verdadeiro conflito não é propriamente baseado nas diferenças entre judeus e cristãos, mas sim nas semelhanças.

Melhor dizendo, na identidade comum disputada por ambos os lados. Como Simon Harrison (1999, p. 239) afirma, os grupos sociais podem entrar em choque ao disputar uma mesma identidade. Em tais casos, não são as diferenças que tornam o convívio intolerável com o outro, mas sim sua reivindicação ao mesmo patrimônio e identidade culturais. Vejamos como Justino faz isso, na passagem abaixo:

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 sobre o monte Horeb já está velha e pertence apenas a vós. A outra, porém, pertence a todos. Uma lei colocada contra outra lei anula a primeira; uma aliança feita posteriormente também deixa sem efeito a primeira.

Dial. 11:2

Com esta passagem, Justino começa a responder o questionamento levantado por Trifão em *Diál.* 8:3 e 10:2-4 sobre por quê os cristãos, que alegam serem superiores à massa pagã por adorarem o Deus de Israel, não cumprem os mandamentos prescritos na Lei. Aqui, Justino começa a desenvolver suas teses de que a Lei estaria obsoleta por oposição a uma “lei perfeita” e a uma “aliança soberana”, “que devem ser guardadas por todos os homens que desejam a herança de Deus”. A Lei é, em seguida, caracterizada como as obras de Cristo no coração dos crentes. Percebe-se o uso da rotulação lisonjeira para caracterizar a lei e a aliança cristãs e, concomitantemente, o uso de uma rotulação depreciativa para caracterizar a lei judaica como “velha” que “pertence apenas a vós” (Elias, 2000, p. 20-27).

Já se pode distinguir, a essa altura do discurso de Justino, um apelo à rejeição da Lei mosaica como fator delimitador da identidade cristã, que será retomado e reafirmado inúmeras vezes por toda a obra. As passagens a que se refere o autor do *Diálogo*, respectivamente Is. 58:13 e Jr 31:31, provêm de discursos apocalípticos, cuja tônica escatológica projeta a nova e perfeita ordem social, de origem divina, na reformulação da velha, ainda presente. Como mencionado, tais escatologias denunciam o tempo de anomia vivenciado pela identidade judaica. Para validar sua postura, Justino lança, ao final do excerto, uma condição de verdade para a existência da Lei, ao afirmar

que “uma lei colocada contra outra lei anula a primeira; uma aliança feita posteriormente também deixa sem efeito a primeira”.

Isso resolve o questionamento de Trifão acerca do culto ao mesmo Deus sem a observância da Lei instituída por este. Entretanto, acerca do quarto mandamento, o da guarda do sábado, Justino retorna à questão vinculando sua observância à iniquidade “própria” do povo judeu:

Também nós observaríamos essa circuncisão carnal, guardaríamos os sábados 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. *Dial.* 18:2

Dessa maneira, Justino amarra sua argumentação com a depreciação do exercício do mandamento, mesmo que esta norma esteja contida no conjunto de preceitos éticos que devem ser observados pelos cristãos.

Este aspecto é nevrálgico para o objetivo de Justino com a redação do *Diálogo*. É também, o discurso-chave que estabelece Cristo como cumprimento das profecias do Antigo Testamento. Para argumentar sobre a messianidade de Cristo, Justino ressignifica a Lei, dando-lhe caráter alegórico.

Senhores, eu poderia recorrer a todas as outras ordens dadas por Moisés e demonstrar-vos que são figuras, símbolos e anúncios do que aconteceria com Cristo e com aqueles que nele crêem, conhecidos de antemão, assim como também o que o próprio Cristo haveria de fazer. Creio, porém, que é suficiente o que, até aqui, foi citado. Por isso, passo ao raciocínio que a ordem do meu discurso exige.

Diál. 42:4

Para Justino, os rituais instituídos no Pentateuco possuem um significado espiritual mais profundo do que o admitido pelos judeus. Além disso, fica clara, no

texto, a universalização das práticas judaicas, tratadas como proféticas. Essa generalização não seria possível a um judeu verdadeiro, mas a alguém que respeitasse e compreendesse, mesmo em outra cultura, a ordem do discurso de Justino. A circuncisão, prática nascida antes da instituição da Lei mosaica, representava para os judeus o sinal do pacto de Deus com Abraão e seus descendentes. Justino engendra um novo sentido, a partir da consideração de Jesus como salvador. Em seu entender, a circuncisão simbolizava a limpeza do coração dos crentes que seria realizada por Cristo, quando de sua vinda (*Diál.* 24.2). Mesmo que a circuncisão fosse um símbolo da vinda do Messias, em outros pontos do texto, Justino altera o seu sentido de sinal profético pelo de ordenança divina para ser cumprida até a vinda do Messias: “não os observamos porque essa circuncisão não é necessária para todos, mas só para vós, e isso, como eu disse antes, para que sofrais o que agora com justiça estais sofrendo” (*Dial.* 19:2).

O autor estende o caráter escatológico dos textos proféticos e apocalípticos do Antigo Testamento a todos os textos que o compõem, inclusive aos de caráter eminentemente histórico. As escatologias, que antes eram anômicas, considerando-se o momento histórico de sua produção, assumem, no contexto da diferenciação cristã do judaísmo, um caráter essencialmente nômico, comprovado por meio da interpretação de cumprimento literal, na pessoa de Jesus, de determinadas passagens da história do povo hebreu (Shotwell, 1965, p.31). Entretanto, outras contradições são criadas. Por exemplo em *Dial.* 33:1,2, Justino justifica a recusa à interpretação judaica do Salmo 110, que diz aplicar-se ao rei Ezequias, alegando o não-cumprimento literal, por Ezequias, das palavras do salmista. Percebe-se aí que, caso a profecia se assemelhe aos eventos da vida de Jesus, sua interpretação será literal. Caso contrário será alegórica. Outro exemplo dessa maneira de interpretar as Escrituras literalmente pode ser encontrado em *Diál.* 34, em que o autor nega que o Sal. 72 se aplique ao rei Salomão, mas a Cristo.

Nos livros proféticos, entretanto, sua interpretação dá-se de maneira principalmente alegorizada (Shotwell, 1965, p. 29-31).

Desse modo, as Escrituras, em seu conjunto, funcionam como um discurso escatológico, cujo cumprimento se realiza no nascimento do Cristo. Mais um recurso do filósofo no sentido de manter e reestruturar os ensinamentos do Antigo Testamento para a consolidação da identidade cristã. Se Jesus é o Messias, como afirma Justino a Trifão, as imolações não precisavam mais ser realizadas, posto que representassem para Justino a paixão vindoura sofrida por Jesus (*Diál.* 111:1-3). Posicionamento diferente, entretanto, Justino assume na seguinte passagem: “Pelos pecados de vosso povo e por suas idolatrias Ele vos ordenou igualmente o que se refere aos sacrifícios, não porque Ele tem a necessidade de tais oferendas” (*Diál.* 22:1). A mudança de significado por que passam tais ordenanças bíblicas na ótica de Justino demonstram a manipulação proposital, eivada de ambivalências, na construção de uma visão anômala das práticas judaicas. O fragmento acima transcrito relaciona a dispensação histórica da Lei como castigo divino pelas iniquidades dos judeus. Em resumo, ora a liturgia judaica é representada como uma dispensação histórica, ordenada por Deus a Israel enquanto aguardava o Messias, ora a mesma ritualística é algo desnecessário a Deus, ordenada apenas para refrear as tendências pecaminosas de Israel.

Contudo, na passagem que narra a ordem de Javé para que o povo de Israel ofereça os sacrifícios, essa ordenança se deve à graça divina de proporcionar aos israelitas uma forma de adoração distinta dos outros povos, que se utilizavam de ídolos de ouro e prata (Ex. 20:22-24). Justino, entretanto, enxerga nessa passagem dois sentidos contraditórios: uma prefiguração para a redenção que seria efetuada no futuro, pelos estigmas do corpo de Cristo, e uma punição divina a perversidades supostamente inerentes aos judeus. Tal fato que evidencia sua visão estigmatizante dos judeus

enquanto povo e também da própria liturgia sacrificial, em si mesma. Logo, a recorrência às práticas litúrgicas da Lei num tempo em que se consideram cumpridas as profecias religiosas prenunciadas no ritual, deve ser encarada como erro, pecado. Vejamos outro exemplo de como Justino trabalha as tradições hebraicas de forma a ver nelas a forma pela qual Jesus cumpre em seu corpo e em seu exemplo de vida todos os rituais observados pelos judeus:

Com efeito, assa-se o cordeiro colocado em forma de cruz, pois uma ponta do espeto o atravessa dos pés à cabeça e a outra atravessa-lhe as costas e nela se apóiam as partes dianteiras do cordeiro. Também dos 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, reconhecereis aquele que foi desonrado por vós e que era a vítima de todos os pecadores que queiram 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.

Diál. 40:3-4

Muito embora Justino tenha se esforçado em argumentar apenas a partir da Lei escrita, na passagem acima, o filósofo fez referência não ao texto bíblico (Lv. 16) propriamente, mas sim a uma tradição oral, compilada na Mishnah em *Yoma* 6:1. Percebe-se que Justino confundiu um preceito da Lei oral, cujo objetivo era regulamentar a Lei escrita, com o texto da mesma (Shotwell, 1965, p. 73).

De acordo com o explicitado anteriormente, o entendimento das comunidades cristãs de que em Cristo se cumprem as escatologias do Antigo Testamento é utilizado por Justino como fundamento para reivindicar a extinção da obrigatoriedade das

práticas rituais da Lei de Moisés. Para isso, o autor redimensiona o significado destas práticas e as remete diretamente à pessoa de Jesus. A fim de evitar repetições desnecessárias sobre a reiterada alegorização profética que Justino faz da liturgia judaica, cumpre apenas evidenciar que tal método de exegese das Escrituras encontra suas origens em Paulo. Para Paulo, a exegese das Escrituras deveria ser cristocêntrica (Shotwell, 1965, p. 51). Como adepto da escola paulina, Justino também vislumbra a materialização das profecias das Escrituras no nascimento de Cristo (*Diál.* 11:2).

Valendo-se da exegese paulina para identificar profecias a respeito de Jesus nos discursos escatológicos, – estratégia que valida sua afirmação sobre a messianidade de Cristo, mesmo que alegoricamente – Justino excede o entendimento proveniente da escola paulina por ele reproduzido, ao servir-se da ritualística para a estigmatização dos judeus enquanto indivíduos e povo.

De fato, Isaías não vos mandou a um banho, para vos falar de vossos assassínios e outros pecados, pois toda a água do mar não seria suficiente para isso. [...] Não por meio de sangue de bodes e ovelhas, nem pela cinza de bezerros, nem pelas oferendas de flor de farinha, mas pela fé, por meio do sangue de Cristo e da sua morte.

Diál. 13:1

Mais uma vez, Justino retoma o discurso rotulante e estigmatizante, ao afirmar que nem toda água do mar seria suficiente para apagar os assassinatos cometidos pelos judeus, e ainda caracteriza os rituais prescritos na Lei como incapazes de remover estes pecados, que somente poderiam ser removidos pela morte de Cristo. Há uma clara intenção de circunscrever a Lei ritual ao povo judaico, caracterizado como povo de assassinos, praticantes de rituais que em si mesmos seriam vazios, mas que encontrariam sua razão de ser apenas se entendidos como tipos proféticos de Jesus Cristo.

Ciente de que as Escrituras consideram maldito todo o homem que morrer pendurado no madeiro, conforme a tradução da Septuaginta de Dt.21:23, Trifão nega a messianidade de Jesus a Justino pelas condições de morte do mesmo. O homem que viria remir os pecados do povo de Deus não poderia perder sua vida em condições claramente amaldiçoadas pelo Deus da Torá. Para dirimir tal contradição, Justino não contra-argumenta, mas, uma vez mais, alega a existência de um tipo profético de Cristo nas palavras da Lei e simplesmente imputa a culpa da morte de Jesus aos judeus.

Com efeito, o que está dito na Lei: “é maldito todo aquele que for suspenso no madeiro”, fortifica ainda mais a nossa esperança que pende de Cristo crucificado, pois Deus não amaldiçoa esse crucificado, mas predisse o que vós e outros semelhantes a vós fariam, ignorando que Jesus existe antes de tudo e é o eterno sacerdote de Deus, Rei e Ungido. E vedes que, claramente assim acontece. Porque vós amaldiçoades 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. Nós, porém, dizemos a vós todos: sois nossos irmãos. Reconheci forçosamente a verdade de Deus. Mas vos empenhais em que neguemos o nome de Cristo e nós preferimos antes morrer e, de fato, nos submetemos à morte, porque estamos seguros que Deus dará a nós todos os bens que ele nos prometeu por meio de Cristo *Dial.* 96: 1-2.

Na passagem acima, Justino, subverte a interpretação dada por Paulo a Dt. 21:23. Enquanto Paulo admite que Cristo sofreu esta maldição como parte de seu sacrifício vicário (Gl. 3:13), Justino reverte aos judeus a maldição imprecada aos pendurados no madeiro acusando-os de serem os responsáveis pela morte do Cristo e de maldizer os cristãos, tornando-se assim malditos eles próprios. Por meio da alegorização profética da passagem em Deuteronômio, Justino contradiz Paulo para devolver o caráter maldito aos judeus, por alegar terem sido estes os executores do crucificado. Para fundamentar seu posicionamento, menciona a *Birkath-ha-Minin*, mais

precisamente sua reformulação após a morte de Cristo, cujo texto pedia o extermínio dos hereges, destacando o grupo dos nazarenos. Assim, ele imputa aos judeus duas maldições para afirmar que Jesus não foi amaldiçoado: a má interpretação da profecia, e sua conseqüente efetivação na morte de Jesus, além da maldição contra os nazarenos. A menção ao sentimento de irmandade dos cristãos para com os judeus é apenas mais uma tentativa de caracterizar os judeus como perversos e assassinos, em contraposição aos cristãos, representados como puros, de bom coração e dispostos a reconhecer os judeus como irmãos, caso se tornem cristãos.

3 ABRAÃO E O *VERUS ISRAEL* ENTRE PAULO E JUSTINO

Desde o início da missão cristã aos gentios, a obrigatoriedade da observância da Lei judaica foi imposta como a única forma de acesso ao Deus cristão. Conforme relatado nos capítulos anteriores, tão logo começaram a afluir não-judeus para a fé em Cristo, a comunidade cristã de Jerusalém se viu dividida. De um lado, os membros que julgavam necessário que os novos prosélitos cristãos também se submetessem à circuncisão e guardassem toda a Lei mosaica; de outro, os que lhes impunham apenas os “mandamentos de Noé”. As primitivas comunidades cristãs reproduziam, de maneira semelhante, as divergências existentes no judaísmo da Diáspora sobre os prosélitos de origem pagã (Flusser, 2002, v.3, p.177; Pierini, 2004, p. 52-54).

Muito embora Paulo e Barnabé, os principais missionários junto aos gentios, tenham convencido a assembléia de apóstolos e presbíteros, em Jerusalém, a respeito da não necessidade da imposição da Lei aos conversos não-judeus, o problema da obrigatoriedade da Lei não foi resolvido. Paulo continuou enfrentando a oposição dos judeu-cristãos que insistiam na necessidade da Lei, em especial da circuncisão, para

todos os cristãos, independentemente de sua origem. De fato, a questão da observância ou não da Lei e demais elementos culturais judaicos continuou a ser assunto controvertido durante pelo menos os quatro primeiros séculos do cristianismo (Silva, 2008, p. 169).

Um forte argumento aduzido pelos opositores de Paulo era o relato bíblico da circuncisão de Abraão. A passagem narra o pacto que Deus fez com ele e seus descendentes, isto é, os hebreus, de onde, posteriormente, viriam os judeus. Sem a marca da circuncisão, o homem estaria fora do concerto de Deus com seu povo (Gn 17:14). Assim, Paulo sentiu-se pressionado a explicar seu entendimento sobre o modo como os cristãos gentílicos seriam incluídos entre os filhos das promessas divinas, feitas a Abraão, mesmo sem adotar a marca, o sinal visível característico aos descendentes do mesmo Abraão.

Esse é um dos temas a serem discutidos neste capítulo: a exegese paulina dos relatos da justificação de Abraão diante de Javé e das promessas que Ele lhe fez – de ser o pai de muitas nações – a fim de compreender como o cristianismo paulino incluiu os gentios na filiação abraâmica. Tal análise se faz necessária para que se verifique e compreenda seu uso e desenvolvimento por Justino. No texto do *Diálogo*, a mesma argumentação paulina aparece, porém com vistas à segregação dos cristãos em relação aos judeus, com o objetivo de consolidação da identidade cristã. Justino, portanto, se vale dos escritos sagrados judaicos para representar Abraão como um patriarca cristão, e não hebreu. Podemos ver abaixo, a reprodução de um exemplo dessa maneira de argumentar:

Deus, portanto, anunciou que estabeleceria uma nova aliança e esta para iluminar as nações. Vemos e estamos convencidos de que, por meio do nome de Jesus Cristo crucificado, as pessoas se afastam da idolatria e de toda a iniquidade, para aproximar-se de Deus, suportando até a morte para confessá-lo e manter a sua religião. Todos podem compreender que esta é a lei nova e a nova Aliança, assim como a expectativa daqueles que, de todas as nações, esperam os bens de Deus. Com efeito, nós somos o povo de Israel verdadeiro e espiritual, a descendência de Judá e de Jacó, de Isaac e de Abraão, que foi atestado por Deus enquanto ainda era incircunciso e que foi abençoado e chamado pai de muitas nações. *Diál.* 11: 4-5

Na impossibilidade de excluir Abraão da tradição judaica, cujas ligações entre ambos decorrem das próprias tradições sobre o desenvolvimento da família do patriarca, Justino extrapola a ligação realizada por Paulo entre Abraão e os cristãos, para apontar o cristianismo como o *Verus Israel*, isto é, o verdadeiro povo eleito pelo Deus judeu, por meio da exclusão dos judeus.

Não se pode, entretanto, deixar de destacar a importância da personagem Cristo, e as menções identificadas, tanto por Paulo quanto por Justino, à sua pessoa no Antigo Testamento, para o estabelecimento do Abraão cristão e da salvação como decorrência da verdadeira fé. Para se compreender o suporte abrahâmico utilizado por Paulo para retirar, dos gentios, os encargos ritualísticos provenientes do judaísmo, faz-se indispensável rever a figura de Abraão nas epístolas paulinas, interpretadas à luz do contexto histórico de sua escrita. Seguir-se-á, portanto, a ordem cronológica aceita pela maioria dos estudiosos do Novo Testamento.

Paulo e a linhagem de Abraão

Segundo Philipp Vielhauer (2005, p. 154-171), a Carta aos Gálatas aparenta ser uma das mais antigas das epístolas paulinas. Teria sido escrita no mesmo espaço de tempo que a 1ª Epístola aos Coríntios, ou seja, entre a primavera de 54 e a Páscoa de 56 d.C. O objetivo da Epístola aos Gálatas foi refutar o “falso evangelho”, pregado por opositores de Paulo na comunidade da Galácia, por ele fundada. Esses mesmos opositores, que – supõe-se pelo tom dramático de Gl 4:17-20 – , reivindicavam uma autoridade doutrinária superior à de Paulo, ensinavam que era necessário que os gálatas se deixassem circuncidar e guardassem a Lei Mosaica. A fim de provar a veracidade de seu ensino, argumentavam a partir de sua herança cultural judaica, e faziam especial menção à filiação abraâmica (Vielhauer, 2005, p. 152-154), conforme se depreende da argumentação engendrada por Paulo, abaixo:

É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permaneci firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão. 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; caístes fora da graça. Nós, com efeito, aguardamos, 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. Corréis bem, quem vos pôs obstáculos para não obedecerdes à verdade? Esta sugestão não vem daquele que vos chama. Um pouco de fermento leveda toda a massa. Confio que, unidos no Senhor não tereis outro sentimento. Aquele, porém, que vos perturba sofrerá condenação, seja quem for. Quanto a mim, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que sou ainda perseguido? Pois estaria eliminado o escândalo da cruz! Que se façam mutilar de uma vez os que vos inquietam! Gl. 5:1-12.

O cenário que podemos reconstruir da comunidade cristã da Galácia é o de um grupo, fundado por Paulo, que cede aos escrúpulos religiosos dos judeu-cristãos. A comunidade gálata, de maioria gentílica, sofria, inevitavelmente, as influências judaicas que permeavam as práticas religiosas do cristianismo do primeiro século. Tal fato desagradava profundamente a Paulo, visto que o Concílio de Jerusalém, que estabelecera as injunções religiosas aos gentios conversos, não estava sendo respeitado.

Como não dispomos de material escrito produzido por esses “falsos irmãos” (Gl 2:4), nem toda a correspondência trocada entre Paulo e os gálatas que lhe permaneceram fiéis, procuraremos reconstituir as queixas dos judeu-cristãos, e sua pregação, a partir da resposta paulina. Pelas ofensivas do apóstolo, os opositores de Paulo não faziam objeção à fé em Jesus como o Messias prometido aos israelitas, mas tão somente à sua forma de vida distintamente gentílica. Em Gl.1:9 e 3:22, encontramos duas referências à existência de tais facções nas incipientes comunidades cristãs. A primeira, “Como já vo-lo dissemos, volto a dizê-lo agora: se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema”, mostra a forte oposição que os judeu-cristãos realizavam ao ensino paulino da não-observância dos ritos judaicos pelos gentios. A segunda trata da invalidade da mesma Lei para os gentios: “Mas a Escritura (Lei) encerrou tudo debaixo do pecado, a fim de que a promessa (filiação abraâmica), pela fé em Jesus Cristo, fosse concedida aos que crêem.” A partir daí, Paulo desenvolve sua tese do cumprimento da Lei na pessoa de Cristo, redimensionando a identidade religiosa à crença no Cristo. Na verdade, Paulo sustenta a invalidade da Lei de Moisés enquanto meio de pertencimento ao povo eleito, a fim de estender a salvação aos gentios. Nesse novo cenário, não seria necessário cumprir as observâncias do modo de vida judaico para ser salvo. A condição para a salvação resumia-se à crença em Cristo. Vale destacar que, conforme será posteriormente demonstrado, esse era o entendimento de Paulo a

respeito dos gentios convertidos ao cristianismo. Para os judeus, a Lei continuava válida. Uma menor flexibilidade é encontrada em Justino, cuja argumentação busca unir os incipientes elementos doutrinários cristãos aos mais consistentes, de origem judaica, de maneira que seja eliminado do cristianismo seu substrato judaico.

Paulo faz uso, portanto, da história de Abraão, narrada nas Escrituras, para invalidar a Lei enquanto prática ritual gentílica, e para remanejar a filiação abraâmica, herdeira da promessa, dos descendentes de Abraão para a universalidade dos que crêem. Em conformidade, o apóstolo alega que o verdadeiro descendente prometido por Deus a Abraão não foi o povo hebreu em si, mas o Messias que dele viria, isto é, Cristo.

Irmãos, [...]. Ora, as promessas foram asseguradas a Abraão e à sua descendência. Não diz “e aos descendentes”, como referindo-se a muitos, mas como a um só: e à tua descendência, que é Cristo. Ora, [...] uma Lei vinda quatrocentos e trinta anos depois não invalida um testamento anterior, legitimamente feito por Deus, de modo a tornar nula a promessa. Porque se a herança vem pela Lei, já não é pela promessa [...] que Deus agraciou a Abraão. Gl. 3:16-18

Como conclusão, o apóstolo afirma que, se o verdadeiro descendente e herdeiro espiritual de Abraão é Cristo, as obras da Lei, que somente viriam “quatrocentos e trinta anos depois”, por meio de Moisés, não teriam força para revogar o pacto divino previamente estabelecido com Abraão, antes mesmo de sua circuncisão. Note-se que Paulo reinterpreta a promessa de descendência a Abraão, pois, em Gênesis 15:4-6, a Escritura deixa bem clara a pluralidade de indivíduos na descendência prometida por Javé ao patriarca hebreu.

Então foi-lhe dirigida a palavra de Iahweh: “Não será esse o teu herdeiro, mas alguém saído de teu sangue.” Ele o conduziu para fora e disse: “ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as podes contar”, e acrescentou: assim será a tua posteridade.” Abrão creu em Iahweh, e lhe foi tido em conta de justiça. Gn.15:4-6.

Também se pode perceber do teor da carta paulina, que a Lei é vista pelos judeu-cristãos da Galácia como condição indispensável à salvação de qualquer pessoa, judia ou gentia. Esse entendimento judaizante vai de encontro ao entendimento paulino do *estar-em-Cristo*, já explicado no primeiro capítulo. Segundo a concepção paulina, Deus chama judeus e gentios à salvação pela fé em Cristo. Entretanto, pela proximidade temporal do pleno cumprimento dos eventos escatológicos, isto é, do fim dos tempos, cada um, judeu e gentio, deveria permanecer na condição em que se encontrava quando foi chamado à fé em Cristo (Schweitzer, 2003, p. 233-236). O judeu deveria permanecer judeu e o gentio, gentio. O único traço de união entre ambos seria a fé na messianidade de Jesus. Paulo assim entendia devido à sua crença na morte e ressurreição de Jesus como eventos de repercussão cósmica que reconciliaram a humanidade com Javé (Bultmann, 2004, p. 85). Dessa feita, a exigência judeu-cristã de circuncidar os prosélitos gentios e exigir-lhes a observância da Lei transformaria os gentios em judeus e relativizaria a importância de Cristo para a salvação, constituindo-se numa tentativa humana de conquistar a salvação por obras, um “evangelho anátema”, no dizer do próprio Paulo (Gl 1:8-9).

Uma das características marcantes da Epístola aos Gálatas é o tom altamente belicoso com que Paulo refuta os argumentos dos judeu-cristãos e tenta defender sua própria autoridade apostólica, que ele viu ser seriamente ameaçada. Isso nos alerta para não tentarmos reconstruir, a partir da carta, o entendimento de Paulo sobre o status dos judeus não-cristãos diante de Javé após o advento do Cristo. Para esse fim, é muito mais

prudente recorrer à Carta aos Romanos, que foi escrita sem o ardor da disputa pelo reconhecimento de sua autoridade na comunidade cristã destinatária da epístola. Até porque deixa-se entrever, em Gálatas, um pano de fundo negativo para os judeus não-cristãos por serem também considerados “escravos da Lei” (Gl 4:24-25; Siker, 1991, p. 49). No dizer de Dunn (2003, p. 6), a Carta aos Romanos “é a exposição mais contínua e reflexiva de toda a teologia de Paulo, por ele mesmo.” Não obstante, por motivos de ordem cronológica, faremos antes a análise da 2ª Carta aos Coríntios.

Em 2Co 11:22 encontramos a única referência paulina a Abraão fora de Gálatas e Romanos. Essa epístola, datada por Vielhauer (2005, p. 186) como escrita entre o outono de 56 e a primavera de 58 d.C. apresenta-nos, como pano de fundo, uma comunidade paulina composta por maioria gentílica, sob forte influência judeu-cristã. Também aqui Paulo se mostra desafiado por mestres forasteiros, lutando para manter sua posição de apóstolo em meio àquele grupo cristão.

Tanto Gálatas quanto 2ª Coríntios sugerem que a herança religiosa judaica foi utilizada pelos judeu-cristãos como o principal argumento em favor de seu entendimento da necessidade da Lei para os cristãos gentios. Há indícios de que a identidade judaica foi mesmo considerada, pelos coríntios, o ponto central da fé cristã. “Aquilo que os outros ousam apresentar – falo como insensato – ousa-o também eu. São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São descendentes de Abraão? Também eu. São ministros de Cristo? Como insensato digo: muito mais eu.” (2Co, 11:21b-23).

Em ambas as cartas, Paulo estigmatiza o ensino de seus opositores como um “evangelho diferente” (Gl 1:7; 2Co 11:4; Siker, 1991, p. 51). Assim, Paulo se utiliza da figura de Abraão com duas finalidades. Em primeiro lugar, igualar-se às credenciais judaicas apresentadas aos coríntios pelo grupo judeu-cristão. Conforme já mencionado,

a herança religiosa judaica exibida pelos opositores de Paulo parece ter impressionado bastante os cristãos coríntios. Em segundo lugar, o argumento abraâmico poderia vencer os opositores com suas próprias armas. Após lembrar aos coríntios que ele também era judeu, descendente de Abraão, e, portanto, investido da mesma autoridade de que os judeu-cristãos se julgavam portadores, Paulo argumenta que diante de Deus não há valor algum em ser filho de Abraão, mas, sim, em ser um servo sofredor de Cristo (Siker, 1991, p. 52).

São ministros de Cristo? Como insensato digo: muito mais eu. Muito mais, pelas fadigas; muito mais, pelas prisões; infinitamente mais, pelos açoites. Muitas vezes, vi-me em perigo de morte. [...] Mais ainda: fadigas e duros trabalhos, numerosas vigílias, fome e sede, múltiplos jejuns, frio e nudez! [...] Se é preciso gloriar-se, de minha fraqueza é que me gloriarei. 2Co. 11:23-30.

A Epístola aos Romanos é unanimemente considerada a mais importante obra paulina. Ao contrário das demais epístolas autênticas, Romanos não foi escrita no calor do combate das idéias, nem sob ameaça de rejeição pelos seus destinatários. Tal carta, portanto, nos possibilita ter acesso ao pensamento paulino de uma forma mais clara e serena (Siker, 1991, p. 75).

Paulo escreveu a Carta aos Romanos durante sua terceira visita a Corinto, antes da Páscoa, no ano de sua prisão, aproximadamente entre 56 e 59, com o objetivo de se apresentar à comunidade cristã romana, que pretendia visitar (Vielhauer, 2005, p. 206). A fim de preparar os cristãos romanos para sua chegada, Paulo desenvolveu, na carta, sua teoria da salvação pela fé em Jesus. Também desenvolveu, de antemão, respostas a alguns problemas teológicos causados pela convivência, em Roma, entre cristãos gentílicos e judeus não-cristãos. Na carta, percebe-se que alguns cristãos consideravam os judeus não-cristãos excluídos dos planos salvíficos de Deus em função da recusa em reconhecer em Jesus o Messias prometido. Outros apresentavam dúvidas sobre sua

própria inclusão na condição de “filhos de Abraão” e herdeiros das promessas que lhe foram feitas. Finalmente, ao apresentar sua teologia antes mesmo de sua chegada, Paulo esperava desfazer qualquer eventual rumor negativo que os romanos pudessem ter ouvido a seu respeito (Siker, 199, p. 52).

Na escrita de Romanos, Paulo mais uma vez lança mão da personagem Abraão em defesa de sua teologia, haja vista a identidade cristã gentílica ainda encontrar-se em formação, e a figura abraâmica já estar consolidada como a fundadora da identidade judaica, horizonte a partir do qual o cristianismo surgiu.

Dentre os objetivos intentados por Paulo com essa epístola estava o de responder à indagação dos cristãos gentílicos da comunidade romana sobre qual seria sua exata relação com o Deus de Israel. Como já mencionado, esta comunidade apresentava estreito contato com a comunidade judaica local. Mais uma vez, afluía a questão da justificação do ser humano diante de Deus. A tese judaica tradicional era a de que a pessoa precisava guardar a Lei, dada por Deus a Moisés no Monte Sinai (Ex 34:27), e, mais ainda, praticar a circuncisão, ordenada por Deus a Abraão, primeiro patriarca judeu (Gn 17:9-14). Essa tese também era esposada pelos judeu-cristãos.

Aliada a esse argumento, está a dispensa do modo de vida judaico. Paulo reinterpreta as tradições bíblicas a respeito de Abraão para respaldar tal ação. No capítulo 4 de Romanos, ele discorre longamente a respeito da justificação pela fé, à parte das obras da Lei. Neste texto paulino, a ênfase recai na figura de Abraão justamente por ter sido ele o mito fundador do judaísmo, cuja descendência gerou Jesus, proclamado salvador universal. Conforme podemos verificar nas passagens de Rm, 4:1-12; 23-25, transcritas abaixo, Paulo se esforça na questão temporal da justificação de Abraão:

Ora, esta bem-aventurança é somente para os circuncisos, ou também para os incircuncisos? [...] Mas como lhe foi levada em conta? Estando circuncidado, ou quando ainda incircunciso? Não foi quando estava circuncidado, mas quando ainda era incircunciso; e recebeu o sinal da circuncisão como selo da fé que ele tinha quando incircunciso. Assim ele se tornou pai de todos aqueles que crêem, sem serem circuncidados, para que a eles também seja atribuída a justiça, e pai dos circuncisos, que não só receberam a circuncisão, mas que também seguem a trilha da fé que teve Abraão, nosso pai, quando ainda incircunciso. Rm. 4:1-12.

Não foi escrito só para ele: -Foi-lhe levado em conta – mas também para nós. Para nós que cremos naquele que ressuscitou dos mortos Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação. Rm. 4:23-25.

A esse respeito, Jeffrey Siker (1991, p. 72) tece a seguinte consideração: “Por que, então, Paulo usa Abraão, dessa forma? O propósito de Paulo é duplo. Primeiro, ele quer demonstrar que a justificação sempre foi reconhecida com base na fé, tendo Abraão como primeiro exemplo”. Assim, ele enfatiza repetidamente (Rm, 4:4-6; 10-12) que Deus imputou por justiça a Abraão não o ato de se circundar, mas a fé em suas promessas. Por isso Abraão foi considerado justo por Deus, segundo Paulo, estando ainda na incircuncisão.

O argumento paulino que utiliza o lapso de tempo compreendido entre a justificação de Abraão por Javé e a sua circuncisão serve como fator de legitimidade para cada um dos pactos. Isso se dá na ênfase da fé como essencial à filiação abraâmica até a realização de um novo pacto, com Moisés, o que, no entanto, não suprime a centralidade da fé. De fato, mesmo com Moisés, os judeus continuaram a ser justificados unicamente pela fé em Deus, cujo símbolo é a circuncisão. Entretanto, Paulo nega a circuncisão como rito necessário à salvação diante da interpretação das

Sagradas Escrituras, cujo sentido autoriza a justificação de Abraão antes mesmo de sua circuncisão, conforme a seguinte passagem: “Ele o conduziu para fora e disse: “Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as pode contar”, e acrescentou: “Assim será a tua posteridade.” Abraão creu em Iahweh, e lhe foi tido em conta de justiça” (Gn. 15: 5,6).

Logo, Paulo não apenas postula a justificação mediante a fé, sem as obras da Lei, como chega a afirmar que é necessário que a justificação se dê independentemente da Lei, a fim de que a salvação mantenha seu caráter gracioso.

Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão. Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só à descendência segundo a Lei, mas também à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós, conforme está escrito: Eu te constituí pai de uma multidão de nações – nosso pai em face de Deus, em quem creu, o qual faz viver os mortos e chama à existência coisas que não existem. Ele, esperando contra toda a esperança, creu e tornou-se assim pai de muitos povos, conforme lhe fora dito: Tal será tua descendência. Rm 4:15-18

Convém destacar que a retórica de Paulo não desmente o entendimento de muitos mestres rabínicos daquela época sobre a justificação do patriarca, mas subverte a materialização da aliança judaica com Deus: “E eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados.” (Gn. 17:10). Em sua exegese, o apóstolo tergiversa acerca desta passagem, em que a circuncisão é dada por Deus como símbolo do pacto entre Ele e Abraão. Tal ato, como aponta o texto judaico, informa que Deus, justamente por ter justificado Abraão por sua fé, ordena-lhe que se circuncide. Paulo, entretanto, relativiza a circuncisão enquanto ordenança divina, conferindo especial atenção ao momento da justificação pela fé, a fim de igualar cristãos a judeus na filiação abraâmica. Dessa

maneira, a circuncisão perde sua função identificadora dos herdeiros das promessas divinas já que a filiação e as promessas decorrentes disso cabiam à fé.

Outro esteio da argumentação paulina é a questão da definição da descendência prometida a Abraão. Em Gn 17:4-6 está escrito que Deus prometeu fazer de Abraão pai de muitas nações. Paulo, então, faz uma divisão dessa descendência em três categorias: os “filhos segundo a carne”, isto é, os judeus enquanto povo; os “filhos da promessa”, que são os cristãos, tanto de origem judaica quanto gentílica, e o Israel “endurecido”, que são aqueles israelitas que recusam o papel de Messias a Jesus.

Paulo distingue estas categorias dentre os descendentes de Abraão ao afirmar que, “nem por serem filhos da carne, serão todos filhos da promessa”, mas somente os que são “chamados” segundo o propósito de Deus (Rm 9:8). Paulo cita também o profeta Isaías, que afirma:

[...] mesmo que o número dos filhos de Israel fosse como a areia do mar, o resto é que será salvo; porque, dando execução e abreviando os tempos, Deus cumprirá sua palavra na terra[...]. Se o Senhor dos Exércitos não nos tivesse preservado um germe, teríamos ficado como Sodoma, teríamos ficado como Gomorra. Rm. 9:27-29.

Fica claro que Paulo faz uma separação entre o judeu meramente descendente de Abraão e os filhos da promessa de Deus. Ele apela à predestinação divina para explicar como nem todos os judeus são herdeiros das promessas abraâmicas, pois é dentro do grupo dos predestinados por Deus à salvação que Paulo coloca os cristãos gentílicos.

Ora, se Deus, querendo manifestar sua ira e tornar conhecido seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, prontos para a perdição, a fim de que fosse conhecida a riqueza da sua glória para com os vasos de misericórdia, preparados para a glória, isto é, para conosco, que ele chamou não só dentre os judeus, mas também dentre as nações... Rm. 9:22-24.

Em seguida, Paulo aborda a questão, levantada pelos cristãos romanos, sobre a suposta rejeição de Israel por Deus em virtude de sua rejeição à reivindicação de messianidade para Jesus. Contrariamente ao que alguns pensavam, o fato de a massa dos indivíduos judeus não ter reconhecido em Jesus seu Messias não deu causa a uma rejeição divina a Israel. Paulo afirma isso explicitamente, conforme abaixo transcrito:

Pergunto, então: Não teria Deus, porventura, repudiado seu povo? De modo algum! Pois eu também sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamin. Não repudiou Deus o seu povo que de antemão conhecera. Ou não sabeis o que diz a Escritura a propósito de Elias, como ele interpela a Deus contra Israel? Senhor, eles mataram teus profetas, arrasaram teus altares; só fiquei eu e querem tirar-me a vida. Mas que lhe responde o oráculo divino? Reservei para mim sete mil homens que não dobraram o joelho a Baal. Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça. E se é por graça, não é pelas obras, do contrário, a graça não é mais graça.
Rm. 11:1-6

Dando continuidade ao tema, Paulo explica que a não rejeição divina aos filhos de Israel se deve ao caráter de Deus, que não pode negar a si mesmo, uma vez que jurou aos patriarcas abençoar sua descendência para sempre. O sinal visível de que Deus não rejeitou seu povo, para o apóstolo, está no fato d'Ele ainda eleger à salvação muitos dentre os judeus. Paulo chega ao ponto de se colocar como prova viva da continuidade da misericórdia de Deus com os israelitas, conforme Rm. 11:1-6, acima transcrito.

Para incluir os gentios na filiação abraâmica, Paulo afirmou que Deus endureceu o coração dos judeus. Embora não explique como opera essa dinâmica divina, Paulo afirma explicitamente que a rejeição da messianidade de Jesus pelos judeus é obra da providência divina para a salvação dos gentios. Afirma ainda que este endurecimento é temporário. Durará apenas até o dia em que se completar a “plenitude dos gentios”, e que, ao fim, todo o Israel será salvo (Rm.11:26). Os cristãos gentios não

deveriam considerar os judeus como rejeitados por Deus porque, embora na época de Paulo eles aparentassem serem inimigos de Deus, em realidade continuavam a ser amados por Deus e a fazer parte de seus planos, porque a eleição é irrevogável (Rm. 11:28; Siker, 1991, p. 72 ; Dunn, 2003, p. 598-602).

O uso das passagens escriturísticas que comparam Israel a Sodoma e Gomorra, ou, ainda, a minoria de fiéis a Javé no tempo do profeta Elias não implicam que Deus salvará apenas um resto dentre os judeus, mas sim, que os “sete mil” são os fiéis dentre os judeus que se encontram na tensão escatológica do “já”, enquanto a maioria deles se encontra no “ainda não” do vindouro Reino de Deus. O objetivo de Paulo é, em última análise, prevenir os judeus a respeito do perigo de apostasia, tantas vezes denunciado no passado pelos profetas (Dunn, 2003, p. 589-590).

A partir disso, percebe-se que Paulo não nega a filiação abraâmica aos judeus não cristãos. Contrariamente, concilia tal filiação aos cristãos gentios por meio do argumento da justificação pela fé, dada a Abraão. Também cria uma analogia para justificar tal conciliação, valendo-se do exemplo do faraó egípcio de Êxodo: “Com efeito, a Escritura diz ao faraó: Eu te suscitei precisamente para mostrar em ti o meu poder e para que meu nome seja celebrado em toda a terra. De modo que ele faz misericórdia a quem quer e endurece a quem quer” (Rm. 9:17,18).

Desse modo, a filiação abraâmica, em Paulo, desenvolve-se sem sua materialização, a circuncisão, e, aliada à doutrina da fé no Cristo, serve de suporte para a salvação também dos gentios incircuncisos.

Muito embora não exclua os judeus da condição de povo de Deus, o que será feito mais tarde por Justino, Paulo faz grandes críticas ao judaísmo de seus dias. Mesmo ligados a Abraão, os judeus, para Paulo, continuavam em desobediência a Deus por não reconhecerem Cristo como seu salvador. (Siker, 1991, p. 75). Como os judeus

buscavam a justiça por meio das obras da Lei e não da fé, Paulo acredita que eles falharam ao deixar de reconhecer, como ação divina, a conversão dos gentios à fé no Deus de Abraão por meio de Cristo. Ao não aceitarem os gentios enquanto gentios, não aceitaram Cristo. Mas há, ainda, um dado curioso em Romanos: Paulo alega ser o apóstolo dos gentios para incitar ciúmes nos judeus, a fim de salvar alguns. Seu esforço em salvar os gentios visava a apressar a conversão de Israel: “E a vós, nações, eu digo: enquanto apóstolo das nações, eu honro o meu ministério, na esperança de provocar o ciúme dos de meu sangue e de salvar alguns deles.” (Rm. 11:13,14; Schweitzer 2003, p. 227-232).

Abraão como o pai da fé para os cristãos

Conforme já mencionado anteriormente, Justino Mártir escreveu o livro *Diálogo com Trifão*, em torno de 155, a fim de consolidar o cristianismo paulinista e acelerar a construção de uma identidade cristã apartada do judaísmo. Nessa obra, a discussão dá-se em torno da correta interpretação, segundo o narrador-personagem, da Bíblia hebraica. Mais especificamente, discute a base da justificação do ser humano pecador diante de Deus, e da verdadeira filiação em Abraão. Nesse sentido, Justino recupera os argumentos paulinos sobre a justificação pela fé, sem as obras da Lei, e os leva adiante, extrapolando as conclusões inicialmente retiradas pelo apóstolo.

Logo no início do *Diálogo*, após narrar o modo pelo qual teria se convertido ao cristianismo, Justino põe na boca de Trifão a principal objeção judaica: a circuncisão e a guarda da Lei (*Diál.* 10:3,4; 19:1). Justino, então, argumenta, a partir da passagem de Abraão, sobre a falta de necessidade da circuncisão e da guarda da Lei. Entretanto, ao contrário de Paulo, que construiu sua teologia com o objetivo de incluir os cristãos

gentílicos na filiação abraâmica, mantendo o lugar dos judeus, Justino se utiliza da exegese paulina dos textos de Gênesis para excluir os judeus da condição de filhos de Abraão. Ele deserda os judeus das promessas divinas.

No *Diálogo*, Justino faz amplo uso da figura de Abraão, citando-o exatas 103 vezes. Dessas citações, as mais frequentes são em referência à circuncisão (*Diál.* 11; 16; 19; 23; 26; 27; 33; 43; 46; 47; 92; 113; 114, etc.). Pode-se observar que o filósofo credita à circuncisão o papel de sinal infamante, identificador do povo judaico.

Porque a circuncisão, que se iniciou com Abraão, foi dada como sinal, a fim de que sejais distinguidos dos outros homens e também de nós. E, desse modo, 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, e ninguém de vós possa entrar em Jerusalém. Porque não há nenhum outro sinal que vos distinga do resto dos homens, além da circuncisão da vossa carne. E ninguém de vós, penso, ousará dizer que Deus não previu ou que não prevê, agora, o que está para vir e que não dá a cada um o que merece. Essas coisas aconteceram a vós com razão e justiça, porque matastes o Justo e, antes dele, os Seus profetas.

Diál. 16:2-4

Segundo o autor, o sinal da aliança representava a previsão divina da má conduta judaica. Mesmo expondo o caráter originário da circuncisão, Justino desconsidera que o primeiro circuncidado foi um homem que ele mesmo considera justo. Nesse particular, Justino remaneja o curso da narrativa bíblica para que a Lei, representada pelo autor na circuncisão, seja tratada como punição divina. Por outro lado, Justino também utiliza a circuncisão como metáfora profética da vinda do Cristo. Na interpretação do filósofo cristão, o rito significava “a circuncisão do coração que Jesus fez a cada um dos cristãos” (*Diál.* 113:6), por ocasião do batismo cristão (*Diál.* 43:2).

Para desvincular a figura de Abraão de seu contexto, que deu início à prática da circuncisão como sinal do pacto com Deus, Justino opera determinadas arbitrariedades em relação ao texto sagrado em que, supostamente, baseava-se. No que se refere a Abraão, a circuncisão representa a circuncisão do coração, da qual, segundo ele, também seus antepassados incircuncisos se beneficiaram (*Diál.* 43:2); mas no que diz respeito aos seus descendentes, os judeus, a mesma torna-se um sinal de maldição divina.

Além disso, Justino se vale da passagem sobre a guerra de Abraão contra a confederação de cidades-Estado lideradas pelo rei de Sodoma, em que aquele, circunciso, entrega o dízimo referente aos espólios de guerra para o rei-sacerdote de Salém, Melquisedeque, incircunciso:

[...]. Também era incircunciso Melquizedec, sacerdote do Altíssimo, a quem Abraão, o primeiro que foi circuncidado na sua carne, ofereceu os dízimos e por ele foi abençoado. E Deus anunciou, por meio de Davi, que devia estabelecer o sacerdote eterno segundo a ordem de Melquizedec. Portanto, essa circuncisão era necessária apenas para vós, a fim de que, como disse Oséias, um dos doze profetas, “o povo não seja povo e a nação não seja nação”. *Diál.* 19:4.

Ao interpretar tal oblação do ponto de vista hierárquico, Justino afirma ser a circuncisão algo inútil, posto que Abraão houvesse se colocado em posição inferior a Melquisedeque, sacerdote do Deus Altíssimo, incircunciso. Entretanto, usa uma passagem do profeta Oséias – Os. 1:8,9 - , cujo assunto em tela não é a circuncisão, mas o julgamento de Javé contra o rei Jeú - para justificar sua afirmação sobre a exclusão judaica da filiação abraâmica, representada na circuncisão.

Justino desconsidera a passagem de Gn 17:9-14, em que o rito é instituído como sinal da aliança de Deus com Abraão e seus descendentes, mas vincula a promessa da descendência aos cristãos exclusivamente, não aos judeus.

Não somos, portanto, uma plebe desprezável, uma tribo bárbara, uma nação de cários ou frígios, mas Deus nos escolheu e, aos que não perguntaram por ele, se tornou manifesto ao dizer: “Eis que sou Deus para um povo que não havia invocado o meu nome”. De fato, esse é o povo que outrora Deus prometera a Abraão, anunciando-lhe que seria pai de muitas nações, e não se referia aos árabes, egípcios ou idumeus, pois Ismael também foi pai de um grande povo, assim como Esaú, e ainda agora os amonitas são bastante numerosos. *Diál.* 119:4.

Assim, ao desvincular os judeus da descendência abraâmica, Justino vai além do argumento de Paulo e exclui, totalmente, os judeus das promessas de Javé. Para ele, os judeus são *deicidas*, isto é, assassinos de Jesus, que é Deus. Em vista disso, a circuncisão é uma marca instituída por Deus para separá-los dos outros homens e puni-los, conforme *Diál.* 16:2-4, já transcrito.

Outro ponto interessante reside na ambigüidade que se estabelece mediante cirurgias textuais tão múltiplas. Justino entra em contradição em diversas partes de seu texto, já mencionadas nos capítulos anteriores. Na desvinculação judaica da descendência abraâmica, Justino também se contradiz ao reinterpretar a passagem relativa à promessa de posteridade.

Se consideras a benção de Judá, verás o que eu digo. A descendência se divide a partir de Jacó e vai baixando através de Judá, Farés, Jessé e Davi. Tudo isso era símbolo de que alguns de vosso povo se achariam entre os filhos de Abraão, por encontrar-se também na parte de Cristo; outros, porém, são filhos de Abraão, mas semelhantes à areia da praia do mar, que é infecunda e sem fruto. Certamente é numerosa e impossível de contar; porém, não produz absolutamente nada e só serve para beber a água do mar. Isso prova que uma grande parte da vossa gente bebe as doutrinas da amargura e da impiedade e vomitam a palavra de Deus. *Diál* 120:2

Na passagem acima transcrita, o autor joga com efeitos perigosos de sentido, projetados sobre o texto bíblico. Ao considerar a areia do mar como elemento negativo,

entra em choque com a vinculação da posteridade prometida a Abraão antes da circuncisão. A promessa de descendência, então, também se configura enquanto maldição de posteridade iníqua. Ao dissociar os filhos de Abraão, Justino reafirma a existência das duas descendências, a material e a espiritual.

A figura de Abraão, utilizada por Paulo para vincular os cristãos à historicidade religiosa judaica, também serviu, na exegese do apóstolo, como elo indissociável da ligação cultural entre o judaísmo e o então recente cristianismo. Por ocasião da convivência com judeu-cristãos, o uso que Paulo fez da referida figura serviu para igualar cristãos e judeus, de um modo geral, tornando-os filhos espirituais do mesmo pai, Abraão. Convém ressaltar que o conceito “filho de Abraão”, para os judeus, equivale a “filho de Deus”, em virtude de o patriarca ser considerado pela tradição judaica como o modelo perfeito de relação pessoal com Deus. Nesse sentido, Paulo procurou adequar sua perspectiva escatológica à história. Como comunidade do tempo do fim, o cristianismo, para Paulo, deveria, a partir de Cristo, universalizar Deus e sua salvação, prometida ao povo judeu somente. Mesmo que o povo judaico tenha negado Jesus, Deus permaneceria fiel à promessa feita a Abraão.

Diferentemente de Paulo, Justino se contradiz, expondo a circuncisão ora como bênção, ora como maldição. Ele reconhece, no rito, o sinal da primeira aliança, mas afirma que os judeus a quebraram, o que invalida o argumento da circuncisão como marca infamante. Para manter sua falha, Justino lança mão de outro argumento: a previsão divina da má conduta judaica. Para isso, usa diversas passagens bíblicas fora de contexto para validar sua afirmação, como Is. 57:1-4; Dt. 10:16-17 e Sl. 50, entre outras.

A interpretação de Justino, portanto, extrapola a concepção paulina. Para o autor do *Diálogo*, os judeus não deveriam ser incluídos nas promessas de Deus a Abraão, pois

nunca fizeram parte da promessa. Como o filósofo representou os cristãos como o único cumprimento da promessa de posteridade, os judeus não seriam, de fato, descendentes de Abraão.

Com efeito, não se concebe como os descendentes de Jacó deixem entrar os nascidos de Jacó; nem como Deus, de um lado, reprove o povo como indigno da herança e, depois, a prometa aos mesmos, como se os aceitasse. A verdade é que o profeta diz na passagem anterior: “E agora tu, casa de Jacó, vinde e caminhemos na luz do senhor, porque ele rejeitou o seu povo, a casa de Jacó, porque o país deles encheu-se, como no princípio, de adivinhações e augúrios. Portanto, devem-se entender aqui duas descendências de Judá e duas linhagens. Assim como duas casas de Jacó: uma que nasce da carne e do sangue, e outra da fé e do espírito.

Diál 135:5,6

Tal afirmação pressupõe uma afirmação de verdade. Se os cristãos, não mais os judeus, eram a posteridade profética de Abraão, o verdadeiro Israel espiritual estaria desconectado do Israel étnico. Para os judeus serem salvos deveriam arrepender-se de seus pecados, reconhecer a Cristo como seu Messias e serem batizados na verdadeira fé.

De modo que, cortada de vossas almas essa esperança, vós deveis esforçar-vos para conhecer através de qual caminho virá até vós o perdão dos pecados e a esperança de herdar os bens prometidos. Esse caminho não é outro senão o de reconhecer a Jesus como Cristo, lavar-vos no banho que o profeta Isaías anunciou para a remissão dos pecados e, doravante, viver sem pecar. Diál 44:4

Com isso, Justino pretendia excluir Abraão de sua identidade judaica, colando-o a uma nova, a cristã. O que também desjudaizaria o próprio Deus, inicialmente uma divindade étnica. Tal movimento se inicia com Paulo, com a universalização do Deus judeu através de Cristo. Em Justino, entretanto, opera-se um verdadeiro transplante. Abraão judeu torna-se Abraão cristão, e o povo judeu, antes herdeiro histórico das

promessas feitas ao mesmo Abraão, é estigmatizado como assassino dos profetas e do Cristo, e perseguidor dos cristãos.

Justino e a imagem do Verus Israel

O *Verus Israel*, bíblicamente nomeado como o povo de Deus, era imputado aos judeus, entre si, para identificá-los diante da divindade a quem prestavam culto, Javé. Com o surgimento do cristianismo, nascido do judaísmo, tal auto-compreensão sofre uma cisão. Por reconhecerem em Jesus o Messias profetizado pelas escatologias surgidas a partir do séc. III a.C., os primeiros cristãos, todos provenientes do judaísmo, entenderam na pessoa de Jesus a continuidade, e posterior finitude, da ação de Deus na vida do povo eleito.

A partir disso, Paulo inclui os gentios nas promessas feitas a Abraão; na universalização da salvação operada pela maldição da morte no madeiro, sofrida por Jesus. Assim, o apóstolo reitera o texto sagrado judaico, segundo o qual Deus promete à descendência de Abraão, formada pelos judeus, a posse da Terra Prometida, mas inclui os crentes no Messias, Jesus, enviado pelo Deus judaico.

Já Justino exclui das promessas feitas à filiação abraâmica os herdeiros étnicos das mesmas. Segundo o filósofo, a extensão da filiação dos gentios deu-se concomitantemente à exclusão desta por parte dos judeus. Para Justino, os cristãos são a descendência prometida a Abraão. Percebe-se tal linha argumentativa na insistência do filósofo em relação à justificação pela fé, conferida a Abraão antes de sua circuncisão, e nas conclusões por ele engendradas, de que o verdadeiro Israel são apenas os gentios crentes em Cristo. Ao demonizar a prática ritual da Lei como símbolo da vilania judaica, Justino descaracteriza o caráter material da promessa e da aliança abraâmicas.

Em conseqüência, revela-se um caráter anti-judaico, justamente pela afirmação de uma identidade religiosa nova, a cristã, nascida de outra maior, a judaica, mais consistente histórico-socialmente.

A redefinição do *Verus Israel*, assim como a demonização do judeu e a consideração da obsolescência de suas práticas servem ao mesmo propósito: fundamentar a legitimidade do cristianismo gentílico. A partir da assimilação e ressignificação de elementos da religião judaica, os cristãos conseguiram, em virtude do impulso proporcionado pelo movimento apocalíptico-escatológico, identificar na aparição pública de Jesus, suas pregação e crucificação, e a crença daí decorrente, o continuum temporal com a tradição hebraica, fundamentada em Abraão. De acordo com Justino: “Com efeito, nós somos o povo de Israel verdadeiro e espiritual, a descendência de Judá e de Jacó, de Isaac e de Abraão, que foi atestado por Deus enquanto ainda era incircunciso e que foi abençoado e chamado pai de muitas nações” (*Diál.* 11:5).

Os movimentos engendrados pelos textos paulinos e justinianos deram grande contributo para tal delimitação identitária. O primeiro conecta o mundo gentílico à escatologia judaica, por meio da crença de seu cumprimento na pessoa de Jesus. Ao vincular Abraão aos cristãos gentílicos, Paulo abre a possibilidade de desvinculação entre a salvação cristã e a religião e cultura hebraicas. Isso foi levado a termo por Justino, que desjudaiza completamente as figuras de Deus, Abraão e os profetas por meio da estigmatização dos judeus enquanto assassinos e deicidas.

Ora, pode-se perceber que os mecanismos acionados por Justino, em sua obra, projetam-se a partir da teologia paulina, extrapolando-a, com elementos depreciadores que circunscrevem a figura judaica enquanto anômica num contexto em que, necessariamente, deveria ser nômica: sua própria história. Ao nos depararmos com esse fator, podemos tirar algumas conclusões.

Em primeiro lugar, deve ser reiterada a hipótese desta dissertação, que busca redimensionar o enquadramento dos destinatários do *Diálogo*. Ao se constatar que Justino se vale, de maneira descontextualizada, das Escrituras para atacar os judeus e sua cultura, entende-se melhor a natureza dos destinatários pretendidos. Como o judeu médio dispunha de um bom conhecimento acerca de sua religião e das Escrituras (Feldman, 2007, p. 42), o uso que Justino fez das mesmas não seria aceito numa comunidade judaica, ou mesmo judeu-cristã. Nesse ponto, pode-se demarcar melhor o público-alvo pretendido por Justino, bem como a circulação possível do *Diálogo*. Os cristãos gentílicos, apartados da influência dos judeu-cristãos, eram os ouvidos mais propícios às palavras de Justino, posto que estas distorcessem completamente todos os pontos da teologia judaica que entravam em choque com a formação de uma teologia cristã de matriz gentílica.

Em seguida, considera-se conveniente explicitar o funcionamento e a importância do mecanismo da estigmatização nas relações de poder entre os dois grupos sociais objetos deste trabalho. Nosso referencial teórico, como já mencionado na Introdução, é o livro *Os estabelecidos e os outsiders* de Norbert Elias e John L. Scotson. Sabemos que as relações entre judeus e cristãos, no século II, foram particularmente tensas em virtude da reestruturação que ambas as religiões estavam operando em seu interior. Os judeus, reagrupando-se em torno do modelo farisaico-rabínico e os cristãos, do modelo paulino (Scardelai, 2008, p. 128,156). Neste processo, ambos os grupos constituíram suas próprias hierarquias internas; os judeus, através do patriarcado de Jabné e os cristãos, com o sistema episcopal (Poliakov, 1979, p. 20).

Assim como no caso do estudo realizado por Elias e Scotson no interior da Inglaterra, nos anos 50 do século XX, também a relação judeus X cristãos no século II estava fundada na questão da antiguidade dos grupos constituídos (Elias, 2000, p. 21).

Os judeus eram donos de um patrimônio cultural de ordem religiosa milenar e os cristãos, recém-chegados no cenário religioso do Império Romano. À época da escrita do *Diálogo*, não contavam os cristãos, ainda, com dois séculos de existência. Se considerarmos que as estruturas hierárquicas institucionais das comunidades gentílicas se desenvolveram ao longo do século II (Poliakov, 1979, p. 20; Comblin, 1993, p. 185,186), o cristianismo gentílico não possuía ainda cem anos de autonomia frente ao judaísmo.

Entretanto, ao contrário dos *outsiders* do estudo de Elias e Scotson, os cristãos gentílicos paulinos desenvolveram, até fins do século II, uma complexa e eficiente rede de relacionamento entre suas diversas comunidades. O canal comunicativo era baseado na teologia paulina da Igreja como Corpo Místico de Cristo, do qual os membros individuais e as comunidades locais faziam parte (Bultmann, 2004, p. 140-141), conforme discorreremos no capítulo 2. Já os judeus, embora contassem com uma firme e respeitada tradição ancestral, estavam, ao tempo da escrita do *Diálogo*, com suas estruturas internas abaladas, em vista da recente derrota militar frente aos romanos, em 135. Percebe-se, a partir disso, o caráter de *outsider* nas duas comunidades em questão. O cristianismo principiava sua legitimidade no mundo romano, e apresentava relativa organização interna à época de Justino, e o judaísmo, cujo *estabelecimento* era patente em virtude de sua tradição milenar, mostrava-se, entretanto, no mesmo tempo histórico, fragmentado em sua organização interna e limitado frente às imposições anti-proselitistas do governo de Roma (Poliakov, 1979, p. 19,20).

Nesse momento, em que as hierarquias das duas religiões buscavam aumentar a coesão interna de suas comunidades, as práticas cerimoniais voltaram a desempenhar um papel fundamental na determinação da identidade de ambos os grupos. Como já discorreremos longamente na análise das teologias de Paulo e de Justino, a ritualística da

Lei marca indelevelmente a identidade étnico-religiosa judaica (Dunn, 2003, p.573). Não é, pois, de se surpreender que Justino lance fortes ataques contra a prática da Lei, seguindo uma tendência entre os primeiros teólogos cristãos (Scardelai, 2008, p. 156). E por ambos os grupos, judeus e cristãos, disputarem o mesmo patrimônio cultural-religioso, porém, com significativas diferenças de entendimento teológico e de modo de vida, a forma encontrada por Justino foi estigmatizar o povo hebreu, receptáculo da Lei, como podemos ver na passagem transcrita abaixo:

É necessária a segunda circuncisão, e vós continuais com vosso orgulho do corpo. A nova lei quer que guardéis o sábado continuamente, e vós, que passais um dia sem fazer nada, já vos considerais religiosos, sem saber o motivo por que vos foi ordenado o sábado. O Senhor nosso Deus não se compraz nisso. Se entre vós há um perjuro ou ladrão, que deixe de sê-lo; se há um adúltero, arrependa-se e assim terá observado os deliciosos e verdadeiros sábados de Deus. Se alguém entre vós não tem as mãos limpas, purifique-se e ficará puro. *Diál.* 12:3.

Na passagem em apreço, Justino faz uma citação indireta de Isaías 58:13. No trecho, o profeta dirigiu uma dura reprimenda ao que lhe parecia ser um cerimonialismo estéril vivido em seu tempo, como também esquadrinhou uma interpretação moral dos mandamentos ritualísticos da Torá. Porém, ao contrário do que Justino insinua com sua citação, em momento algum Isaías alega serem os rituais dispensáveis frente a uma mudança comportamental. Em Justino, a ficcionalidade inerente ao gênero apocalíptico serve como suporte para a validação de uma perspectiva mais ampla sobre a história judaica. O filósofo se utiliza da pretensa antiguidade da escrita do Trito-Isaías (Gottwald, 1988, p. 471) para invalidar a tradição judaica por meio da própria tradição. Entretanto, como crônica ficcional de um passado (ficcional) que antevê o futuro

(presente social de dado autor) como tempo do fim do mundo, as escatologias enquadram seu discurso na tradição religiosa judaica para uniformizar esta mesma tradição, que se encontrava fragmentada (Goodman, 1994, p. 77; Scardelai, 2008, p. 107).

A apropriação meramente textual desses escritos, engendrada por Justino, constitui os mesmos, no *Diálogo*, como relato verdadeiro quanto ao seu pretense tempo de escrita. O que nos leva a concluir que Justino, deliberadamente ou não, manipulou a história dos judeus para validá-los enquanto anômicos em relação à verdadeira fé, isto é, em relação ao cristianismo.

Para além da manipulação da antiguidade – presente no uso descontextualizado das Escrituras - realizada por Justino, percebe-se, também, que o tipo de caracterização utilizada pelo filósofo para demarcar as ações dos judeus em relação às dos cristãos ultrapassa a divergência religiosa e invade outros campos de sociabilidade. O autor utiliza-se de caracterizações negativas ligadas à corporeidade e à moralidade como forma de depreciar a perspectiva judaica em relação às Escrituras e ressignificar a perspectiva das Escrituras em relação a estes.

De acordo com Elias (2000, p. 171), um dos fatores de manutenção da coesão interna de um dado grupo social é a conformidade de seus membros com as regras de comportamento e os valores morais aceitos. Os grupos precisam projetar para seus membros uma auto-imagem de superioridade moral em relação a outros grupos interdependentes. Isto se consegue, dentre outras maneiras, salientando a antiguidade do grupo, reforçando as normas sociais e estigmatizando e excluindo os indivíduos anômicos.

Para realizar isso, Justino recorre à inserção de qualificativos negativos e condenações expressas ao modo de vida judaico, manejando as passagens fora de contexto.

O próprio Deus, por meio de Moisés, clama deste modo: “Circuncidai a dureza do vosso coração e não mais endureçais a vossa cerviz. [...] Por que a circuncisão, que se iniciou com Abraão, foi dada como sinal, a fim de que sejais distinguidos dos outros homens e também de nós. E, desse modo, 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, e ninguém de vós possa entrar em Jerusalém. [...] Essas coisas acontecem a vós com razão e justiça, porque matastes o Justo e, antes dele, os seus profetas. [...] *Diál.* 16:1-4.

Mais uma vez, Justino retira uma passagem das Escrituras de seu contexto original, e tenta, assim, generalizar uma situação pontual e específica. Segundo a tradição judaica, a circuncisão é sinal do pacto de Deus com Abraão e seus descendentes (Gn. 17:1-14), como reconhecimento divino da fé que o patriarca hebreu depositou em Javé. Logo, jamais poderia ser uma marca infamante para uma possível punição futura da descendência abraâmica. Este tipo de invectiva contra a circuncisão seria rapidamente rechaçado por judeus e judeu-cristãos, se estes fossem os leitores intencionados por Justino. Para leitores cristãos de origem pagã, entretanto, tal depreciação à moral judaica e ao seu rito maior, a circuncisão, é corroborada pela opinião corrente de que os judeus seriam um povo celerado, dado às imoralidades como também nas proibições legais quanto à circuncisão de indivíduos pagãos. O proselitismo pela via de circuncisão foi proibido pelo imperador Adriano, após a guerra de Bar Kokhba, em 135; as punições estabelecidas para tal ação eram a pena de morte ou a de

banimento, as quais foram mantidas por Antonino Pio, mesmo após devolver o culto judaico à legalidade (Poliakov, 1979, p. 8-9;18-20).

A acusação de assassinato do Messias, igualmente, somente faria sentido a olhos cristãos de proveniência não-judaica. O próprio fato de que a maioria dos primeiros cristãos era de judeus que viram em Jesus o Messias prometido, atesta a impossibilidade de se responsabilizar o povo como um todo por sua morte.

Temos abaixo outro exemplo da forma como Justino acopla o mau entendimento da prática religiosa ao desregramento moral:

Lavai a vossa alma da ira, da avareza, da inveja e do ódio, e o vosso corpo ficará limpo. Isso é o que significam os ázimos, ou seja, que não pratiqueis as velhas obras do mau fermento. Vós, porém, entendeis carnalmente e tendes tudo isso como religião, mesmo quando estais com as almas cheias de engano e, francamente de toda maldade. *Diál.* 14:2.

Essa estigmatização se deu basicamente por meio de uma distorção dos eventos narrados na Bíblia, donde os momentos extraordinários na história judaica foram tornados a regra, o padrão de medida do caráter de todo um povo, desde seu princípio até os dias do escritor cristão. Podemos ver, abaixo, outro exemplo de tal uso das Escrituras:

Apesar de todos esses grandes prodígios e maravilhas realizadas em vosso favor e que vistes no tempo oportuno, sois repreendidos pelos profetas por terdes inclusive sacrificado vossos filhos aos demônios; a isso, acrescentastes tão grandes crimes, como cometestes contra Cristo, e ainda continuais a cometer. Oxalá alcanceis da parte de Deus e de seu Cristo total misericórdia, e vos salveis! *Diál.* 133:1.

Não é fortuito que Justino tenha se esforçado em tachar os judeus como idólatras, pois, como já mencionamos, a idolatria é o supremo descumprimento da Lei (Dunn, 2003, p. 410). Mesmo não podendo atrelar a pecha de idólatras aos judeus de

seu próprio tempo, o escritor cristão arranja seus argumentos de forma a igualar as práticas destes com as daqueles de tempos passados, denunciados pela literatura profética e apocalíptica:

Vós, de fato, não oferecestes sacrifícios ao deus Baal, como vossos pais, nem oferecestes pães cozidos ao exército dos céus em bosques e lugares altos. Todavia, não recebestes o Cristo; e quem o desconhece, desconhece a vontade do Pai; quem insulta e odeia a Cristo, odeia e insulta aquele que o enviou; e quem não crê em Cristo, não crê na predição dos profetas, que anunciaram a sua boa nova e o proclamaram a todo o mundo. *Diál.* 136:3

Isso é o que Elias (2000, p. 22,23) chama de distorção *pars pro toto*. O grupo estigmatizante seleciona aqueles eventos pontuais de comportamento anômico do outro grupo, a fim de provar que este é “ruim”. Em contrapartida, Justino não se cansa de mencionar que os cristãos aceitam até mesmo o martírio a fim de não renunciar à sua fé, tornando este comportamento o padrão de todos os cristãos, o que forja a representação do seu grupo como “bom”, conforme citação abaixo:

[...] E nossos corações ficaram tão circuncidados de todo mal, que até nos alegramos de morrer pelo nome dessa magnífica Pedra, que faz brotar nos corações dos que por meio dela amam o Pai do universo, uma fonte de água viva, [...] Com efeito, Jeremias grita: [...] Porque entreguei a Jerusalém um libelo de repúdio diante de vós”. *Diál.* 114:4,5.

É importante salientar que um grupo somente pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder, das quais o grupo estigmatizado é excluído. Quando isso acontece, o estigma de desonra coletiva imputado aos *outsiders* pode fazer-se prevalecer (Elias, 2000, p. 23).

A maneira como Justino imputa à comunidade judaica uma generalizada “dureza de coração”, cegueira, adultério, idolatria, entre outras caracterizações negativas,

denuncia a predominância de indivíduos de origem gentia nas comunidades cristãs paulinas, e em seus cargos mais importantes. Porém, denuncia também uma preocupação muito grande, por parte de Justino, em prevenir o contato entre cristãos gentílicos e judeus não cristãos. Contato que deve ter-se intensificado com a nova Diáspora (Poliakov, 1979, p.19,20).

Portanto, a estigmatização denota que a chegada dessas novas levas de judeus, dispersos após a guerra de Bar Kokhba, podem ter sido vistas como uma ameaça às comunidades cristãs paulinas, que já haviam estabelecido para seus membros um modo de vida e uma identidade essencialmente gentílicos. Não é fortuita, também, a caracterização de Trifão como um hebreu circuncidado, fugitivo da guerra e sem domicílio fixo (*Diálogo* 1:3).

Para que essa estigmatização se concretizasse, a rotulação deveria ser feita utilizando termos que estivessem inseridos no contexto específico das relações *estabelecidos e outsider*. (Elias, 2000, p. 27). Eis porquê Justino, reiteradamente, refere-se ao povo judeu como “duros de coração”, “idólatras”, “assassinos”, “adúlteros” e outros termos semelhantes que, dentro das Escrituras hebraicas, simbolizam a mais completa anomia social e religiosa.

É importante ressaltar a simbologia em que se inserem algumas das citadas caracterizações. A palavra “adultério”, por exemplo, assim como “prostituição”, possuem uma longa associação com a adoração a outros deuses, constituindo-se em verdadeiros sinônimos de “idolatria”. Isto se dá porque, na tradição israelita, a instituição do casamento é constantemente usada como metáfora para designar a relação do povo com seu Deus (Sl 45; Cântico dos cânticos). Dessa feita, as palavras que designam imoralidade sexual e infidelidade conjugal constituem-se em metáforas para o sincretismo religioso, ou mesmo para a apostasia do deus de Abraão (Os 1:2; 2; Is 1:21;

54:6,7; 62:4,5 Jr 2:2; 3:1; 3:6-12; Ez 16; 23) . Veja-se, a título de exemplo, as seguintes passagens do livro de Oséias:

Começo das palavras de Iahweh por intermédio de Oséias. Disse Iahweh a Oséias: “Vai, toma para ti uma mulher que se entrega à prostituição e filhos de prostituição, porque a terra se prostituiu constantemente, afastando-se de Iahweh”. [...] Eu a castigarei pelos dias dos baais, aos quais queimava incenso. Enfeitava-se com seu anel e seu colar e corria atrás de seus amantes, mas de mim ela se esquecia! Oráculo de Iahweh. Os. 1:2; 2:15.

Essa mesma metáfora do casamento também se acha presente no Novo Testamento, onde o papel do noivo é preenchido por Jesus Cristo (Mt 22:1-14; 9:15; 25:1-13; Jo3:29; 1Co 6:15-17; 2Co 11:2; Ef 5:25-33; Ap21:2).

Entende-se, com isso, que Justino, quando chama os judeus de adúlteros está jogando com o duplo sentido, moral e religioso, que tal palavra possui na Bíblia hebraica e também nos escritos cristãos que, posteriormente, viriam a constituir o Novo Testamento. A acusação de adultério se revela como particularmente incisiva porque afeta as sensibilidades morais e teológicas, tanto judaicas quanto cristãs. Aos judeus, tal ato é a imputação do maior pecado concebível em seu sistema de crenças; e aos cristãos, significa uma clara advertência para se afastarem de todos os judeus, para que não se contaminem com suas supostas idolatrias e imoralidades. No dizer de Norbert Elias:

A complementaridade entre o carisma grupal (do próprio grupo) e a desonra grupal (dos outros) é um dos aspectos mais significativos do tipo de relação estabelecidos-outsiders encontrada aqui. Ela merece um momento de consideração, pois fornece um indício da barreira emocional erguida nesse tipo de figuração pelos estabelecidos contra os outsiders. Mais do que qualquer outra coisa, talvez, essa barreira afetiva responde pela rigidez, amiúde extrema, da atitude dos grupos estabelecidos para com os grupos outsiders, geração após geração, mesmo que diminua sua superioridade social, ou, em outras palavras, seu excedente de poder. Elias, 2000, p. 25.

A esse respeito, Elias destaca, ainda, que a acusação de anomia é frequentemente a censura mais comum que se faz a um grupo de *outsiders*. Não é por acaso que Justino se esforça em selecionar as partes dos textos escatológicos (dos profetas) que denunciam a quebra do pacto com Javé. No judaísmo, a manutenção do pacto depende do cumprimento de uma ritualística específica com preceitos positivos e negativos, o que nos leva a crer que essa acusação foi particularmente incisiva aos judeus (Elias, 2000, p.27; Feldman, 2007, p. 42).

Todo o processo estigmatizante visa não somente a manter o *outsider* fora do *establishment*, o que também nos faz discordar dos teóricos que viram no *Diálogo* uma obra proselitista para os judeus. A estigmatização do outro grupo objetiva criar nos membros deste uma satisfação por pertencer a um coletivo com tamanho carisma. Tal satisfação está condicionada ao cumprimento das regras grupais. No caso dos leitores cristãos do *Diálogo*, a completa rejeição do modo de vida judaico (Elias, 2000, p.26):

A oferta de flor de farinha, senhores, que os que se purificavam da lepra deviam oferecer, era figura do pão da Eucaristia que nosso Senhor Jesus Cristo mandou oferecer em memória da paixão que ele padeceu por todos os homens que purificam suas almas de toda maldade, [...] Assim, antecipadamente fala dos sacrifícios que nós, as nações, lhe oferecemos em todo lugar, isto é, o pão da Eucaristia e o cálice da própria Eucaristia e ao mesmo tempo diz que nós glorificamos seu nome e vós o profanais. *Diál.* 41:1,3.

O ataque ao modo de vida judaico, também presente nas epístolas paulinas, parece ter função um tanto diferenciada na obra justiniana. O apóstolo visava à manutenção de seu status nas comunidades, assim como à de todo o status hierárquico que esboçava, à época, suas primeiras edificações (Vielhauer, 2005, p. 144 e ss.; Comblin, 1993, p. 118 e ss.). Já Justino almejava dissociar inteiramente o judaísmo do

cristianismo. Para esse intento, as conclusões paulinas não serviriam, já que mantinham o povo judaico dentro da esfera da salvação (Dunn, 2003, p. 602). Por isso ocorre a subversão do pensamento paulino na pretensa continuidade impetrada por Justino. Justino entende que a raiz histórico-cultural que ligava as duas religiões deveria ser cortada para que o *Verus Israel* fosse constituído exclusivamente pelos cristãos, articulados em torno do modelo de comunidade gentílica:

“Eis que eu sou Deus para um povo que não havia invocado o meu nome. De fato, esse é o povo que outrora Deus prometera a Abraão, anunciando-lhe que seria pai de muitas nações, [...] Que vantagem Cristo concedeu aqui a Abraão? Tendo-o chamado por sua voz com o mesmo chamamento que nos fez, ao dizer-lhe que saísse da terra onde habitava, pela mesma voz também nos chamou e já deixamos aquela maneira de viver e malviver dos outros moradores da terra. E com Abraão herdaremos a terra santa, tomaremos posse de uma herança eterna sem fim, porque somos filhos de Abraão, pois temos sua mesma fé. [...] Portanto Deus lhe promete um povo igualmente crente, religioso e justo, alegria do Pai, e não a vós, que não tendes fé. *Diál.* 119:4-6

Ao fazer com que tenha sido o Cristo preexistente, posteriormente encarnado em Jesus, quem apareceu e chamou a Abraão, Justino diz que os cristãos é que possuem uma fé semelhante à do patriarca, e, portanto, os cristãos é que são seus verdadeiros filhos, não os descendentes étnicos do mesmo patriarca. Lê-se em Justino certa reprodução da teologia de Paulo. Entretanto, Justino não remete à conclusão paulina a respeito da situação de Israel diante de Deus após o advento do Cristo (Rm. 11:1-6,28,29; Siker, 1991, p. 13-14).

Convém, ainda, lembrar que, segundo Elías, a extrema distorção da realidade, tanto a respeito do próprio grupo, quanto dos *outsiders*, denota a identificação de um perigo, real ou imaginário, que deve a todo custo ser evitado. Nas palavras do teórico:

De modo geral, pode-se dizer que, quanto mais os membros de um grupo sentem-se seguros de sua superioridade e seu orgulho, menor tende a ser a distorção, a discrepância entre a imagem e a realidade e, quanto mais ameaçados e inseguros eles se sentem, maior é a probabilidade de que a pressão interna, e como parte dela, a competição interna levem as crenças coletivas a extremos de ilusão e de rigidez doutrinária. Com efeito, em muitos casos, podemos utilizar o grau de distorção e de rigidez das crenças grupais como um padrão de medida, se não do perigo real, pelo menos do perigo vivenciado por um grupo, e, nesse sentido, pode ajudar a reconstituir sua situação. (Elias, 2000, p. 125-126).

Tal procedimento, por parte de Justino, pode ser verificado consultando-se o quadro estigmático em apêndice. Por todos os motivos elencados ao longo deste trabalho, discordamos da tese tradicional de que o *Diálogo com Trifão* tenha sido produzido com a finalidade de converter judeus ao cristianismo. Corroboramos, por meio deste trabalho, a hipótese de Justino ter buscado, em seu texto, leitores gentílicos, pertencentes ao mundo greco-romano e pouco informados sobre a história judaica e suas particularidades.

CONCLUSÃO

Os judeus do século I, embora irremediavelmente divididos em inúmeras correntes e escolas de pensamento, atribuíram a si mesmos, enquanto grupo étnico-religioso, um valor humano superior aos demais povos do Império. Isto se deu, entre outros fatores, por traçarem sua genealogia até Abraão, e deste até Adão; e ainda, por adotarem uma religião que implicava num verdadeiro modo de vida.

Após a destruição de Jerusalém e a expulsão definitiva da população judaica palestinese, em 135, o judaísmo se reestruturou em torno do modelo farisaico-rabínico.

Este modelo, cujos antecedentes farisaicos, anteriores à academia de Jabné, também foram uma das inúmeras vertentes do judaísmo, relativamente anômicas, cresceu e se estabeleceu alimentado pela apocalíptica em contraposição à ortodoxia do culto, representada pelo saduceísmo (Goodman, 1994, p. 87 e ss). A partir disso, consolidou-se e se tornou o novo paradigma da unidade sócio-religiosa judaica, com base em Jabné (Scardelai, 2008, p. 142).

Tais considerações nos levaram a abordar o surgimento do gênero literário conhecido como apocalíptica, por sua importância para a compreensão das motivações sócio-apocalípticas deste ramo do judaísmo e, por conseguinte, do cristianismo.

Classificamos a apocalíptica como uma vertente literária desviante produzida e posta em circulação por estratos letrados da sociedade judaica pós-exílica. Parcelas de escribas e fariseus, após o fim do movimento profético no período do Segundo Templo no século V a.C., produziram, a partir do século III a.C., sob pseudônimo de profetas do passado, obras de divulgação de seus ideais de reforma política, social e religiosa.

Nesse momento crucial, de reconstrução da identidade judaica, os mestres judeus reforçaram as marcas tradicionais da nomia judaica, a circuncisão e a Lei. Esta última devidamente adaptada às condições de vida no Exílio, a fim de garantir a sobrevivência do *gênos* judaico (Stegemann & Stegemann, 2004, p. 171-174). A esse respeito, lembramos a lição de Elias sobre a importância dos costumes ancestrais, consolidados pelo tempo, na construção da auto-imagem de um dado grupo:

Os tabus compartilhados e o comedimento característico reforçam os laços que unem a rede de “melhores famílias”. A adesão ao código comum funciona, para seus membros, como uma insígnia social. Reforça o sentimento de inserção grupal conjunta em relação aos “inferiores”, que tendem a exibir menor controle nas situações em que os “superiores” o exigem. As pessoas “inferiores” tendem a romper tabus que as “superiores” são treinadas a respeitar desde a infância. O desrespeito a esses tabus, portanto, é um sinal de inferioridade social. Com frequência, fere profundamente o sentimento de bom gosto, decência e moral das pessoas “superiores” – em suma, seu sentimento de valores afetivamente arraigados. Desperta nos grupos “superiores”, conforme as circunstâncias, raiva, hostilidade, repulsa ou desdém; enquanto adesão a um código comum facilita a comunicação, infringi-lo cria barreiras. Elias, 2000, p. 171.

Em seguida, demonstramos como o movimento de Jesus de Nazaré foi tributário direto das escatologias veiculadas pela apocalíptica judaica. Argumentamos que os movimentos messiânicos, tanto pacíficos quanto revolucionários, foram tentativas de concretizar o Reino de Deus anunciado pela apocalíptica..

Mais adiante, analisamos o surgimento de Paulo de Tarso e seu impacto no incipiente cenário judeu-cristão, ao estender o cumprimento das promessas abraâmicas para aos gentios convertidos, desobrigados da circuncisão instituída pelo próprio Abraão, e do cumprimento da ritualística judaica que, diz-se, remontaria a Moisés. Mostramos as implicações identitárias judaicas que Paulo tentou evitar para seus discípulos de origem pagã (Dunn, 2003, p. 573).

Os cristãos, nesse momento, também estavam redefinindo sua própria identidade à medida que os gentios se tornavam mais numerosos que os judeus e assumiam os cargos na hierarquia episcopal esboçada ao longo do século II, conforme consta nas epístolas pseudo-paulinas (Comblin, 1993, p. 185-186) e nos demais autores cristãos da época (Allert, 2002, p. 203-205).

Assim como o judaísmo farisaico-rabínico de Jabné reforçou a necessidade da Lei como fator identitário para o seu povo, o cristianismo gentílico seguiu construindo sua identidade etnoreligiosa de *tertium genus*, à parte dos elementos caracteristicamente judaicos. Para isso, recuperou e modificou a teologia de Paulo, seu fundador. Os choques entre ambos os grupos foram inevitáveis.

Do lado judaico, tivemos, entre outras medidas, a reformulação da liturgia sinagagal, com o direcionamento da Birkath-ha-Minim (a benção contra os hereges), redimensionada contra os cristãos. Tal medida foi tomada pelo patriarcado de Jabné para a normalização e homogeneização das crenças e práticas religiosas judaicas em torno do modelo farisaico rabínico, alçado à condição de nova nomia (Parkes, 1974, p. 94-95). Do lado cristão, ocorreu o total repúdio à circuncisão e à guarda da Lei. Entretanto, como tratamos no capítulo 2, todo o patrimônio religioso cristão até então existente era judeu em sua origem.

Dessa maneira, disputando a exegese adequada das Sagradas Escrituras, o Messias redentor e até o próprio Deus, constituiu-se o patrimônio cristão. Entretanto, as divergências em relação ao Messias acabaram por desvincular, progressivamente, a fé cristã de suas origens hebraicas. Essa disparidade de opiniões exigiu a criação de um discurso legitimador da apropriação gentílica do patrimônio cultural judeu, especialmente a Bíblia hebraica, o que foi executado por Paulo. Porém, foi em Justino que a dissociação entre cristianismo e judaísmo aprofundou suas linhas divisórias.

Os fundamentos da teologia de Justino presentes no *Diálogo*, aqui analisados, foram seu tratamento dispensado à Lei de Moisés, à pessoa de Jesus como o Cristo, à filiação dos gentios ao Deus hebreu através de patriarca Abraão, também hebreu, devidamente desjudaizado, além de todos os demais justos da história judaica, terminaram por subverter a teologia paulina que lhe serviu de ponto de partida.

Tal reconstrução se mostrou indispensável aos propósitos desta pesquisa, porque, como demonstrado, a argumentação teológica justiniana exerceu um papel sociológico fundamental na normalização da escola paulina como a nomia cristã gentílica, em oposição às visões de cristianismo ancoradas no seu substrato judaico original.

O *Diálogo*, por ser dirigido a cristãos gentílicos, trata de convencer seus leitores de que o cristianismo gentílico é o *establishment*, a boa sociedade, com todos os seus atributos positivos. Daí as invectivas contra o caráter e a moral judaicos. Isso se percebe na ênfase do filósofo cristão em construir uma imagem essencialmente gentílica e cristã de Abraão, a fim de consolidar uma tradição autoritária e legitimadora. Os judeus são retratados, então, como *outsiders*.

Para Justino, os laços que unem os cristãos são sua origem gentia e sua obstinação por serem martirizados a adorar o imperador. Os judeus, ao contrário, estavam mesclados aos filhos de Abraão, mas nunca o foram de fato, são *outsiders*. Os cristãos são apresentados como o *establishment* ao se converter Abraão e seus descendentes em pais espirituais dos cristãos. Já os judeus são qualificados como ladrões, assassinos e idólatras anômalos.

Pela estrutura socrática do Diálogo, os cristãos e os judeus aparecem numa relação de interdependência, em que o cristão nega a validade do judeu, e vice-versa. Porém, a relação tem seu equilíbrio (reconhecimento do *establishment* cristão) quando Trifão e seus amigos se põem na condição de alunos de Justino. (*Diál.* 18:1; 89:1).

É importante destacar que, desde o princípio do *Diálogo*, os judeus, representados por Trifão e seus amigos, são *outsiders*, a começar pela caracterização espaço-temporal do *Diálogo*, realizado em Corinto, entre um filósofo de cultura greco-

romana aderente do cristianismo e um grupo de judeus, derrotados e fugitivos de sua terra (*Dial.* 1:3)

A figura de Justino, por fim, serviu de base para o fortalecimento da dissociação judeus X cristãos por meio do discurso legitimador do *Verus Israel* cristão. Além disso, os métodos exegéticos adotados pelo filósofo cristão influenciaram pensadores cristãos posteriores como Ireneu, Tertuliano, Orígenes e Eusébio (Shotwell, 1965, p. 117). A acentuação da diferença entre cristãos e judeus, marcadamente instituída no texto justiniano persistiu fortemente em toda a liturgia cristã, como também deu margem a vários editos e cânones anti-judaicos, que recomendavam a separação, não apenas religiosa, como social (Silva, 2008, p. 183).

REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

BUENO, D. R. **Padres apologetas griegos (s. II)**. Madrid: BAC, 1974, p.281-584.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da Paulus Editora . São Paulo: Paulus, 2002.

COXE, A.C. **Ante-Nicene Fathers**. v.1, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004, p.194-270.

Bibliografia Instrumental

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. [s.l.]: Perspectiva, [s.d.].

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 5/11, p. 173–191, 1991.

DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.). **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 130-145.

DURKHEIM, E. Le Suicide. In. **Les classiques des sciences sociales**. Disponível em: <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>

ELIAS, N.; SCOTSON, J.L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HARRISON, S. Identity as a scarce resource. **Social Anthropology**, Cambridge, v.7, n.3, p.239-253, 1999.

MARSHALL, R.C. Moses, Oedipus, structuralism and History. **History of Religions**, Chicago, v.28, n.1, 1988.

SILVA, G.V. Representação social, identidade e estigmatização: Algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; SILVA, G.V.; LARANJA, A. L. (Orgs.). **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor & Cultura Editores, 1995. p. 13-30.

SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2004.

Bibliografia de apoio

ALFOLDY, G. **A história social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.

BALZ, H.R., et al. **Theologische realenzyklopädie**. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

BARNARD, L.W. The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr. **Vetus Testamentum**, v.14, n.4., p. 395-406, 1964.

BARNARD, L.W. Justin Martyr's Eschatology. **Vigiliae Christianae**. v.19, n.2, p. 86-98, 1965.

BERARDINO, A. (Org.) **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BLÁZQUEZ, J. N. Aspectos sociales del cristianismo de los primeiros siglos. In: ALVAR, J. et. al. **cristianismo primitivo y religiones místicas**. Madri: Cátedra., p. 347-363, 1995.

BELLINZONI, A.J. JR. The Source of the Agraphon in Justin Martyr's Dialogue with Trypho 47: 5. **Vigiliae Christianae**. v.17, n. 2. p. 65-70, 1963.

BINGHMAM, D.J. Justin and Isaiah 53. **Vigiliae Christianae**. v. 54, n. 3., p. 248-261, 2000.

BORG. M. Portraits of Jesus in Contemporary North American Scholarship
The Harvard Theological Review, v. 84, n. 1. p. 1-22. 1991.

BORNKAMM, G. **Paulo, vida e obra**. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Teológica, 2005

BOYARIM, D. Justin Martyr Invents Judaism. **Church History**. v. 70, n.3., p. 427-461, 2001.

BULTMANN, R. **Le Christianisme primitif**. Paris : [S.N.] , [S.D.]

_____- **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

CASE, S.J. The alleged messianic consciousness of Jesus. **Journal of Biblical Literature**, v.46, n. 1/2. p. 1-19. 1927.

COSGROVE, C.H. Justin Martyr and the emerging Christian canon: observations on the purpose and destination of the dialogue with Trypho. **Vigiliae Christianae**, n. 36, p. 209-232, 1982.

CHADWICK, H. **Early christian thought and the classical tradition**. New York: Clarendon Press, 1984.

CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. **Jesus de Nazaré: uma outra história**. São Paulo: Annablume, [s.d.].

_____. Cristianismo e Império Romano In: MENDES, N.M., SILVA, G.V., (Orgs.) **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: EDUFES, 2006.

COMBLIN, J. **Paulo, apóstolo de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

CROSSAN, J. D. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

DAVIES, A.T. **Antisemitism and the foundations of Christianity**. New York: Ramsey and Toronto, 1979.

DAVIES, P.E. Early Christian Attitudes toward Judaism and the Jews. **Journal of Bible and Religion**. v.13, n.2., p. 72-82, 1945.

DAVIES, W.D.; HORBURY, W.; STURDY, J. (Orgs.). **The Cambridge history of Judaism**. v.2, v.3. Cambridge: Cambridge University Press, [s.d.].

DE JONGE, M. The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus. **Vigiliae Christianae**, v.39, n.2., p. 157-170, 1985.

DENNING-BOLLE, S. Christian dialogue as apologetic? The case of Justin Martyr seen in historical context. **Bulletin of the John Rylands Libraries**, n. 69, p. 492-510, 1987.

DUNN, J.D.G. **Jews and christians: the parting of the ways A.D. 70 to 135**. [s.l.]: Eerdmans Publishing Company, 1999.

_____. **A teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

EVANS, C.A. **Jesus and his contemporaries**. Boston e Leiden: Brill, 2001.

FELDMAN, L. Is the new testament antisemitic? **Moment**, n. 6, p.32-52, Dez. 1990.

FELDMAN, S. A. Rei ungido a redentor da humanidade: a evolução do conceito de messias. In: SILVA, G. V., NADER, M. B., FRANCO, S. P., (Orgs.). **As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião**. Vitória: EDUFES, 2006.

FERGUSON, E. Justin Martyr on jews, christians, and the covenant. In: MANNIS F.; ALLIATA E. (Orgs.). **Early Christianity in context: monuments and documents**. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993. p. 395-405.

FINGUERMAN, A. **A eleição de Israel: um estudo histórico-comparativo sobre a doutrina do “povo eleito”**. São Paulo: FAPESP, 2003.

FLUSSER, D. **O judaísmo e as origens do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

FREYNE, S. **Jesus, um judeu da Galiléia: nova leitura da história de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2008.

GILBERT, G.H. Justin Martyr on the Person of Christ. **The American Journal of Theology**. v.10, n.4., p. 663-674, 1906.

GOODMAN, M. **A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____ **The Roman world: 44b.C.-A.D.180**. London: Routledge, 1997.

_____ Jewish proselytizing in the first century. In: LIEU, J.; NORTH, J.; RAJAK, T. (Orgs.) **The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire**. London e New York: Routledge, [s.d.]. p. 53-78.

GOTTWALD, N. K. **Introdução sócioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1988.

GROSBY, S. The category of primordial in the study of early Christianity and second-century Judaism. **History of religions**. v.36, n.2, 1996.

HARNACK, A. **History of dogma**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1997.

HENGEL, M. The pre-Christian Paul. In: LIEU, J.; NORTH, J.; RAJAK, T. (Orgs.). **The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire**. London: Routledge, [s.d.]. p. 29-52.

HIGGINS, A.J.B. Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho". **Novum Testamentum**, v. 9, n. 4. p. 298-305. 1967.

HIRSHMAN, M. Polemic literary units in the classical midrashim and Justin Martyr's Dialogue with Trypho. **Jewish Quarterly Review**, p. 369-384. 1993.

HORBURY, W. The benediction of the minim and early jewish-christian controversy. **Journal of Theological Studies**, n. 33, p. 49-61, 1982.

_____. Early Christians on synagogue prayer and imprecation. In: STANTON. G. N. (Org.). **Tolerance and intolerance in early judaism and christianity**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 296-317, 1998.

HORSLEY, R. A. **Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____, HANSON, J. S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

JOHNSON, P. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. **História dos judeus**. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995

JONES, D. L., Christianity and the Roman Imperial Cult *In Aufstieg und niedergang der römischen welt: geschichte und kultur roms im spiegel der neuen forschung*. v.2. Berlin: Walter de Gruyter, p. 1023-1053, 1980.

KIMELMAN, R. Birkat ha-minim and the lack of evidence for an anti-christian jewish prayer in late antiquity. In: SANDERS, E. P.; BAUMGARTEN, A.; MENDELSON, A. (Orgs.). **Jewish and christian self-definition**, 1981, p. 226-244.

KRAUSS, S. The Jews in the Works of the Church Fathers. **The Jewish Quarterly Review**. v.5, n.1., p. 122-157, 1892.

LIEU, J. History and theology in Christian views of Judaism. In: LIEU, J. ; NORTH, J.; RAJAK, T. (Orgs.) **The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire**. London e New York: Routledge, [s.d.], p. 79-95.

MANZANARES, C.V. **El judeo-cristianismo en el siglo I: de pentecostes a Jamnia**. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

MEEKS, W.A. **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

MORGAN-WINNE, J.E. The Holy Spirit and Christian Experience in Justin Martyr. **Vigiliae Christianae**. v.38, n.2., p. 172-177, 1984.

MUNCK, J. Primitive Christianity and later Jewish Christianity: continuation or rupture? In: **Aspects du Judéo-Christianisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

NICKELSBURG, G.W.E. **Ancient judaism and christian origins: diversity, continuity and tranformation**. [S.L.]: Augsburg Fortress Publishers, 2003.

OGDEN, S.M. Bultmann and the “New Quest”. **Journal of Bible and Religion**, Vol. 30, No. 3. p. 209-218., 1962.

PARKES, J. **The conflict of the church and the synagogue**. New York: Sepher-Hermon Press, 1974.

PIERINI, F. **A idade antiga: curso de história da igreja v.1. 2.ed.** São Paulo:Paulus Editora, 2004.

POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus de corte**. [s.l.]: Perspectiva, 1979.

PRIETO, C. **Cristianismo e paganismo: a pregação do evangelho no mundo greco-romano**. São Paulo: Paulus, 2007.

PRITZ, R.A. **Nazarene Jewish Christianity: from the end of the new testament period until its disappearance in the fourth century**. Jerusalem and Leiden: Brill, 1988.

RAJAK, T. **The Jewish dialogue with Greece and Rome**. Leiden: Brill, 2002.

REMUS, H. Justin Martyr's argument with judaism. In: WILSON, S. G. (Org.). **Anti-Judaism in early Christianity: Separation and Polemic**. Ontario: Ed. S.G. Wilson, 1986, p. 59-80..

ROCHA, I. E. **Práticas e representações judaico-cristãs: exercícios de interpretação**. Assis, UNESP Publicações, 2004.

ROKÉAH, David. **Justin Martyr and the Jews**. Leiden: Brill, 2002.

_____ **Jews, Pagans and Christians in conflict**. Jerusalem and Leiden: Brill, 1982.

RUSSELL, D.S. **Desvelamento divino**. São Paulo: Paulus, 1997.

SANDERS, E. P. **Paulo, a Lei e o povo judeu**. São Paulo: Paulus, 2009.

SANTE, C. **Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas**. São Paulo: Paulus, 2004.

SCARDELAI, D. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros Messias**. São Paulo: Paulus, 1998.

_____ . **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu**. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHILLEBEECKX, E. **Por uma Igreja mais humana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

SIKER, S.J. **Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

SILVA, G.V. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; SILVA, G.V.; LARANJA, A. L. (Orgs.). **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor & Cultura Editores, 1995. p. 13-30.

_____. A condenação dos judaizantes nos concílios eclesiásticos do século IV. **Phoênix**, 14, Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. p. 164-168.

SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2004.

SIMON, M. & BENOIT, A. **El judaísmo y el cristianismo antiguo: de Antioco Epífanés a Constantino**. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

STARR, R. J. The circulation of literary texts in the Roman world. **Classical Quarterly**: New series, v. 37, nº 1, pp. 213-223, 1987.

STEGEMANN, E.W.; STEGEMANN, W. **História social do protocristianismo**. São Leopoldo, São Paulo: Sinodal e Paulus, 2004.

STROUMSA, G.G. Caro salutis cardo: shaping the person in early Christian thought. **History of religions**, Chicago, v.30, n.1, 1990.

STYLIANOPOULOS, T. **Justin Martyr and the Mosaic Law**. Missoula: Mount, 1975.

TALMAGE, F.E. Bibliographical essay: Judaism on Christianity: Christianity on Judaism. In: TALMAGE, F.E. (Org.) **Disputation and dialogue**: readings in the Jewish- Christian encounter. [S.L.]: KTAV, 1975.

TASSIN, C. O judaísmo do exílio ao tempo de Jesus. **Cadernos Bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 1988.

TRAKATELLIS, D. Justin Martyr's Trypho. **The Harvard Theological Review**, v.79, n.1/3, p. 287-297, 1986.

VERMÈS, G. **Jesus, o judeu**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

VIELHAUER, P. **História da literatura cristã primitiva**. Santo André: Academia Cristã, 2005.

WERLINE, R. The Transformation of Pauline Arguments in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho". **The Harvard Theological Review**, v.92, n.1., p. 79-93, 1999.

WILKEN, R.L. Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land. **The Harvard Theological Review**, v.79, n.1/3, p. 298-307, 1986.

ZETTERHOLM, M. **The formation of Christianity in Antioch**. London e New York: Routledge, 2005.

APÊNDICE

| QUADRO RELATIVO À OCORRÊNCIA DE ESTIGMAS LANÇADOS À FIGURA DO JUDEU | | | | | | |
|---|---------|-------------------|---------|---------------|------------------|-------------|
| ESTIGMA MORAL | | ESTIGMA RELIGIOSO | | USO DA BÍBLIA | AFIRMAÇÃO CRISTÃ | DEICÍDIO |
| 1:3 | 77:4 | 8:2 | 82:2 | 87:5 | 11:5 85:2,3 | |
| 9:1 | 78:10 | 12:2 | 82:4 | | 87:3 | |
| 9:3 | 82:2 | 12:3 | 84:3 | 93:4,5 | 87:5 | |
| 13:1 | 82:4 | 13:1 | 84:4 | 94:5 | 88:1 | 85:2,3 |
| 14:1 | 84:3 | | 85:1 | | 14:1 89:1* | |
| 14:2,3 | 84:4 | | 85:2,3 | 96:1 | 90:2 | |
| 14:5 | 85:1 | | 87:3 | 14:5 | 91:1-3 | |
| 15 | 85:2,3 | | 87:5 | 14:8 97:2 | 92:4,5 | 14:8 |
| 16:1 | 89:1* | | 88:1 | 15 97:4 | 92:6 | 93:4,5 |
| 16:2-5 | 92:2 | | 89:1* | 16:1 101:1,2 | 93:4,5 | 16:2-5 95:2 |
| 17:1 | 92:4,5 | | 92:4,5 | | 94:4 | 17:1 |
| 17:2 | 92:6 | | 93:4,5 | 17:2 | 94:5 | 17:2 96:1 |
| 17:3 | 93:4,5 | | 94:4 | | 17:3 95:2 | |
| 18:2 | 95:2 | 18:2 | 95:2 | 18:2 | 95:3 | |
| 19:2,3 | 95:3 | 19:2,3 | 95:3 | 19:5,6 | 96:1 | |
| 20:1,2 | 96:1 | 20:1,2 | 96:1 | 20:1,2 | 97:2 | 101:1,2 |
| 20:4 | 96:2 | 20:4 | 96:2 | 20:4 | 101:1,2 | |
| 21 | 97:2 | 21 | 97:2 | 21 | 102:1 | |
| 22:1 | 97:4 | 22:1 | 102:1,2 | 110:6 | 102:6 | 103:1 |
| 22:4 | 101:1,2 | | 102:1 | | 103:1 | |
| 22:10,11 | 102:1 | 22:10,11 | 103:1 | 22:10,11 | 103:9 | |
| 27:2 | 102:6 | 27:2 | 103:9 | | 107:2 | |
| 27:4 | 103:1 | 27:4 | | | 108:1 | |
| 28:1* | 107:2 | 28:2 | 110:2 | | 28:2 108:3 | |
| 29:1 | 108:1 | 29:1 | | | 29:1 110:6 | |
| 30:1 | 108:3 | 30:1 | 110:6 | 114:5 | 111:3 | 111:3 |
| 32:2 | 110:2 | | 111:3 | 117:1 | 32:3 112:4 | 32:2 |
| 32:5 | 110:5 | 32:5 | 112:1 | 117:3 | 32:5 112:5 | |
| 33:1 | 110:6 | | 112:2 | | 114:3 | |
| 33:2 | 111:3 | | 112:5 | 118:2 | 114:4 | |
| 34:1 | 112:2 | 34:1 | | 34:1 | 114:5 | |
| 36:2 | 112:4 | 36:2 | 114:4 | 119:1,2 | 116:1 | |
| 36:6 | 112:5 | 36:6 | 117:1 | 36:6 | 36:6 117:1 | |
| 37:2-4 | 114:3 | | | 37:2-4 | 37:2-4 117:3 | |
| 38:2,3 | 114:4 | 38:2,3 | 117:3 | 38:2,3 | 38:2,3 118:2 | |
| 39:1 | 114:5 | | 117:4 | | 118:3 | 118:1 |
| 39:5 | 114:6 | | 118:1 | 122:1 | 119:4 | |
| 40:4 | 117:3 | 40:4 | 118:3 | | 119:6 | |
| 41:3 | 117:4 | 41:3 | 119:1,2 | 41:3 | 41:3 120:2 | |

| QUADRO RELATIVO À OCORRÊNCIA DE ESTIGMAS LANÇADOS À FIGURA DO JUDEU | | | | | | |
|--|---------|--------------------------|---------|----------------------|-------------------------|-----------------|
| ESTIGMA MORAL | | ESTIGMA RELIGIOSO | | USO DA BÍBLIA | AFIRMAÇÃO CRISTÃ | DEICÍDIO |
| 43:1 | 118:1 | | 119:6 | 123:3 | 120:4 | |
| 43:7 | 118:3 | | 120:2 | 123:4 | 120:5 | |
| 44:1 | 119:1,2 | | | 123:6 | 44:1 122:1 | |
| 44:2 | 119:6 | | 120:5 | 123:7,8 | 123:1 | |
| 45:2 | 120:2 | 45:2 | 122:1 | 125:1 | | |
| 46:5 | 120:4 | 46:5 | | 125:4 | | |
| 46:6 | 120:5 | | | | 125:1 | |
| 46:7 | 122:1 | 46:7 | | | 46:7 125:4 | |
| 47:2 | 122:2 | | | | 126:1 | |
| 48 | 123:2 | | | | | |
| 52:4 | 123:3 | 52:4 | 123:7,8 | | 52:4 | |
| 53:2 | 123:4 | | | | | |
| 55:3 | 123:6 | | 125:4 | | | |
| 64:2 | 123:7,8 | | 126:1 | 133:2 | | |
| 64:3 | 125:1 | | 129:2 | | | |
| 64:5 | 125:4 | | 130:3 | | | |
| 64:7 | 126:1 | | | 135:6 | | 64:7 |
| 67:4 | 129:2 | 67:4 | | 136:2 | | |
| 67:6 | 130:3 | | | | | 67:6 133:1 |
| 67:8 | 131:2 | | 133:1 | | | |
| 67:10 | 131:4 | | 133:2 | | | 133:6 |
| 68:1 | 132:1 | | 133:6 | 140:1,2 | | |
| 68:7 | 133:1 | 68:7 | 134:1 | | 137:2 | |
| 68:8 | 133:2 | 68:8 | 135:3 | | 140:1,2 | 136:2 |
| 71 | 133:6 | 71 | 135:6 | 71 | 141:2 | |
| 72:1 | 134:1 | | 136:2 | 72:1 | | 72:1 |
| 72:3 | 135:6 | 72:3 | | 72:3 | 72:3 | 72:3 |
| 73:1 | 136:2 | 73:1 | 137:2 | | 73:1 | |
| 73:5 | 136:3 | | 140:1,2 | 73:5 | | |
| 74:4 | 137:1 | | 141:2 | 74:4 | 74:4 | 74:4 |
| 77:4 | 137:2 | 77:4 | | 77:4 | 78:10 | |
| 78:10 | 140:1,2 | 78:10 | | | 82:1 | |
| 82:2 | 141:2 | 82:1 | | | 82:2 | |