



ABRAÃO E O *VERUS ISRAEL* ENTRE PAULO E JUSTINO

Juan Pablo Sena Pera

Mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Professor de História do Cristianismo no curso de Teologia da Faculdade Unida de Vitória.

E-mail: jpablospera@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo visa analisar o processo de desjudaização da personagem bíblica Abraão, operado pelo filósofo cristão Justino Mártir, em sua obra intitulada *Diálogo com Trifão*, escrita em meados do século II. O artigo demonstra que Justino Mártir tem como pressupostos exegéticos da Bíblia hebraica a teologia de Paulo de Tarso, particularmente o ensino sobre a justificação dos não judeus crentes em Jesus diante de Javé, tendo por base unicamente a fé, dispensando-se do cumprimento da ritualística judaica. No entanto, fica também demonstrado que Justino extrapola e até mesmo subverte a compreensão paulina, que visava igualar os cristãos gentios aos judeus na condição de descendentes espirituais de Abraão. Justino intenta um verdadeiro transplante étnico, descolando Abraão de sua identidade de patriarca do povo judeu, tornando-o o patriarca dos cristãos, exclusivamente. Pretende demonstrar, dessa forma, que a intenção do autor do *Diálogo com Trifão* é reforçar a nomia identitária cristã, ainda em formação em meados do século II.

PALAVRAS-CHAVE

Judaísmo; Cristianismo; Abraão; Estigmatização; *Verus Israel*.

1. INTRODUÇÃO

Dentro do contexto histórico de separação entre o judaísmo e o cristianismo, iniciado pela pregação e cartas de Paulo, ainda no século I, e aprofundado pela crescente formação da

hierarquia cristã no século II, Justino Mártir ocupa um lugar de grande destaque. Justino nasceu 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 localiza-se em Israel. Justino era originário de uma família de colonos pagãos. Seu avô portava um nome de origem grega, Prisco, e seu pai, Bacchius, de origem romana.

O próprio Justino afirma que, em sua busca pela verdade, se fez discípulo de mestres de diferentes tradições filosóficas helenistas, a saber: estoica, peripatética, pitagórica e platônica, médio-platonismo (*Diál.* 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 apud 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 apud BERARDINO, 2002, p. 798). Allert (2002, p. 30) acredita que Justino tenha sido um mestre itinerante que usava Roma apenas como uma base, e sua escola não deve ter sido fixada 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 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 apud BERARDINO, 2002, p. 798), escrito em torno de 155-167 (ALLERT, 2002, p. 34) e objeto de análise neste artigo. 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).

Esse breve histórico da comemoração litúrgica da memória de Justino e essa citação não deixam dúvidas acerca da chancela oficial dada por algumas das mais importantes igrejas ao pensamento justiniano, particularmente à sua interpretação cristológica e antijudaica da Bíblia hebraica. Tal fato comprova a importância histórica de Justino na construção de todo um discurso antijudaico que atravessou os séculos e que está na base de grande parte do antissemitismo moderno.

2. ABRAÃO COMO O PAI DA FÉ PARA OS CRISTÃOS

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 acontece 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 como 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 maldastes 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. 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, se fundamentava. 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 se refere aos seus descendentes, os judeus, ela 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 Oseias (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. 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 vomita a palavra de Deus (*Diál.* 120:2).

Nessa passagem, 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 como 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 cultural indissociável 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 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 benção, 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 validar sua afirmação, usa diversas passagens bíblicas fora de contexto, como Is (57:1-4), Dt (10:16-17), 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 ser 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 por intermédio 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.

3. 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 autocompreensão sofre uma cisão. Por reconhecerem em Jesus o Messias profetizado pelas escatologias surgidas a partir do século 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 seus herdeiros étnicos. Segundo o filósofo, a extensão da filiação dos gentios ocorreu 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 consequência, revela-se um caráter antijudaico, justamente pela afirmação de uma identidade religiosa nova, a cristã, nascida de outra maior, a judaica, mais consistente histórica e socialmente.

A redefinição do *Verus Israel*, 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, as pregações e a 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 desjudaíza completamente as figuras de Deus, Abraão e os profetas por meio da estigmatização dos judeus como 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 como anômica, em um 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 deste artigo, 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 bom conhecimento acerca de sua religião e das Escrituras (FELDMAN, 2007, p. 42), o uso que Justino fez delas não seria aceito em uma 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 segundo lugar, 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 é o livro *Os estabelecidos e os outsiders*, de Norbert Elias e John L. Scotson (2000).

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 reagrupavam-se em torno do modelo farisaico-rabínico, e os cristãos, do modelo paulino (SCARDELAI, 2008, p. 128-156). Nesse processo, ambos os grupos constituíram suas próprias hierarquias internas; os judeus, por meio 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 (2000, p. 21), no interior da Inglaterra, nos anos 1950, também a relação judeus e cristãos no século II estava fundada na questão da antiguidade dos grupos constituídos. 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*, os cristãos não contavam, 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 em relação ao judaísmo.

Entretanto, ao contrário dos *outsiders* do estudo de Elias e Scotson (2000), 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 fundamentado 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). 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 ante os 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 perante as imposições antiproselitistas 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.

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 nesta passagem:

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 repreensão 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 ante 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 essa mesma tradição, que se encontrava fragmentada (GOODMAN, 1994, p. 77; SCARDELAI, 2008, p. 107).

Engendrada por Justino, a apropriação meramente textual desses escritos os constitui, 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 como 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 destas em relação aos judeus.

De acordo com Elías e Scotson (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 autoimagem de superioridade moral em relação a outros grupos interdependentes. Isso 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. Esse tipo de invectiva contra a circuncisão seria rapidamente rejeitado 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, em razão das imoralidades e das 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 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.

A seguir, apresentamos 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 ocorreu basicamente por meio de uma distorção dos eventos narrados na Bíblia, de onde 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, a seguir, 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 de 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 e Scotson (2000, p. 22-23) chamam 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 esse comportamento o padrão de todos os cristãos, o que forja a representação do seu grupo como “bom”, conforme citação a seguir:

[...] e nossos corações ficaram tão circuncidados de todo mal, que até nos alegamos 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; SCOTSON, 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, de prevenir o contato entre cristãos gentílicos e judeus não cristãos. E esse contato deve ter-se intensificado com a nova dispersão resultante da derrota da revolta de Bar Kokhba (POLIAKOV, 1979, p. 19-20).

Portanto, a estigmatização denota que a chegada dessas novas levas de judeus, dispersos após a guerra de Bar Kokhba, pode ter sido vista 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 (*Diál.* 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; SCOTSON, 2000, p. 27). Eis por que 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. Por exemplo, as palavras “adultério” e “prostituição” possuem longa associação com a adoração a outros deuses, constituindo-se como verdadeiros sinônimos de “idolatria”. Isso ocorre 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 como 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). Ver, a título de exemplo, as seguintes passagens do livro de Oseias (1:2, 2:15):

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.

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; Jo 3:29; 1Co 6:15-17; 2Co 11:2; Ef 5:25-33; Ap 21:2).

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. De acordo com Elias e Scotson (2000, p. 25):

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.

Sobre isso, 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; SCOTSON, 2000, p. 27; FELDMAN, 2007, p. 42).

Todo o processo estigmatizante visa não somente 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 pertencerem 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; SCOTSON, 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; COMBLIN, 1993, p. 118). 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 cristã de origem 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 Elias e Scotson (2000), a extrema distorção da realidade, tanto sobre o próprio grupo quanto dos *outsiders*, denota a identificação de um perigo, real ou imaginário, que deve a todo o custo ser evitado. De acordo com Elias e Scotson (2000, p. 125-126):

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.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos este trabalho apresentando a importância de Paulo de Tarso no processo de criação de um pensamento especificamente cristão e, conseqüentemente, sua contribuição por meio de releituras posteriores para a formação das diversas reconfigurações da identidade cristã ao longo desses dois últimos milênios. Paulo iniciou o processo de criação de uma identidade cristã não judaica ao estender o cumprimento das promessas abraâmicas para os gentios convertidos ao segmento cristão, desobrigando-os 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. 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 pseudopaulinas.

Assim como o judaísmo farisaico-rabínico de Jabné reforçou a necessidade da Lei como fator identitário para seu povo, o cristianismo gentílico seguiu construindo sua identidade etnorreligiosa 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.

Proseguimos nosso artigo apresentando Justino Mártir e cotejamos seu pensamento com o de Paulo. Analisamos o contexto histórico de Justino e mostramos onde ele se desvia e mesmo subverte a teologia de Paulo. Por fim, mostramos a importância histórica dessas manipulações que Justino fez das Escrituras hebraicas e do pensamento paulino.

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.

ABRAHAM AND THE *VERUS ISRAEL* BETWEEN PAUL AND JUSTIN

ABSTRACT

This article aims to analyze the process of dejudaization of the biblical character of Abraham operated by the Christian philosopher Justin Martyr, in his book entitled *Dialogue with Trypho*, written in mid-second century. The article demonstrates that Justin has as its exegesis of the Hebrew Bible the theology of Paul of Tarsus, especially the teaching on justification of non-Jewish believers in Jesus before Yahweh, based on faith alone, making not necessary the performance of the Jewish ritual. However, is also shown that Justin surpasses and even subverts the Pauline understanding, which aimed to match the Gentile Christians to the Jews as the God's provided spiritual descendants of Abraham. Justin brings a true ethnic transplant. Abraham is striped off from his identity as the patriarch of the Jewish people, becoming the patriarch of the Christians only. It is intended to demonstrate that the intent of the author of the *Dialogue with Trypho* is to strengthen the Christian identity, still in formation in mid-second century.

KEYWORDS

Judaism; Christianity; Abraham; Stigmatization; *Verus Israel*.

REFERÊNCIAS

ALLERT, C. *Revelation, truth, canon, and interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Leiden: Brill, 2002. Supplements to *Vigiliae Christianae*, v. 64.

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

BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

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

DUNN, J. D. G. *A teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

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. (Org.). *As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: Edufes, 2007.

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

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

LODI, E. *Os santos do calendário romano: rezar com os santos na liturgia*. São Paulo: Paulus, 2001.

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

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

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

VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2005.