

As práticas judaicas e a fé cristã no *Diálogo com Trifão*, de São Justino mártir

Jewish practices and the Christian faith in the Dialogue with Trypho of Saint Justin Martyr

Daniel Marques Giandoso*

Resumo: A crítica de Justino às práticas da Lei mosaica e a crítica de Trifão à Fé cristã atuam como chave de leitura para compreender os objetivos do apologista cristão no *Diálogo com Trifão*. Neste artigo, analisaremos as argumentações de Justino contrárias à circuncisão e os argumentos de Trifão contrários à messianidade de Jesus. Apesar de esta análise indicar motivações bem aparentes visando a conversão do oponente, por detrás desta constatação há questões mais sutis que apontam para as reais intenções de Justino com seu texto.¹

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

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor de História no Instituto de Cegos Padre Chico e de História do Direito nas Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU). E-mail: danielgiandoso@usp.br.

²² Este artigo é uma versão reduzida do capítulo 4 de nossa pesquisa “O *Diálogo com Trifão* de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos (século II)”, disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19102011-163239-pt-br.php>. Acesso em: 27 de maio de 2017.

Abstract: Justin’s criticism of the practices of the Mosaic Law and the criticism of Trypho to the Christian faith act as a key to understanding the Christian apologist’s goals in the Dialogue with Trypho. In this article, we will analyze the arguments of Justin against circumcision and the arguments of Trypho against the messianity of Jesus. Although this analysis indicates very apparent motivations for the conversion of the opponent, there are more subtle questions behind this observation that point to the real intentions of Justin with his text.

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

1. Introdução

São Justino nasceu por volta do ano 100 em Flávia Neápolis (atual Nablus, antiga Siquém), uma colônia fundada pelo Imperador Vespasiano (69-79 d.C.) no ano 72 na Samaria. Colono pagão incircunciso (*Diál.* 28,2), recebeu a formação literária clássica vigente no séc. II. Filósofo por ofício, se converteu ao cristianismo (provavelmente em Éfeso), iniciando sua atividade de apologista em defesa dos cristãos e da Fé. Justino permaneceu leigo vivendo em Roma até o seu martírio no ano 165. O *Diálogo* se refere a um debate do apologista com Trifão, um judeu refugiado da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.). O texto foi escrito entre 155 e 161, durante o principado de Antonino Pio (138-161 d.C.).

2. Justino e a crítica às práticas judaicas

No início do *Diálogo com Trifão*, após discorrer sobre sua trajetória intelectual e sobre como se deu sua conversão ao cristianismo, Justino convida seu interlocutor a reconhecer Jesus como Messias, uma condição para se alcançar a felicidade (*Diál.* 8,2). Em resposta, Trifão deixa claro que o Justino platônico se encontrava em uma

posição muito melhor do que o Justino cristão. Enquanto platônico, ele acumulava virtudes tais como a constância, o autodomínio e a castidade. Já enquanto cristão, punha sua esperança em um homem (não em Deus) e aceitava doutrinas mentirosas (*Diál.* 8,3). Assim, Trifão o aconselha a observar as prescrições da Lei, uma alternativa para compensar o seu erro. Se, para o apologista, a sua conversão à Fé cristã significava o ápice de seu percurso filosófico, para Trifão ela representava um retrocesso. Em Justino, a conversão ao cristianismo era uma condição para a felicidade. Para Trifão, a conversão ao judaísmo representava a possibilidade do apologista alcançar a misericórdia divina por seus erros (*Diál.* 8,4). Assim, a lógica interna do texto, sobretudo quanto aos seus objetivos, aponta para uma elaboração de argumentos que levem o oponente à conversão. Para tanto, ambos os debatedores adotam estratégias diferentes. A estratégia de Trifão é a de criticar a Fé cristã. Ele não repreende nem a conduta e nem a moral dos cristãos, como faziam os pagãos (*Diál.* 10,1). O problema é que Trifão está convencido de que a doutrina cristã está em profundo desacordo com a revelação divina. Além disso, as práticas da Lei mosaica, claramente ordenadas por Deus, eram negligenciadas pelos cristãos. Por outro lado, a estratégia de Justino consiste em invalidar as práticas judaicas e demonstrar que a Fé em Jesus como o Messias de Deus é perfeitamente aceitável, uma vez que ele foi prefigurado nas Escrituras. Portanto, de um lado temos o questionamento das práticas da Lei, e, do outro, o questionamento da Fé cristã. As Escrituras Sagradas apresentam-se como fonte de argumentação para as duas tendências. Contudo, esse debate revela de forma sutil intenções mais profundas de Justino com sua obra.

Ao longo do *Diálogo* vemos o abismo profundo existente entre a posição cristã e a posição judaica a respeito da validade da Lei. Se Justino segue a concepção paulina de que a Graça de Jesus Cristo libertou os homens do jugo da Lei, Trifão considera sua observância como sinal de fidelidade, de temor a Deus. Daí Trifão se espantar com

o fato dos cristãos não viverem uma vida diferente da dos pagãos (*Diál.* 10,3). Para Trifão, é inconcebível a possibilidade de conhecer a Deus sem fazer nada daquilo que foi claramente ordenado por Ele. E nesse sentido, o questionamento que Trifão faz a Justino: “de que modo conservais a esperança sem observar a Lei?” (*Diál.* 10,4), pode revelar um ponto crucial do judeu-cristianismo, que em meados do séc. II poderia confundir as comunidades cristãs em Roma, isto é, crer em Jesus Cristo sem abandonar as práticas da Lei. E nesse contexto, de forma sutil, encontramos as reais intenções do apologista com o *Diálogo*. Provavelmente, Justino procurava responder questões candentes em Roma que eram alimentadas pelo judeu-cristianismo. Ainda que a apreensão imediata do texto corrobora para o objetivo de converter o oponente, uma vez que a disposição do *Diálogo* parte da tentativa de demonstrar a caducidade das práticas judaicas, passa pela prefiguração de Jesus Cristo como Messias no Antigo Testamento e se encerra com a argumentação de que os cristãos são o verdadeiro Israel, acreditamos que a questão central da obra não era a de se dirigir a um público judeu com a intenção de persuadi-lo e convertê-lo. A principal razão para isso é o fato de que as argumentações de Justino para invalidar as práticas de Lei mosaica dificilmente seriam aceitas por um judeu instruído. Justino não conhecia o hebraico, mas tinha algumas referências sobre a tradição rabínica em formação desde a constituição da Academia de Yavne no séc. I. Ainda que a *Mishná* fosse compilada no final do séc. II, é possível que, no momento em que Justino escreve o *Diálogo*, judeus instruídos conhecessem tratados que já circulavam e que comporiam futuramente o *Talmud*. Assim, parece que Justino, ao tentar invalidar as práticas judaicas, não dialoga com a tradição rabínica a esse respeito. E ainda que a sua crítica ao judaísmo seja feita de maneira mais responsável quando comparada a outros apologistas do séc. II, o desconhecimento da tradição judaica torna as suas argumentações contrárias à circuncisão descabidas para um

judeu instruído. Justino insiste no abandono das práticas sem discuti-las com profundidade, mantendo a mesma generalização quanto ao ensinamento dos mestres sobre a Lei: “desprezai a tradição de vossos mestres, pois o espírito profético os acusa de incapacidade para compreender os ensinamentos de Deus e de estarem voltados apenas para as suas próprias doutrinas” (*Diál.* 38,2).

De todas as práticas judaicas, o apologista enfatiza em sua crítica a circuncisão. Na tentativa de invalidá-la, Justino argumenta que ela foi apenas um sinal. De fato, na narração da Aliança que Deus faz com Abraão, temos: “Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós” (Gn 17,11). Talvez, a insistência do apologista em qualificar a circuncisão apenas como um sinal está ligada ao significado do termo em grego *perítome*, cujo correspondente em hebraico é *milá*. A expressão *perítome* (circuncisão) utilizada por Justino está associada ao ato em si, ou seja, a ação de cortar de todos os lados, ao redor. Então, circuncidar é cortar de forma circular parte do prepúcio. O termo grego facilmente remete à ideia de que a circuncisão é um sinal, pois se trata de uma marca no corpo provocada por um corte. Justino, ao ser fiel ao sentido etimológico do termo dá a ele uma dimensão reduzida. Contudo, esta argumentação para invalidar tal prática não estaria à altura daquilo que a circuncisão realmente significa para um judeu, o que nos leva a crer que provavelmente, Justino não conhecia as reflexões rabínicas sobre ela. Outra possibilidade é admitirmos que Justino sabia que a circuncisão para os judeus ultrapassava em muito o que o próprio termo denota. Porém, ele não julga necessário discutir esta questão, por partir do princípio de que a Fé em Jesus Cristo resultava no viver uma Nova Aliança, um pacto mais perfeito e definitivo.

De qualquer forma, esta posição, perfeitamente compreensível para um cristão, nada representaria para um judeu. Nenhuma ressonância positiva Justino poderia esperar de Trifão ao considerar a

circuncisão apenas como um sinal, seja porque o sentido do termo está aquém do que ensina a tradição, seja porque desconsiderar seu significado original mediante a Nova Aliança em Cristo não é um parâmetro de análise aceito pelos judeus.

Em *Diál.* 12,3 Justino afirma que os judeus se orgulhavam da circuncisão do corpo e não conseguiam entender todas as exortações proféticas sobre a necessidade da segunda circuncisão. Esta, por sua vez, não incide na carne, mas no coração (*Diál.* 15,7), significando uma conversão sincera. O que ele deixa a entender é que circuncidar o prepúcio do coração incorre em um arrependimento autêntico, no abandono de todo o erro e no retorno a Deus. A circuncisão da carne não tem valor porque diz respeito ao exterior e o que importa são os movimentos profundos do espírito em direção a Deus. Entretanto, sobre este aspecto, é importante assinalar que a circuncisão do coração também está inserida no pensamento judaico. Segundo Robert G. Hall, trata-se de uma metáfora recorrente na época do exílio e nos anos imediatamente anteriores:

essas passagens salientam o ideal de uma mente circuncisa, que se rejubila no amor obediente de Deus (Dt 10,16; 30,6). Um israelita de coração incircunciso não seria nada diferente de um gentio pertencente a uma nação que praticasse igualmente a circuncisão. (Jr 9,25-26). Apenas os de coração circunciso podem experimentar as bênçãos da promessa feita a Abraão (Jr 4,4; 4,2) ou retornar do exílio (Lv 26,41; Dt 30,6) ou entrar no templo reconstruído (Ez 44,7.9). Um coração circunciso é uma mente reta, capaz de participar da Aliança com Deus.¹

Em nenhum momento Trifão dá seu parecer sobre o que significa a circuncisão do coração em âmbito judaico. Justino considera a repreensão divina “circuncidai o prepúcio do vosso coração” como uma oposição à circuncisão da carne, de forma a invalidá-la.

¹ HALL, Robert G. “Circumcision”. In: REEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol I, p. 1026.

Podemos apontar uma certa superficialidade na argumentação de Justino, já que ele desconsidera o significado da circuncisão do coração apontado por Robert Hall. No entanto, é importante salientar que Justino repreende: “vós continuais com o vosso orgulho do corpo” (*Diál.* 12,3). Assim, é possível sustentar que judeus contemporâneos de Justino valorizassem o ato em si, dando menos valor ao caráter interior e espiritual, o que, como aponta Robert Hall, tornaria esse judeu semelhante a outros povos pagãos que também a praticavam. Seja como for, a argumentação de Justino para invalidá-la a partir da oposição carne x coração (espírito) é insuficiente e não corresponde ao pensamento judaico.

Dado que para os judeus no coração se encontram o pensamento e a vontade do ser humano, esta oposição não se opera. O que Justino procura defender ampara-se em um entendimento oriundo da filosofia grega na qual o apologista estava inserido e foi formado. Daniel Boyarin discute o significado da circuncisão nos séculos I e II como uma questão cultural que dividia judeus e cristãos. Boyarin enfatiza que por meio dela se realiza uma filiação do corpo, que passa a pertencer a um grupo de parentesco para a vida religiosa.² É claro que os rabinos refletem sobre o rito físico em si mesmo. Porém, trata-se de um sinal que revela uma marca de pertença natural de um povo, no qual o corpo se transforma em algo sagrado. A circuncisão está associada a salvação e trata-se de uma preparação para ver a Deus.³ Boyarin afirma ainda que ao contrário do ensinamento platônico, para os judeus o ato corporal

não é o significante do significado, mas a sua mesma constituição. Não existe uma oposição entre corpo e espírito. O espírito é um aspecto do corpo. Mesmo quando a reflexão rabínica espiritualizada, o faz por meio do corpo e não na oposição dele.⁴

A partir da análise de Boyarin é possível defender que a argumentação de Justino contrária a circuncisão não teria nenhum resultado em círculos judaicos. Consequentemente, os judeus não seriam os destinatários do *Diálogo*. No entanto, suas palavras teriam grande efeito para os cristãos que questionavam a necessidade de abolir a observância das práticas judaicas (circuncisão, *sabbat* e normas dietéticas). No que diz respeito à circuncisão, Justino defende que ela não era necessária nem para os cristãos e nem para os pagãos,

porque se ela fosse necessária, como vós pensais, Deus não teria criado Adão com prepúcio; não lhe teriam agradado os dons de Abel, que lhe ofereceu sacrifícios sem ser circuncidado; não lhe teria agradado igualmente o incircunciso Henoc, o qual não foi mais encontrado porque Deus o arrebatou. Ló, incircunciso, escapou de Sodoma, sob a escolta dos próprios anjos e do Senhor. Noé é o princípio de outra linhagem humana; embora incircunciso, entrou com seus filhos na arca. Também era incircunciso Melquisedec, Sacerdote do Altíssimo, a quem Abraão, o primeiro que foi circuncidado na sua carne, ofereceu o dízimo e por ele foi abençoado (*Diál.* 19,3-4).

Aqui, encontramos o argumento mais forte de Justino contra a circuncisão, a saber: os incircuncisos que viveram antes de Abraão agradaram a Deus e foram considerados justos.⁵ Aceitar a circuncisão como necessária seria o mesmo que admitir que o Deus de Abraão não era o mesmo Deus de Henoc, ou que Deus, sendo um, não desejou que todos praticassem a mesma justiça, pois o que ordenou a um não ordenou a outro (*Diál.* 23,1).

⁴ BOYARIN, *ibidem*, p. 492.

⁵ Certamente, a origem desse pensamento está em Rm 4,9-12.

² BOYARIN, Daniel. “This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel”. *Critical Inquiry*, Vol. 18, Nº 3, 1992, p. 489.

³ O pensamento de que a circuncisão proporciona a visão de Deus pode estar associado à seguinte passagem do *midrash*: “Está escrito, ‘Depois que minha pele for destruída, em minha carne eu verei a Deus’ (Jó 19,26). Abraão disse, depois que me fiz circuncidar, muitos convertidos aderiram a este sinal. ‘Mas, em minha carne, eu verei a Deus’, pois, se não o tivesse feito [circuncidado minha carne] como teria o Santo e Bendito aparecido a mim? ‘E o Senhor apareceu-lhe’” (*Midrash Rabbah: Genesis* 48,1, 48,9).

Por fim, para confirmar que a circuncisão apenas foi dada como um sinal e não como obra de justificação, Justino argumenta sobre a impossibilidade das mulheres serem circuncidadas:

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

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

Trifão quase sempre permaneceu passivo diante das críticas de Justino. Seu principal argumento para rebater o apologista vem das Escrituras. Disse Trifão:

Ou não leste que será exterminada da sua descendência toda pessoa que não for circuncidada no oitavo dia? (Gn 17,14). E ele ordenou isso tanto para os estrangeiros quanto para os escravos comprados a preço de dinheiro (Gn 17,12). Tendo desprezado a própria aliança, vós vos descuidais de suas consequências, e ainda procurais convencer-nos de que conheceis a Deus, quando não fazeis nada do que fazem os que temem a Deus. Portanto, se tens algo a responder a essas coisas e nos demonstras de que modo conservais a esperança sem observar a Lei, com prazer te escutaremos e juntos examinaremos os outros pontos semelhantes (*Diál.* 10,4).

Para Trifão o temor a Deus leva à observância de Lei. Uma vez que Deus disse que seria exterminado todo aquele que não recebesse a circuncisão, como os cristãos poderiam receber algum bem de Deus

desprezando esse mandamento? Assim, não haveria esperança de salvação para os cristãos. É claro que na perspectiva cristã a esperança da salvação vem da Fé em Jesus Cristo. Mesmo assim, Justino não pode negar que todas as prescrições foram ordenadas por Deus. Consequentemente, por meio da exegese, cabe ao apologista discutir o que tais mandamentos significam. O resultado desse processo é que a sua interpretação não será suficiente para convencer Trifão a abraçar a Fé cristã, dado que ele não se converteu. Contudo, esse percurso era suficiente para combater algum desconforto em meio cristão quanto a necessidade da observância da Lei mosaica. Em outras palavras, na medida em que Justino em sua crítica não dialoga com a tradição rabínica, dificilmente os judeus consentiriam a ela. Por outro lado, suas palavras conseguiam persuadir os cristãos inclinados ao judeu-cristianismo. Provavelmente, é para esses cristãos que Justino direciona o *Diálogo*.

Ora, ao defendermos que Justino se dirigia aos cristãos e não aos judeus toda a sequência de seu pensamento ganha fluidez. Segundo o apologista, a observância das práticas era importante não pela justificação decorrente dela, mas para Israel nunca se esquecer de Deus (*Diál.* 19,6; 20,1). Além disso, as razões para Deus ordená-las seriam a dureza de coração e a infidelidade do povo judeu. É por isso que os cristãos não precisavam observar tais práticas, cujo cumprimento seria relativamente simples para eles, uma vez que suportavam muitos sofrimentos e suplícios em nome da Fé em Cristo:

Também nós observaríamos essa circuncisão carnal, guardaríamos o sábado e todas as vossas festas se não soubéssemos o motivo pelo qual vos foram ordenadas, isto é, por causa de vossas iniquidades e da vossa dureza de coração. Porque, se suportamos tudo o que nos faz sofrer por parte dos homens e dos maus demônios, de modo que até no meio do mais espantoso, a morte e os tormentos, rogamos a Deus que tenha misericórdia dos que nos tratam assim; e em nada nos desejamos vingar deles, assim como o nosso novo Legislador nos ordenou – ó Trifão, como não

haveríamos de guardar o que em nada nos prejudica, isto é, a circuncisão carnal, os sábados e as festas?” (*Diál.* 18,2-3).

Parece claro que esta estrutura argumentativa se harmoniza a um auditório cristão. Os aspectos práticos da Lei não são tratados pelo apologista, seja pela dificuldade em acessá-los, seja porque ele parte da concepção de que a Lei e todas as práticas decorrentes dela eram provisórias. Assim, discutir qualquer formulação da Lei Oral sobre a circuncisão ou sobre o sábado seria estéril. No entanto, desconsiderar a tradição oral judaica a respeito das práticas não seria uma estratégia convincente para conquistar um público judeu. Segundo Bobichon, a crítica às práticas é feita a partir de substratos cristãos, isto é, a partir de uma lógica de composição realizada por cristãos anterior ao próprio *Diálogo*,⁶ cuja intenção era apenas abolir o apego à Lei em meio às comunidades cristãs.

Por fim, segundo Justino, a circuncisão iniciada com Abraão como um sinal, possuía uma dimensão atualizada para o tempo presente (séc. II). O apologista relaciona os trágicos acontecimentos da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.) com a circuncisão. Ela seria uma marca distintiva tendo em vista a aplicação de um castigo. A circuncisão é um sinal não apenas para a distinção dos judeus de outros povos, mas uma marca na carne para que

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

A derrota de Bar Cochba seria a demonstração da justiça divina que dá a cada um o que merece. Como os judeus mataram o Justo e antes dele seus profetas (Is 57,1), são merecedores de tais

sofrimentos. O salto hermenêutico de Justino a respeito da circuncisão é imenso. Ela deixa de ser o sinal da Aliança de Deus com Israel, que confere uma eleição divina, e se torna um sinal para punição dos judeus. Esta associação que Justino faz da circuncisão com Bar Cochba é intrigante quando se leva em conta que uma das razões para a revolta dos judeus contra Roma foi a proibição da circuncisão. Ora, esta proibição e a decisão do Imperador Adriano (117-138 d.C.) de transformar Jerusalém em uma cidade pagã (Aelia Capitolina) ameaçavam a identidade religiosa e cultural dos judeus. Simão Bar Cochba, rebelando-se contra o Império, garantiria a independência judaica, que de fato ocorreu por um curto período. Para Justino, os eventos de 132-135 d.C., e por que não os de 66-72 d.C., são explicados dentro de uma dimensão mais teológica e menos histórica. Assim como nas Escrituras, devido aos pecados e infidelidades de Israel, Deus permitia que seu povo fosse derrotado por seus inimigos, o mesmo ocorreria nas guerras judaicas contra Roma. Trata-se de uma punição divina, que, segundo o apologista, já estava prefigurada nas Escrituras:

Escutai o que foi predito pelo Espírito profético sobre a devastação futura da terra dos judeus. As palavras foram ditas como que na pessoa daqueles que se maravilham com o acontecido. São as seguintes: “Sião ficou deserta, Jerusalém ficou solitária, e a casa, nosso santuário, foi profanada; a glória que nossos pais bendisseram tornou-se presa do fogo e todas as suas maravilhas se fundiram. A esse respeito, tu suportaste, te calaste e nos humilhaste muito” (Is 64,9-11). Que Jerusalém tenha ficado deserta, tal como fora predito, é coisa de que estais bem convencidos. E não só se predisse a sua devastação, mas também, pelo profeta Isaías, que a nenhum deles seria permitido habitar nela. Com estas palavras: “A terra deles está deserta, e os próprios inimigos a devoram diante deles; e deles não haverá ninguém que nela se encontre e decretaste pena de morte contra o judeu que nela habite”. Que vós mesmos montastes guarda para que ninguém nela fosse encontrado, é coisa que sabeis perfeitamente” (*I Apol.* 47).

⁶ JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003, vol. I, p. 77-78.

Em um mesmo acontecimento histórico a circuncisão ganhou diferentes significados. Para os judeus, tratava-se de manter a fidelidade ao mandamento divino, a defesa de sua identidade religiosa e cultural. Em Justino, a circuncisão era um sinal para a punição divina, por conta da infidelidade dos judeus. Não se trata apenas de um salto hermenêutico, mas de uma visão marcadamente negativa associada a justiça divina por meio do castigo.

3. Trifão e a crítica à Fé cristã

Geralmente, Trifão se mantém passivo quando Justino se opõe às práticas da Lei mosaica. No entanto, quando a discussão passa a ser a Fé cristã, Trifão se mostra mais combativo. Isso é um indicativo bem seguro de que Justino pouco conhecia das reflexões rabínicas sobre a *halachá*, mas tinha referências significativas quanto ao pensamento dos Sábios sobre o Messias e suas críticas ao cristianismo. É possível que Justino em sua atividade apologética julgasse necessário se inteirar dos aspectos centrais do messianismo judaico de seu tempo, para poder contra-argumentar com mais força em favor de sua visão cristológica das Escrituras. Isso não significa que Justino através de Trifão expõe o messianismo judaico com autenticidade ou que ele expresse com fidelidade as crenças judaicas a esse respeito.⁷ Da mesma forma como não havia um judaísmo único, também não havia uma ideia messiânica judaica única.⁸

A crítica de Trifão à Fé cristã converge para a negação da messianidade de Jesus com os atributos conferidos pelo cristianismo à figura do Messias. Apresentamos alguns momentos em que é possível perceber o choque entre o messianismo judaico e o messianismo cristão no *Diálogo*. Disse Trifão:

Quanto a Cristo ou Messias, se ele nasceu ou está em algum lugar, é desconhecido e nem ele próprio conhece a si mesmo e não terá nenhum poder, até que venha Elias para ungi-lo e manifestá-lo a todos. Quanto a vós, porém, dando ouvidos a vozes vãs, fabricais para vós mesmos um Cristo e por sua causa estais agora perecendo sem objetivo nenhum (*Diál.* 8,4).

Vemos aqui duas posições a respeito da presença do Messias no mundo: A primeira consiste em saber se o Messias já nasceu ou ainda nascerá. A segunda versa sobre a possibilidade do Messias estar presente, porém ainda desconhecido. E nesse caso, cabe a Elias, pela unção, manifestá-lo ao mundo. Trata-se de um pensamento judaico, que, além de ser contemporâneo a Justino, era conhecido por ele.⁹ Já a hipótese do Messias desconhecer-se a si mesmo, ao que tudo indica, é uma visão exagerada e irônica de Trifão, uma vez que essa posição parece não encontrar nenhuma correspondência no pensamento rabínico. Outra questão importantíssima nessa primeira discussão é que Trifão deixa claro que os cristãos fabricaram um Cristo, isto é, a concepção messiânica cristã estava em desacordo com o messianismo judaico. Vejamos três pontos em que esta divergência é muito evidente:

a) O Messias como Filho do Homem

A esse respeito, disse Trifão:

Homem, essas e outras passagens semelhantes das Escrituras nos obrigam a esperar como glorioso e grande aquele que recebeu do Ancião dos dias, como Filho de Homem, o reino eterno. Em troca, esse que chamais de Cristo viveu desonrado e sem glória,

⁷ HIGGINS, A. J. B. "Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho". *Novum Testamentum*, Vol. 9, N. 4, 1967, p. 298.

⁸ NEUSNER, Jacob. "Messianic Themes in Formative Judaism". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 52, Nº 2, 1984, p. 357.

⁹ Sobre o Messias oculto: *Midrash Tehillim* sobre o Sl 2,1:89a; *TB Sanhedrin* 98a; *Targum Mq.* 4.8. Trata-se de um pensamento que já circulava na metade do séc. II, pois o próprio Justino reconhece que esse fato: "Contudo, sei também, por suas afirmações, que o Cristo ainda não veio e, caso tenha vindo, ninguém sabe quem ele é" (*Diál.* 110,1).

a ponto de cair sob a extrema maldição das leis de Deus, pois foi crucificado” (*Diál.* 32,1).

Essas palavras de Trifão são precedidas pela citação que Justino faz do profeta Daniel (Dn 7,9-28). Segundo o apologista, a segunda vinda de Cristo será gloriosa como Filho do Homem sobre as nuvens. Como vemos acima, Trifão em sua resposta deixa transparecer que os judeus identificam o Messias com o Filho do Homem, o que parece estranho. Higgins questiona essa possibilidade e avalia que essa passagem do *Diálogo* é significativa para distinguir os elementos que realmente compunham o messianismo judaico, daqueles que Justino atribui indevidamente ao pensamento judaico a respeito do Messias. Segundo Higgins, a tradição rabínica não enfatiza o Filho do Homem como um Messias sobre-humano vindo do céu. Além disso, tal pensamento estaria em desacordo com as próprias palavras de Trifão, que afirmou ser o Messias um homem nascido de homem, não preexistente e nem divino. Daí Higgins concluir que esse pensamento é cristão e foi posto, por Justino, na boca de Trifão como um pensamento judaico, o que não é correto já que o título “Filho do Homem” não é messiânico para os judeus.¹⁰

b) Messias crucificado

Trifão não aceita essa concepção:

O que duvidamos é que o Cristo tivesse de morrer tão vergonhosamente, pois na lei se diz que é maldito aquele que morre crucificado. De modo que, por enquanto, é muito difícil para mim convencer-me disso. Que as Escrituras tenham anunciado um Cristo passível é evidente. O que desejo saber, se tiveres um argumento a demonstrar, é o fato de que ele teria que sofrer um suplício que está maldito na lei” (*Diál.* 89,2).

Para Trifão é impossível o Messias morrer na cruz sob a maldição da Lei. Na ótica judaica, o Messias, cumpridor da Lei, jamais poderia ser amaldiçoado por ela. Por outro lado, uma vez que o Messias é um homem nascido de homem, significa que ele também é passível de sofrimento. Trifão concorda que o Messias é o Servo Sofredor descrito por Isaías, conforme vemos a seguir:

Com efeito, sabemos que ele haveria de sofrer e ser conduzido como ovelha ao matadouro.¹¹ O que nos tens que demonstrar é que ele também deveria ser crucificado e morrer de morte tão desonrosa e amaldiçoada pela própria lei” (*Diál.* 90,1).

É possível que a ideia do Messias sofredor não fosse um problema em si mesmo para alguma corrente do judaísmo (daí Trifão consentir nesta possibilidade). Contudo, ainda que isso tenha existido, esse entendimento não prevaleceu no interior do judaísmo. Ao contrário, a identificação do Messias com o Servo Sofredor é considerada uma leitura cristã. E nesse sentido, esse pensamento de Trifão, vinha na verdade do judeu-cristianismo. No entanto, o texto ressalta apenas que o problema é que esse sofrimento do Messias na ótica cristã apresentada por Justino, vem pela morte na cruz, o que resulta em uma dificuldade intransponível para os judeus.

c) O Messias preexistente e divino

A esse respeito, disse Trifão:

Retoma o teu discurso onde havias parado e termina-o. Com efeito, ele me parece contraditório e absolutamente impossível de demonstrar, pois dizer que esse vosso Cristo preexiste como Deus antes dos séculos e que depois dignou-se nascer como homem, não

¹¹ A ideia de que o Messias devia sofrer também é mencionada por Trifão em outros momentos do *Diálogo*: “Que tudo isso seja como dizes. Concedo também que esteja profetizado que Cristo devia sofrer e que é chamado pedra” (*Diál.* 36,1). “De fato, que o Cristo é anunciado nas Escrituras como sofredor, que virá novamente com glória para receber o reino eterno de todas as nações e que todo reino lhe será submetido, está suficientemente demonstrado pelas Escrituras que citaste” (*Diál.* 39,7).

¹⁰ HIGGINS, “Jewish Messianic Belief in Justin Martyr’s Dialogue with Trypho”, p. 301.

é homem que venha dos homens, não só me parece absurdo como também insensato (*Diál.* 48,1).

Trifão nega aqui a Fé cristã sobre a natureza do Messias. Ora, a preexistência do Messias atenta contra o fato de ser ele um homem; já a sua divindade afeta a unidade de Deus, como vemos nas palavras de Trifão:

Parece-me que os que afirmam que Jesus foi apenas homem e que por eleição foi ungido e tornado Cristo dizem coisas mais críveis do que vós, ao dizer o que dizes. Todos nós, com efeito, esperamos o Cristo, que nascerá como homem, de homens, e a quem Elias virá ungir. E este que se apresenta como o Cristo, deve-se pensar que é absolutamente homem, nascido de homens. Contudo, pelo fato de Elias não ter vindo, afirmo que este não é o Cristo” (*Diál.* 49,1).

De acordo com o pensamento cristão Elias “veio” na pessoa de João Batista.¹² Trifão argumenta que é um absurdo dizer que o espírito profético de Elias esteve em João Batista (*Diál.* 49,6). Justino responde que da mesma forma como Deus transferiu uma porção do Espírito de Moisés a Josué, fez com que o Espírito de Elias passasse a João Batista (*Diál.* 49,7). Contudo, o problema principal é que na concepção judaica o Messias é homem e não Deus. Afirmar o contrário fere a unicidade divina. E sendo apenas homem, não pode preexistir antes da criação do próprio homem. Trifão insiste nesta questão em outra passagem: “Responde-me, portanto, antes de tudo, como podes demonstrar que existe outro Deus além do Criador do universo” (*Diál.* 50,1). Se Deus é Um, para os judeus é impossível aventar a hipótese de que o Messias seja Deus. A partir do profeta Isaías, Trifão não aceita a afirmação de que o Messias é Deus preexistente e questiona: “Como se pode considerar a preexistência daquele que recebeu todas as potências do Espírito, como se não as

tivesse?” (*Diál.* 87,1). Para Trifão, a divindade de Jesus não poderia ser assegurada, pois Deus, através de Isaías, disse que a nenhum outro daria a sua glória (*Diál.* 65,1).

Segundo Skarsaune, o Messias anunciado nos textos bíblicos não encontrava, para os judeus, nenhuma similaridade nos eventos da vida de Jesus, como a crucifixão e a ressurreição. Assim, a “discrepância entre a visão bíblica sobre o Messias e a trajetória real de Jesus fez surgir a necessidade de uma interpretação inovadora dos tradicionais textos messiânicos, mas também de uma inovadora seleção de novos textos que até então não haviam sido considerados como referentes ao Messias”.¹³

Trifão faz outras objeções à Fé cristã, tais como: Como provar que as passagens das Escrituras sobre o Messias se referem a Jesus? (*Diál.* 36, 1; 39,7); Como ele se dignou nascer de uma virgem? (*Diál.* 50,1); Como aquele que se manifestou a Abraão como Deus, nasceu na forma de homem de uma virgem, estando sujeito aos sofrimentos como qualquer homem? (*Diál.* 57,3); Como esse que se dignou nascer de uma virgem por vontade de seu Pai foi crucificado e morto? Como provar que ele ressuscitou e subiu aos céus? (*Diál.* 63,1). Trifão salienta que os pagãos podem reconhecer Jesus como Senhor, como Cristo e como Deus, conforme indicam as Escrituras. Contudo, os judeus já servem ao próprio Deus e, portanto, não têm necessidade de confessá-lo e adorá-lo (*Diál.* 64,1). Por fim, Trifão argumenta que a posição dos cristãos poderia ser outra: defender que Jesus nasceu como homem dos homens e que foi considerado Messias por ter vivido perfeitamente conforme a Lei (*Diál.* 67,2).

Para fazer frente a todas essas objeções Justino realiza uma interpretação cristológica do AT na qual procura demonstrar a sua preexistência e que as Escrituras falam dele com os atributos

¹² Cf. “Ele caminhará à sua frente, com o espírito e o poder de Elias” (Lc 1,17); “Porque todos os profetas bem como a Lei profetizaram, até João. E, se quiserdes dar crédito, ele é o Elias que deve vir” (Mt 11,13-14).

¹³ SKARSAUNE, Oskar. “Biblical interpretation”. In: ESLER, Philip F. *The Early Christian World*. London; New York: Routledge, 2004, Vol. I, p. 665

conferidos pelo cristianismo.¹⁴ Contudo, ao fazer isso, sua intenção não era persuadir os judeus para que eles se convertessem ao cristianismo. Na verdade, Justino procurava exortar os cristãos a permanecerem convictos na Fé que professavam diante do proselitismo judaico e, sobretudo, pela permanência do judeu-cristianismo e dos questionamentos oriundos desta convivência com os cristãos vindos do paganismo. Isso porque, há uma constância na crítica do apologista em dizer que todas objeções de Trifão à Fé cristã acontecem porque os judeus não entendem as Escrituras. Evidentemente, tal argumentação somente tem sentido e aceitação em meio cristão. É difícil cogitar que um judeu pudesse aceitar que os Sábios não entendessem as Escrituras.

Um exemplo dessa interpretação cristológica do AT ocorre quando o apologista reflete sobre as duas vindas do Messias (*Diál.* 14,8). A primeira vinda de Jesus está prefigurada no Servo Sofredor em Isaías e a segunda vinda, na visão de Daniel. Esse pensamento rebate as palavras de Trifão discutidas anteriormente (*Diál.* 32,1), segundo as quais o Messias esperado pelos judeus (glorioso) em nada se assemelhava ao Messias dos cristãos (Jesus que foi desonrado). Em Trifão, são duas situações incompatíveis, dois Messias diferentes. Com a exegese sobre as duas vindas, Justino assegura que Jesus é o mesmo Messias dos judeus.

¹⁴ Justino identifica a preexistência de Jesus no AT em inúmeras passagens: Jesus é o rei de quem tratam os Salmos 72, 24, 99 e 45 (*Diál.* 34,2-8; 36,3-6; 37,2-4; 38,3-5); O cordeiro sacrificado na Páscoa era figura de Cristo (*Diál.* 40,1-3); O sacrifício dos dois bodes anunciava as duas vindas de Cristo (*Diál.* 40,4-5); Em Is 7,10-16 está presente o mistério do nascimento de Jesus (*Diál.* 43,3-8); As duas vindas de Jesus Cristo foram profetizadas por Jacó em Gn 49,8-12, que, segundo Justino, “na primeira ele seria mortal, que, depois de ele vir, não haveria mais na vossa descendência nem rei nem profeta e que as nações que cresceriam nesse Cristo passível esperariam mais uma vez por sua vinda” (*Diál.* 52,1); Outro Senhor, além do Deus Criador apareceu a Abraão (*Diál.* 56), a Jacó (*Diál.* 57-58), a Moisés (*Diál.* 59-60); Sua preexistência é atestada pelas Escrituras no “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1) e “Eis que Adão se tornou como um de nós para conhecer o bem e o mal” (Gn 3,22).

Contudo, para demonstrar que o Messias é Deus e não apenas homem, Justino realiza uma interpretação pouco convincente para Trifão. A partir das palavras de Jacó, “lavará no vinho a sua veste e no sangue da uva as suas roupas”, o apologista explica que Cristo lavaria em seu sangue aqueles que nele cressem, cujo “Espírito Santo é a veste dele para os que, por meio dele, receberam a remissão dos pecados. Ele estará sempre presente a eles com sua força e lhes estará manifestamente presente na sua segunda vinda” (*Diál.* 54,1). O sangue de uva é o sangue que Jesus possui pela força de Deus:

do mesmo modo que o sangue da uva não foi gerado pelo homem, mas por Deus, da mesma forma a Escritura indicou antecipadamente que o sangue de Cristo não viria da descendência humana, mas da força de Deus. Portanto, senhores, esta profecia que vos citei demonstra que Cristo não é homem nascido de homem, segundo a maneira comum dos homens” (*Diál.* 54,2).

Trifão não fica nada satisfeito com esta explicação e pede evidências mais seguras sobre a divindade de Jesus (*Diál.* 55,1). Para Justino esta renitência em não aceitar a divindade de Jesus ocorre porque os judeus não compreendem as Escrituras. Eles não conseguem perceber que as Escrituras falam de um outro Deus além do Criador, “numericamente outro, e não no conhecimento e pensamento” (*Diál.* 56,11). Em consequência da maldade dos judeus, Deus lhes ocultou a sabedoria necessária para esta compreensão (*Diál.* 55,3).

Para provar que as Escrituras falam de um Deus que é numericamente outro sem incorrer em dois deuses, Justino não faz uso de alegorias, mas procura demonstrar que o sentido literal do texto bíblico permite este entendimento. Partindo da história de Abraão, desde o carvalho de Mambré até a destruição de Sodoma e Gomorra, o apologista afirma que além do Senhor Criador, há outro chamado Senhor pelo Espírito Santo. Ou seja, além de Abraão, Sara, Ló e sua mulher, há a presença do próprio Deus junto com três homens.

Destes, dois são anjos e um também é denominado Senhor. Segundo Trifão, os três homens eram todos anjos. Dois foram enviados para destruir Sodoma e Gomorra e o terceiro teve a missão de anunciar que Sara daria à luz um filho (*Diál.* 56,5). No entanto, segundo Justino, este que anunciou a Sara e que disse que voltaria dentro de um ano (“voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho” Gn 18,10), é Deus, que de fato, voltou para aconselhar Abraão a abandonar Agar e Ismael, conforme desejava Sara (“Obedece a tudo o que Sara te disser, porque a tua descendência será chamada através de Isaac” Gn 21,12). Este denominado Senhor, depois de conversar com Abraão partiu para falar com Ló: “ele é o Senhor, e do Senhor que está no céu, isto é, do Criador do universo, ele recebe o que derramará sobre Sodoma e Gomorra” (*Diál.* 56,22).

Trifão de forma surpreendente aceita essa argumentação. Ele admite que neste episódio da história de Abraão há um ministro de Deus chamado Senhor (*Diál.* 57,3). Porém, há uma série de outras dificuldades. Basicamente, se a exegese cristã identifica nas Escrituras Jesus como Cristo e como Deus, esse é um problema e uma necessidade dos cristãos, e não dos judeus. Eles não precisam da interpretação cristã para manter seu estatuto religioso. Apesar de Trifão demonstrar grande interesse em ouvir as demonstrações de Justino, é mais razoável pensar que os judeus em geral não estariam tão interessados nesse debate, uma vez que não precisavam das argumentações do apologista cristão.

4. Considerações finais

O *Diálogo a com Trifão* é construído a partir de duas correntes de discussão, nas quais os argumentos foram desenvolvidos. De um lado, Justino critica as práticas da Lei mosaica, tentando demonstrar sua caducidade. Do outro lado, Trifão critica a Fé cristã por não estar em conformidade com as Escrituras e com as expectativas messiânicas judaicas. Acreditamos que Justino procurou defender

a Fé a partir de demandas das próprias comunidades cristãs, sobretudo pela permanência do judeu-cristianismo. Provavelmente, essas questões geravam desconforto no interior das comunidades. O que importava nesse procedimento não era converter os judeus, mas tranquilizar os cristãos em meio a polêmica judaico-cristã.

Bibliografia

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.
- BOYARIN, Daniel. “This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel”. *Critical Inquiry*, Vol. 18, 3 (1992), pp. 474-505.
- JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003.
- JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HALL, Robert G. “Circumcision”. In: REEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol I, p. 1026.
- HIGGINS, A. J. B. “Jewish Messianic Belief in Justin Martyr’s Dialogue with Trypho”. *Novum Testamentum*, Vol. 9, 4 (1967), pp. 298-305.
- NEUSNER, Jacob. “Messianic Themes in Formative Judaism”. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 52, 2, (1984), pp. 357-374.
- SKARSAUNE, Oskar. “Biblical interpretation”. In: ESLER, Philip F. *The Early Christian World*. London; New York: Routledge, 2004, Vol. I, pp. 660-689.

Recebido em: 18/01/2017

Aprovado em: 01/05/2017