

UMA IMAGEM DOS CRISTÃOS SEGUNDO JUSTINO MÁRTIR (100-165 D.C.): A IDENTIDADE DE SI E A IDENTIDADE DOS OUTROS*

ARZANI, Alessandro**

Os estudos das interações culturais entre judeus, politeístas e cristãos têm se desenrolado vigorosamente desde o século XIX. Os modelos explicativos se deparam sempre com a complexidade das relações entre os grupos. Compreender essas trocas culturais e intercâmbios não é uma tarefa fácil.

Na virada do XIX para o século XX a obra de Adolf von Harnack (1902; 2005) despontava com uma análise da expansão do cristianismo primitivo em que retratava o judaísmo como uma religião a ser superada. Não obstante as tentativas de George F. Moore (1927-1930) e a tese de Marcel Simon (1964) em 1948, que ampliavam a contemplação das fontes judaicas e criticavam as construções baseadas meramente na reprodução da tradição cristã, não deram conta de explicar suficientemente os aspectos mais particulares dessas relações. Com a chegada dos grupos cristãos, o “judaísmo tardio” estava longe de ser uma religião decadente e pouco atrativa, como poderia sugerir Harnack. Mas tão pouco uma disputa por prosélitos teria separado os cristãos dos judeus.

As relações interculturais desencadeadas pela expansão cristã do seio do judaísmo para o domínio “gentílico” no Império Romano proporcionam uma série de interrogações que chamam a atenção principalmente para os fatores primordiais dessa transição. Talvez a principal interrogação acerca desses processos identitários tenha sido “em que momento cristãos e judeus se separaram?”

Mas se para James D. G. Dunn (1992) o período entre as duas revoltas judaicas (66-70 e 132-135 d.C.) teria sido decisivo para a separação dos caminhos; para Judith Lieu (1994) esta cisão dava conta de explicar a complexidade das relações entre cristãos e judeus. As inter-relações sociais entre esses grupos se desenrolaram para além de marcos como a destruição do Templo em 70 d.C ou o final da revolta de Barkochba em 135 d.C. Por isso, as teorias de que esses seriam marcos da “separação” cederam espaço ao modelo do *the ways that never parted*, como é intitulada a coletânea de estudos apresentada por A. Reed e A. Becker (2003).

* Este artigo é fruto de um balanço parcial da pesquisa de doutorado em História.

** Doutorando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) com financiamento da CAPES. Mestre e graduado em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) e Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Embora os contornos identitários tenham ganhado contraste no II século, esses grupos continuaram em contato por muito mais tempo. “Judaísmo” e “cristianismo” são construções artificiais destinadas a dar compreensibilidade em retrospecto a dois fenômenos religiosos, todavia representam um cenário muito mais plural e diversificado do que se supunha no início do século XX. Uma separação aguda do judaísmo e do cristianismo só se concretiza de fato 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. Durante todos esses anos, no entanto, a literatura cristã testifica a respeito do combate aos judeus.

Judith Lieu (1994; 2002), retomando o desafio levantado por Marcel Simon, apontou que era necessário distinguir entre o desenvolvimento histórico e o processo de elaboração teológica que afastava os cristãos cada vez mais das crenças judaicas. Em parte, Lieu é devedora a Robert Wilken (1971; 1983; 1967) que tanto na análise de Cirilo de Alexandria quando ao tratar de João Crisóstomo apontou que imagem atribuída aos judeus nesses escritos era fruto de elaboração retórica ou teológica. Desse modo, e em 1996, Judith Lieu (1996/2003) fez uma análise da imagem atribuída aos judeus representados nos textos cristãos do II século. Sua perspectiva transcende a busca pelos elementos teológicos levando em consideração a capacidade que os textos antigos têm de construir seus leitores e uma realidade a ser contemplada. Dessa maneira, em seu *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* aparece uma síntese dessa abordagem que examina a função prática das ideias representadas (2004, p. 25).

Segundo André L. Chevitarese e Gabriele Cornelli (2007, pp. 26-27) é imprescindível o desenvolvimento de uma análise das interações culturais multinivulares entre judeus, cristãos e politeístas, o que significa que “uma ocupação militar ou uma dominação do espaço econômico-financeiro não esgotam a possibilidade de uma autonomia relativa de outros espaços culturais”, como a esfera religiosa.

A complexidade das relações entre cristãos e judeus no Império Romano exige atenção a cada caso e dispensa generalizações que ignoram a particularidade de inúmeros grupos representados sob o título de “cristianismo” e “judaísmo”. Desde os trabalhos de Walter Bauer (1971) tornou-se claro que “cristianismo” nos três primeiros séculos compreendia grupos fragmentados com comportamentos e crenças semelhantes e diversas¹. Para analisar as dinâmicas identitárias que envolvem este cenário multifacetado é preciso

¹ Especialmente com Bart Erhmann (2004; 1997), H. Koester (1995) e Daniel Boyarin (2004).

perscrutar as particularidades de cada grupo e de cada aspecto que desempenhe uma função significativa nas representações. Por isso muitas pesquisas têm variado entre limites geográficos, sociais, autorais ou, ainda, tópicos específicos dentro do conjunto da obra de determinado autor.

Tendo em vista a necessidade de delimitar contornos específicos desse amplo cenário, o objetivo principal dessa pesquisa é analisar a construção da imagem dos cristãos segundo Justino Mártir (100-165 D.C.). Por isso, por meio de uma investigação histórico-cultural² busca-se compreender os processos discursivos em ação na obra de Justino e suas conexões com a aceitação e resistência aos cristãos no Império Romano, bem como, seu desempenho nas relações com os “outros”.

Nascido em Flávia Neápolis³, atual Nablus, cidade da antiga região da Samaria, Justino era provavelmente filho de pai latino e de um avô com nome grego (BAGATTI, 1979, p. 319). Estudou filosofia, mas se converteu ao cristianismo e se pôs em defesa da fé (JOSSA, 1991). As *Apologias* e o *Diálogo com Trifão* devem ter sido escritos entre os anos de 154 e 161 A.D. aproximadamente, anos do governo de Antonino Pio em transição para o de Marco Aurélio.

Justino mostra-se preocupado com a ideia “errônea” e “difamatória” que alguns espalhavam sobre as reuniões cristãs, como a de que os cristãos comiam carne humana ou faziam orgias. Nota-se em seu discurso uma tensão entre a imagem dos cristãos sob as sombras que acobertam suas reuniões transformando-os em alvo da resistência dos “outros” e o teor apologético que procura iluminar o reconhecimento dos fiéis por meio de suas crenças e pelo exemplo de conduta que mantinham.

Em seu discurso ele afirma quem são os “cristãos”, o que eles pensam e de que modo procedem em suas reuniões. Sua perspectiva apresenta tanto oposição às alegações anticristãs detectadas no Império Romano quanto às associações e analogias com elementos da cultura greco-romana com o intuito de estabelecer correlações que visam à aprovação de diversos aspectos da fé cristã. Em grande medida ele recorre a uma hermenêutica bem particular, aplicada aos textos proféticos e a uma comparação de aspectos culturais do mundo greco-romano para defender a fé cristã (BATES, 2009; cf. *Diál.* 70.1-5. 117.1-4.).

² A análise interna e externa dos documentos (cf. Jersy Topolsky (1992, pp. 36-45) será combinada a uma exegese histórico-crítica que não despreza o caráter teológico das obras do Mártir, mas que procura acima de tudo compreender a função simbólica e discursiva de suas elaborações dentro do seu contexto social (PESCE; DESTRO, 2008; DESTRO, 2002).

³ *I Apol.* 1,1 cf. C. Munier (2006. pp. 127-129) e L. Barnard (1967). pp. 3-12.

As *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*, que constituem o principal objeto e fonte de investigação dessa pesquisa, apresentam algumas características comuns: em ambos os textos há uma adaptação de um gênero de escrita comum à filosofia e em ambos, Justino demonstra apreço pela “filosofia divina”, a saber, as doutrinas cristãs; nas duas composições há uma forte recorrência a textos da Bíblia hebraica para justificar as crenças cristãs. Por outro lado, enquanto as *Apologias* dirigem expressamente seus argumentos às autoridades romanas que ocasionalmente condenavam os cristãos, o *Diálogo* apresenta uma reflexão com um sábio judeu, retratado como aquele que não pode superar os argumentos cristãos apresentados por Justino. Mas enquanto o primeiro escrito apresenta também contrastes e fronteiras entre os cristãos e a cultura comum aos povos do Império; o segundo alega uma raiz judaica de suas crenças ainda que retratando uma superação escatológica manifestada historicamente no desenrolar dos séculos. Ambos os textos refletem o desafio cristão de se comunicar e interagir com o mundo do II século e ao refutar as acusações contra os cristãos, Justino proporciona a oportunidade de se analisar como são construídos os jogos retórico-discursivos em torno da identidade cristã neste período. Para compreender como será feita esta análise, são estabelecidos a seguir alguns parâmetros teórico-metodológicos fundamentais.

É preciso compreender em primeiro lugar que em um contexto de variadas correntes de ideias genericamente chamadas de cristãs, o pensamento de Justino não representa o cristianismo todo, mas é uma das formas de reivindicação afirmativa da própria identidade e a manifestação da própria imagem construída sobre si e sobre os outros. Esta posição é assumida dentro do contexto que passa a exigir dos sujeitos o estabelecimento de fronteiras identitárias. Conforme Jouette M Bassler (2008) apontou, “o processo de separação e fronteira é desenhado defronte os oponentes internos e externos” destacando os “pensamentos e ações dos líderes dos grupos como eles elaboraram em situações polarizadas [...] uma visão de suas distintivas autodefinições do grupo”. De modo geral as etiquetas entre judeus e cristãos são dadas de modo excludente.

Quando falamos em identidade nos referimos, como apontou Richard Jenkins (2008, p. 5), à “capacidade humana – enraizada na linguagem – de conhecer ‘quem é quem’ (e, portanto, ‘o que é o que’)”. O mesmo processo envolve conhecer “quem nós somos, conhecer quem são os outros, conhecendo eles quem nós somos, conhecemos nós quem eles pensam que somos, e assim por diante: uma multidimensional classificação ou mapeamento do mundo humano e nosso espaço nele, como indivíduos e como membros de coletividades”. As perspectivas coletivas e individuais sobre identidade têm em comum certas características, incluindo um reconhecimento do dinamismo, maleabilidade e multiplicidade das identidades,

bem como a natureza situacional do desenvolvimento das identidades como compreendidas e expressas em lugares e tempos particulares. Em outras palavras, as respostas às questões “quem somos nós?” ou “quem sou eu em relação ao grupo ou situação?” variam e mudam ao longo do tempo a despeito dos elementos de estabilidade. Identidades de grupos ou indivíduos são negociadas e renegociadas, expressas e re-expressas; elas não são estáticas (HARLAND, 2009).

Identidades sociais e étnicas são construídas e reconfiguradas em relação tanto a definições internas quanto a categorizações externas. Externamente, *outsiders* categorizam e rotulam um grupo particular ou membros de um grupo. Este processo externo de categorização pode variar de um alto nível de consenso com modos internos de definição (como quando uma categoria de um *outsider* sobrepõe significativamente com modos internos de autoverificação) a categorizações conflituais (como quando *outsiders* categorizam ou rotulam membros de outro grupo com estereótipos negativos). A natureza relacional das formulações de identidade e a mudança das fronteiras entre um grupo e outros significa que sempre estas categorizações negativas ou estereótipos de *outsiders* vêm desempenhar um papel na construção da identidade através do processo de internalização. Esse processo envolve a pessoa categorizada ou a reação do grupo em algum sentido a categorizações externas (JENKINS, 1994).

Isso pode englobar hostilidades entre grupos e disputas por poder, influência ou visões legitimadoras de uma realidade ou circunstância, pois como escreveu o sociólogo, Robert Bellah (1987, p. 220), “a religião é um dos mais importantes meios de definição de nossa identidade e de construção de fronteiras coletivas e pessoais”. Em alguns casos os próprios “atos de formação de identidade” podem ser tomados eles mesmos como “atos de violência” (SCHWARTZ, 1997, p. 5), que segregam grupos desautorizados, manipulam informações e produzem documentos sobre sua própria autoimagem. Há, no entanto, um grande fluxo de trocas culturais neste processo.

Judith Lieu (2004, pp. 20-21) estabelece que

a retórica da identidade cristã, mesmo produzindo reivindicações universalistas, é articulada em termos usados também na formação identitária e etnográfica greco-romana. Como em muitas áreas, o cristianismo antigo necessita ser visto como implicado nas, assim como contribuindo para, dinâmicas do mundo no qual era situado. Devemos buscar por continuidades tanto quanto por descontinuidades entre os esforços de gregos, romanos, judeus e cristãos para construir e manter uma identidade para si mesmos, em interação com seus passados assim como com cada outro.

Isso significa que o cristianismo não deve ser analisado como em situação de isolamento, mas levando em conta seu ambiente, o vivido, as relações com o mundo de sua

época. Desse modo, é inevitável que não apenas compartilhe os termos da articulação e formação identitária, mas também contribua com tais termos (MONGESTU, 2004, p. 4).

Conforme apontaram Vernon K. Robbins e David B. Gowler (1998):

Discurso é um fenômeno social... Nenhuma narrativa é criada em um *vacuum* literário, cultural, social ou histórico, e nenhum discurso é criado *ex nihilo*. Narrativas do Novo Testamento [...] foram criadas e preservadas em conversação com seu ambiente cultural, e eles dividem, vigorosamente às vezes, neste discurso dialógico social. Falantes não utilizam palavras antigas – “imaculadas” e diretas de um dicionário – mas aquelas palavras já existiam na boca de outros e assim já pertenciam parcialmente a outros – cada palavra prefere, portanto, contextos nos quais tem vivido sua vida socialmente carregada nos falantes de contextos pessoais, culturais, sociais e ideológicos anteriores. É a partir destes espaços que alguém pode tomar as palavras e tentar fazê-la algo próprio. O que, portanto, parece primeiro ser um conjunto de enunciados “originais”, são atualmente réplicas em um diálogo maior, incorporando, em diferentes sentidos, as palavras de outros [...]. Linguagem não é nunca um meio neutro que passa livre e facilmente a um novo e conceitual sistema; é um processo difícil, complexo e frequentemente conflitual [...] diferenciando participação de grupos na heteroglossia do mundo mediterrâneo antigo e orienta ativamente a si mesmo por meio desta heteroglossia; Eles passam e ocupam a posição por si mesmos dentro, contra e de acordo com outros grupos e sua linguagem social [...] Tal é a natureza do grupo; tal é a natureza das sociedades; tal é a natureza da linguagem.

Por isso, a análise dos textos de Justino deve levar em consideração as dinâmicas impostas historicamente na constituição dos sujeitos discursivos que participam da fluidez identitária dos grupos envolvidos. Isso implica considerar, como destacou David G. Horrell (2002, p. 331), que a identidade dos primeiros cristãos pode ser adequadamente estudada e entendida apenas “como parte de um processo em andamento”, como algo que está continuamente em processo de produção, reprodução, e transformação, e nunca chega ou alcança um ponto onde um pode dizer que o desenvolvimento “parou”. Segundo Ben F. Meyer (1986), a autocompreensão dos primeiros cristãos é um processo aprendido, pelo qual, como encontram diferentes pessoas, situações e eventos, eram compelidos a ter repetida reflexão e reavaliação que afetou sua autocompreensão como um todo.

De acordo com Karina Korostelina (2007, p. 115),

as características funcionalidades de um sistema identitários são a existência de mecanismos de competição entre identidades, que terminam na seleção de identidades mais estáveis, a ascensão de novas identidades, e a quebra do padrão de comportamento estabelecido. O mecanismo de desenvolvimento do sistema de identidade garante maior variedade possível de identidades iniciais; dentro deste contexto, elementos importantes e insignificantes são reavaliados e identidades irrelevantes são descartadas.

Como resultado, pode ser que identidades desenvolvidas recentemente recoloquem vários elementos da identidade prévia sem mudar o cerne da identidade, ou podem as identidades recentes estabelecer contradições com o cerne das identidades deixadas para mudar algo no cerne dos aspectos salientes da identidade (KOSESTELINA, 2007, pp.

113-114). Desse modo algumas estratégias de formação da identidade social aparecem, como a revitalização da história e do passado do grupo; a redefinição do valor e o significado atribuído a uma dada tradição; a adição de uma nova dimensão à história e tradição dos grupos; e a seleção de novos grupos externos (HOGG; ABRAMS, 1988).

Discursos polêmicos ou não-polêmicos podem ser usados pelos grupos na formação da identidade, enfatizando aspectos de “afinidades e estranhamento” (LINCOLN, 1989, pp. 9-10). O processo da formação da identidade social é fomentado entre outras coisas por meio da linguagem escrita (GUMPERZ, 1982, p. 17). E ainda conforme apontou Werner Kelber (2006, p. 97), oralidade e escrita foram ferramentas usadas tanto pela elite quanto pelos grupos marginalizados como “instrumento de formação da identidade, controle e dominação” na antiguidade. “Escrita, literatura, formação identitária e memória cultural constituíam a síndrome” que é usada para criar e legitimar identidades sociais, religiosas e políticas (2006, p. 96).

Assim, é preciso também reconstruir historicamente o pano de fundo onde a produção do texto se insere. A análise desse processo deve contemplar o desenvolvimento sociocultural das relações entre autor e destinatários. O texto deve ser ainda encarado como produto de uma atividade humana semelhante a todas as outras manifestações que caracterizam uma atitude cultural. Os escritos, no tocante à materialidade, são aqui compreendidos como a transcrição gráfica de pensamentos, enunciados, conceitos expressos em uma determinada língua. Isso implica em considerá-los como produto culturalmente configurado. Da sua natureza faz parte o suporte material, sobre o qual vem impressa a escritura. Por isso também deve ser interpretado dentro da sua função particular, como um instrumento de comunicação como destinatários/leitores historicamente e culturalmente determinados. Assim, ao colocar a obra de Justino no centro dessa análise, busca-se delimitar um campo possível de investigação dentro do processo de expansão do cristianismo pelos territórios do Império Romano tendo em vista as interações culturais e várias formas de resistência e aceitação.

Conforme destacou Adriana Destro (2002, p. 141), as estruturas culturais têm sempre dado prova de flexibilidade quanto às identidades individual e coletiva. Isso também quer dizer que a dimensão identitária não é absoluta. A identidade religiosa é relativa, podendo se referir à experiência individual, à identidade oficial, a subgrupos ou a outros tipos. Dessa forma, esse tipo de identidade “não pode partir de simples sistemas de crenças consolidados na história” (2002, p. 143). Como em toda esfera identitária, “se desenvolve sempre a partir da segmentação histórica, da agregação territorial e da substituição de poder”

(2002, p. 147). O jogo de construções identiárias compreende os processos de seleção, repulsão e aquisição construídos junto ao *outro* que dão origem a identidade religiosa (2002, p. 154).

Parece certo que a proclamação da mensagem cristã no I e II séculos causava tanto conversões quanto reações adversas entre os pagãos (GOODMAN, 1994, p. 12). A religião pública do Império Romano estava presente na vida dos povos dominados (ROSA, 2006, p. 141; BEARD; NORTH; PRICE, 1988, pp. 32-35). Relembrando Marcel Simon e André Benoît (2005, p. 12), a recusa a participar de compromissos e a sustentação intransigente do monoteísmo pode ter contribuído para que a Igreja parecesse um corpo estranho aos pagãos. Distanciando-se dos eventos públicos, normalmente envolvidos com a idolatria condenada pela Igreja, rejeitando o serviço militar, os jogos e as celebrações artísticas, os cristãos se autoexpunham à marginalização da sociedade.

Entre o povo ou entre os intelectuais os cristãos eram vistos com estranheza ou desconfiança⁴. Assim como foram caracterizados os judeus, os cristãos podiam ser relacionados ao *odio humani generis* (Tácito, *Annales*, 15.44), em parte devido aos comentários depreciativos que se espalhavam entre o povo. Tácito os descreveu como membros de uma destrutível *superstitio*⁵ oriunda da Judeia. Suetônio se referiu a eles como “raça de homens de uma *superstitio* nova e maléfica”⁶. As acusações ou suspeitas poderiam girar em torno de delitos ou coisas consideradas repulsivas como: infanticídio, incesto, assembleias ilegais, introdução de cultos ilícitos ou até mesmo traição, sendo esta última caracterizada pela recusa em venerar a divindade do imperador (MOREAU, 1956).

Segundo Paul Veyne (2009, pp. 245-246) a atitude de crítica frente às comunidades cristãs manifestava a repulsa ao que era híbrido, impuro, ambíguo. Desse modo a rejeição ao novo grupo religioso do oriente envolveria um problema identitário, também relacionado à dificuldade de se assimilar um grupo dotado de particularidades que pretendiam a superioridade diante dos estabelecidos. Justino também sustenta uma tese em torno da questão do “por que os cristãos eram perseguidos”, esforçando-se em convencer os romanos sobre as “injustiças” cometidas contra os cristãos.

Embora não exista um consenso sobre o início das perseguições no I século, é certo que o estilo de vida e o conteúdo das crenças cristãs não agradavam a muitos, o que culminava na condenação dos cristãos denunciados.

⁴ “aqueles que por suas abominações eram mal vistos” [*quos per flagitia invisos*]. Tácito, *Annales*, 15,44.

⁵ *exitiabilis superstitio* [destrutível superstição] *Annales*, 15,44.

⁶ *genus hominum superstitionis novae ac maleficae. De Vita XII Caesarum, Vita Neronis*, 16,2.

Não há sinais de uma perseguição generalizada no início do II século, mas apareciam atritos locais que por vezes culminavam na condenação dos cristãos denunciados ou agredidos pelo povo.

Justino, em suas *Apologias* principalmente, procura desfazer a ideia negativa construída e disseminada sobre os cristãos afirmando, por outro lado, como realmente deveriam ser vistos. Esta imagem dos cristãos é fundamental para se entender o dinamismo das construções identitárias neste período. Os “cristãos” são apontados como “homens de toda raça” (*I Apol.* 25.1), tanto educados como também ignorantes. No período em que escreve – durante o reinado de Antonino Pio (138 -161 d.C.) – o número de cristãos oriundos dentre os pagãos é maior que os provenientes dentre os judeus e samaritanos(*I Apol.* 53.3). Porém, ele fala em nome dos que ele chama de “verdadeiros cristãos”, que não poderiam ser confundidos com alguns que seriam indignos de serem chamados por este nome. O apologista acredita representar a crença tradicional da Igreja, por isso apresenta expressões como: “pela sua doutrina, pregada pelos apóstolos em todas as nações” (*I Apol.* 42.4). Semelhantemente, ao discorrer sobre a eucaristia afirma: “Foi isso que os apóstolos nas memórias por eles escritas, que se chamam Evangelhos, nos transmitiram que assim foi mandado a eles [por] Jesus” (66.3). Enquanto manifesta desaprovação a alguns grupos cristãos considerados hereges, classifica os seus como “os discípulos da verdadeira e pura doutrina de Jesus Cristo” (*Diálogo com Trifão*, 35,2). Pode-se concordar com L. W. Barnard (1967, p. 128) que o “cristianismo” de Justino era decorrente de um corpo de crenças que recebeu da Igreja, o qual seria a principal corrente de cristãos naquela época. A “tradição” aparece como um elemento que serve para se identificar o ensinamento correto, capaz de produzir uma prática correta, que é fundamental para se identificar os “verdadeiros cristãos”.

Além dessa herança, o elemento legitimador do seu discurso em defesa dos cristãos é a “razão”, conjugada à verdadeira interpretação dos textos antigos. Este seria um dos recursos retóricos empregados para cativar os admiradores da filosofia: “A razão [lo,goj] exige dos que são verdadeiramente piedosos e filósofos que, desprezando as opiniões dos antigos, se estas são más, estimem e amem apenas a verdade”. Ele procura ser convincente: “De fato, o raciocínio [lo,goj] sensato não só exige que se abandonem os que realizaram e ensinaram algo injustamente, mas também que o amante da verdade, de todos os modos e acima da própria vida, mesmo que seja ameaçado de morte, deve estar sempre decidido a dizer e praticar a justiça” (*I Apol.* 2,2).

Sua teia argumentativa está articulada para refutar algumas “calúnias” e acusações feitas contra os cristãos em termos gerais. Rebatendo acusações, ele explica que os cristãos

não são ateus, apenas não creem na existência de outros deuses além daquele que é criador de todas as coisas (*I Apol.* 6,1; 13,1). Embora não apareça o apontamento de nenhuma alegação de evasão fiscal por parte dos cristãos, o apologista também afirma que os cristãos procuram antecipar-se no pagamento diligente dos tributos (*Apol.* 17,1).

Para mostrar que as crenças cristãs não eram algo demasiadamente estranho, Justino procura compará-las a diversos elementos da cultura greco-romana. Sobre as possíveis implicações da afirmação sobre a imortalidade da alma, recorre às doutrinas de escritores como Empédocles e Pitágoras, Platão e Sócrates, ou à descida de Ulisses para averiguar a região dos mortos. Assim, ele pondera: “recebei-nos, portanto, pelo menos de modo semelhante a esses” (*Apol.* 18,5). O fato de Jesus ser chamado de filho de Deus parecia incomodar a alguns dos opositores. Por isso também é feita uma defesa alegando que todos os escritores antigos chamam o Deus supremo de pai de homens e de deuses. Quanto ao fato de dizerem que ele nasceu de uma virgem, ele o compara a Perseu (*I Apol.* 22,5). Quanto às curas de coxos, paralíticos e doentes de nascimentos e ainda que ressuscitasse dos mortos a alguns, Cristo foi comparado ao que se conta ter feito Asclépio (*I Apol.* 22,6). Mas se por um lado os cristãos apresentavam elementos reconhecíveis às demais culturas do Império, por outro lado existe uma profunda preocupação em diferenciar-se e se apresentar como grupo mais perfeito e aprovado.

Se pela razão Sócrates condenava os “falsos deuses” e preferiu morrer em defesa da verdade; muito mais os cristãos que possuem o *logos completo*, ou seja, a razão absoluta revelada por Deus. Sócrates é retratado como aquele que “tentou esclarecer tudo isso e afastar os homens dos demônios” (*I Apol.* 5,3). Mas os demônios, “por meio de homens que se comprazem na maldade”, fizeram com que ele também “fosse executado como ateu e ímpio”. O apologista recorre às profecias interpretadas mediante sua hermenêutica alegórico-cristológica para tentar persuadir seus leitores acerca do seu cumprimento em Cristo. No entanto, para explicar a correlação entre alguns aspectos das crenças cristãs e alguns mitos, ele afirma que os demônios “colocaram na frente muitos que se disseram filhos de Zeus”, para que assim os homens considerassem as coisas a respeito de Cristo como um conto de fadas, semelhante aos contados pelos poetas. Isso teria ocorrido principalmente entre os gregos e outras nações, “onde mais os demônios tinham ouvido, pelo anúncio dos profetas, que se deveria crer em Cristo” (*I Apol.* 54,1-3). As semelhanças entre alguns aspectos das crenças cristãs ora seriam fruto da estratégia dos demônios de confundir as nações (*I Apol.* 23,3), ora seriam o resultado do *logos spermatikos* comum, que capacita aos seres humanos a julgar corretamente todas as coisas. O cristianismo, por sua vez, seria uma espécie de “filosofia

divina” (*II Apol.* 12.5), ou a “filosofia segura e proveitosa” (*Dial.* 8.1), de modo que não é uma filosofia igual às outras, mas muito mais excelente. Em suma, trata-se do cultivo de uma experiência transformadora de vida mais do que uma *superstitione*, como alguns dos de foram poderiam alegavam.

Devido às calúnias de imoralidades, Justino ratifica a reta conduta dos cristãos condenando os que prostituem seus filhos e mulheres e os que se mutilam, como em atos pervertidos conhecidos em diversas regiões do Império Romano. E acrescenta: “aquilo mesmo que vós praticais e honrais publicamente, vós o atribuísteis a nós, como se tivéssemos decaído e a luz divina não nos assistisse” (*I Apol.* 27, 5). Outra defesa que ele precisa fazer é a de que os cristãos não aderiam a uniões promíscuas (*I Apol.* 29.2), mas que procuravam a todo o momento a santificação.

Antes, nos comprazíamos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança; antes, nos entregávamos às artes mágicas; agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito; antes, amávamos, acima de tudo, o dinheiro e as rendas de nossos bens; agora, colocamos em comum o que possuímos e disso damos uma parte para todo aquele que está necessitado; antes, nós nos odiávamos e nos matávamos mutuamente e não compartilhávamos o lar com aqueles que não pertenciam à nossa raça pela diferença de costumes; agora, depois da aparição de Cristo, vivemos todos juntos, rezamos por nossos inimigos e tratamos de persuadir os que nos aborrecem injustamente, a fim de que, vivendo conforme os belos conselhos de Cristo, tenham boas esperanças de alcançar conosco os mesmos bens que esperamos de Deus (*I Apol.* 14.3).

Outros grupos que também reivindicavam o nome de cristãos poderiam apresentar práticas diferentes deste posicionamento, mas quanto a estes ele escreve: “aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele [Jesus, o mestre] ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo” (*I Apol.* 16.8). E ainda: “Aqueles que não vivem conforme os ensinamentos de Cristo e são cristãos apenas de nome, nós somos os primeiros a vos pedir que sejam castigados” (*I Apol.* 16.14). Este seria o caso dos seguidores de Marcião, por exemplo, os quais Justino diz receber semelhantemente o nome de cristãos, mas não sabia dizer com certeza se praticavam as “vergonhosas obras que se propalam contra [os demais cristãos], isto é, jogar por terra o castiçal, [unirem-se] promiscuamente e [alimentarem-se] de carnes humanas” (*II Apol.* 26.7). No mesmo patamar em que os marcionitas estariam os valentinianos, basilidianos, saturnilianos e dentre outros nomes (*Diál.* 35,5-6).

Sua queixa prossegue: “buscando condenar à morte alguns cristãos, fundados nas calúnias contra nós, arrastaram também escravos, meninos e mulheres e, por meio de incríveis tormentos, os forçam a repetir contra nós o que o povo inventa” (*II Apol.* 12,4). Ele é enfático: “nada disso nos diz respeito” (*II Apol.* 12,4). Outra calúnia que Justino faz conhecer é a de

que os cristãos abusariam de homens e se uniriam destemidamente com as mulheres. Sobre todas essas acusações ele pondera: “A verdade é que nos fazem guerra de mil modos, exatamente porque ensinamos a fugir de semelhantes doutrinas e daqueles que praticam tais coisas ou imitam tais exemplos, como, mesmo nesse discurso que vos dirigimos” (*II Apol.* 12,6). As queixas de Justino estão na verdade articuladas ao processo de “negativização” da figura do “outro”. Neste contexto percebe-se que os atritos com os cristãos não eram decorrente simplesmente de uma estratégia política para minar um potencial grupo subversivo. Nos escritos de Justino, aparecem alguns aspectos desses atritos que se remetem às calúnias e maus comentários sobre os cristãos que desembocam na estigmatização desse grupo.

Entre os tipos de estigmas destacados por Erving Goffman (2006, p. 16), estão aqueles tribais, de raça, nação e religião, considerados suscetíveis de ser transmitidos por herança e contaminar outros ao redor. Neles encontram-se os seguintes traços sociológicos:

un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención u que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos. Posee un estigma, una indeseable diferencia que no habíamos previsto.

Essa diferença torna-se o elemento fundamental para a prática de vários tipos de discriminação. Consciente ou inconscientemente, constrói-se uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar sua inferioridade e dar conta do perigo que representa essa pessoa, racionalizando às vezes uma animosidade que se baseia em outras diferenças.

Os sujeitos estigmatizados, no entanto, podem permanecer ilhados, protegidos por suas próprias crenças sobre sua identidade, mas estão ao mesmo tempo em constante contato com os outros (GOFFMAN, 2006, p. 17). Nesse sentido, os seguidores da igreja dos discípulos de Jesus de Nazaré constroem suas teologias em meio a perseguições e relações adversas com o mundo exterior e assim podem refugiar-se em suas crenças próprias, a saber, seu próprio modo de se autodefinir como “cristãos”. Enquanto o termo “cristão” poderia referir-se a alguém de uma *superstitio illicita*, que abusa das crianças, que se une promiscuamente com homens e mulheres, que acredita em lendas de um deus encarnado e nascido de uma virgem, cujos fiéis se reúnem para comer sua carne em reuniões secretas e, assim, tal termo torna-se estigma de alguém desprezível, por outro lado, ganha outro significado para os seguidores do Cristo.

É no contato cotidiano com pessoas de outros credos que os atritos com os fiéis da igreja de Jesus Cristo no exercício de sua missão de anunciação parecem ser mais frequentes. O caso mais emblemático é o que aparece na *II Apologia*. Justino narra um caso de uma

mulher cristã que decidiu se separar do marido, que inconformado com o fato de sua esposa ter mudados seus hábitos sexuais e assim optado pela separação, resolveu denunciar o mestre que a havia a se converter ao cristianismo. Justino aponta que casos como este estavam acontecendo “em todo o império” (*II Apol.* 1.1).

Mesmo diante de confrontos, os “verdadeiros cristãos” seriam segundo Justino aqueles que estão prontos para confessar a fé a ponto de padecerem. Desse modo, esses homens de fé são persuadidos a crer que a verdadeira recompensa será atribuída para a vida eterna, que em muito excede ao sofrimento transitório desse mundo. Eles deveriam anunciar e testemunhar a fé a todos, mesmo sob a insígnia das tribulações. Por isso, Justino declara:

Decapitam-nos, pregam-nos em cruzes, atiram-nos às feras, à prisão, ao fogo, e nos submetem a todo tipo de torturas. Todavia, está à vista de todos que não apostatamos de nossa fé. Ao contrário, quanto maiores são os nossos sofrimentos, mais ainda se multiplicam os que abraçam a fé e a piedade pelo nome de Jesus (*Dial.* 110, 4).

Desse modo, a perseguição aos cristãos se torna um elemento teologizado no discurso de Justino, essencial para se identificar os cristãos autênticos. A saber, aqueles que como seu mestre, o Cristo, suportam a morte e o sofrimento por professarem a verdade. Assim, Justino é irredutível ao afirmar os principais pontos das doutrinas cristãs e a rejeição à idolatria (*I.9,1-5*). Por outro lado, seu discurso, tanto nas *Apologias* quanto no *Dialogo com Trifão* está carregado de tons protrépticos que visam à instrução e o convencimento dos seus destinatários. Dadas as circunstâncias culturais de então, não bastava afirmar as crenças cristãs. Uma doutrina nova dificilmente receberia algum crédito. Era necessário ressaltar a antiguidade das crenças cristãs, fundamentadas essencialmente nas *Escrituras* judaicas (ERHMAN, 2004).

Uma das preocupações de Justino é afirmar a fidelidade dos cristãos ao Império Romano e dissipar qualquer suspeita de conspiração. Dirigindo-se ao imperador, ele afirma: “Somos vossos melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz” (*I.12.1*). Por outro lado, não deixa de apontar a existência de olhares atentos sobre o “reino” proclamado pelos cristãos (*I.11,1*). Não é possível dizer ao certo qual foi o nível de impacto das revoltas judaicas do início do II século sobre o afastamento dos cristãos, mas Justino retrata os cristãos como vítimas das investidas de Barkochba (*I.33,6*). Os judeus são, em seu discurso, aqueles que fomentaram as calúnias contra os cristãos e que resistem ao reconhecimento do cumprimento das profecias em Cristo.

Trifão⁷, personagem que representa um judeu ilustre acompanhado de seus discípulos em seu outro texto, expõe aquilo que seriam as principais razões para a resistência dos judeus aos cristãos:

o que nos deixa sobretudo perplexos é o fato de que vós, que dizeis praticar a religião e vos considerais superiores à plebe pagã, em nada sois melhores que eles, nem viveis uma vida diferente dos pagãos. Não guardais as festas e sábados, nem praticais a circuncisão. Além disso, ponde vossas esperanças num homem crucificado, confiando receber de Deus algum bem sem guardar os mandamentos dele. Ou não leste que será exterminada da sua descendência toda pessoa que não for circuncidada no oitavo dia? E ele ordenou isso tanto para os estrangeiros como para os escravos comprados a preço de dinheiro⁸. 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 (*Dial.* 10.2).

Tanto no *Diálogo* quanto nas *Apologias*, os argumentos de Justino são contraídos a partir de algumas correlações com a filosofia, da interpretação das *Escrituras* judaicas⁹ e da recepção de ensinamentos cristãos¹⁰. Todavia, atribui-se a incompreensão de judeus como Trifão a ensinamentos de falsos mestres e à baixa reflexão sobre os textos sagrados (*Dial.* 9.1¹¹). Seria devido à incompreensão das profecias e das *Escrituras* em geral que os judeus se posicionavam contra os cristãos (*I Apol.* 36.3¹²). O desprezo pelo conhecimento divino é interpretado como uma ação de demônios malévolos, ao mesmo tempo em que se trata de algo sob o propósito divino¹³.

⁷ Eusébio considera Trifão “um dos líderes judeus daqueles dias (*H.E.*IV.18.6), e é frequentemente suposto tê-lo identificado como famoso rabino Tarfon. Hyldahl (1956), no entanto, é contra esta identificação.

⁸ Cf. Gn 17,12.

⁹ *I Apol.* 31.1 “Entre os judeus, houve profetas de Deus, através dos quais o Espírito profético anunciou antecipadamente os acontecimentos futuros, e os reis, que segundo os tempos se sucederam entre os judeus, apropriando-se de tais profecias, guardaram-nas cuidadosamente tal como foram ditas e tal como os próprios profetas as consignaram em seus livros, escritos em sua própria língua hebraica”. E segue uma série de profecias das *Escrituras*: *I.45 – I.57*.

¹⁰ É difícil dizer com precisão em que medida Justino foi devedor aos evangelhos sinópticos em sua obra. Alguns paralelos podem ser estabelecidos Mt 5:28; 6:1, 19–20 com *I Apol.* 15.1, 4, 11, 15, 17; Lc 12:48b com *I Apol.* 17.4; Lc 10:19 com *Dial.* 76.6; Lc 23:46 com *Dial.* 105.5. Justino identifica as fontes das palavras de Jesus como “memórias dos apóstolos” (*I Apol.* 66.3; 67.3–4; *Dial.* 100.4; 101.3; 102.5; 103.6, 8; 104.1; 105.1, 5, 6; 106.1, 3, 4; 107.1], “evangelhos” (*I Apol.* 66.3) ou “memórias dos apóstolos e seus sucessores” (*Dial.* 103.8). Todavia algumas divergências em relação ao material canônico podem ser constatadas (*Dial.* 88.3; 106.1–2). Em muitos casos, Justino usa o que parece ser uma harmonização de Mateus, Marcos e Lucas [Compare, e.g., Mt 22:30 e Lc 20:35–36 com *Dial.* 81.4; Mt 13:3b–8; Mc 4:3–8; Lc 8:5–8 com *Dial.* 125.1]. Devo toda essa parte a Susan Wendel (2011, p. 4), que faz uma análise especial das correlações e discrepâncias entre Justino e Lucas-Atos.

¹¹ “... não sabes o que estás dizendo, pois, seguindo mestres que não entendem as *Escrituras*, estás como que adivinhando e dizendo o que te vem à mente.”

¹² “Não entendendo isso, os judeus, que são aqueles que possuem os livros dos profetas, não só não reconheceram a Cristo já vindo, mas também odeiam a nós, que dizemos que ele de fato veio, e mostramos que, como fora profetizado, foi por eles crucificado.”

¹³ São os demônios os responsáveis pela confusão e pelo engano que faz com que os cristãos sejam incompreendidos e perseguidos tanto por judeus quanto por romanos e demais povos (Cf. *I Apol.* 5.2; 44.12; 45.1; *II.1.2*; 12.5). Ao imperador o apologista escreve: “Vós, porém, não examinais nossos juízos, mas, movidos de paixão irracional e agulhoados por demônios perversos, nos castigais sem nenhum processo e sem sentir remorso algum por isso.” (*I Apol.* 5.1). E sobre a submissão dos demônios aos propósitos de Deus: “Deus

De modo geral, os judeus são retratados como os responsáveis, segundo Justino, por se empenharem “para que se espalhassem, por todo o mundo, calúnias amargas, tenebrosas e iníquas” contra Jesus, o Cristo, “o único sem culpa e justo, enviado por Deus aos homens” (*Dial.* 17.3). De fato, segundo o *Birkath ha-minin*, a bênção contra os heréticos, que de acordo com a tradição foi introduzida sob Gamaliel II (bBer. 28b-29a), os cristãos poderiam ser excluídos das sinagogas. Mas não há evidências de que havia uma conspiração sistêmica dos judeus contra os cristãos. Ainda assim, não há nenhuma razão para se duvidar que o apelo cristão ao reconhecimento de Cristo pudesse despertar a resistência de muitos judeus.

As divergências interpretativas entre judeus como Trifão e os cristãos como a si mesmo são teologizadas. Desse modo, se suas referências às *Escrituras* “parece[m] estranhas [...], por mais que as leia[m] todos os dias. Então pode[m] compreender que, por causa da maldade, Deus [...] ocultou a sabedoria contida em suas palavras, com exceção de alguns [...] pela graça de sua grande misericórdia” (*Dial.* 55.3).

Conforme destacou Susan Wendel (2011, p. 2,45), dentro deste mundo de competição de apelos diversos, o movimento de Jesus emergiu no primeiro século como um grupo judeu que, em seu próprio sentido, se apropriou das *Escrituras* como um meio de competição por reconhecimento social. Como outros grupos judaicos anteriores, os cristãos insistiam que apenas eles possuíam a compreensão correta das escrituras judaicas. Diferente dessas outras comunidades já conhecidas, no entanto, o que mais chama a atenção agora é que não-judeus, como Justino, se empenham em interpretar as *Escrituras* e a julgar o povo judeu.

A interpretação de Justino, porém, não é nova. A situação era não muito distante daquela dos dias de Paulo, quando a relação entre cristianismo e judaísmo ainda estava sendo trabalhada de modo menos elaborado. Em grande medida, o “cristianismo” era naquele momento predominantemente gentílico e a sugestão de que os conversos deveriam primeiro ser circuncidados não seria ouvida em muitos círculos. Havia uma espécie de “competição” entre os apelos das duas religiões (LIEU, 1996, p. 121). Justino representa o clamor dos “cristãos” por representar o verdadeiro significado dos profetas, ou ainda, para ser o verdadeiro Israel. Em partes, ele é devedor à tradição paulina (WERLINE, 1999). Seus

também adia pôr um fim à confusão e destruição do universo, por causa da semente dos cristãos, recém-espalhada pelo mundo, ... De fato, se assim não fosse, vós não teríeis poder para fazer nada daquilo que faz eis conosco, nem seríeis manejados pelos demônios” (*II Apol.* 7.1,2). Pois: “os demônios sempre se empenharam em tornar odiosos aqueles que, de algum modo, quiseram viver conforme o Verbo e fugir da maldade.” (*II Apol.* 8.1). E ainda: “Eu também, ao perceber que os malvados demônios tinham lançado um véu sobre os divinos ensinamentos de Cristo, a fim de afastar deles os outros homens, desprezei da mesma forma aqueles que propagavam tais calúnias como o véu dos demônios e a opinião do vulgo” (*II Apol.* 13.1). Cf. POPE (2000).

argumentos não apresentam, por exemplo, um repúdio à Lei, mas uma divisão das prescrições das leis (*Dial.* 45.3).

Fazendo uma leitura escatológica dos últimos eventos, Justino considera que o sofrimento enfrentado pelos judeus no Império se deve ao fato de terem maltratado o Cristo e rejeitado aos profetas (*Dial.* 16.2). Mas a culpa dos judeus está profundamente enraizada em uma hermenêutica dos textos proféticos. Lê-se em Isaías: “Por vossa culpa o meu nome é blasfemado entre as nações” (Is 52,5). Os apontamentos sobre o combate imposto pelos judeus se acentuam: “vós amaldiçoais 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” (*Dial.* 96.2). Na perspectiva cristã representada no *Diálogo*, a perseguição aos cristãos seria derivada da perseguição ao próprio Cristo (*Dial.* 108.2-3).

Ser perseguido pelos judeus seria desse modo identificar-se com o mestre, ou seja, com o próprio Cristo, que foi condenado e rejeitado por eles. Qualquer repulsa dos judeus é classificada como uma resistência ao próprio Deus. Justino aponta que “de fato, vossa mão ainda está estendida para fazer o mal, pois nem mesmo depois de matar Cristo fazeis penitência, mas nos odiais por termos acreditado no Deus que é Pai do universo e, sempre que tendes poder para isso, nos tirais a vida” (*Dial.* 133.6). Desse modo, os judeus são tidos como “povo de coração duro e insensato, cego e coxo, filhos nos quais não há fidelidade” (*Dial.* 27.2). Por outro lado, os cristãos são retratados como fiéis e acolhedores. Em tons muito mais suaves diz: “nós não aborrecemos nem a vós, nem àqueles que, por vossa culpa, pensam todas essas abominações a nosso respeito. Ao contrário, rogamos que, pelo menos agora, façais penitência e alcanceis todos a misericórdia do Deus, que é Pai do universo, compassivo e misericordioso” (*Dial.* 108.3). A advertência de Justino é também para que os judeus reconheçam que mentem e enganam a si mesmos (117.4), considerando-se ainda piedosos. Os judeus carregariam o erro de não terem recebido 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 boca nova e o proclamaram a todo mundo” (*Dial.* 136.2). E ainda que a mensagem do evangelho seja anunciada aos judeus, afirma-se que o reconhecimento da revelação não é para todos¹⁴, e isso faz dos cristãos um povo especial.

¹⁴ “por acaso pensais que poderíamos entender esses mistérios nas Escrituras se não tivéssemos recebido graça para entendê-los, por vontade daquele que assim quis?” (*Dial.* 109.1)

Depois que esse Justo foi crucificado, nós florescemos como povo novo e brotamos espigas novas e férteis, da maneira como os profetas disseram: “Naquele dia, nações se refugiarão no Senhor para ser povo, e plantarão suas tendas no meio de toda a terra”¹⁵. Nós, porém, não somos apenas povo, mas povo santo [...] Não somos, portanto, uma plebe desprezível, 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”¹⁶ (*Dial.* 108.3-4).

A rejeição perpetrada pelo povo judeu é uma condição escatológica para a emergência do novo povo¹⁷. Justino toma, por exemplo, Is 19.24-25: “Naquele dia, haverá um terceiro Israel entre os assírios e os egípcios, abençoado na terra que o Senhor dos exércitos abençoou, dizendo: Bendito será o meu povo que está no Egito e aquele que está entre os assírios, e a minha herança é Israel”. Desse modo, para justificar a expansão cristã e fundamentar a sua existência, aponta-se a “superioridade” moral e espiritual do novo grupo:

Se quisésseis dizer a verdade, teríeis que confessar que nós, que fomos chamados por ele graças ao mistério da cruz, desprezado e cheio de opróbrio, somos mais fiéis para com Deus. Nós, que por nossa confissão de fé, por nossa obediência e nossa piedade, somos condenados a tormentos até a morte pelos demônios e pelo exército do diabo, graças aos serviços que vós lhes prestais, nós, que suportamos tudo para não negar, nem com a palavra, a Cristo, por quem fomos chamados à Salvação que nos foi preparada por nosso Pai, somos mais fiéis do que vós (*Dial* 131.2).

Em seu discurso há uma sequência de referências escriturísticas para apontar a legitimidade do povo que agora constituiria o *verus israel*¹⁸. Aos judeus só restaria uma coisa: o arrependimento e a conversão para junto dos cristãos (*Dial.* 28.2). Há, todavia, uma observação a se fazer: a representação construída por Justino dos judeus reflete sua leitura a partir de articulações teológicas e jamais deveria ser reproduzida como uma imagem espelhada do real, ainda que para ele talvez isso fosse evidente. Isso também não deve produzir a rejeição à sua obra; deve apenas despertar a atenção para um tipo de análise que se afaste do olhar ingênuo e se detenha sobre a gramática simbólica e cultural do jogo discursivo. Atentando para este quadro Judith Lieu (1996, p. 145) observou que:

o judaísmo de Justino é caracterizado por sua história passada a partir das escrituras, particularmente a partir dos castigos proféticos. O uso dos profetas para este propósito nas polêmicas cristãs seguiu um caminho bem traçado. A proclamação do julgamento foi feita a partir de dentro, como parte de um apelo ao arrependimento e como um prelúdio às promessas de redenção e esperança; em mãos cristãs tornou-se um julgamento a partir de fora, um prova da recusa de arrependimento e evidência da exclusão das promessas que seriam agora de possessão cristã, e assim também se tornam um meio de autojustificação.

¹⁵ Zc.11.

¹⁶ Gn 19.36-38.

¹⁷ É assim por exemplo que ele encaixa Dt 32.15-22, apontando como Deus, devido aos pecados do povo, declarou: “eu também lhes excitarei ciúmes com um não-povo, os irritarei com um povo insensato. Acendeu-se um fogo em minha indignação [...] amontoarei catástrofes sobre eles”.

¹⁸ Isaac e Jacó são tomados para construção do seu argumento Gn 26.4; a bênção de Judá Gn 49.10. Os Salmos também completam o elenco, cf. Sl 72.17, por exemplo.

Os cristãos vinham tendo de lidar com a relação entre judeus e não-judeus dentro de suas comunidades desde o I século, mas como destaca Oskar Skarsaune (1987, pp. 326–52, 428), Justino vai além de seus predecessores argumentando de que os cristãos são o verdadeiro Israel e herdeiros das bênçãos originalmente prometidas aos judeus. Para justificar a presença gentílica na comunidade cristã e sua configuração atual, são realçados os aspectos entorno da rejeição judaica fazendo da igreja a congregação dos eleitos. Esta seria uma perspectiva de cristãos não-judeus, transformados em herdeiros das promessas antes feitas aos judeus. Desse modo, podemos concordar com Denise Kimber Buell (2005, pp. 98-99, 102), que Justino retrata cristãos como substitutos para Israel, redefinindo o que constitui o povo, ou raça, escolhido por Deus (*Dial.* 119.3; cf. *Dial.* 123.8; 135.5–6).

Considerações finais

Os atritos decorrentes da oposição aos cristãos no Império Romano desempenharam um papel importante no desenvolvimento da identidade dos próprios cristãos. As etiquetas externas e a autodefesa tornam esse movimento dinâmico. Justino pertence a um dos vários grupos que reivindicam o nome de “cristão” em meados do século II e suas obras testemunham um pouco sobre os dilemas identitários daquela época. O discurso que permeia a sua obra apresenta pontos de conexões culturais com pagãos e judeus, procurando garantir que não fossem considerados demasiadamente estranhos a ponto serem repelidos. Mas ao mesmo tempo, estabelece fronteiras essenciais para que sejam reconhecidos como autênticos. Desse modo, a imagem dos cristãos retratada está repleta de vislumbres teológicos que os separam de outros grupos cristãos, de judeus e de pagãos. A análise de tal imagem identitária realça a importância de se compreender cada segmento de um panorama diversificado e destaca a necessidade de se diferenciar os aspectos retóricos do discurso empregados em função da construção dessa identidade interpretando as articulações teológicas por meio de uma perspectiva histórico-cultural.

Referências Bibliográficas

- BAGATTI, B. S. Giustino e la sua patria. *Agustinianum*. V. 19, 2, Ago/1979.
- BASSLER, J. M The problem of self-definition: what self and whose definition. In: UDOH, E. (Ed.) **Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders**. Notre Dame: University of Notre Dame, 2008.

- BATES, M. W. Justin Martyr's Logocentric Hermeneutical Transformation of Isaiah's Vision of the Nations. **Journal of Theological Studies** 60,2, pp. 538-555, 2009.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. **Religions of Rome**, v. I. Cambridge: CUP, 1988.
- BECKER, A.; REED, A. (Ed.) **The ways that never parted**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- BELLAH, R. Conclusion: Competing visions of the role of religion in American society. In _____; GRENSPAHN, F. E. (Eds.). **Uncivil Religion**. New York: Crossroad, 1987.
- BUELL, D. K. **Why This New Race**. New York: Columbia University Press, 2005.
- CHEVITARESE, A.; CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**. São Paulo: Annablume, 2007.
- DESTRO, A. **Antropologia dei sistemi religiosi**. Bologna: Pàtron Editore, 2002.
- DUNN, J. D. G. (ed.). **Jews and Christians**. WUNT 66. Tübingen: Mohr, 1992.
- DUNN, J. D. G. **The Partings of the Ways**. London/Trinity: Press International: Philadelphia/ SCM Press, 1991.
- ERHMAN, B. **Cristianismos perdidos**. Barcelona: Editora Critica, 2004.
- GOFFMAN, E. **Estigma: la identidade deteriorada**. Buenos Aires: Amorrorta, 2006.
- GOODMAN, M. **Mission and conversion**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- GUMPERZ, John J. (Ed.). **Language and Social Identity**. Cambridge: CUPress, 1982.
- HARLAND, P. **Dynamics of identity in the world of the Early Christians**. London: T&T Clark, 2009.
- HARNACK, A. **Mission and Expansion of Christianity in the first three century**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- HOGG, M. A.; ABRAMS, D. **Social Identifications**. London: Routledge, 1988.
- HORELL, D. G. Becoming Christian: solidifying Christian Identity and Content. In: BLASI, A. J.; et al. (Ed.) **Handbook of Early Christianity**. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002.
- HYLDAHL, Niels. Tryphon and Tarphon. **Studia Theologica**, 1956.
- _____. **Social Identity**. London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2008.
- JOSSA, G. **I Cristiani e L'Impero Romano**. Napoli: M. d'Auria Editore, 1991.
- JUSTIN; BOBICHON, Philippe. **Justin Martyr, Dialogue avec le Tryphon**: edition critique. Fribourg: Departement de patristique et d'histoire de l'eglise de l'Universite de Fribourg, 2003.
- JUSTINO Mártir. **I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.
- KORESTELINA, K. **Social Identity and conflict**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- KELBER, W. Roman Imperialism and Early Christian Scribality. In: SUGIRTHARAJAH, R. S. (Ed.). **Postcolonial Biblical Reader**. Oxford: Blackwell, 2006.
- KERESZTEZ, P. The literary genre of Justin's First Apology. **Vig. Christ.** V. 19, N. 2, Jun., 1965.
- BARNARD, L. **Justin Martyr: his life and thought**. Cambridge: CUPress, 1967.

- LIEU, J. **Christian Identity in the Jewish and Greco-roman world**. Oxford: OUP, 2004.
- LIEU, J. The Parting of the Ways. *JSNT*, 56 1994, pp. 101-119.
- LIEU, J.; NORTH, J.; RAJAK, T. (Ed.) **The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire**. London/New York: Routledge, 1992.
- LIEU, J. **Image and reality**. New York/ London:T&T Clark, 1996/2003.
- LIEU, J. **Neither Jew nor Greek**. London/New York: T&T Clarck, 2002.
- LINCOLN, B. **Discourse and the construction of Society**. New York: OUPress, 1989.
- MENGESTU, A. **God as Father in Paul**. Eugene, Oregon: Pickwick, 2013.
- MEYER, Ben F. **The Early Christians**. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1986.
- MOORE, G. F. **Judaism in the First Century of the Christian Era: The Age of the Tannaim**. 3 v. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-1930.
- MOREAU, J. **La persécution Du Christianisme dans l'Empire roman**. Paris: Presses Universitaires de Frances, 1956
- MUNIER, C. Justin. **Apologie pour les chrétiens**. Paris: Du Cerf, 2006.
- PESCE, M; DESTRO, A. **Antropologia delle origini Cristiane**. Roma/Bari: Laterza: 2008.
- POPE, M. **The concept of the DAIMON in Justin's Second Apology**. Master of Arts's dissertation. Departament of Classics. University of Kansas. 2000.
- ROBBINS, V.; GOWLER, D. Introduction. In: BORGES, P.; et al. (Ed.) **Recruitment, Conquest, and Conflict**. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- ROSA, C. B. A religião da *Urbs*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.
- SCHWARTZ, R. **The Curse of Cain**. Chicago: Chicago University Press, 1997.
- SIMON, M.; BENOÎT, A. **Giudaismo e Cristianesimo**. Roma/Bari: Laterza/Figli Spa, 2005.
- SIMON, Marcel. **Verus Israel**. Paris: E. de Boccard, 1964.
- SKARSAUNE, O. **The Proof From Profecy**. Leiden: Brill, 1987.
- TOPOLSKY, J. **Metodologia de la historia**. Madrid: Ediciones Catedras, 1992.
- VEYNE, Paul. **O Império Greco Romano**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- WENDEL, S. J. **Scriptural interpretation and community self-definition in Luke-Acts and the writings of Justin Martyr**. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- WERLINE, R. The Transformation of Pauline Arguments in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho". **The Harvard Theological Review**, v.92, n.1., pp. 79-93, 1999.
- WILKEN, R. L. **John Chrysostom and the Jews**. Berkeley: U. California Press, 1983.
- WILKEN, R. L. **Judaism and the Early Christian Mind**. New Haven: Yale U. Press, 1971.
- WILKEN, R. L. Judaism in Roman and Christian Society. **The Journal of Religion**, V. 47, No. 4, Oct., 1967, pp. 313-330.