

SÃO JUSTINO MÁRTIR E O DIÁLOGO COM TRIFÃO *

Daniel Marques Giandoso

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

Resumo: *O Diálogo com Trifão é um dos textos que compõem a literatura polêmica judaico-cristã nos primeiros séculos da Era Comum. Trata-se de um importante documento, pois revela elementos significativos sobre a relação entre judeus e cristãos no século II, sobretudo em Roma, onde, provavelmente, Justino escreveu a obra. Neste artigo introdutório, apresentam-se algumas informações biográficas sobre São Justino e as principais questões ao redor de sua obra, tais como a datação do texto, a controvérsia sobre as intenções do filósofo cristão, seu público-alvo e o que podemos dizer sobre o judeu Trifão.*

Palavras-chave: São Justino. Diálogo com Trifão. Literatura judaico-cristã. Relações judeu-cristãs.

Abstract: *The Dialogue with Trypho is one of the texts that compose the polemical jewish-christian literature in the first centuries of the Common Age. An important document is at stake, where as reveal significant elements about the relation among jews and christians in the II century, mainly in Rome, where, probably, Justin wrote the work. In this introductory article, are presented some biographical information about Saint Justin and the mainly questions around his work, as the text dating, the controversy about*

the intentions of the Christian philosopher, his target audience and what we can say about the jew Trypho.

Keywords: *Saint Justin. Dialogue with Trypho. Jewish-Christian's literature. Jewish-Christian's relationship.*

Resumen: *El Diálogo con Trifón es uno de los textos que componen la literatura polémica judeocristiana de los primeros siglos de la Era Común. Se trata de un documento importante, pues revela elementos significativos sobre la relación entre judíos e cristianos en el siglo II, sobre todo en Roma donde probablemente, Justino escribe la obra. En este artículo introductorio son presentadas algunas informaciones biográficas sobre San Justino y las principales cuestiones al rededor de su obra, tales como La datación del texto, La controversia sobre las intenciones del filósofo cristiano, su público y lo que podemos decir sobre el judío Trifón.*

Palabras clave: *San Justino. Dialogo con Trifón. Literatura judeocristiana. Relaciones judeocristianas.*

Sommario: *Il Dialogo con Trifone è uno dei testi appartenenti alla letteratura polemica giudeo-cristiana dei primi secoli da Era Comune.*

* Este artigo é uma versão reduzida de um dos capítulos de minha Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2011, sob o título: 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>>, acessado em: 20 out. 2011.

Trattasi di un importante documento, giacché rivela elementi significativi circa il rapporto tra giudei e cristiani nel secolo II, soprattutto a Roma, dove Giustino probabilmente scrisse quest'opera. In questo articolo si presentano alcune informazioni biografiche su San Giustino e le principali questioni suscitate in torno alla sua opera, quali sono la datazione del testo, la controversia sulle intenzioni del filosofo cristiano, i suoi destinatari e ciò che possiamo dire sul giudeo Trifone.

Parole chiave: San Giustino. Dialogo con Trifone. Letteratura giudeo-cristiana. Rapporti giudeo-cristiani.

Résumé: Le Dialogue avec Tryphon est l'un des textes de la littérature polémique judéo-

chrétienne dans les premiers siècles de l'Ère Commune. Ceci est un document important parce qu'il révèle des éléments importants de la relation entre juifs et chrétiens au deuxième siècle, en particulier à Rome, où, probablement, Justin a écrit le travail. Dans cet article d'introduction, sont présentés quelques informations biographiques sur St. Justin et les principales questions autour de son travail, comme la datation du texte, la controverse sur les intentions du philosophe chrétien, son public cible et ce que nous pouvons dire au sujet du juif Tryphon.

Mots-clés: St. Justin. Dialogue avec Tryphon. Littérature judéo-chrétienne. Relations judéo-chrétiennes.

I. QUEM FOI SÃO JUSTINO

São Justino é considerado o mais importante entre todos os apologistas do século II. Nasceu por volta do ano 100 em Flávia Neápolis, colônia fundada pelo Imperador Vespasiano (69-79 d.C.) no ano 72, na Samaria (atual Nablus, antiga Siquém)¹. Filho de Prisco (nome latino) e neto de Báquio (nome grego), Justino, era um colono pagão incircunciso (*Diál.* 28,2), que recebeu a formação literária clássica vigente no século II². Não sabemos ao certo por quanto tempo ele viveu em Flávia Neápolis. Segundo L. W. Barnard, Justino, não conheceu o judaísmo até a idade adulta, o que indica que ele deixou a Palestina ainda quando criança³. Por outro lado, S. Sánchez, afirma que Justino teria feito os estudos primários e secundários em Flávia Neápolis. Depois, seus pais, o teriam enviado a Éfeso para estudar filosofia, por ser ali um dos grandes centros culturais da Ásia⁴. E nesse sentido, é provável que ele não tenha deixado a Samaria tão precocemente como afirma Barnard.

¹ OSBORN, Eric F. *Justin Martyr*. Tübingen: BHT Gerhard Ebeling, 1973. p. 6.

² Munier aponta que a partir da *I Apol.* 21,1-5; 25,1 e *II Apol.* 7 (8),1 vemos seu conhecimento a respeito da mitologia e da poesia grega e da filosofia estoíca. In: MUNIER, Charles. "Introduction". In: JUSTIN. *Apologiepourleschrétiens*. Paris: Du Cerf, 2006. (SourcesChrésiennes, 507).

³ BARNARD, L. W. The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr. *Vetus Testamentum*, Vol. 14, nº 4, p. 395, out. 1964.

⁴ SÁNCHEZ, Sylvain J. G. Problemes historiques du Dialogue avec Triphon de Justin Martyr. *Revista Agustiniiana*, vol. XLII, nº 128, p. 681, mai./ago. 2001.

Justino era filósofo por ofício e se portava como tal. Eusébio de Cesareia o caracterizou como um “sincero amante da verdadeira filosofia” (HE IV,8,3). Sua trajetória intelectual e sua conversão são descritas pelo próprio apologista no início do *Diálogo com Trifão*. Sempre movido pela busca da verdade, Justino, frequentou várias escolas filosóficas: a estoica, a peripatética, a pitagórica e a platônica. Com uma boa medida de humor, o apologista narra sua breve trajetória por essas escolas. Ele deixou de seguir um estoico quando percebeu que este nada lhe dizia sobre o conhecimento de Deus e tratava esse aspecto como coisa desnecessária (*Diál.* 2,3). O filósofo peripatético foi abandonado por Justino quando aquele começou a cobrar honorários pelos encontros (*Diál.* 2,3). O pitagórico também provocou grande descontentamento, pois esperava que São Justino soubesse música, astronomia e geometria, ciências que desprendem a alma do sensível preparando-a para o inteligível. Uma vez que ele ignorava essas ciências, o pitagórico prontamente o despediu (*Diál.* 2,4-5). Por fim, foi com um platônico⁵ que a busca de São Justino pela verdade começou a ser saciada: a contemplação das ideias era uma forma de conhecer a Deus (*Diál.* 2,6)⁶. Segundo Charles Munier, essa trajetória filosófica é análoga ao *Protágoras* de Platão, constituindo uma expressão literária de um itinerário intelectual, o que não desqualifica seu valor biográfico⁷. Além disso, essa formação eclética permitiu que Justino dialogasse de igual para igual com a elite intelectual de sua época⁸.

⁵ É provável que esse filósofo platônico seja Numenius, que ensinou em Éfeso.

⁶ Sobre o platonismo de Justino, Hans-Jörg Witter afirma: “Justino pertence, muito provavelmente, à corrente platônica denominada médio-platonismo. Esta é fruto de um renascimento da filosofia platônica na segunda metade do século I a.C., que começa com Eudoro de Alexandria. O chamado médio-platonismo dura até o final do século II d.C. quando desemboca na filosofia neoplatônica que começa com Amônio Saccas, mestre de Plotino e Orígenes. Com frequência os representantes do médio-platonismo assumem também elementos de outras filosofias como a aristotélica, a estoica ou a pitagórica. Tratava-se de um certo ecleticismo platônico. Porém, é claro que a base é o pensamento de Platão e suas obras. Neste sentido Justino se baseia também na filosofia de Platão, conhecendo-a possivelmente através de coleções de textos e florilégios, mas não as obras inteiras”. WITTER, Hans-Jörg. *Logos Spermatikos. A inculturação do cristianismo no mundo greco-romano e sua relação com outras tradições religiosas segundo Justino*. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1998, p. 35.

⁷ MUNIER, 2006, p. 10.

⁸ *Ibid*, p. 14.

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

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

O diálogo com esta misteriosa figura o fez abraçar o cristianismo, provavelmente em Éfeso (Eusébio, *HE IV,18,6*)⁹, antes da Revolta de Bar Cochba (132-135 d.C.)¹⁰. Johannes Quasten salienta três fatores citados por São Justino que foram decisivos para a sua conversão: a busca pela verdade, o desprezo dos cristãos pela morte e a oração humilde praticada pelo apologista¹¹.

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

⁹ Sylvain Sánchez menciona a hipótese de B. Bagatti, segundo o qual a conversão não ocorreu em Éfeso, mas na Palestina, durante uma viagem feita por Justino à região. Isso porque a partir da *I Apol. 34* e da *I Apol. 44* percebe-se que o apologista possuía um bom conhecimento de Belém e de Jerusalém. E nesse sentido, o contato com a igreja local foi decisivo para sua conversão.

¹⁰ Em *Diál. 1,3* Trifão se apresenta a Justino como um refugiado "da guerra há pouco terminada". E logo no início do *Diálogo* o apologista narra a sua conversão.

¹¹ QUASTEN, J. *Patrologia I: hasta el concilio de Nicea*. Madrid: BAC, 2004, p. 197.

sobretudo ao considerar aspectos da filosofia platônica. Munier lembra que Justino certamente foi o primeiro a confessar publicamente a fé cristã e manter suas atividades como filósofo¹². A carga filosófica presente no cristianismo, que não fazia dele uma mera religião como as outras, foi decisiva para o consentimento de Justino à nova fé. Mas a filosofia presente no cristianismo não basta para compreender a sua conversão, uma vez que muitos outros filósofos contemporâneos do apologista opunham-se à fé cristã. Logo, os outros dois fatores são considerados igualmente decisivos. São Justino diz que enquanto platônico ficava profundamente impressionado com a atitude dos cristãos ao caminharem desejosos e sem resistência para o martírio:

Eu mesmo, quando seguia a doutrina de Platão, ouvia a calúnia contra os cristãos. Contudo, ao ver como caminhavam intrepidamente para a morte e para tudo o que é considerado espantoso, comecei a refletir que era impossível que tais homens vivessem na maldade e no amor aos prazeres. Com efeito, que homem amante do prazer, intemperante e que considere coisa boa devorar carnes humanas, poderia abraçar alegremente a morte, que vai privá-lo de seus bens, e que não procuraria antes, de todos os modos, prolongar indefinidamente a sua vida presente e esconder-se dos governantes, e menos ainda sonharia em delatar a si mesmo para ser morto? (II Apol. 12,1-2).

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

¹² MUNIER, 2006, p. 9.

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

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

Com a conversão, Justino se transformou num pregador itinerante e iniciou sua atividade de apologista propriamente dito, uma vez que passou a defender os cristãos e a fé¹³, permanecendo leigo até o martírio. A partir do último capítulo do *Diálogo* (*Diál.* 142) é possível afirmar que após o encontro com Trifão, Justino, embarcou para Roma. Com essa disposição, ele chegou na capital do Império durante o principado de Antonino Pio (138-161 d.C.) ou um pouco antes, onde fundou uma escola filosófica para ensinar a verdade, ou seja, a fé cristã, gratuitamente (*Diál.* 82,3-4).

Não é possível afirmar com exatidão por quanto tempo o apologista viveu em Roma, uma vez que, em seu julgamento, Justino afirmou diante do prefeito Junio Rústico que aquela era a sua segunda estada na cidade (*Mart. S. Just.* III,3)¹⁴. Em Roma, Justino, teve como principal adversário o filósofo cínico Crescente. As *Apologias* nos fornecem algumas informações a respeito de seu adversário:

¹³ Eusébio de Cesareia lembra que: “com estofo de filósofo, era embaixador da palavra de Deus e lutava pela fé com seus escritos” (*HE IV,11,8*).

¹⁴ BUENO, Daniel Ruiz. *Acta de los Martires*. Madrid: BAC, 2003, p. 313.

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

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

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

[Crescente] sobrepujava a todos em pederastia e não tinha outro objetivo além do dinheiro; e ele, que aconselhava o desprezo pela morte, de tal maneira a temia ele próprio, que planejou a condenação de Justino e também a minha, como sendo um mal, porque, ao pregar aquele a verdade, desmascarava os filósofos como glutões e embusteiros (Disc. 19)¹⁵.

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

¹⁵ BUENO, Daniel Ruiz. *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)*. Madrid: BAC, 2002, p. 1305-1306.

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

Eric F. Osborn afirma que não se pode levar muito a sério as palavras de Taciano sobre Crescente, visivelmente exageradas. Apesar do testemunho do discípulo do apologista, não podemos afirmar que Crescente foi diretamente responsável por sua execução. Para Osborn, o relato do julgamento de Justino exime Crescente dessa responsabilidade, já que o apologista foi condenado com seis outros cristãos num processo legal, nada sugerindo que ele tenha sido acusado por uma pessoa em particular¹⁶. Justino foi condenado à morte pelo prefeito Junio Rústico em 165. A sentença, proferida pelo prefeito, não difere em nada de todos os outros casos correntes de condenação aos cristãos: “Os que não quiseram sacrificar aos deuses, nem obedecer ao mandato do imperador, sejam, depois de açoitados, conduzidos ao suplício, sofrendo a pena capital, conforme as leis.” (*Mart. S. Just. V,8*)¹⁷. Justino e outros seis cristãos foram decapitados. Portanto, todos eram cidadãos romanos¹⁸.

A importância de Justino é reconhecida por vários motivos. Para Munier: “ele nos deixou um testemunho único sobre as condições em que, naquele período de transição, efetuava-se o diálogo entre o pensamento cristão, fundamentado na tradição judaica, e a filosofia greco-romana”¹⁹. Puech ressalta a contribuição filosófica de Justino à fé:

Nele, o que atrai e retém a atenção do historiador é que o vemos pela primeira vez preocupado, ainda que de maneira bastante confusa, com o grande problema

¹⁶ OSBORN, 1973, p. 9.

¹⁷ BUENO, 2003, p. 316.

¹⁸ O condenado à pena capital que não possuísse cidadania romana era crucificado.

¹⁹ MUNIER, 2006, p. 9-10.

que a escola de Alexandria definirá com bem maior exatidão, examinará com mais amplitude e método e resolverá, conseqüentemente, com maior êxito: o problema das relações entre a filosofia e a fé²⁰.

Por fim, para R.J. de Simone²¹, Justino foi o pioneiro em muitos aspectos teológicos, doutrinários e exegéticos, tais como:

1. Formulou uma teologia da história cristocêntrica;
2. Foi o primeiro autor cristão a tratar de Gn 1,1-2;
3. Escreveu sobre a oposição existente entre Eva e Maria;
4. Organizou a mais antiga coleção de doutrinas heréticas;
5. Foi o primeiro a atribuir as teofanias do Antigo Testamento a Jesus Cristo (logos);
6. Descreveu em pormenores os ritos do batismo e da eucaristia, rompendo com a disciplina do arcano (segredo sobre os sagrados mistérios);
7. Citou pela primeira vez profissões de fé semi-formais;
8. Formulou uma exegese da presença do Verbo-Messias na Lei e nos Profetas;
9. Atestou o catecumenato nascente em preparação aos sacramentos da iniciação cristã;
10. Elaborou uma interpretação teológica da eucaristia afirmando sua natureza sacrificial;
11. Atestou o emergir do *corpus* neotestamentário;
12. Escreveu sobre o culto dos anjos;
13. Refletiu sobre as formas da atuação do demônio na sociedade, bem como sobre sua origem;
14. Depois de Paulo, foi o primeiro pensador cristão a perceber as implicações universalistas do cristianismo.

²⁰ PUECH, A. *Les Apologistes grecs du Ilesième de notre ère*. Paris, 1952. Apud BUENO, 2002, p. 990.

²¹ SIMONE, R. J. Justino filósofo e mártir. In: *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. São Paulo, Paulus, 2002.

São Justino manteve-se convicto de suas posições, ao ponto de ser martirizado por elas. Contudo, o que merece destaque no *Diálogo com Trifão* é a presença de uma abertura de espírito e de um sincero interesse em conhecer o pensamento de seu oponente, o judeu Trifão. Nessa obra, o apologista defende a fé cristã sem abrir mão de conhecer o judaísmo de seu tempo. Isso torna o *Diálogo* tão original. Essa postura estava em perfeita consonância com seu ofício de filósofo, propenso ao debate. Logo no início do *Diálogo*, Justino afirmou que a “filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e a felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento” (*Diál.* 3,4). Para ele, discutir sobre filosofia, sobre as Escrituras, sobre Deus, sobre a fé ou a religião era exatamente a mesma coisa. É curioso observar que o que aproximou Trifão de Justino foi o fato dele ser filósofo. Disse Trifão: “Em Argos, o socrático Corinto ensinou-me que não se deve desprezar, nem deixar de lado os que vestem uma roupa como essa, mas de todos os modos demonstrar-lhes estima e conversar com eles, a fim de tirar algum proveito para ele ou para mim” (*Diál.* 1,2). Assim, foi a filosofia que promoveu o debate. Foi a filosofia que deu margem para que um judeu e a um cristão discutissem sobre as Escrituras e sobre a religião. Talvez, Justino acreditasse que a filosofia pudesse operar uma aproximação entre judeus e cristãos instruídos.

II. O DIÁLOGO COM TRIFÃO

O *Diálogo com Trifão* se refere a um debate ocorrido em dois dias²² entre Justino e Trifão, um judeu refugiado da guerra, provavelmente, de Bar Cochba

²² Sobre os dois dias de discussão, Archambault afirma que: “A divisão do Diálogo em duas partes é atestada por uma antiga citação das *Sacra Parallela* de João Damasceno, (...). Ela é introduzida pela fórmula: “do segundo discurso contra Trifão”, o que supõe um “primeiro discurso” ou uma primeira parte”. ARCHAMBAULT, Georges. Introduction, notes et index. In: JUSTIN. *Dialogue avec Tryphon*. Paris : Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909, p. LXXV.

(132-135 d.C.)²³, já que a própria obra dá indícios para essa conclusão²⁴. No entanto, embora o encontro tenha ocorrido pouco após a Revolta de Bar Cochba, é certo dizer que o *Diálogo* foi escrito durante o principado de Antonino Pio (138-161 d.C.), não apenas porque Justino afirmou que enviou a *Apologia* ao imperador²⁵, mas porque ele trata das práticas judaicas sem mencionar as interdições aos judeus feitas por Adriano (117-138 d.C.) na época do debate e toleradas por Antonino no momento em que o apologista escreveu a obra. Daí Sánchez concluir que

Justino se esquece de que situou sua discussão por volta de 135, e, no entusiasmo de sua argumentação, concentrado em sua narrativa, teria inserido dados relativos ao contexto político de Antonino, presente em seu pensamento no momento em que ele escrevia, sem se dar conta de estar misturando fatos relativos a épocas diferentes: terá Justino tido tempo de reler sua obra, pressionado pelos acontecimentos que o conduziram ao martírio (uma data de elaboração mais próxima de sua morte)?²⁶

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

²³ Sylvain Sánchez salienta que S. ROSSI discute se o encontro ocorreu durante a Revolta de Bar Cochba ou um pouco depois do seu final. Debate também sobre a possibilidade do conflito mencionado por Trifão ser a guerra judaica ocorrida em 135 durante o principado de Antonino Pio. Ver: S. ROSSI. Il tempo e l'ambientazione del *Dialogus* di Giustino. *Giornale italiano di filologia* 17, p. 55-65, 1964. Essa mesma discussão é retomada por OTRANTO, G. In margine a una guerra giudaica: epoca di ambientazione e data di composizione del *Dialogo* con Trifone di Giustino. *Vetera Christianorum* 16, p. 237-249, 1979. Ambos descartam a segunda possibilidade, uma vez que a guerra sob Antonino Pio não foi considerada de grande relevância, já que sua menção é verificada apenas na *Historia Augusta* 5,4. Ademais, é improvável que o encontro tenha ocorrido depois de 155, pois estaríamos nos últimos anos de vida do apologista.

²⁴ Um exemplo disso é quando Justino menciona as consequências da revolta para os judeus: "Deus, por ser presciente, soube que vosso povo um dia mereceria ser expulso de Jerusalém e que a ninguém seria permitido nela entrar" (*Diál.* 92,2).

²⁵ A *Apologia* é mencionada no seguinte trecho: "Digo-vos isso porque não me preocupo com nada além de dizer a verdade. Não temerei ninguém, ainda que tivesse que ser imediatamente desprezado por vós. A prova é que, sem me preocupar em nada com meus conterrâneos, isto é, com os samaritanos, comuniquei por escrito ao imperador que estão enganados em seguir o mago Simão, de seu próprio povo, que eles afirmam ser deus, acima de todo princípio, poder e força" (*Diál.* 120,6).

²⁶ SÁNCHEZ, 2001, p. 673.

Em nenhuma parte do Diálogo, em seu estado atual, essa cidade é mencionada. (...) A existência de um xisto (I,1), a proximidade do mar (CXLII, 1-2), tudo isso se adapta bem a Éfeso, e não – é preciso reconhecer – a Corinto ou a Nablus; mas é evidente, também, que essas designações são insuficientes. E, como Eusébio retira sempre dos escritos de Justino tudo o que nos diz sobre ele e não parece ter nenhuma tradição especial, todas as probabilidades indicam que ele retirou esses detalhes do Diálogo, sem dúvida do Prefácio que se perdeu²⁷.

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

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

Justino oferece, assim, uma resposta antecipada a todas as críticas que deploram essas “intermináveis citações”, que teriam por efeito tornar pesadas as suas proposições. A importância dessas citações no Diálogo exprime, com efeito, a humildade de um comentarista que não tem a prepotência de achar que seu discurso possa prevalecer sobre o que o inspira²⁸.

A esse respeito, Justino diz:

Se agora vos repito aquilo que já antes tinha dito muitas vezes, não me parece coisa fora de propósito. Sempre estamos vendo o sol, a lua e os astros

²⁷ ARCHAMBAULT, 1909, p. LXVIII-LXIX.

²⁸ JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe BOBICHON. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003, p. 111, vol. I.

percorrer o mesmo caminho, trazendo-nos mudanças de estações; não é porque se perguntou muitas vezes a um contador quanto são dois mais dois e por sempre ter respondido quatro, que ele deixará de dizer que são quatro. Quanto mais se afirma com certeza, sempre se diz e se afirma do mesmo modo. Assim sendo, seria ridículo que alguém, tendo as Escrituras dos profetas como objeto de sua conversa, as abandonasse e não repetisse sempre as mesmas coisas, mas pensasse em cogitar coisas melhores por conta própria (Diál. 85,5).

Ao longo dos 142 capítulos do *Diálogo*, em muitos momentos, temos a impressão de ler um verdadeiro monólogo. No entanto, estas características não podem ser consideradas como falha do autor, sobretudo quando comparamos o *Diálogo com Trifão* com as *Apologias*, cuja clareza, objetividade e plano de argumentação são evidenciados por Justino. Esta diferença textual existente entre o *Diálogo* e as *Apologias* pode ser parcialmente explicada por se tratarem de gêneros literários diferentes²⁹. De qualquer forma, o que podemos afirmar com certeza é que a ausência desta mesma organização no *Diálogo* não pode levar à conclusão de que o texto simplesmente foi mal escrito. Miraslov Marcovich dá uma explicação muito pertinente a respeito destas repetições ao refletir por que Justino fez questão de registrar dois dias de discussão, se apenas um dia seria suficiente para abordar todos os aspectos apresentados:

Minha ideia é que a adição de um segundo dia de discussões foi um artifício que permitiu a Justino repetir algumas de suas perícopes do AT e sua exegese. Isso porque, no segundo dia, Trifão chega com um grupo diferente de companheiros, que haviam perdido as discussões da véspera. Isso dá a Justino a

²⁹ O gênero do *Diálogo* permite uma maior liberdade de composição. Já as *Apologias* são documentos formais. Segundo Hans-Jörg Witter, "Formalmente, as *Apologias* não são somente uma defesa filosófica e argumentativa do cristianismo, mas também uma petição jurídica que visa um processo oficial a *libellis* (termo técnico). Certamente foi entregue na respectiva chancelaria imperial. Tratava-se de um procedimento jurídico por via administrativa, previsto no direito civil romano. O objetivo desta petição era a descriminalização do *nomem christianum*". (WITTER, 1998, p. 16).

*oportunidade de repetir, para os recém-chegados, os pontos que ele considera mais importantes*³⁰.

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

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

Com efeito, para o apologista, o estilo literário é menos importante que o caráter de sua missão. É por isso que Miraslov Marcovich conclui: "as repetições no *Diálogo* de Justino derivam do seu zelo querigmático"³¹.

Outra consideração importante para a composição do texto é de conjuntura histórica. Justino, ao fazer longas citações do Antigo Testamento, poderia evidenciar que a comunidade cristã, da qual era membro, estava em franca oposição às concepções heréticas de Marcião, que desconsiderava esta parte da Escritura. Para Léon Ramlot, enquanto Marcião rejeitou inteiramente a Sinagoga e opôs o Deus de bondade do Novo Testamento ao Deus de vingança do Antigo Testamento, "Justino procurou mostrar o lugar privilegiado dos profetas no enunciado da fé cristã"³².

³⁰ IUSTINI MARTYRIS. *Apologiae pro Christianis / Dialogus cum Tryphone*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005, p. 62.

³¹ *Ibid.*, p. 63.

³² RAMLOT, Léon. Un saint laïc: Justin martyr. *Bible et vie chrétienne*, n. 67, p. 82, 1966.

Finalmente, é importante considerar o *Diálogo* como um texto inserido na literatura polêmica judaico-cristã, mas que, no entanto, possui nuances que o fazem destoar de textos posteriores também enquadrados nesta literatura. Para Werner Jaeger o *Diálogo* é exemplo “de um verdadeiro esforço por parte de ambos os interlocutores para se entenderem, em vez de fazer perguntas pelo mero desejo de refutá-las”³³.

III. A DATAÇÃO DO *DIÁLOGO* E ONDE ELE FOI ESCRITO

O *Diálogo* foi escrito depois da *I Apologia*³⁴. Portanto, investigar a data de composição das *Apologias* é importante para precisar quando o *Diálogo* foi escrito. Segundo Archambault³⁵, a *I Apologia* foi escrita entre 150-155 d.C.³⁶. Logo, a composição do *Diálogo* aconteceu entre 155 e 161 (ano da morte de Antonino Pio), em um período de paz relativa que tornou possível a elaboração da obra³⁷. Pensar a composição do texto numa data posterior à morte de Antonino Pio incorre na aproximação da morte do apologista, em 165. Como facilmente podemos deduzir que este último período de sua vida foi turbulento, a ponto de precipitar seu martírio, é difícil imaginarmos que uma obra de tamanha envergadura pudesse ser escrita nessas condições. Assim, “podemos afirmar que o *Diálogo* foi composto entre as datas limite 153-165, e provavelmente concluído antes de 161”³⁸.

³³ JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Economica, 1965. p. 44.

³⁴ Em *Diál.* 120,6 Justino diz que escreveu ao imperador. Trata-se, portanto, da *I Apologia*.

³⁵ ARCHAMBAULT, 1909, p. 84-85.

³⁶ Charles Munier é mais rigoroso na datação da *I Apologia*. O texto menciona como destinatários Antonino Pio, seus dois filhos adotivos (Marco Aurélio e Lúcio Vero), o Senado e o povo romano. Como Justino não saúda Marco Aurélio com o título de César, poderíamos concluir que a obra fora composta antes de 139 (quando Marco Aurélio se tornou César). No entanto, essa data é excessivamente precoce. Mas o texto traz outros elementos que nos aproximam de uma conclusão mais verdadeira. Justino em muitos momentos reconheceu os atributos filosóficos do príncipe: isso implica que Marco Aurélio já havia se convertido à filosofia (esta decisão ocorrera quando ele tinha 25 anos de idade). Assim, a data de composição do texto é posterior a 147. Em *I Apol.* 29,2 Justino menciona o prefeito do Egito Munatius Felix, cujo mandato ocorreu entre nov. 148 e ago. 154. Em *I Apol.* 1 e *II Apol.* 2,16, ele menciona um mérito conquistado por Lúcio Vero, também filho de Antonino Pio. Este nasceu em 130 e em 153 entrou para o Senado. Em 154 foi designado Cônsul. Portanto, para Munier a *I Apologia* foi escrita entre 153-154, período dos méritos conquistados por Lúcio Vero.

³⁷ Segundo Archambault esse período de paz é mencionado por Justino: “Não tendes poder para por vossas mãos sobre nós porque sois impedidos pelos que agora mandam” (*Diál.* 16,4).

³⁸ SÁNCHEZ, 2001, p. 662.

Como vimos, o encontro com o judeu Trifão ocorreu pouco depois da Revolta de Bar Cochba, uma vez que Justino salienta que os companheiros de Trifão conversavam sobre ela³⁹. Isso significa que o apologista escreveu a obra mais de 20 anos depois do encontro. Contudo, onde Justino escreveu o *Diálogo*? Segundo Archambault, não dispomos de elementos claros para afirmar que Justino o escreveu em Roma, tal como ocorreu com as *Apologias*. A pendência está em saber quando foi a primeira estada do apologista na capital do Império. Se ele esteve em Roma pela primeira vez antes de escrever as *Apologias* (portanto, antes de 150 ou 153), o *Diálogo* foi escrito em Roma. No entanto, se sua primeira estada foi durante a composição das *Apologias* (150-155 ou 153-154), após esse período, ele deixou de residir em Roma. Logo, o *Diálogo* foi escrito em outro lugar. Contudo, não nos parece esta a conclusão mais aceitável. A razão principal é que não podemos assegurar quanto tempo Justino esteve fora da capital do Império. Entre 155 e 165 ele retornou a Roma. Se o período entre estas duas estadas foi breve, é possível que o apologista o tenha composto após o seu retorno. Hamman, em sua reconstituição cronológica da vida de S. Justino, aventou a hipótese de que o *Diálogo* tenha sido escrito quando Justino estava fora de Roma. Segundo ele, após o encontro com Trifão, em Éfeso, Justino, embarcou para a capital do Império, permanecendo na cidade até 150. Para Hamman, nesta primeira estada ele escreveu o *Suntagma* e a *I Apologia*. Entre 151-155, Justino retornou à Samaria e lá escreveu o *Diálogo*, entendido como uma obra de reencontro e de experiência. Finalmente, entre 155-165 Justino vive sua segunda estada em Roma e se dedica à atividade missionária por meio do ensino e do debate filosófico a um auditório de escravos, homens livres, estrangeiros cristãos ou pagãos. Nessa época Justino escreveu a *II Apologia*⁴⁰.

³⁹ "Quando chegamos no lugar onde há bancos de pedra de um e de outro lado, dois companheiros de Trifão sentaram-se num dos bancos, um deles tocou no assunto da guerra que havia terminado na Judeia e começaram a conversar sobre ela" (*Diál.* 9,3).

⁴⁰ As ideias de Hamman foram mencionadas por SÁNCHEZ, 2001, p. 665.

A explicação de Hamman nos parece muito mais sugestiva do que amparada em dados históricos. A composição da *II Apologia* provavelmente não ocorreu depois de tanto tempo. Justino não a teria pensado como uma segunda obra, mas como um apêndice à primeira. No entanto, a questão central é a falta de elementos históricos que comprovem o retorno de Justino para Flávia Neápolis. O fato é que não podemos afirmar, nem a duração dessa sua ausência de Roma e nem onde o apologista esteve. Ele poderia ter retornado à Samaria, como também a Éfeso ou viajado para qualquer outra cidade. Diante da falta de dados históricos mais expressivos, Archambault se contenta em dizer que: "Nada nos permite afirmar que Justino compôs o *Diálogo* em Roma. Não temos, portanto, como decidir de forma peremptória esta questão"⁴¹.

Contudo, pensamos ser mais razoável defender a possibilidade do *Diálogo* ter sido escrito em Roma, centro do então chamado Império Humanístico, por ali haver um ambiente cultural favorável ao debate de ideias e à produção de conhecimento.

IV. A ESTRUTURA DO DIÁLOGO

Diferentemente do que ocorre nas *Apologias*, Justino não seguiu um plano rigoroso para a composição do *Diálogo*. Sua leitura nos causa a impressão de que Justino poderia apresentar o mesmo conteúdo de forma mais concisa, sem comprometer a mensagem exposta ao longo de 142 capítulos. Logo, é difícil estabelecer uma estrutura clara para a obra, uma vez que o próprio Justino não teve essa preocupação. Assim, alguns especialistas procuram dividir o *Diálogo* em três ou quatro partes, cada uma delas abrangendo muitos capítulos.

⁴¹ ARCHAMBAULT, 1909, p. LXXXVI.

Johannes Quasten divide o texto de Justino da seguinte forma:

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

Hubertus R. Drobner segue a mesma estrutura de Quasten. Ele acredita que o *Diálogo* foi escrito para os judeus, já que ele fundamenta seu conteúdo no Antigo Testamento, mostrando haver uma continuidade pensada por Deus da preparação de Israel para o advento do Messias, com as verdades cristãs prefiguradas na Antiga Aliança⁴².

Já Miroslav Marcovich faz a seguinte divisão do texto:

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

Pierre Prigent demonstrou o quanto é complexa a tentativa de estabelecer uma estrutura ou um plano do texto⁴³. O problema central é que a escolha de algumas temáticas predominantes em uma quantidade tão grande de capítulos não leva em conta outros assuntos que surgem em meio a essas divisões extensas. Prigent afirma que:

⁴² DROBNER, H. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 86.

⁴³ PRIGENT, Pierre. *Justin et l'Ancien Testament. L'Argumentation scripturaire Du Traité de Justin contre toute les hérésies commesource principale du Dialogue avec Triphon et de La Première Apologie*. Paris: J. Gabalda, 1964, p. 14-18.

Justino utilizou no Diálogo, como na primeira Apologia, pequenos tratados anteriores que bem podem ter sido compostos por ele mesmo. Tais tratados devem ser vistos como o eco de um ensinamento ministrado em alguma 'Faculdade de teologia' do cristianismo primitivo⁴⁴.

V. PARA QUEM SE ENDEREÇAVA O DIÁLOGO?

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

Para Georges Archambault, a perda da dedicatória no prólogo é atestada a partir de uma breve passagem do *Diálogo* que diz: "Apenas terminei de dizer estas coisas, caríssimo amigo, os companheiros de Trifão deram uma gargalhada..." (*Diál.* 8,3)⁴⁵. Mais adiante, já no final da obra, o nome deste amigo é revelado: "Caríssimo Marcos Pompeu, com estas palavras eu termino o meu discurso" (*Diál.* 141,5).

Por conseguinte, Archambault considera:

um destinatário desconhecido do Diálogo é aqui revelado; ele é, aliás, nomeado mais adiante, no cap. CXLI, 5: Marcus Pompeius. É para ele que Justino retraza as principais peripécias de sua discussão com Trifão e seus companheiros. O Diálogo era, pois, tal como a maior parte dos escritos da época, endereçado a um amigo, e o fato de que o anônimo philtatos do cap. VIII,3 não é nomeado senão no cap. CXLI, 5, supõe uma Dedicatória perdida⁴⁶.

⁴⁴ Ibid., p. 16.

⁴⁵ Esta citação é interessante, pois, além de indicar que o texto está corrompido, permite supor que Justino teria deixado claro quem era esse amigo na dedicatória da obra.

⁴⁶ ARCHAMBAULT, 1909, p. 67-68.

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

1. O *Diálogo* foi endereçado aos judeus;
2. Os destinatários seriam os pagãos;
3. O público-alvo do texto eram os cristãos.

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

1. OS JUDEUS SERIAM A RAZÃO DE SER DO DIÁLOGO?

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

podemos afirmar que foi um zelo ardente por converter ao cristianismo os filhos de Israel que moveu o apologista cristão a redigir seu famoso *Diálogo*, sem dúvida o resumo de muitas discussões orais sustentadas com eles sobre temas tão candentes como a messianidade e a divindade de Jesus, com todas as enormes consequências para aquele povo desventurado que havia negado sua messianidade e o havia condenado à morte por proclamar sua divindade⁴⁷.

Essa possibilidade também foi defendida por Lagrange: "Ele escreveu, eu não digo contra os judeus, mas sobre as relações da antiga e da nova aliança, para atrair à fé os filhos de Israel"⁴⁸.

⁴⁷ BUENO, 2002, p. 1090.

⁴⁸ LAGRANGE, M.-J. *Saint Justin: philosophe, martyr*. Paris: Victor Lecoffre, 1914, p. 24.

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

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

*qualquer leitura casual do documento revela o seu foco centrado na Lei, na esperança messiânica judaica e no conceito de Israel como o povo eleito de Deus. (...) Esses são argumentos distintamente judaicos, destinados a convencê-los de que a expectativa messiânica de Israel se realiza em Jesus*⁴⁹.

Outro argumento possível é que o *Diálogo* seria uma contribuição de Justino para a atividade missionária cristã num ambiente marcado por práticas proselitistas entre cristãos e judeus e entre judeu-cristãos e cristãos gentios. Allert menciona ainda o trabalho de W. Shotwell⁵⁰ sobre o uso que Justino faz da *agadá*, incorporando-a na sua argumentação de forma muito similar à exegese rabínica, o que segundo ele, implicaria necessariamente um público judeu⁵¹. Por fim, Allert considera o aspecto mais importante sobre esta questão que também foi debatida por Stylianopoulos⁵²: "talvez, a mais forte evidência em favor de uma destinação aos judeus, seja a convicção de Justino de que uma porção remanescente dos judeus, segundo o plano de Deus, resta ainda por ser salva"⁵³. Isso pode ser verificado em três momentos no *Diálogo*.

⁴⁹ ALLERT, Craig D. *Revelation, truth, Canon, and interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 64, p. 37-38.

⁵⁰ SHOTWELL, W. A. *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*. London: 1965.

⁵¹ ALLERT, *Op. Cit.*, p. 58.

⁵² STYLIANOPOULOS, Theodore. *Justin Martyr and the Mosaic Law*. SBL Dissertation Series N° 20, Missoula, Montana, 1975, p. 39-44.

⁵³ ALLERT, *Op. Cit.*, p. 59.

Em *Diál.* 32,2, temos:

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

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

Em *Diál.* 55,3, temos:

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

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

Em *Diál.* 64,2-3, temos:

A isso eu respondi:

– Trifão, se eu fosse como vós, homem amigo de disputas e vazio, não continuaria a discutir convosco, pois não estais disposto a entender o que se diz. Pensais apenas em aguçar a mente para responder. Todavia, como temo o julgamento de Deus, não me apresso a afirmar, a respeito de ninguém de vossa raça, que não pertença ao número dos que, pela graça do

Deus dos exércitos, podem salvar-se. Por isso, por mais malícia que demonstreis, continuarei respondendo a tudo o que objetardes e contradizerdes. É o que faço absolutamente com todos, de qualquer nação que sejam e que queiram discutir comigo ou informar-se sobre estas questões.

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

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

2. OS DESTINATÁRIOS DO DIÁLOGO SERIAM OS PAGÃOS?

Charles H. Cosgrove⁵⁴ afirma que Adolf von Harnack⁵⁵, em 1913, foi o primeiro *scholar* a sugerir um auditório pagão para o *Diálogo*⁵⁶. Depois, Cosgrove discute as argumentações apresentadas por Theodore Stylianopoulos⁵⁷ a respeito de um público pagão para a obra. São elas:

1. O destinatário Marcos Pompeu⁵⁸ é um nome romano (portanto, o público era pagão).

⁵⁴ COSGROVE, Charles H. Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho. *Vigiliae Christianae*, Vol. 36, N° 3, p. 211, set. 1982.

⁵⁵ HARNACK, Adolf von. Judentum und Judenchristentum. In: _____. *Justins Dialog mit Tryphon*. TU 39, p. 47-88, 1913.

⁵⁶ Outros autores que trabalham com esta hipótese: GOODENOUGH, E.R. *The theology of Justin Martyr. An Investigation Into of Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*. Jena. Verlag FrommannscheBulchhandlung, 1923, p. 96-100; HYLDAHL, Niels. *Philosophie und Christentum: Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, p. 16-22; NILSON, Jon. To Whom Is Justin's Dialogue with Trypho Addressed? *TS* 38/3, p. 538-546, 1977.

⁵⁷ STYLIANOPOULOS, 1975, p. 169-170.

⁵⁸ "Caríssimo Marco Pompeu, com estas palavras eu termino o meu discurso" (*Diál.* 141,5).

2. Em vários momentos do *Diálogo* Justino se dirige aos gentios (*Diál.* 23,3; 24,3; 29,1; 32,5 etc.).
3. O teor filosófico do prólogo favorecia leitores pagãos.
4. A forma literária do texto também favorece a pagãos instruídos.

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

O nome Marcos Pompeu aparece apenas uma vez em toda a obra. Certamente, ao longo de tantos séculos, o *Diálogo* foi copiado inúmeras vezes. Por conseguinte, existe a possibilidade de que o nome tenha sido inserido por um dos copistas. Allert salienta que o nome, por si só, não pode dizer nada a respeito do público destinatário da obra, uma vez que Marcos Pompeu não apenas poderia ser um gentio, mas também um pagão convertido ao cristianismo, ou até mesmo um judeu, uma vez que era comum judeus adotarem nomes gregos ou romanos. Flávio Josefo é um exemplo⁵⁹.

Allert faz ainda outra observação: Marcos Pompeu podia muito bem não ser o destinatário do texto. O *Diál.* 8,3 e 141,5 seriam referências isoladas. Ainda que a dedicatória perdida pudesse mencionar e esclarecer alguma coisa sobre Marcos Pompeu, caso Justino imitasse o modelo platônico em seu texto, tal menção seria apenas um efeito dramático, que nada indicaria de forma conclusiva sobre o destinatário do *Diálogo*. Marcos Pompeu, assim como o Teófilo do Evangelho segundo São Lucas (Lc 1,3 e At 1,1) em Atos dos Apóstolos, não tem grande importância, sendo apenas nomes reduzidos a um segundo plano no que tange aos reais destinatários⁶⁰. Provavelmente, Justino endereçasse sua obra a um público maior, e a figura de Marcos Pompeu seria somente um destinatário de mera formalidade no texto. Segundo Allert, é isso que se pode concluir a partir do *Diál.* 80,3, momento único em que Justino manifesta sua intenção de escrever um texto a partir

⁵⁹ ALLERT, 2002, p. 39.

⁶⁰ ALLERT, loc. cit.

do diálogo em curso, deixando entender que ele desejava que sua obra atingisse um público mais amplo, o que para Allert não exclui um auditório judeu. Diz Justino:

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

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

Ele o confia a Marcus Pompeius, que se encarrega da difusão organizando leituras privadas da nova obra entre cristãos, e depois da transcrição, criando cópias para passar imperceptivelmente, sem nenhuma dificuldade, da distribuição em pequena escala à difusão para um público mais amplo⁶¹.

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

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

⁶¹ SÁNCHEZ, 2001, p. 705.

Em *Diál.* 23,3 temos:

E como ninguém dissesse nada, continuei:

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

Justino, nesta passagem, utiliza o termo *προσηλυτοις* (prosélitos). Crosgrave lembra que para Theodor Zahn os amigos de Trifão não eram judeus, mas gentios “tementes a Deus”, ainda não circuncidados⁶², dado o fato de Justino incentivá-los para que permanecessem nesse estado. Miroslav Marcovich afirma que o *Diál.* 23,3 deu margem a que vários especialistas considerassem que Justino estaria tentando persuadir gentios inclinados ao judaísmo. Ele próprio parece acreditar ser esta a hipótese mais plausível⁶³.

Em *Diál.* 24,3, temos:

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

Em *Diál.* 32,5, temos:

Tudo o que eu vos falava, eu vos falava como digressão, para ver se finalmente acreditais no que Deus diz contra vós, que ‘sois filhos insensatos’, e aquela outra passagem: ‘Por isso, vede que continuarei a perseguir este povo, e os perseguirei e tirarei de seus sábios a

⁶² ZAHN, Theodor. Studien zur Justinus Martyr, *Zeitschrift für Kirchengeschichten*. 8, p. 60, 1886.

⁶³ IUSTINI MARTYRIS, 2005, p. 64.

sabedoria e dos inteligentes esconderei a inteligência'. Assim, aprendereis de nós, que fomos ensinados pela graça de Cristo e deixareis de enganar a vós mesmos e aos que vos ouvem.

Para Zahn, esta passagem prova que os gentios mencionados no *Diál.* 23,3 eram estudantes, discípulos dos mestres judeus. Por fim, Cosgrove menciona outras passagens que, segundo Harnack⁶⁴, são indicadoras de que a obra foi endereçada aos pagãos:

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

A isso eu respondi:

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

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

⁶⁴ HARNACK, 1913, p. 51-52 (nº 2).

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

Cosgrove se posiciona de maneira contrária à argumentação de que estes trechos do *Diálogo* indicam um público pagão. Primeiramente, em relação aos termos utilizados por Justino, além de *προσηλυτοις* (prosélitos), identificados por Zahn com os "tementes a Deus", o apologista também utiliza, em *Diál.* 10,4, a expressão *φοβουμενοι τονθεον* (tementes à Deus). Por isso, Cosgrove conclui que "não há evidência, no contexto ou no resto do Diálogo, de que Justino use, seja *προσηλυτοις*, seja *φοβουμενοι τονθεον* no sentido alegado por Zahn. Antes, esses termos são usados num sentido geral, para descrever todos os convertidos ao cristianismo"⁶⁵.

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

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

Dessa maneira, um outro ponto que poderia dar crédito à destinação do *Diálogo* ao público pagão é o teor filosófico do texto. Os primeiros 9 capítulos do *Diálogo*, em que Justino discute sua trajetória intelectual e a sua conversão, reforçam a opinião de que o texto se destinava a pagãos em detrimento de um

⁶⁵ COSGROVE, 1982, p. 213.

público judeu. A razão é bem simples: Justino, ao apresentar o cristianismo como a verdadeira filosofia, fala aos gentios familiarizados com a filosofia grega. Allert menciona o trabalho de Goodenough, que aborda o problema da descontinuidade entre o prólogo, os capítulos 1-9 (que tratam de questões filosóficas) e o restante da obra, os capítulos 10-142 (que tratam dos problemas candentes do debate judeu-cristão)⁶⁶. Segundo Goodenough, o foco de Justino não seria a controvérsia em si, mas convencer um público pagão de que as questões ligadas à revelação estão acima das questões filosóficas. No entanto, não podemos negar que judeus da diáspora pudessem possuir certa familiaridade com questões filosóficas. O próprio Trifão seria um judeu helenizado. Além disso, conforme Allert, “não há razão para não considerar a hipótese de que o *Diálogo* possa ter como fundo o debate judeu-cristão, e ainda assim abranger questões filosóficas, justificadas pelo clima cultural mais amplo”⁶⁷.

3. JUSTINO ESCREVEU O *DIÁLOGO* PARA OS CRISTÃOS?

Cosgrove sustenta essa hipótese como a mais provável, pois nota-se que um mesmo assunto presente no *Diálogo* é abordado nas *Apologias* de forma mais explicativa ou didática, pois estas últimas destinavam-se a pagãos que não conheciam nem as Escrituras e nem o cristianismo. Escrevendo o *Diálogo* para os cristãos, muitas explicações eram desnecessárias⁶⁸. Outro argumento, mais significativo, é o fato de que Justino aborda uma série de problemas da Igreja que só seriam relevantes para leitores cristãos⁶⁹, tais

⁶⁶ GOODENOUGH, 1923.

⁶⁷ ALLERT, 2002, p. 40.

⁶⁸ COSGROVE, 1982, p. 215-216.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 219.

como o adocionismo⁷⁰, o docetismo⁷¹ e o milenarismo⁷². Contudo, a questão central para Cosgrove é a de que o *Diálogo* foi endereçado aos cristãos devido à preocupação de Justino em abordar o problema do Cânon dentro de um contexto de oposição às posturas de Marcião:

Se o Diálogo foi escrito para a Igreja Romana em algum momento depois de 153, ele foi produzido na altura do programa anti-judaico de Marcião. Uma vez que Marcião foi o primeiro, até onde sabemos, a promulgar um cânon escrito fixo, e uma vez que o cânon radical por ele elaborado era o resultado de uma teologia pela qual ele foi excomungado da Igreja Romana, Justino deve ter considerado necessário rever a questão do cânon, contestando o que havia sido proposto por Marcião⁷³.

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

Por fim, Miraslov Marcovich lembra a posição defendida por Theodore

⁷⁰ Segundo Cristiani, o adocionismo foi iniciado por Teódoto, rico curtidor de Bizâncio. Teódoto compreendia que o título Filho de Deus referente a Jesus, implicava necessariamente em sua adoção. O adocionismo foi condenado em 190 pela Papa Vitor I. Cf.: CRISTIANI, Monsenhor. *Breve História das Heresias*. São Paulo: Editora Flamboyant, 1962, p. 13.

⁷¹ Segundo *The Catholic Encyclopedia*, docetismo vem do termo grego "dokesis" que significa "aparência". Esta heresia afirmava que Jesus Cristo parecia ser homem e que seu nascimento, seus sofrimentos e sua morte não passavam de uma ilusão. O docetismo não foi propriamente uma heresia cristã, pois não surgiu no interior do cristianismo e foi difundida por um grupo de fiéis. Esses princípios vieram de fora, provavelmente gestados em seitas gnósticas. Os gnósticos, ao negarem a matéria, fazendo uma oposição entre matéria e espírito não podiam aceitar a Encarnação do Verbo. Cf. ARENDZEN, J. Docetae. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1909. New Advent. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/05070c.htm>>. Acesso em: 21 mar. 2011.

⁷² Segundo *The Catholic Encyclopedia*, "A ideia fundamental do milenarismo, de acordo com a compreensão dos autores cristãos, pode ser assim estabelecida: No fim dos tempos Cristo retornará em todo o seu esplendor para reunir os justos, para aniquilar os poderes hostis, e para fundar na terra um reino glorioso no qual se desfrutará das mais altas bênçãos espirituais e materiais; Ele em pessoa reinará como seu soberano, e todos os justos, incluindo os santos redivivos, terão parte nele. Ao final desse reinado os santos entrarão no paraíso com Cristo, enquanto os malditos, que também terão ressuscitado, serão condenados à pena eterna. A duração desse reinado glorioso de Cristo e de seus Santos na terra é frequentemente estimada em mil anos. Por isso tal reinado é designado como o milênio, enquanto a crença na realização futura desse reino é chamada milenarismo". Cf.: KIRSCH, J.P. Millennium and Millenarianism. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1911. New Advent. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/10307a.htm>>. Acesso em: 22 mar. 2011.

⁷³ COSGROVE, 1982, p. 219-220.

Stylianopoulos, que afirma que o conteúdo do *Diálogo* favorece mais um auditório cristão ou judeu do que um público pagão. O principal argumento é que Justino lida com as questões centrais do debate judeu-cristão⁷⁴.

VI. TRIFÃO EXISTIU?

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

Por conseguinte, podemos sustentar que Trifão não existiu, desde que consideremos a obra como uma ficção literária narrada em forma de diálogo. Este gênero, comum aos filósofos, seria somente um recurso para Justino desenvolver seu pensamento. Qualquer que fosse a intenção do apologista com o texto, direcionado ou a judeus, ou a pagãos ou a cristãos, em nada alteraria seu caráter ficcional. Trifão seria apenas um personagem criado pela imaginação de Justino para atender seus objetivos, que, estes sim, quaisquer que fossem, eram bem reais. Sob este aspecto, Sánchez deu voz ao pensamento de Goldfahn, ao afirmar que o *Diálogo* deveria ser entendido como um procedimento exclusivamente apologético de caráter ficcional, em que Justino usou o nome de um rabino ilustre para fazer triunfar o cristianismo sobre o judaísmo⁷⁵. Desta forma, Trifão não existiu e o diálogo nunca aconteceu.

⁷⁴ STYLIANOPOULOS, 1975, p. 194.

⁷⁵ GOLDFAHN. Justinus Martyr und die Agada. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, n. 22, p. 49-60, 104-115, 145-153, 193-202, 257-269, 1873.

Outra possibilidade é rechaçar a ideia do *Diálogo* como uma literatura inteiramente ficcional, ainda que Trifão não tivesse existido. Assim, o texto seria o resultado de uma série de conversas de Justino com muitos judeus em seu ofício de filósofo. Trifão personificaria uma síntese desses encontros. Esta parece ser a posição de Theodor Zahn, que afirma que o *Diálogo* possui referências históricas seguras misturadas com fantasias de Justino⁷⁶. Trifão seria um personagem estilizado, uma imagem de discussões reais de Justino com doutores judeus.

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

Por conseguinte, Trifão é um judeu que testemunhou o conflito entre romanos e judeus, de graves consequências para o judaísmo; que

⁷⁶ ZAHN, Theodor. Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mitdemJudenTryphon. ZKG 8, p. 37-66, 1886.

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

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

A esse respeito, D. Trakatellis analisa o comportamento de Trifão ao longo do debate, levando em consideração que esse comportamento foi propositalmente mencionado por Justino em vários momentos. Em outras palavras, Justino fez questão de reforçar traços pessoais que distinguiam Trifão de seus companheiros. A partir das intervenções de Trifão, Trakatellis afirma que Justino o apresenta com um homem agradável, cuja ânsia pelo saber e pela verdade o fez buscar o debate de forma viva e alegre, visando um crescimento espiritual ao discutir questões relacionadas a Deus⁷⁷. Em muitos momentos sua refutação é feita de forma cortês. Em outros, reconhece a grandeza das palavras de Justino e se mostra admirado com elas. Isso não significa que Trifão se manteve passivo o tempo todo ou que abriu mão de suas convicções. Ele

⁷⁷ TRAKATELLIS, Demetrios. Justin Martyr's Trypho. Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday. *The Harvard Theological Review*, Vol. 79, Nº. 1/3, p. 290, jan./jul., 1986.

também fez duras críticas às posições do apologista: afirmou que Justino estava louco (*Diál.* 39,3) e que muitas de suas explicações eram artificiais e blasfemas (*Diál.* 79,1). Depois de dois dias de discussão ele não foi convencido pelo apologista a abraçar o cristianismo. Mesmo assim, em todo o debate, Justino deixou claro que a postura de Trifão era bem diferente dos outros judeus que o acompanhavam, cujo comportamento grosseiro quase levou o apologista a abandonar a discussão⁷⁸. Sobre este aspecto, Trakatellis salienta que, a despeito das atitudes de seus companheiros, Trifão se esforçou em manter a discussão, mesmo diante de controversas polêmicas⁷⁹. Em questões mais sensíveis, quando a discussão tornava-se candente, Trifão se dispôs a ouvir com prazer o que Justino tinha a dizer, mesmo não concordando com ele.

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

O último ponto deve ser enfatizado, porque o Diálogo poderia deixar a impressão de que Trifão está inclinado a concordar com Justino, e que ele funciona apenas como um facilitador para a exposição de Justino. O que vimos até aqui parece contrariar essa impressão. Trifão é essencialmente um oponente formidável, que, até o final do Diálogo, levanta questões árduas e volta a pontos difíceis, provando que os seus assentimentos limitados e concretos não implicam em sua aceitação das teses propostas por Justino⁸⁰.

⁷⁸ “Então os companheiros de Trifão deram novamente uma gargalhada e começaram a gritar de forma não educada. Eu me levantei e estava pronto para ir embora. Trifão, porém, pegando-me pelo manto, disse-me que não me deixaria até que eu tivesse cumprido a minha promessa” (*Diál.* 9,2).

⁷⁹ TRAKATELLIS, *Op. Cit.*, p. 291.

⁸⁰ TRAKATELLIS, 1986, p. 294.

E, finalmente, conclui:

Trifão é um pensador e debatedor alerta e zeloso, que defende suas teses com uma inflexível devoção ao que ele acredita ser a verdade, e com inabalável fidelidade à Lei mosaica. Ao mesmo tempo, ele demonstra possuir um espírito de liberdade e de sabedoria que o leva a aceitar certos aspectos particulares, bem documentados por seu oponente⁸¹.

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

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

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

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

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

A identidade entre Trifão e Tarfão é sugerida por Altaner, que apresenta

⁸¹ Ibid., p. 295.

o *Diálogo* como uma conversa “entre Justino e um douto judeu que pode ser provavelmente identificado com o célebre rabino Tarfão, contemporâneo de Justino”⁸². O mesmo ocorre com Johannes Quasten, que considera o *Diálogo* como “uma disputa de dois dias com um sábio judeu, verossimilmente o mesmo rabino Tarfão mencionado na *Mishná*”⁸³. Tudo indica que a identificação de Trifão com Tarfão foi tomada muito mais pela afirmação de Eusébio. Uma análise mais atenta da figura de Tarfão e de seu pensamento facilmente favorece a posição contrária, que nega essa identificação.

Desta forma, outros especialistas afirmam a impossibilidade de Trifão e Tarfão serem a mesma pessoa. Segundo Sánchez, amparado nos estudos de N. Hyldahl⁸⁴,

*se a discussão ocorreu realmente por volta de 135, Justino deveria ter entre 25 e 35 anos de idade (tendo nascido por volta de 100 a 110), e Tarfão, de 75 a 80 anos. A leitura do Diálogo não sugere uma grande diferença de idade entre os dois protagonistas, mas, em Dial. 50, o judeu daria mostras, até mesmo, de um complexo de inferioridade em relação ao cristão: o que é pouco verossímil da parte de um Tarfão de Lida. Além disso, Tarfão passou toda a sua vida na Palestina, impregnado pela cultura tanaítica, enquanto Trifão, judeu sem preconceitos, fugiu para Corinto por causa da guerra e fez estudos de filosofia*⁸⁵.

Daniel Ruiz pondera que R. Tarfão, além de grande disputador, era um intransigente inimigo dos judeu-cristãos, o que destoava da passividade de Trifão, presente em muitos momentos do *Diálogo*. Justino jamais teria dialogado com o Tarfão histórico⁸⁶. L. W. Barnard também salienta que: “É, portanto, muito improvável que ele fosse o douto R. Tarfão, que pertencia à segunda geração dos mestres da *Mishná* – e, de qualquer forma, R. Tarfão

⁸² ALTANER B. & STUIBER A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 77.

⁸³ QUASTEN, 2004, p. 202.

⁸⁴ HYLDAHL, Niels. Tryphon und Tarphon. *Studia Theologica*, n. 10, p. 77-88, 1956.

⁸⁵ SÁNCHEZ, 2001, p. 699.

⁸⁶ JUSTINO, San. *Diálogo com Trifão*. In: BUENO, 2002. p. 1093.

era fortemente anticristão, enquanto Trifão argumenta a partir de um desejo real de encontrar a verdade”⁸⁷.

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

O problema da identificação de Trifão com Tarfão ou da sua negação não é uma questão fechada entre os especialistas. No entanto, os que a defendem pensam a partir da afirmação de Eusébio e buscam uma lógica para a sua validação. Por outro lado, os que a negam, amparam-se no conhecimento do hebraico, no pensamento e na postura do rabino Tarfão, que em nada se aproxima do Trifão apresentado por Justino. Tudo indica que, se Trifão fosse realmente o Rabino Tarfão, sua conduta no diálogo seria mais combativa, e, certamente, ele não aceitaria com tanta facilidade, ou com tanta passividade, as críticas de Justino às práticas judaicas.

Segundo L. W. Barnard, seguramente, Trifão era um judeu leigo e não um rabino. E para tanto, corrobora dados esparsos, porém, significativos e verificados ao longo do *Diálogo*. Trifão não se inclui entre aqueles chamados por ele de “nossos mestres”, e se inclui entre aqueles que foram alertados pelos mestres a não discutir com os cristãos⁸⁸. E, além disso, segundo Barnard, Trifão desconhecia o hebraico. Isso faz com que o judaísmo de Trifão não esteja no mesmo grau de profundidade dos rabinos, o que explicaria a ausência de uma postura mais combativa frente às argumentações de Justino. De acordo com Barnard, “É até mais interessante que Trifão fosse um leigo, pois sua concepção do judaísmo representará uma posição diferente daquela da estrita ortodoxia farisaica palestina que estava sendo fortalecida após a reconstrução em Jamnia, depois de 70”⁸⁹.

⁸⁷ BARNARD, 1964, p. 396.

⁸⁸ “Amigo, seria bom que tivéssemos obedecido a nossos mestres que nos mandaram por lei não conversar com nenhum de vós, e não nos teríamos comprometido a participar dos teus discursos”. (*Diál.* 38,1).

⁸⁹ BARNARD, 1964, p. 396.

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

Talvez ele tenha desejado prestar homenagem a esse contemporâneo judeu ao nomeá-lo em seu Diálogo. Por trás dessa intenção louvável se esconderia o secreto desejo de um confronto real (que não aconteceu) com o grande Mestre em um debate público, assim como ele teria desejado confrontar-se com o cínico Crescente em público diante do Imperador⁹⁰.

Seja como for, o que é mais interessante nos *Diálogo* é que nas palavras de Trifão é revelado o quanto Justino conhecia do judaísmo de seu tempo e isso é admirável, sobretudo quando se leva em consideração que o apologista era um pagão convertido e não um judeu-cristão. Portanto, o pouco que ele demonstra saber sobre o judaísmo, por um lado se deve à sua abertura ao debate, o que era constitutivo de seu ofício de filósofo. Por outro lado, isso também decorreu do fato de que o relacionamento entre judeus e cristão no século II era muito mais próximo do que se costuma admitir.

⁹⁰ SÁNCHEZ, 2001, p. 703.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLERT, Craig D. *Revelation, truth, Canon, and interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, Supplements to *Vigiliae Christianae*, v. 64.

ARENDZEN, J. Docetae. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1909. New Advent. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/05070c.htm>>. Acesso em: 21 mar. 2011.

ALTANER B. & STUIBER A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1988.

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

BUENO, Daniel Ruiz. *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)*. Madrid: BAC, 2002.

_____. *Acta de los Martires*. Madrid: BAC, 2003.

COSGROVE, Charles H. Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho. *Vigiliae Christianae*, v. 36, n.3, p. 209-232, set. 1982.

CRISTIANI, Monsenhor. *Breve História das Heresias*. São Paulo: Editora Flamboyant, 1962.

DROBNER, H. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

GOLDFAHN. Justinus Martyr und die Agada. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, n. 22, p. 49-60, 104-115, 145-153, 193-202, 257-269, 1873.

GOODENOUGH, E.R. *The Theology of Justin Martyr. Na Investigation Into of Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*. Jena. Verlag Frommanns Che Buchhandlung, 1923. p. 96-100.

HARNACK, Adolf von. Judentum und Judenchristentum. In: _____. *Justins Dialog mit Tryphon*. TU 39, p. 47-88, 1913.

HYLDAHL, Niels. Tryphon und Tarphon. *Studia Theologica*, n. 10, p. 77-88, 1956.

IUSTINI MARTYRIS. *Apologiae pro Christianis / Dialogus cum Tryphone*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y Paidéia griega*. México: Fondo de Cultura Economica, 1965.

JUSTIN. *Dialogue avec Tryphon*. Text egrec, traduction française. Introduction, notes et index por Georges ARCHAMBAULT. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909.

JUSTIN. *Apologie pour lês chrétiens*. Paris: Du Cerf, 2006, (Sources Chrétiennes, 507).

JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe BOBICHON. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003.

KIRSCH, J.P. Millennium and Millenarianism. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1911. New Advent. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/10307a.htm>>. Acesso em: 22 mar. 2011.

LAGRANGE, M.-J. *Saint justin: philosophe, martyr*. Paris: Victor Lecoffre, 1914.

NILSON, Jon. To Whom Is Justin's Dialogue with Trypho Addressed? *TS* 38/3, p. 538-546, 1977.

OSBORN, Eric F. *Justin Martyr*. Tübingen: BHT Gerhard Ebeling, 1973.

OTRANTO, G. In margine a una guerra giudaica: época di ambientazione e data di composizione del Dialogo com Trifone di Giustino. *Vetera Christianorum* 16, p. 237-249, 1979.

PRIGENT, Pierre. *Justin et l'Ancien Testament. L'Argumentation scripturaire du Traté de Justin contre toutes lês hérésies comme source principale du Dialogue avec Triphon et de La Première Apologie*. Paris: J. Gabalda, 1964.

QUASTEN, J. *Patrologia I: hasta el concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004.

RAMLOT, Léon. Unsaintlaïc: Justin martyr. *Bible et viechrétienne*, 67, 1966, p. 78-82.

ROSSI, S. Il tempo e l'ambientazione Del Dialogus di Giustino. *Giornale italiano di filologia*, n. 17, p. 55-65, 1964.

SÁNCHEZ, Sylvain J. G. Problemes historiques du Dialogue avec Triphon de Justin Martyr. *Revista Agustiniana*, v. XLII, n. 128, p. 653-714, mai./ago. 2001.

SIMONE, R. J. Justino filósofo e mártir. In: BERARDINO, Angelo Di. *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. São Paulo, Paulus, 2002. p. 798-800.

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

STYLIANOPOULOS, Theodore. *Justin Martyr and the Mosaic Law*. SBL Dissertation Series n. 20, Missoula, Montana, 1975.

TRAKATELLIS, Demetrios. Justin Martyr's Trypho. Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday. *The Harvard Theological Review*, v. 79, n. 1/3, p. 287-297, jan./ jul. 1986.

WITTER, Hans-Jörg. *Logos Spermatikos. A inculturação do cristianismo no mundo greco-romano e sua relação com outras tradições religiosas segundo Justino*. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1998.

ZAHN, Theodor. Studien zur Justinus Martyr. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* n. 8, p. 60, 1886.

_____. Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mitdem Juden Tryphon. *ZKG* 8, p. 37-66, 1886.