

## TRANSMISSÃO DA CULTURA BÍBLICA NO MUNDO CLÁSSICO E CRISTIANIZAÇÃO DO IMPÉRIO<sup>1</sup>

O espaço cultural e o âmbito temporal implicados neste tema da transmissão da cultura bíblica para o mundo clássico são demasiadamente amplos e terão de ser tratados com a ambição necessária para abarcar uma variedade de dados ampla mas imprescindível e com a contenção inevitável para valorizar eficazmente o sentido essencial que aqui se perspectiva. Além disso, o título sugerido engloba dois pólos de um imenso acontecimento cultural: é o da transmissão do património da cultura bíblica e o da chamada cristianização ocorrida no âmbito de outra entidade cultural. Trata-se, por conseguinte, de um encontro de culturas de longa duração e de profundas ressonâncias. O que se pode é contemplar alguns sentidos aqui implicados e focar alguns dos vectores pertinentes.

O tempo essencial deste encontro de culturas abarca claramente mais de meio milénio, que se inicia já no século IV, antes de Cristo, e se prolonga por séculos de história do próprio império romano. Este horizonte pode constituir a época axial mais marcante da história cultural que nos diz directamente respeito. As bibliografias que surgem continuamente em grande profusão e que não cabe sequer referenciar confirmam da maneira mais inequívoca a transcendência desta época. O conceito de transmissão da cultura bíblica e o conceito de cristianização do império implicam uma longa e larga fenomenologia. E já nos podemos dar por satisfeitos, se conseguirmos mostrar como as

---

<sup>1</sup> Este texto teve como base uma conferência pronunciada no Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no dia 4 de Fevereiro de 2002, a convite da sua Comissão Directiva, cujo acolhimento o Autor agradece, penhorado.

várias direcções em que se processa essa transmissão de cultura têm profundamente a ver com o próprio processo de cristianização apontado.

A síntese que aqui se propõe é fruto da experiência profissional de quem, estudando o mundo das culturas semíticas pré-clássicas, pode testemunhar os dinamismos de um fenómeno que se pode designar como a linha avançada deste mundo oriental ao encontro do mundo clássico. Esta caminhada progressiva para as margens do mundo clássico representa a própria marcha de aproximação que a cultura bíblica vai conhecendo, convergindo para um estado de convívio e partilha de conteúdos, que se realiza com o mundo cultural grego, em primeiro lugar, e, depois, com o mundo político delimitado pela civilização romana.

Historicamente, o sentido que esta marcha apresenta, do ponto de vista bíblico e apesar dos conflitos emergentes, é como que o movimento de um rio que se aproxima da foz. O encontro com a sua foz pode parecer inesperado, mas não deixa de ser natural. O tom de naturalidade aqui pressuposto pode parecer estranho. No entanto, é essa impressão que a transparência própria de uma visão a longa distância nos deixa. Este fluir para um oceano maior, num percurso tão irrecusável como o de acolher o seu próprio futuro, pode considerar-se mesmo como sendo o último acto autónomo do património cultural que procede do mundo pré-clássico. Foi desta maneira que se operou a sua resolução como questão de identidade histórica. Depois disto, ficou definitivamente em estado de história. É natural que esta perspectiva possa ajudar a matizar a imagem, algo catequética e facilitada, da conquista do mundo romano pelo cristianismo.

A experiência que subjaz a esta comunicação é portadora de uma consciência de relação entre o mundo do antigo Oriente e o mundo clássico que é mais real e próxima do que aquilo que aflora vulgarmente aos espíritos. M. L. West<sup>2</sup> reconhece que, mesmo em Oxford, que é o seu próprio meio académico, não se cultivava muito a proximidade com a literatura hebraica, apesar de alguns mais originais o terem praticado, desde havia séculos. O isolacionismo entre estudos greco-latinos e semíticos ter-se-ia acentuado a partir do século XVIII. Mas o retomar dos contactos entre o mundo oriental e o mundo clássico, depois de algumas descobertas decisivas como as da Mesopotâmia e dos Hititas ou as de Ugarit e da Síria, tem ocupado tanto os classicistas como os orientalistas. Aqui pressupõe-se uma relação próxima entre o Oriente e o mundo greco-romano, que se exprime não só em momentos chave de intenso enfrentamento, mas também em longa e profunda permeabilidade.

<sup>2</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, p. X.

Muito desta questão poderia eventualmente ser construído em torno ao livro, ele mesmo de grande síntese, de Giancarlo Rinaldi, simbolicamente intitulado *Biblia Gentium*<sup>3</sup>. Mas esta é sobretudo uma espécie de «bíblia» greco-ramana sobre a recepção que teve neste âmbito a Bíblia propriamente dita. A nossa perspectiva vai ser naturalmente do outro lado, procurando os estímulos, os vectores e os modelos da transmissão através dos quais a cultura bíblica se aproxima e progressivamente se compromete e, depois, se identifica com os padrões culturais do mundo clássico. No final, poderão mesmo ficar algumas dúvidas sobre se terá sido realmente o mundo clássico a acolher a cultura bíblica ou se foi esta a receber o mundo clássico.

O processo pressuposto é longo, mas identifica-se particularmente com as evidências da sua fase terminal. Impõem-se, no entanto duas questões preliminares: 1) O que é a cultura bíblica? 2) As múltiplas fronteiras de transmissão entre Oriente e Ocidente. Nos passos que se seguirão a estas duas questões prévias encontrar-se-á, de forma mais nuclear, o tema que nos foi proposto.

### 1. O que é a cultura bíblica?

O património sobre cuja transmissão nos questionamos é a cultura bíblica. Procurar definir, em primeiro lugar, em que é que consiste essa cultura bíblica é uma questão prévia que se nos impõe, para devidamente visar o objectivo já de si tão ambicioso que foi proposto para esta síntese. Esta mesma questão preliminar poderia considerar-se, por si mesma, como suficientemente excessiva. Ela é, no entanto, imprescindível, porque interfere directamente nos conteúdos da transmissão que aqui consideramos e nos vectores através dos quais essa transmissão se pode ir verificando, por entre os meandros da realidade histórica.

A Bíblia é, em primeiro lugar, uma literatura oriental muito recente; ela é mesmo uma realidade de algum modo pós-preclássica, uma vez que pressupõe e exhibe, como sua base de sustentação e conteúdo, algumas literaturas que foram a expressão clássica para este mundo pré-clássico. Na verdade, ao longo de toda a história da realização literária da Bíblia, as suas raízes vão, etapa a etapa e género por género, aprofundar-se no espaço de outras literaturas, que são nomeadamente a mesopotâmica, a egípcia, a cananaica e até

<sup>3</sup> Libreria Sacre Scritture, Roma, 1989. Em subtítulo, esta obra define-se como «um primeiro contributo para um índice das citações das referências e das alusões à Bíblia nos autores pagãos, gregos e latinos, da Idade Imperial».

mesmo a hitita, para já não falar na fenícia, que existiu certamente, mas se não conservou. Estas literaturas constituíram, por sua vez, modelos clássicos para a formulação da literatura bíblica<sup>4</sup>.

Mais do que uma entidade isolada e apesar da imagem de xenofobia que a marcou e de si mesma chegou a transmitir, a cultura bíblica é, na verdade, uma parcela da galáxia cultural dos semitas. Poderá assentar-se como pressuposto que existe uma cultura semita? West responde pela afirmativa<sup>5</sup>. No entanto, e tendo em conta a visibilidade que o mundo das culturas semíticas já conquistou, o que suscita algum sorriso é a necessidade de formular um tal pressuposto por parte de West. Porém, as culturas semíticas têm evidentemente áreas regionais específicas. A de Canaã é aquela que mais se identifica com a Bíblia.

A língua hebraica, veículo matricial e principal para a literatura e cultura bíblicas, poderia considerar-se mesmo já uma espécie de língua franca, exprimindo algo desta interculturalidade. De facto, com este nome, historicamente acidental e ligado a um etnónimo singular, designa-se uma língua que é, na verdade, um cananaico essencial. Os grupos que vieram a ser designados pelo nome de hebreus é que assumiram como sua língua de uso a língua vigente na região siro-palestinense e assim aconteceu que vieram a dar-lhe o nome novo de hebraico que se tornou definitivo. Mas quando falamos da cultura bíblica, temos de assumir que estamos a gerir hermenêutica e culturalmente o legado patrimonial que nos deixou o Oriente antigo.

O cristianismo, que, por sua vez, vai constituir um lugar privilegiado e definir o tempo mais pertinente para a transmissão dos conteúdos do mundo oriental e bíblico para o mundo clássico, representou, ele próprio, um factor

<sup>4</sup> Toraus Abadia, José Pedro: *A Bíblia como literatura*, pp. 69-97; M. García Cordero: *Bíblia y legado del Antiguo Oriente*; J. Asurmendi: "Entorno literário del AT", em J. González Echegaray: *La Biblia en su entorno*, pp. 369-391. O acervo literário que as culturas do Próximo Oriente Antigo nos têm facultado, a cada nova descoberta arqueológica, já produziu um verdadeiro "topos" bibliográfico destes exercícios de comparação entre literatura bíblica e literaturas orientais suas predecessoras. A obra antológica de James B. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)* tem assumido meritória e reconhecidamente esse papel há quase meio século. Entretanto, e para provar o bem fundado desse modelo, encontra-se em curso de publicação uma obra de características semelhantes dirigida por William T. Hallo: *The context of Scripture*. Os três volumes até agora publicados levam os subtítulos expressivos de *The canonical compositions from the biblical world* e *Monumental inscriptions from the biblical world* e *Archival documents from the biblical world*.

<sup>5</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, pp. VII-VIII.

de catálise para os legados essenciais do mesmo Oriente<sup>6</sup>. A ideia de messianismo, que constitui a essência do cristianismo e lhe atribui até o nome pelo qual é conhecido na História<sup>7</sup>, poderia considerar-se o conceito chave da cultura oriental<sup>8</sup> e ao mesmo tempo a pedra de toque do conteúdo oriental que foi transmitido ao mundo clássico.

## 2. As múltiplas fronteiras de transmissão entre Oriente e Ocidente

Existem, de facto, múltiplas vias de intercomunicação directa entre a matriz das culturas orientais e o mundo clássico, pois são dois espaços vizinhos e frequentemente cúmplices nas aventuras da história. E nesta multiplicidade de vias e contactos estão incluídas algumas entradas do mundo ocidental e das suas culturas para o interior do próprio mundo oriental. A época dos Povos do Mar é bem significativa dessa movimentação cultural em sentidos alternativos. Numerosas são as marcas da sua penetração nas mais clássicas civilizações costeiras do Oriente. Isso processou-se ainda antes das épocas de máxima definição das próprias culturas clássicas e isso faz com que as bases de transmissão intercultural sejam mais profundas e se tenham mantido actantes. A imagem claramente helénica da cerâmica filisteia fala bem claro a este nível.

Para a relação com o mundo grego, a Bíblia pode apresentar características de um espaço privilegiado, com pontos de contacto disseminados ao longo da história. Ela transporta consigo, de facto, uma significativa representatividade relativamente às culturas do mundo pré-clássico. Do ponto

<sup>6</sup> Ver José Augusto M. Ramos: "A Bíblia e o seu mundo", pp. 190-191.

<sup>7</sup> O cristianismo começou por receber outros nomes. Foi designado, nomeadamente como *a via* (Act 9,2; 18,25), dando assim a entender que era considerado um caminho diferente e alternativo para o pensamento e prática religiosos do judaísmo. No entanto, a forte especificidade da cristologia tornou-se um conteúdo tão decisivo que a nova forma de pensar rapidamente assumiu em exclusivo a designação de "messianismo", que, tendo em conta a tradução do título semita de *mašiah* para o grego *christós*, daria origem ao rótulo grego de *christianismós* para designar a nova forma religiosa e o embrião de uma nova cultura. Cf. J. A. Ramos: "A Bíblia e o seu mundo", pp. 170-172.

<sup>8</sup> Apesar da sua grande presença na literatura e no discurso teológico da Bíblia, o messianismo é, na verdade, um derivado da capacidade metafórica do discurso sobre a ideologia real do Próximo Oriente Antigo, o qual, por ironia da História, fora acolhido entre os Hebreus com notórias resistências iniciais. Basta ver o teor das objecções à instituição da realeza formuladas pelo profeta e juiz Samuel no 1º Livro de Samuel, capítulo 8. Ver José Augusto M. Ramos: "A Bíblia e o seu mundo", pp. 170-172.

de vista directamente literário, no entanto, e pelo que às épocas antigas diz respeito, não é a Bíblia que oferece os pontos de contacto cultural mais visíveis com o mundo grego. O seu espaço específico é mais distante do que o são outros no Oriente antigo, que com o mundo clássico se aproximam e identificam mais.

O principal espaço de contacto entre o Oriente e a Grécia e as vias pelas quais aquele contacto se opera na alta antiguidade devem procurar-se predominantemente na região siro-anatólica e em domínios de cultura semítica comum que a Bíblia também partilha, mas que não constituem a sua personalidade específica.

As próprias origens do grupo dos hebreus têm intrigantes ligações com estes emigrantes do grande mar ocidental. Dentro da Bíblia e desde as suas épocas mais antigas, se podem, desta maneira, detectar vias de contacto entre os dois mundos.

É possível, por este caminho, descobrir alguma convergência entre alguns elementos do imaginário e da literatura fundante sobre a guerra de Tróia, entre os gregos, e as vicissitudes coetâneas e correlativas dos Povos do Mar, que no Oriente deixaram igualmente a memória das devastações com os condizentes ecos a repercutir no seu imaginário cultural. A própria viabilidade política da afirmação histórica dos hebreus, enquanto entidade nacional e institucional, se pode inserir neste contexto posterior aos Povos do Mar. Esta questão constitui um detonador dos contactos com o Ocidente, situados numa encruzilhada mor da Bíblia.

Podemos até deixar de parte como um "fait divers" da historiografia a questão de saber se a tribo de Dan poderia ter sido constituída por uma população aparentada com os gregos e designada pelo nome de "Dânaos"<sup>9</sup>. Poderia não se dar muita importância à indicação de que David tinha cabelos loiros e menosprezar esse dado como possível sinal de parentesco com populações indo-europeias, o que condiz com as histórias sobre a mulher do hitita, Urias, general do exército de David, a qual aquele rei, ficando ocioso no palácio, longe da guerra, foi levado a cobiçar<sup>10</sup>. Poderiam também menosprezar-se as grandes analogias aos temas helénicos mais familiares nas lendas heróicas do livro dos *Juízes*<sup>11</sup>. E poderíamos até ignorar o facto,

<sup>9</sup> Cf. O. Margalith: *The sea peoples in the Bible*, pp. 115-124; R. de Vaux: *Histoire ancienne d'Israël*, p. 475.

<sup>10</sup> 2 Sm 11-12.

<sup>11</sup> Cf. O. Margalith: *The sea peoples in the Bible*, pp. 93-115. Ver a súmula das suas posições na recensão feita por José Augusto M. Ramos em *Cadmo* 8/9, 1998-99, pp. 166-168. Como ali concluímos, "os possíveis pontos de encontro entre os Hebreus

literariamente mais significativo do ponto de vista bíblico, de os Filisteus poderem ser um grupo de Pelastos ou Pelasgos<sup>12</sup>. Ora estes Filisteus, cuja memória conserva tamanho impacto nas páginas mais antigas da historiografia bíblica, representaram alguns dos principais estímulos para o surgimento da monarquia entre os Hebreus e a sua longínqua recordação acabou ainda por oferecer, no tempo do domínio romano, o nome para a província da Síria Palestina, mantendo uma tradição de que Heródoto fora já igualmente testemunha<sup>13</sup>.

Estudar a presença do Oriente no mito e na poesia gregas é o objectivo do longo estudo que West elaborou<sup>14</sup>. E esse estudo sublinha sobretudo as vias de contacto com o mundo pré-clássico da Ásia. A mitologia hitita de Kumarbi, que representa já, em si mesma, uma fusão cultural indo-europeia realizada em solo asiático, antecipa em muitos séculos os dados fundamentais da *Teogonia* de Hesíodo. Este era um material suficientemente explícito para convencer os classicistas de que este espaço de comparação era sério<sup>15</sup>, pelo menos no que diz respeito à poesia arcaica e clássica.

Apresentava-se, portanto, quase escancarada, desde muito cedo, a rota de transmissão cultural entre o Oriente e a Hélade. E a região da "Syria is the grand junction"<sup>16</sup>.

Em suma, com West poderíamos dizer que «Near Eastern influence cannot be put down as a marginal phenomenon to be invoked occasionally in explanation of isolated peculiarities. It was pervasive at many levels and at most times»<sup>17</sup>. A partilha de uma mitologia fundamental, implicando o

e os Povos do Mar são tantos e tão significativos que tem de haver certamente uma realidade histórica que o justifique».

<sup>12</sup> Ver R. de Vaux: *Histoire ancienne d'Israël*, pp. 473-474.

<sup>13</sup> Ver R. de Vaux: *Histoire ancienne d'Israël*, p. 18; G. Coelho Dias: «Os "Povos do Mar" e a "Idade Obscura" no Médio Oriente Antigo», em *Cadmo*, 1 (1991), pp. 145-153, em que sintetiza ideias da sua tese de doutoramento em História e Cultura Pré-clássica, defendida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

<sup>14</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, pp. VII.

<sup>15</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, p. X e XI, citando e traduzindo uma afirmação de Petriconi: «To write about greek literature without knowing something about the West Asiatic has become as impossible as studying Roman literature without knowledge of the Greek». Ver a comparação dos conteúdos míticos de Kumarbi e de Hesíodo, em Alberto Bernabé: «Los mitos hititas de Kumarbi y la Teogonia de Hesíodo» em *Cadmo* 10, 2000, Lisboa, pp. 147-166.

<sup>16</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, p. 4. Depois de se ter dedicado, de forma pioneira, a estudar a língua, a literatura e a cultura de Ugarit, Cyrus H. Gordon dedicou vários estudos às relações entre Ugarit e a cultura creto-heládica, tal como o seu livro *Ugarit and minoan Crete*.

<sup>17</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, p. 59.



essencial da antropologia, da cosmologia e da teologia, é o dado mais marcante deste espaço ecuménico que une as culturas do Próximo Oriente Antigo e a Grécia<sup>18</sup>. Mas, para além deste caso maior, outros importantes domínios da literatura grega parecem exprimir igualmente muitos pontos de conteúdo que exibem ligações com os legados literários orientais<sup>19</sup>.

Os paralelos literários gregos do Antigo Testamento podem certamente não implicar qualquer contacto directo. No entanto, a literatura fenícia é um espaço cananaico comum que inclui muitos materiais também constantes na Bíblia<sup>20</sup>. Se há dimensão cultural que durante o século XX se foi afirmando cada vez mais, é a consciência da comunidade cultural entre toda a região de Canaã, de que a cultura hebraica e bíblica faz parte integrante e solidária. Parece consensual o papel liderante, senão mesmo monopolizador, dos fenícios na transmissão dos dados da civilização cananaica para a Grécia. Isto poderá ser sobretudo verdade no que diz respeito às vicissitudes do primeiro milénio, antes de Cristo. A própria Anatólia, com as suas dinâmicas civilizações hurritas e hititas, beneficia igualmente da presença multimedaneamente difusora dos fenícios. E, de qualquer modo, os fenícios identificavam-se como cananeus, o que os hebreus não faziam certamente.

À multiplicidade de processos de transmissão oral devem acrescentar-se os que acompanham a aprendizagem da escrita, sobretudo tendo em conta a veiculação de conteúdos que acontece nessa aprendizagem. A epopeia de *Gilgamesh*, por exemplo, foi usada como texto de aprendizagem nas escolas do Oriente, mesmo fora da Mesopotâmia, nomeadamente entre os hititas. Esta é a vantagem de que podem beneficiar as línguas francas, como tinha sido o acádio e como mais tarde foram o grego e o fenício, na Cilícia e na Capadócia, entre o séc. IX e o séc. VII<sup>21</sup>.

Não é, por conseguinte, uma situação nova aquela em que a cultura bíblica, funcionando como representante do mundo oriental, se encontrou frente a frente com o mundo greco-romano na época helenista. E esta

<sup>18</sup> Sobre este imenso panorama, podemos reportar-nos à bela e pormenorizada exposição em L. West: *The east face of Helicon*, pp. 107-167, que leva o eloquente título de «Of heaven and earth».

<sup>19</sup> No livro de M. L. West: *The east face of Helicon*, podem ver-se, para tratamentos aplicados ao caso de Hesíodo, as pp. 276-333, com síntese conclusiva nas duas últimas páginas; da *Iliada*, as pp. 334-401; *Odisseia*, as pp. 402-437; dos mitos e lendas de heróis, as pp. 438-494; dos poetas líricos, as pp. 495-543; de Ésquilo, as pp. 544-585.

<sup>20</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, p. 588.

<sup>21</sup> M. L. West: *The east face of Helicon*, pp. 590-591; 608.

ancestralidade de relacionamentos pesou certamente também no momento privilegiado de transmissão que aqui apresentamos.

### 3. O helenismo como espaço comum de transmissão directa e bidireccional.

Se tomarmos o ponto de vista da evolução da cultura clássica, o helenismo pode representar uma manifestação tardia, espúria e sincretista. No entanto, ele é um horizonte de primeira importância, sob o ponto de vista da cultura bíblica. O helenismo pode constituir mesmo o mais fecundo espaço de interculturalidade entre o Oriente e o Ocidente. Mais ainda. Sob alguns pontos de vista, a época helenista pode considerar-se uma época bíblicamente matricial, caracterizada por uma extraordinária criatividade literária e por uma grande originalidade de posições e de perspectivas. É uma raiz de fora que o pensamento bíblico, em grande evolução, vai recolher a um espaço cultural exterior ao seu mundo natural do antigo Oriente<sup>22</sup>.

Produzindo, como é sabido, uma fusão entre Oriente e Ocidente, o helenismo conseguiu igualmente realizar a fusão de algumas culturas que, apesar de pertencerem ao Oriente, se mantinham ainda razoavelmente estranhas, depois de terem milenarmente convivido umas com as outras. Apesar da comunicação que, por diversos canais, se mantinha entre várias culturas que eram autóctones do Oriente pré-clássico, as condições da época helenística contribuíram com uma dose de permeabilidade e de permissividade que fez com que a mistura de experiências culturais se processasse com entusiasmo, desde o Egipto até à Pérsia. Tanto o chão do Egipto como o chão da Ásia, com as suas culturas frequentemente antagónicas entre si, é no ambiente e segundo o novo espírito que invade e anima o horizonte do helenismo que acabam por encontrar a maneira ecuménica e quase entusiasta de conviver, com a sensação de terem, finalmente, como que descoberto em paz a sua mútua complementaridade. O facto é que, na época helenística, mesmo as culturas mais tradicionais do Próximo Oriente antigo aceitaram partilhar posições que anteriormente as oporiam com facilidade umas às outras. A própria cultura bíblica, apesar de apresentar claros sintomas de xenofobia desde séculos anteriores ao helenismo, não escapa a essa regra.

O acesso bíblico ao helenismo processou-se por várias fases de colorido e conteúdo cultural bastante diversificado. Na prática, tal acesso ocorreu quer pelas vias da aculturação natural derivada dos fenómenos de migração

<sup>22</sup> Ver José Augusto M. Ramos: «A Bíblia e o seu mundo», pp. 187-190.

judaica para espaços de cultura que se exprimia em língua grega, quer pelas razões da própria evolução cultural, entretanto ocorrida entre as sociedades orientais. A expressão desta interculturalidade são as cidades helenistas disseminadas pelo Oriente, inclusivamente pela Palestina<sup>23</sup> e que funcionaram necessariamente como focos de novos modelos de civilização, apesar do conflito cultural que podiam igualmente suscitar<sup>24</sup>. A teologia do *logos* tornou-se uma característica do judaísmo helenístico, com grandes consequências no judaísmo, aparecendo bastante marcada também no cristianismo. E, quando se a contempla numa das suas aplicações literárias mais famosas, a do hino de sabor gnóstico que serve de prólogo ao *Evangelho de João*, é bem difícil distinguir a quota parte do que é grego, do que é bíblico e do que é helenístico.

A helenização cultural e a romanização política do espaço originário oriental completa o conceito antropológico e histórico da *oikoumene* lucaniana<sup>25</sup>. A expressão *oikoumene* recebe nos vocabulários do Novo Testamento, entre outras acepções, uma que a identifica com o Império Romano. Neste sentido, o conceito apresentaria algum conteúdo antropológico e cultural, mas exprimiria mais directamente um sentido político e administrativo. A ideia de um recenseamento universal alegadamente decretado pelo Império é isso precisamente que traduz. No entanto, este mundo romano é ainda pouco mais amplo do que uma anterior *oikoumene* oriental que se exprimira já muito concretamente no mundo visto pelos fenícios.

Não se pense, no entanto, que este encontro com o Ocidente esteja a ocorrer já a uma hora historicamente tardia. Na geografia cultural do mundo oriental pré-clássico, entre várias centralidades, avulta também a sua específica centralidade mediterrânica. Há um espaço comum mediterrânico que todas as civilizações ribeirinhas da sua costa oriental partilham e algumas

<sup>23</sup> Sobre os contactos entre hebreus e gregos na Palestina pode ver-se a válida e recente sùmula bibliográfica em G. Rinaldi: *Biblia Gentium*, p. 47, n. 17. Uma síntese recente sobre as relações entre o judaísmo e o helenismo seguida de bibliografia específica pode encontrar-se em J. Trebolle: *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, pp. 43-51. Por seu lado, a relação entre helenismo e cristianismo está sintetizada e completada bibliograficamente nas pp. 34-43 da mesma obra.

<sup>24</sup> Neste âmbito se situa a tese de doutoramento em fase de acabamento a apresentar à Faculdade de Letras de Lisboa, sobre os Judeus em Roma no século I, pelo Mestre Nuno Simões Rodrigues. Sobre o impacte cultural e civilizacional das cidades helenísticas, às quais coube, sobretudo no Oriente, a função de padronizar a nova civilização, pode ver-se H. Köster: *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 107-114.

<sup>25</sup> Cf. Lc 2,1. A semântica do Novo Testamento sublinha os matizes deste conceito de *oikoumene* como "terra", "Império" e "povo". Ver J. P. Louw; E. A. Nida: *Greek-english lexicon*, I, 1.39, 1.83, 9.22.

delas desenvolvem mais em comum. As talassocracias e os sonhos de expansão através do grande horizonte marítimo são expressão deste horizonte comum. As imagens literárias e mitológicas relativas ao mar, que tão difundidas foram nas várias culturas do Próximo Oriente antigo e dele dimanaram novamente, encaminhando-se para outras paragens através de grandes obras como as epopeias de *Gilgamesh* e *Enuma elish*, são um património que muito beneficiou da experiência comum do mar Mediterrâneo<sup>26</sup>. Tendo em conta esta experiência comum, o contacto com as raízes do mundo greco-romano assenta em boa parte sobre bases bastante naturais. Por isso, a impressão de isolamento em que, mesmo nos nossos dias, continuam a ser mantidos estes dois mundos parece ser uma imagem mais convencional do que propriamente real. Há que confessar que a impressão de incomunicabilidade entre o mundo oriental e o ocidental costuma ser característica mais marcante dos cultivadores das culturas clássicas e caracteriza particularmente os cultivadores da cultura grega, porque a forte identidade desta última poderia sugerir e justificar alguma auto-suficiência. Entre orientalistas, quando se assume como consensual a convicção de que a História, em sentido essencial e global, começa na Suméria quer dizer que na Suméria se pode assistir ao tratamento de alguns conteúdos que se tornaram característicos da história mediterrânica. Não se trata propriamente de uma concorrência com a Grécia, a não ser em meros aspectos cronológicos.

Assim se nos depara o carácter ecuménico que parece ser já uma marca característica do mundo mediterrânico oriental antigo, antecipando de algum modo a fórmula *oikoumene* do Evangelho de Lucas. Este mar tinha já sido um espaço de profunda interculturalidade não somente para o mundo pré-clássico, mas também deste com o mundo posteriormente designado como clássico.

A Síria, que cada vez se evidencia mais como sendo o centro de contacto entre o Oriente e a Grécia, é actualmente cada vez mais valorizada como um dos berços culturais e civilizacionais do Próximo Oriente pré-clássico, a par dos universalmente reconhecidos Egipto e Suméria. Até há pouco tempo essa dimensão era menos visível, mas ela impõe-se agora cada vez mais e de tal maneira que as instituições arqueológicas tradicionalmente voltadas para a descoberta física do passado oriental cada vez mais buscam sítios de escavação situados na Síria. E alguns dos extraordinários sucessos arqueológicos do último século têm dado ampla razão a esta tendência.

<sup>26</sup> Ver J. A. Ramos: «Biblicamente, o mar», p. 32.

#### 4. Uma Bíblia em grego, para fora da Palestina

Um indício literário bem explícito e significativo da transmissão da cultura bíblica para o mundo greco-romano poderia ser a progressiva tradução da Bíblia para o grego. O caso mais famoso foi aquele que aconteceu num contexto também multiplamente ecuménico: uma tradução terá sido levada a cabo por judeus, a língua de tradução era o grego e tudo isso deverá ter ocorrido no Egipto. Foi entre a numerosa e criativa comunidade de judeus estabelecida em Alexandria<sup>27</sup> que começaram a circular em grego os livros que os judeus já consideravam como uma Bíblia<sup>28</sup>.

Esta actividade hermenêutica deverá ter conhecido grande operosidade durante o século III a. C. E rapidamente a lenda que envolve esta grande inovação na história dos Hebreus se foi encarregando de exprimir todo o significado que tinha aquela transmissão da cultura bíblica para o ambiente grego. O carácter maravilhoso desta tradução como um novo facto cultural é expresso na lenda de uma tradução realizada por setenta sábios, os quais, trabalhando cada um por sua conta a traduzir a Bíblia em setenta dias, conseguiram realizar, cada um por si, um texto completo que se revelou ser, como por milagre, idêntico ao que todos os outros tinham produzido. Por isso, esta Bíblia em grego ficou a chamar-se a *Tradução dos LXX*. A sua fama e consideração manteve-se ao longo dos séculos do cristianismo e, por essa razão, ficou igualmente conhecida com o seu designativo latino de *Septuaginta* (Setenta). Parece historicamente natural que os interessados e beneficiários deste novo texto bíblico fossem sobretudo os judeus de Alexandria e eventualmente os do Egipto em geral, que se mantinham afectivamente ligados à mundividência recebida como património bíblico<sup>29</sup>. Entretanto, um documento judaico, chamado *Carta de Aristeas*, investe com grande entusiasmo nas justificações não-judaicas, atribuindo mesmo à vontade das autoridades oficiais egípcias esta tradução da Bíblia para grego. Segundo a *Carta de Aristeas*, a iniciativa de pedir que os sábios judeus realizassem

<sup>27</sup> Ver F. Garcia Martínez: «Desde Alejandro Magno hasta la segunda revuelta judía», pp. 352-355.

<sup>28</sup> Estes englobavam já os três níveis literários definidos como a lei (*Torá*), os Profetas (*Nebi'im*) e os Escritos (*Ketubim*), estando o primeiro grupo definitivamente fixado, o segundo praticamente também e o terceiro ainda com muitos aspectos em aberto. No entanto, o estatuto do segundo e terceiro grupos está bastante mais indefinido e por isso os princípios de taxonomia com base nos quais se organizaram os livros destes grupos mostram, na tradução grega, uma liberdade bastante maior. Ver J. Treballe: «El texto de la Biblia», pp. 459-474.

<sup>29</sup> Ver J. Treballe: «El texto de la Biblia», pp. 475-478.

aquela tradução pertenceu a Ptolemeu II, Filadelfo. A preocupação deste rei helenista do Egipto teria sido a de tomar as devidas providências para que os importantes escritos dos Judeus não faltassem na valiosa biblioteca de Alexandria e não fossem desconhecidos das populações não-judaicas do seu reino<sup>30</sup>. Este empreendimento teria como intenção contribuir para a vida cultural de Alexandria. A *Carta de Aristeas* não se cansa de sublinhar este aspecto da questão, o qual se compreende, principalmente porque satisfaz os sentimentos da comunidade hebraica e porque lhes serve também, sob o ponto de vista da exaltação do seu património e da apologia dos seus interesses<sup>31</sup>. Sejam estes sentimentos de gregos ou sejam de judeus, existe aqui uma clara sensibilidade pela relação intercultural.

No entanto, esta perspectiva, que até poderia ser real e viável, encontrava-se numa posição claramente complementar relativamente à necessidade e ao significado prático de que se revestia tal tradução para os judeus, tendo em conta o estado linguístico da comunidade judaica em Alexandria. Ao facultar a esta comunidade judaica, já afastada do uso do original hebraico, um acesso mais facilitado ao seu património religioso, a nova tradução constituía um caso notável de transmissão de antigos conteúdos, indo ao encontro do novo estado cultural e linguístico do judaísmo no Egipto. Mas ela era também um acto de transmissão do documento mais significativo da cultura bíblica, o qual, desta maneira podia entrar e circular de forma eficaz num mundo helenista, estranho ao espaço bíblico original.

Contudo, este enorme acontecimento de interculturalidade não consistiu simplesmente na tradução daquele acervo cultural de uma língua para outra. Esta tradução contém os aspectos naturais de exegese, mas também elementos variados de maior originalidade. A actividade hermenêutica que se exerce com o acto de traduzir conseguia já alguma criatividade e originalidade, relativamente aos sentidos que o texto original apresentava. Mas o espaço cultural oferecido por esta tradução trouxe ainda livros novos, que a tradição hebraica não conhecia na Bíblia, e desenvolvimentos novos de alguns livros, que o original hebraico não continha.

Uma nova Bíblia, mesmo que seja só sob o aspecto de tradução, projecta-se com aspectos que podem ser característicos quase de uma nova religião. O judaísmo literariamente helenizado começou a dar-se conta de que era por esse caminho que as coisas se começavam a encaminhar. E aqui podemos realmente identificar os inícios de um caminho que poderá ser aquele que vai conduzir ao cristianismo. Na verdade, foi o cristianismo que

<sup>30</sup> Ver J. Treballe: «El texto de la Biblia», pp. 475-476.

<sup>31</sup> Ver N. Fernandez Marcos: «Carta de Aristeas», pp. 25-27.

se assumiu como herdeiro do espírito e de todo o património literário produzido por este judaísmo de cumplicidade helenista<sup>32</sup>.

Com efeito, esta edição grega da Bíblia representa, no fundo, uma encruzilhada de leitura, a partir da qual se projectam grandes doses de releituras sobre o próprio texto original. Sobre estas importantes questões a tese de doutoramento de Joaquim Carreira das Neves<sup>33</sup>, defendida na Universidade de Salamanca, representou, entre nós, uma aproximação pioneira a um tema que é de grande ressonância não só para a transmissão da cultura bíblica ao mundo clássico, mas para a evolução da cultura comum, durante a época helenística e para o desenvolvimento do pensamento judaico e cristão.

O facto de ser um novo texto provocou fenómenos de interferência, sugerindo perspectivas diferentes para as releituras do texto original. Neste domínio de influências e de deslocamentos da perspectiva hermenêutica, se inserem as leituras gregas do Antigo Testamento que são feitas nos textos do Novo Testamento e que constituem um dos processamentos hermenêuticos que fundamentam o pensamento cristão. Seja porque queriam citações já acomodadas para serem de imediato utilizadas nos seus novos textos em grego, seja porque o texto grego do Antigo Testamento se lhes tornava linguística ou culturalmente mais acessível, o facto é que os autores do Novo Testamento com muita naturalidade tendem a recolher daquela tradução grega os textos que pretendem citar do Antigo Testamento. A nova língua franca e o seu uso entusiasta definiram como que uma nova textualidade com o teor de um original, enriquecendo os termos do original hebraico com a possibilidade de novas semânticas.

Para a história destas muitas hermenêuticas gregas que acabaram por reentrar para a legibilidade do texto bíblico, pela via da leitura e produzindo efeitos de releitura, há um exemplo que conheceu uma grande exposição literária e teológica. É o da evolução semântica do termo hebraico *'almah*, em Is 7, 14. A perspectiva semântica do texto hebraico soa desta maneira numa tradução recente<sup>34</sup>: *Por isso, o Senhor, por sua conta e risco, / vos dará um sinal. Olhai: / a jovem está grávida e vai dar à luz um filho / e há-de pôr-lhe o nome de Emanuel*. Mas, em Mt 1,23, o que é citado é igualmente este texto de Isaías. E, precisamente na mesma tradução portuguesa da Bíblia

<sup>32</sup> Ver J. Treballe: *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, pp. 380-382; 521-525.

<sup>33</sup> J. C. das Neves: *A teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías*, pp. 9-45; 265-280. Ver ainda J. Treballe: *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, pp. 354-355.

<sup>34</sup> É a *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica, 2ª ed. Lisboa/Fátima, 2000, tendo o livro de Isaías sido da responsabilidade de Joaquim Carreira das Neves, como se depreende da lista e tarefas dos colaboradores, colocada no início.

anteriormente citada<sup>35</sup>, a parte citada recolhe o essencial da passagem e tem o seguinte teor: *Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho; e hão-de chamá-lo Emanuel*. Passando pela tradução grega, o termo *parthenos* introduziu a possibilidade real de um sentido novo que o termo hebraico do texto original de Isaías não continha, mas que, pela via da citação, reentrou no texto de Mt 1,23, prolongando-se numa leitura cristológica e mariológica de primeira representatividade no discurso teológico do cristianismo até aos dias de hoje. Neste percurso, poderá ter ocorrido uma clara inovação semântica, porque o sentido de virgindade não é plausível na terminologia do primitivo original hebraico que hoje conhecemos, nem sequer como acepção alternativa. No entanto, podemos perguntar-nos onde e por quê terá ocorrido tal inovação semântica. Teria isso ocorrido ainda num texto hebraico, onde, em vez de *'almah* (uma “jovem”) estivesse *betulah* (“virgem”), por exemplo<sup>36</sup>? Ou terá sido precisamente no salto para o grego, com a escolha de um termo que em grego poderá sugerir “jovem mulher” mas também “virgem”? O facto é que, nos LXX e fora do presente passo de Is 7,14, o termo *parthenos* apenas traduz o termo hebraico *'almah* em Gn 24,43, por arrastamento da tradução também por *parthenos* de um outro termo hebraico que designa igualmente “uma jovem” e não especificamente uma “virgem”<sup>37</sup>, que no livro do *Génese*, ocorre nos cc. 24 e 34. E no grego concreto utilizado em Alexandria, que delimitação semântica concreta seria praticada a propósito do termo *parthenos*?

Pela importância que vemos concentrar-se nos conteúdos específicos da tradução dos LXX<sup>38</sup>, alguns teólogos chegaram a levantar a questão de se não se deveria considerar que o texto desta tradução era também inspirado, tal como se afirmava do original hebraico<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Este livro foi da responsabilidade científica de Arnaldo Pinto Cardoso, segundo a lista de colaboradores colocada no início.

<sup>36</sup> Mesmo sem ser por esta questão semântica intrigante, outros dados da tradução grega levam alguns estudiosos a levantar a hipótese de na sua base se encontrar um primitivo texto hebraico eventualmente diferente daquele que hoje conservamos. Ver J. Treballe: «El texto de la Biblia», pp. 489-490. Idem: *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, pp. 379-80.

<sup>37</sup> Esta simplificação dos matizes semânticos relativos à mulher jovem parece ser uma característica do tradutor do *Génese* dos LXX. Nos cc. 24 e 34 traduz várias vezes *na'arah* (menina) por *parthenos*, tal como o fez com *'almah*, no caso referido de Gn 24,43.

<sup>38</sup> Sobre a versão dos LXX como obra de interpretação e de exegese, ver J. Treballe: *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, pp. 380-381.

<sup>39</sup> Ver P. Grelot: *Foi et théologie*, manual com que nos anos 60 do século XX se procurava refrescar o ensino da teologia no ambiente francês. Nas pp. 136-141,



Um factor histórico da própria comunidade judaica palestinese acabou por atribuir um significado ainda maior para esta tradução. É que ela estabeleceu a precedência do “corpus” grego do Antigo Testamento no estabelecimento de uma lista canónica para a Bíblia Hebraica. O rabinismo palestinese, por razões que podem ter a ver com o seu já então difícil convívio com o cristianismo e com outros dados específicos do seu estado cultural no fim do século I d.C., apenas no final do mesmo século estabeleceu o cânone rabinico oficial da sua Bíblia em hebraico. O “corpus” alexandrino da Bíblia em grego estava já mais ou menos convencionalizado, bastante tempo antes. Por seu lado, o rigor que inspirou o judaísmo palestinese levou-o a uma lista mais restritiva do Antigo Testamento. Ora a lista convencionalizada entre os leitores da tradução de Alexandria era mais entusiasta e mais alargada.

A tradução dos LXX acabou por se ver rapidamente transformada num texto oficial para o cristianismo, pelo menos enquanto este falou sobretudo a língua grega. E o cristianismo habituou-se, assim, desde o princípio, a uma lista de livros do Antigo Testamento que era mais longa do que aquela que se tornou oficial no judaísmo rabinico. Esta situação ficou igual praticamente até ao século XVIII. E ainda hoje o cristianismo ortodoxo e o católico se reconhecem no cânone grego de Alexandria e não no cânone hebraico da Palestina.

Por essa razão surge a questão dos deuterocanónicos, na linguagem dos católicos, se bem que o termo pareça algo desprimoroso para a realidade histórica, ou apócrifos, segundo a nomenclatura, mais recente e algo revisionista, dos protestantes<sup>40</sup>.

Até mesmo as antigas traduções cristãs para línguas semíticas partiram do grego e não do hebraico<sup>41</sup>. E desta maneira, o grego tornou-se verdadei-

---

levanta-se a questão da inspiração a propósito da tradução dos Setenta. Isto significa uma analogia com o que se poderia chamar a canonização de uma tradução, o que constitui uma questão pertinente mesmo do ponto de vista da tradutologia. Pode ver-se ainda J. C. M. das Neves: *A teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías*, pp. 278-280.

<sup>40</sup> A Reforma, de início, não tomou uma atitude radical. A Bíblia de Lutero tinha os livros tradicionais do cristianismo. Mas a partir do século XVIII, o protestantismo foi-se encaminhando para a exclusão dos livros deuterocanónicos. Só recentemente, ao abrigo da cooperação com as entidades católicas para a edição da Bíblia, se criaram modos de colaboração que incluem a publicação integral da lista grega, mas em moldes específicos negociados e de soluções variáveis.

<sup>41</sup> Haja em vista nomeadamente a tradução para o etíope (*ge'ez*) e para o siríaco (*Pechitta*). Estas línguas eram ambas semíticas e bastante mais aparentadas com o

ramente uma língua bíblica<sup>42</sup>. De tal modo que entre os próprios biblistas se costumava apresentar como uma bifurcação profissional importante a da opção pela parte hebraica ou pela parte grega da Bíblia, as quais coincidiam com o Antigo e o Novo Testamento, de uma maneira muito genérica mas de modo nenhum exclusiva. O grego e o hebraico definem dois sectores bem diferentes dos estudos bíblicos. O grego bíblico acaba por definir uma outra helenicidade, a oriental.

Pelos dados que já começámos a ver, o helenismo não se encontra somente a jusante do cristianismo, como o seu mais conhecido espaço de difusão, mas encontra-se já muito profundamente a montante, como um privilegiado espaço de gestação e de origem, em que algumas ideias e perspectivas marcantes do mesmo cristianismo foram ganhando forma e tomaram expressão. O cristianismo é em grande parte um fenómeno religioso sincrético e pode sublinhar-se a “mediação quase absoluta da sinagoga helenística na preparação de elementos ideológicos para o cristianismo nascente”<sup>43</sup>.

## 5. O Novo Testamento em grego original

A assunção da língua grega como língua veicular principal do cristianismo assentava evidentemente no facto simples de ela ser uma língua natural para muitas das suas comunidades e também de ter já conquistado um carácter ecuménico. Mas esse facto continua a ser suficientemente complexo e sério, de modo a pressupor justificações mais profundas que terão certamente a ver com a adequação desta língua, sob o ponto de vista sócio-linguístico, ao próprio conteúdo veiculado. A evidenciação deste pressuposto decorrerá da própria exposição que aqui empreendemos e prende-se com o seu objectivo essencial.

---

original hebraico do que com a língua grega de tradução. E, apesar disso, estas traduções partiram do texto grego. O mesmo aconteceu com as traduções antigas para o latim. Só mais tarde, com S. Jerónimo, se verificou um movimento de regresso à “*veritas hebraica*”. Cf. São Jerónimo: *Carta a Pamáquio, sobre os problemas da tradução*. Sobre as traduções antigas e a sua dependência da “*veritas graeca*” pode ver-se a síntese que é apresentada em J. Treballe: «El texto de la Biblia», pp. 537-552; Idem: *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, pp. 415-436.

<sup>42</sup> Cf. J. Treballe: «El texto de la Biblia», pp. 445-447. É assim que se exprime o carácter público, internacional e multilinguístico da literatura helenística no interior do próprio cristianismo. Ver D. Dormeyer: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, pp. 39-42.

<sup>43</sup> A. Piñero, no prólogo a *Orígenes del cristianismo*, p. 11, referindo uma espécie de sumário do texto de J. Montserrat Torrents: «El marco religioso del cristianismo primitivo.», apresentado no mesmo volume.



No dealbar do século I da nossa era, o grego tinha-se tornado, havia já algum tempo, a língua franca de comunicação entre as sociedades posicionadas em torno da bacia mediterrânica oriental. No entanto, antes de a segunda geração cristã o começar a fazer, já o judaísmo tinha tomado a decisão de escrever em grego muita da sua literatura. Nesta nova língua se exprimiam igualmente as reflexões sobre novas tendências do espírito e da cultura. O abandono da antiga língua de comunicação era mais uma maneira de exprimir a real novidade dos conteúdos. Mas era sobretudo a necessidade de atingir com eficácia um novo género de destinatários que já não compartilhavam o espaço cultural oferecido pela antiga língua. A assunção desta língua significa também que o ambiente em que isto se processava estava situado principalmente fora de Israel.

Na literatura das origens cristãs, cedo se abriu a porta e se tomou a opção de fixar todo o pensamento da jovem tendência religiosa na língua grega. As razões que levaram a isso transcenderam certamente o estado cultural e linguístico da Palestina contemporânea do Jesus histórico e ultrapassaram igualmente os traços marcantes do seu pensamento. Este mesmo não parece ter tido um contacto muito significativo nem com o helenismo nem com a sua língua emblemática de comunicação. A imagem do cristianismo com pontos marcantes de mundividência helenista que se afirmou para a História pode não ser sequer aquela que mais corresponde aos conteúdos culturais que definem a recepção do judeo-cristianismo, no espaço e no círculo mais imediatamente ligado ao Jesus histórico<sup>44</sup>.

Na verdade, o facto de a literatura do Novo Testamento se encontrar toda em grego original encontra-se historicamente dependente também de outro facto, o de se ter afirmado como preponderante a linha do heleno-cristianismo. Sabe-se que o sector do judeo-cristianismo, mais característico das comunidades palestinas e orientais, manteve alguma literatura em línguas semíticas e contava mesmo com evangelhos próprios, mas estes nunca chegaram a entrar no Cânon que se oficializou no cristianismo<sup>45</sup>. Este facto literário vem confirmar que a feição de cristianismo que prevaleceu foi a de base cultural e conteúdo helenista.

Se bem que algumas colectâneas primitivas de ditos de ou sobre Jesus possam ter circulado em originais semíticos, mais plausivelmente em aramaico, rapidamente se deu a passagem da fase destes *lógia*, contendo sumá-

<sup>44</sup> Sobre estas questões que não tomamos aqui como matéria de exposição, pode ver-se H. KÜNG: *Le christianisme*, pp. 111-175.

<sup>45</sup> Cf. H. KÜNG: *Le christianisme*, p. 161. Ver ainda H. Köster: *Introducción al Nuevo testamento*, pp. 718-727.

rios de ditos essenciais de Jesus, para os vários tipos de narrativas e outros discursos neotestamentários em grego, que nos ficaram como única expressão escrita do cristianismo primitivo, assumida como oficial. Estas referências às colecções de *lógia* em língua semítica, provavelmente o aramaico que Jesus poderia ter falado, é um postulado que parece tornar-se evidente com as análises da história literária do Novo Testamento e das tradições antigas sobre a mesma. Podemos, com efeito, aperceber-nos da presença das estruturas sintáticas e das ressonâncias semânticas do semitismo por detrás dos textos em língua grega, apresentados no Novo Testamento. Pode até tentar-se com algum sabor e utilidade uma espécie de retroversão dos seus textos para as línguas da base semítica ou ensaiar uma tradução moderna que valorize e exiba a sensibilidade ao abstracto e aos idiotismos semitas que estão por debaixo do actual texto grego<sup>46</sup>. Esse é um exercício de transparências estruturais e estas podem ser facilmente evidenciadas aproximando as duas escritas. Mas isso não anula o facto incontornável de que os únicos textos originais oficiais que possuímos sobre o cristianismo são curiosamente apenas em grego.

As razões para a opção pelo grego não nos são dadas explicitamente. E era interessante poder sentir o porquê de tão revolucionárias opções práticas. Se foi mesmo porque as comunidades a quem aqueles textos se destinavam eram falantes de grego, então o espaço deste cristianismo que se exprime nos textos neotestamentários situava-se já definitivamente fora do âmbito matricial semítico. Nem sequer um texto que a tradição ficou a designar como a *Carta aos Hebreus* nos aparece em língua semítica. O peso das cidades helenísticas, onde o grego poderia ser a língua principal, não era tão significativo no interior da Palestina. A consciência que aqui se nos depara evidente é certamente a de que, para estas comunidades, o espírito daquela nova

<sup>46</sup> No sentido oposto àquele em que têm evoluído as traduções da Bíblia, se se apegarem à literalidade, aparecem traduções tendentes a sublinhar os idiotismos linguísticos e culturais da língua original. Este modelo está bem representado com a "tradução" do Antigo Testamento para alemão, a qual, pela sua originalidade, foi designada "Verdeutschung" e não "Übersetzung" e que foi feita por Martin Buber e Franz Rosenzweig. Para o Novo Testamento, o exercício de tradução de modelo semelhante praticado por André Chouraqui, recupera não somente os idiotismos semíticos para além do texto grego como parece pretender recuperar até algo do carácter hebraico das matérias contidas no texto. Sobre a relação entre o Novo Testamento e as línguas semíticas eventualmente subjacentes, ver H. KÖSTER: *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 157-161. As múltiplas traduções do Novo Testamento do grego para o hebraico já conhecidas ajudam igualmente a recolocar os semitismos eventuais do texto grego num contexto semítico mais próximo do ponto de partida desta linguagem.

era se dizia em grego. Ali se encontrava o espaço da nova consciência antropológica e social, com a qual os ideais cristãos se associaram e assumiram como sua. Esta sintonia de uma consciência cultural de época explica o recurso aos dados da cultura dos outros para explicitar os conteúdos próprios da mensagem nova que se vai propondo. O discurso de tolerância e largueza de vistas, que caracteriza as palavras de Paulo no areópago de Atenas<sup>47</sup>, poderia entender-se como uma estratégia diplomática de *captatio benevolentiae* junto do selecto auditório, mas ele traduz certamente um estado de espírito em que a citação de poetas gregos<sup>48</sup> representa uma autoridade cultural reconhecida por ambas as partes.

Esta literatura cristã contém, desta maneira, um pensar quase estereofónico que assenta, por um lado, numa textualidade em grego e, por outro lado, numa coordenada semântica e mesmo sintáctica em semítico. Na escolha do referente semítico, que pode estar por debaixo das textualidades gregas, tanto se faz referência ao hebraico, matriz bíblica mais antiga e fundamental, como também ao aramaico, língua bíblica mais recente e sobretudo representativa do quotidiano, naquela época. As estruturas sintácticas em causa são quase indistintas a este nível. Nas coordenadas da construção sintáctica, por outro lado, tanto podem pressupor-se os esquemas do hebraico como os do aramaico, dado que os dois horizontes são bastante convergentes entre si.

No concreto das frases e das expressões, quando aparece uma referência ao hebraico, poderia, com frequência, tratar-se apenas do aramaico. Por exemplo, frases como: 'eli, 'eli, lemá şabaqtani<sup>49</sup> ou şalita qumi<sup>50</sup> e expressões como *Raka*<sup>51</sup> (doido) ou mesmo a famosa 'Abba' (meu pai)<sup>52</sup>, que aparecem referidas na literatura do Novo Testamento, são directamente aramaicas. As formas morfológicas reconhecíveis dizem-no expressamente.

A referência ao *hebraisti*<sup>53</sup>, para indicar uma das versões linguísticas da inscrição colocada sobre a cruz de Jesus e que servia para, em primeiro lugar, publicitar a identidade do condenado e, ao mesmo tempo, indicar a causa da sentença de morte, poderia representar tanto o hebraico como o aramaico, por que a citação feita no texto encontra-se em grego. Aliás, as versões

<sup>47</sup> Act 17,22-31.

<sup>48</sup> Alguns comentadores costumam atribuir os excertos recolhidos no discurso de Paulo aos poetas Epiménides, Aratos ou Cleanto.

<sup>49</sup> Mt 27,46.

<sup>50</sup> Mc 5,41.

<sup>51</sup> Mt 5,22.

<sup>52</sup> Rm 8,15.

<sup>53</sup> Jo 19,20.

neotestamentárias da titulação referida na narrativa<sup>54</sup> apontariam para o hebraico. Mas as frases de Jesus citadas, na cruz, parecem ser em aramaico. Isto é natural, pois se pensa que essa poderia ter sido a sua língua falada mais provável<sup>55</sup>.

## 6. O grego, língua franca da cultura que converge para o cristianismo

Segundo uma perspectiva de síntese, poderíamos ser levados a concluir, com Ch. Saulnier, que "paradoxalement, le domaine religieux montre à quel point les influences grecques sont restées superficielles sur les Juifs et aussi sur l'Église, antérieurement au IIIème siècle"<sup>56</sup>. Pelo contrário, a helenização poderia considerar-se como tendo passado mais nos aspectos fúteis e nos profanos, como o urbanismo e os ginásios. Contra estes comportamentos de acolhimento dos valores helénicos se revoltaram as camadas mais piedosas (os *hassidim*), no reinado do selúcida Antíoco IV. Esta perspectiva de contacto mais superficial pode ter sido válida para o judaísmo palestinese, na época mais antiga referenciada.

Contudo, existiu igualmente, desde bastante cedo, uma verdadeira cultura bíblica já nascida em contexto e segundo o modelo helenista. Filon de Alexandria é um caso de criatividade muito destacado no judaísmo contemporâneo de Jesus. A sua maneira de meditar sobre as matérias bíblicas constitui uma abordagem mística. Já não é uma lei como normatividade estrita para uma sociedade judaica. É a assunção de uma atitude de cultura espiritual, passe a dose possível de pleonismo. O discurso de ultrapassagem da lei personificado por Paulo é algo convergente com o de Filon. Por isso, foi tão natural ser o cristianismo a conservar também o legado doutrinal e literário do grande pensador de Alexandria. A filosofia grega é por ele acolhida de modo eclético e a concepção de Deus é um factor de racionalidade.

<sup>54</sup> Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38.

<sup>55</sup> O grego do Novo Testamento comporta duas expressões alternativas para designar o "hebraico". Uma é de Lucas em Act 21,40; 22,2; e 26,14. Aqui, a expressão é *hebraidi diálekto* e pode referir-se ao aramaico, porque em todos os casos se trata de discurso aloquial, que parece ter maior viabilidade em aramaico. A outra é exclusiva da literatura joânica: Jo 5,2; 19,13.17.20; 20,16; Ap 9,11; 16,16. Aqui, a expressão é diferente: *hebraisti*. Destes, os três primeiros referem-se a nomes de forma aramaica; os dois do Apocalipse referem-se a nomes cuja forma se pode aceitar como hebraica. Finalmente, no caso de Jo 20,16, a expressão *rabbuni*, poderia entender-se como hebraico ou como aramaico. O conceito apresentava-se, portanto, de forma lábil.

<sup>56</sup> Christiane Saulnier: "Hellénisme", p. 572.

Nestes traços, Filon pode bem prefigurar a exegese alegórica de um pensador cristão, Orígenes, seu ilustre conterrâneo alexandrino, no séc. III.

Os helenistas são, no Novo Testamento<sup>57</sup>, um grupo de judeus, que dá a impressão de ser bastante numeroso, fala grego e frequenta mais as sinagogas do que o templo de Jerusalém. Este grupo constitui um dos principais na recepção da mensagem do Jesus histórico. Foi este grupo que deu origem ao modelo de cristianismo que acabou por se afirmar. "Le christianisme primitif tend à devenir majoritairement un mouvement citadin de la société hellénistique et romaine"<sup>58</sup>.

Um texto importante para a identificação do cristianismo helenista no interior do próprio Novo Testamento podem ser os capítulos 6 e 7 do livro dos *Actos dos Apóstolos*. Estêvão é a personagem que ali pontifica e aparece como o nome mais distintivo destes helenistas. Pelos hebreus, ele é acusado de menosprezar a Lei de Moisés e o Templo. No entanto, o discurso de Estêvão, no cap. 7, mostra-se bem menos depreciador da tradição mosaica do que aquilo que a acusação dos adversários parecia formular. Era a diferença de espírito que os levava a pressentir uma oposição tão acentuada. Um traço curioso, neste quadro, é o pormenor referido de que Paulo ainda se encontrava do lado dos adversários desta perspectiva de cristãos helenistas<sup>59</sup> ou de cristãos e helenistas ao mesmo tempo.

A este grupo helenista pode ter-se ficado a dever o início da difusão do cristianismo em ambiente extra-palestinense, aproveitando provavelmente a franja judaicamente assimilada, que era a dos chamados tementes a Deus, se bem que esta vaga expressão possa indicar um espaço de contacto e sincretismo que temos alguma dificuldade em avaliar de forma concreta. Logo no capítulo 8 dos *Actos dos Apóstolos*, Filipe, que é do mesmo grupo dos helenistas, aparece por duas vezes em actividade de missão junto de estrangeiros: primeiro, foram os samaritanos e, depois, foi um etíope<sup>60</sup>. Pedro, a mais destacada figura da liderança primitiva, só aparece nesses contactos em momento posterior<sup>61</sup> e denotando ainda claras hesitações<sup>62</sup>.

Outro dos ambientes de recepção à mensagem de Jesus costuma designar-se de teor sapiencial, que é sensível a questões partilhadas igualmente pela cultura helenista. É nestes meios que se entroncam as tradições do

<sup>57</sup> Act 6,9.

<sup>58</sup> Cf. F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, pp. 44-49; e 57-59, onde se encontra o texto citado.

<sup>59</sup> Act 7,58-8,1.

<sup>60</sup> Act 8, 4-13 e 26-40.

<sup>61</sup> Act 8,14-25.

<sup>62</sup> Act 10,1-48.

cristianismo gnóstico, que levam nomeadamente ao filão ideológico-literário representado pelo prólogo do Evangelho de João e pelo *Evangelho de Tomé*<sup>63</sup>. Como, a propósito, sumariza F. Vouga, "bref, avant 50 ap. Jésus-Crhist, le christia-nisme semble s'être étendu à l'Égypte et y avoir pris des formes apparentées à la sagesse juive hellénistique, à la théologie alexandrine de Philon et aux cercles gnostiques ou judéo-gnostiques"<sup>64</sup>.

A antropologia que se cultivava neste judaísmo e cristianismo de modelo helenista é nova e ecuménica. Já não é a egípcia nem a hebraica, conhecidas tradicionalmente. Ambas tinham evoluído sensivelmente no âmbito helenista. O cristianismo não investiu sequer na definição de uma antropologia própria, mas assume a seu modo a antropologia fundamental que a civilização helenista cada vez mais amplamente partilhava. Estes dados tornam a questão da cristianização uma tarefa mais fácil de acontecer e mais difícil de analisar.

Estes lados simbólicos ecuménicos da antropologia do homem das cidades helenizadas foi o que ofereceu as linhas dinâmicas mais significativas para a difusão do cristianismo. É o homem dos ambientes urbanos<sup>65</sup>, culturalmente ecumenizado, aquele que mais naturalmente adere ao cristianismo. F. Vouga diz isto lapidarmente na primeira das teses com que recapitula, no final do seu livro<sup>66</sup>, o essencial das posições expostas: "La thèse paulinienne selon laquelle il n'y a en Christ ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme (Gal 3,28) et selon laquelle tous forment un seul corps (1 Co 12,13) sert de fondement à la fonction intégrative des communautés chrétiennes considérées comme espace social de liberté." Só para se sentir como este aspecto se torna cada vez mais consensual aos olhos dos historiadores das origens e da difusão primitiva do cristianismo, permita-se-nos recolher, a este propósito, as fórmulas de J. Montserrat<sup>67</sup>: "El cristianismo se abrió paso en el mundo grecorromano por obra de su concepción ética de las relaciones humanas. Fué el amor fraterno, y no la figura del salvador crucificado, lo que le atrajo la simpatía y la entrega de las gentes. Ahora bien: hemos reconocido en el humanitarismo cristiano un elemento de neta

<sup>63</sup> Cf. F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, pp. 69-71.

<sup>64</sup> F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 87. Sobre as recepções do cristianismo no Egípto, ver H. Köster: *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 741-765.

<sup>65</sup> Ver W. A. Meeks: *Os primeiros cristãos urbanos*, pp. 21-85. Cf. recensão crítica por José A. Ramos em *Bíblica* (Série Científica), 1 (1993), p. 113. Ver ainda H. Küng: *Le christianisme*, p. 178.

<sup>66</sup> F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 245.

<sup>67</sup> J. Montserrat Torrents: «El marco religioso del cristianismo primitivo», pp. 79-80.

procedencia judía. Así, pues, la difusión del cristianismo se debió a la acción de una característica religiosa del judaísmo bíblico, el amor al hombre por amor de Dios". Por conseguinte, o sucesso de adesão que o cristianismo teve parece dever-se mais ao particular dinamismo do seu espírito de nova sociedade do que a posições doutrinárias que só posteriormente e mais lentamente passaram a assumir a representação essencial da sua identidade.

A difusão destes vários modelos de cristianismo fez-se por caminhos diferenciados e vários deles tiveram a ver com os conteúdos do mundo greco-romano, quer se tratasse do cristianismo paulino-helenista<sup>68</sup>, do cristianismo sapiencial gnóstico-apocalíptico<sup>69</sup>, ou do cristianismo sapiencial joânico<sup>70</sup>. A história desta difusão foi rápida, mas permanece para nós complexa e nebulosa, sem que se saiba o pormenor aproximado dos agentes que nele intervieram. As narrativas antigas sobre a missão itinerante constituem como os mitos fundadores da progressão do cristianismo para ocidente e em meio helenista. Estas personagens itinerantes são as figuras míticas fundadoras do cristianismo<sup>71</sup>. Mas a realidade mais eficaz da difusão do cristianismo no mundo greco-romano parece diluir-se muito mais nos interstícios do convívio cultural e parece não assentar de forma estrita na transmissão de um conteúdo doutrinal.

## 7. O mundo clássico como espaço de projecção

Para o horizonte do judaísmo e do cristianismo primitivo, Roma representa uma realidade que pode, em momentos diversos, assumir tonalidades contraditórias tanto de atraente como de repelente. Desde que entrou no horizonte do mundo judaico, a partir de meados do século II a. C.<sup>72</sup>, o mundo romano pôde representar o melhor e o pior para o judaísmo e para o

<sup>68</sup> Ver F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 120.

<sup>69</sup> Ver F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 132.

<sup>70</sup> Ver F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 136. Para perspectivar a projecção pós-apostólica das várias linhas de cristianismo, ver ainda as pp. 182-204.

<sup>71</sup> Ver F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 85.

<sup>72</sup> Ver a referência às primeiras complicitades diplomáticas entre Judeus e Romanos, tendo por pano de fundo os conflitos com as monarquias gregas orientais, no capítulo 8 do *Primeiro livro dos Macabeus*. No seu grande trabalho intitulado *Jérusalem contre Rome*, Mireille Hadas-Lebel descreve bem as cambiantes matizadas por que passa o sentimento do antigo judaísmo relativamente a Roma. Ele vai da fase do encandeamento civilizacional até à fase da repulsa política e cultural, representada pela apocalíptica. A síntese do percurso desta mentalidade descrito pela Autora pode encontrar-se na recensão que apresentámos do livro em *Cadmo* 4/5, 1994-1995, Lisboa, pp. 189-193.

cristianismo; pôde representar o futuro de toda a esperança, mas também personificar o presente de toda a opressão. O mundo romano é a expressão mais real da *oikoumene* e, sendo assim, este conceito apresenta uma valência sobretudo de antropologia política, que apenas secundariamente é também cultural. O movimento cultural que no Oriente se vai desenvolvendo em direcção ao Ocidente procura o grego pelo espaço cultural insito naquela língua, mas não procura propriamente o latim. Procura, no entanto, também o espaço sócio-político representado pela romanidade. Para além do mais, o espaço do Império Romano era o herdeiro natural dos projectos e promessas do mundo helenista<sup>73</sup>.

Esta avidez com que vemos o mundo oriental a procurar o amplo mundo greco-romano pode ter muito a ver com o processo cultural que podemos exprimir como o fim do mundo oriental. Este é um modelo de análise que tem algumas possibilidades de descrever o processo de resolução das questões do mundo pré-clássico e que aqui mais se intui e se esboça do que se expõe.

Este modelo de análise, para o qual se pode recorrer eventualmente à analogia com os temas relativos ao fim do mundo clássico, está pouco desenvolvido para o mundo oriental, mas ele é muito interessante e pode ser muito produtivo. A transformação da sua última civilização em religião pode ser um indício deste processo de resolução. O facto é que os projectos políticos sediados no mundo oriental se tinham esgotado. Foi com algum concurso de circunstâncias externas, é verdade, mas também com muito significado e razões de ser que vinham do seu interior. A Mesopotâmia já desistira de existir politicamente, muito antes de Alexandre, desde o início do Império Aqueménida. O Egipto, por seu lado, alimentava fogachos de autonomia nacional, por detrás de uma cumplicidade de difícil definição com as instituições greco-ptolemaicas. Mas estes fogachos de aparente afirmatividade nacional, que ainda resistem, mais se devem ao excesso de imagem que o mundo cultural egípcio naturalmente carregava. Israel, que tinha desde havia alguns séculos uma capacidade política bastante enfraquecida, foi transformando cada vez mais a sua efémera e periclitante capacidade política numa religião e por esta via se afirmou e projectou.

Para o judaísmo, o Oriente mesopotâmico ainda continuava a oferecer algumas expectativas, uma vez que numerosas comunidades judaicas ali se mantinham bem activas. Para o cristianismo, o mundo que se apresentava com alguma promessa de vida e de ideais era o espaço humano do mundo greco-romano. É verdade que também para o judaísmo o mundo romano

<sup>73</sup> Ver H. Köster: *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 347-490.



representou novas possibilidades e atractivos. Roma era um ideal de sucesso político, que facilmente se podia transformar num ideal também representativo do ponto de vista antropológico mais amplo. Esta imagem de Roma fora crescendo desde a época dos primeiros contactos, no tempo dos Macabeus, no século II antes de Cristo, numa altura em que o sucesso de Roma no Mediterrâneo começava a não deixar dúvidas a ninguém. No entanto, Roma era, para os judeus, mais política do que cultura. E, de qualquer modo, a relação com Roma manteve, num ritmo claramente crescente em ambas as direcções, uma dupla relação que contrastava entre o amor e o ódio.

Para ilustrar este percurso em direcção ao mundo greco-romano, podemos servir-nos da evolução da personalidade famosa e marcante que é Paulo de Tarso. Este passou, primeiro, do judaísmo farisaico para o judeo-cristianismo e transitou, posteriormente, para o heleno-cristianismo. Ambas as transições são bastante sublinhadas na literatura do Novo Testamento<sup>74</sup>.

A passagem de Paulo do âmbito do judaísmo para o âmbito dos “gregos” está expressa num texto de declaração de princípios, que é o seu manifesto teológico, a carta das razões da sua conversão. É isso que Paulo faz na *Carta aos Gálatas*<sup>75</sup>, onde a fronteira que ele decide transpor, ao passar do mundo dos “judeus” para o mundo dos “gregos”, parece ser a única fronteira do mundo e é sinónima de outras fronteiras tão naturais e evidentes como as que separam o ser homem do ser mulher e o ser escravo do ser livre<sup>76</sup>.

A representatividade universal atribuída a esta sobreposição de fronteiras de significado análogo, se não antropológicamente unívoco, faz com que a conversão aqui referida represente uma autêntica viragem civilizacional e não apenas pessoal. E esta é sobretudo a segunda conversão de Paulo, aquela em que ele transita do judeo-cristianismo para o heleno cristianismo.

Mais de uma década depois, a mesma transposição de fronteira aparece numa narrativa da conversão de Paulo no livro dos *Actos dos Após-*

<sup>74</sup> Act 9; e 13,47-48.

<sup>75</sup> Os Gálatas são aqui uma designação genérica de numerosas comunidades cristãs situadas na Anatólia, zona de helenismo integrada com mais naturalidade no mundo do Império Romano. Além disso, foi a zona percorrida por Paulo na sua primeira viagem missionária por fora do mundo dos “judeus”. Esta carta justifica, portanto, o ser considerada como o manifesto para o novo horizonte de um cristianismo helenista.

<sup>76</sup> A fórmula nuclear deste manifesto de Paulo, que se encontra em montra perpétua de citação em textos de referência cristã, é Gl 3,28: *Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus* (Tradução de Anacleto Oliveira, na *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 2000).

*tolos*<sup>77</sup>. Este é sobretudo o relato da primeira conversão de Paulo, a que marca a transição do judaísmo farisaico para o judeo-cristianismo. O texto está colocado no centro de uma sequência que começa com a apresentação e o discurso de declaração de princípios (um *theologikós lógos*) do grupo dos helenistas. Logo a seguir, é apresentado Pedro a superar as últimas hesitações e finalmente a acolher os não-judeus no interior do cristianismo, culminando tudo com a fundação da Igreja de Antioquia<sup>78</sup>.

O facto de Paulo ter assumido com tamanho entusiasmo a sua ida a Roma e o significado simbólico que atribuía a este facto pode dever-se em parte à circunstância de ele próprio ter nascido com a qualidade de cidadão romano. Mas este entusiasmo com que se projecta em direcção a Roma é coincidente com a dinâmica que se sente no interior do próprio pensamento cristão, mais do que no judaico propriamente dito. A decisão de Paulo em passar para o campo dos gentios, designados universalmente como “gregos”, poderá ter sido circunstancialmente estimulada por alguns desentendimentos no interior do judeo-cristianismo, mas obedece a uma linha de coerência em virtude da qual se sente esta opção como a mais natural. Os desentendimentos exprimiam precisamente essa tendência. O facto de um outro grande tratado de pensamento paulino, além da referida *Carta aos Gálatas*, ser precisamente a *Carta aos Romanos* é uma coincidência altamente significativa.

Não tendo sido o iniciador da helenização da cultura bíblica, Paulo foi certamente a personagem mais saliente, enquanto catalisador da passagem dos conteúdos cristãos para o âmbito do helenismo. Neste sentido, pode ser considerado como o primeiro teólogo cristão.

No conjunto da sua obra, ressalta a transformação da religião bíblica de modo a tornar-se uma religião mundial. A ultrapassagem do papel atribuído à Lei na justificação constitui o núcleo da teologia paulina e este passo tornou possível uma ocidentalização mais radical do cristianismo. Os desafios provenientes do helenismo e os dinamismos próprios do paulinismo representam movimentos de grande convergência. A decisão de ultrapassar a Lei representava uma grande ruptura com o judaísmo e é este passo que define o cristianismo como uma religião já virtualmente diferente do judaísmo, apesar de não ter ainda cortado os vínculos que a ligavam à sinagoga.

<sup>77</sup> Act 9. Este capítulo está cheio de clivagens ideológicas e emocionais que traduzem uma complexidade de sabor quase dialéctico. Ali se denota a presença incisiva desta categoria de fronteira.

<sup>78</sup> Act 6 – 11.



Esta mudança de perspectiva implicava um novo entendimento da Bíblia. Por exemplo, aos títulos mais bíblicos como “filho do homem” ou “filho de David”, preferiram o de “filho de Deus”, que soava helenisticamente como mais familiar. Implicava igualmente um novo entendimento de Deus, valorizando os lados teológico-místicos e desvalorizando o papel mediador da Lei mosaica. E implicava, finalmente, um novo entendimento da ideia de povo de Deus, assente numa relação de pertença que depende da atitude pessoal de adesão e não das raízes étnicas ou nacionais, como mantinha o judaísmo, de maneira eventualmente digna mas demasiadamente fácil. As características estruturais do paradigma deste cristianismo são fundamentalmente: a) uma comunidade cada vez mais constituída por pagãos; b) a língua grega, em vez do aramaico; c) inculturação na cultura urbana helenístico-romana, em vez das regiões camponesas da Palestina; d) um centro de liderança a concentrar-se progressivamente em Roma, em vez de Jerusalém; e) institucionalização progressivamente assente na função episcopal<sup>79</sup>. Este paradigma heleno-cristão é, além do mais, profundamente caracterizado pelo seu ecumenismo cultural.

Estas mudanças radicais e promissoras, em matéria de consequências, correspondem àquilo que H. Küng designa como uma mudança de paradigma<sup>80</sup>. Este que agora se inicia é, segundo o mesmo autor, o segundo paradigma que se pode definir na história do cristianismo. No entanto, enquanto a sequência dos seis paradigmas se estende por largos períodos ao longo dos milénios de história, os dois primeiros paradigmas assinalados, o do judeo-cristianismo e o do helenismo, são temporariamente coincidentes. Eles representam praticamente os dois pólos alternativos que o próprio judaísmo já trazia no seu horizonte, nomeadamente o pólo da sua versão palestinese e o da sua versão helenista<sup>81</sup>.

Ainda a propósito da expressão “gregos” como designativo unívoco de “todo o outro”, podemos dizer que esta ideia de “Grécia” se transformou num espaço de expansão natural para esta antropologia que abraçou entusiasticamente a univocidade de todo o outro. O certo é que uma boa parte da epistolografia de Paulo se dirige, com efeito, a comunidades que se poderiam rotular como gregas, ainda que somente três delas<sup>82</sup> se situem em território europeu da Hélade.

Esta transposição pode significar também um reencontro de imagens de mundo, saltando por cima de uma mais recente fronteira ideológica que tinha

<sup>79</sup> H. Küng: *Le christianisme*, p. 199.

<sup>80</sup> H. Küng: *Le christianisme*, pp. 176-183.

<sup>81</sup> Cf. H. Küng: *Le christianisme*, em ante-texto, correspondente às pp. 8-9.

<sup>82</sup> Nomeadamente as cartas aos Coríntios, aos Filipenses e aos Tessalonicenses.

produzido diversos indícios de alteridade. Na verdade, é possível detectar traços de orientalidade no mundo clássico, nomeadamente formas de consciência sobre a globalidade planetária e histórica que se colam às imagens apetecidas da visão política. A imagem de mundo pode ser oriental ou coincidente com ela, o que para a psicologia do encontro cultural dá o mesmo resultado. É pelo menos evidente que algumas expressões de messianismo político implicam analogias culturais ligadas ao Oriente. O exemplo de Alexandre Magno dispensa mais ilustrações.

Este movimento em direcção ao espaço restante de mundo representado por aquele outro humano, que era o “grego”, foi assumido como um itinerário irrecusável pelo sector do judeo-cristianismo que passou a chamar-se simplesmente cristianismo. Mas também no judaísmo se podem aperceber tendências convergentes com este mesmo movimento, se bem que de forma mais individual. Flávio Josefo pode ser um exemplo de fácil amostragem. A sua opção pode ter sido uma estratégia de sobrevivência, mas acaba por se afirmar igualmente como uma hermenêutica cultural convergente com as restantes intuições de futuro, que se podem verificar ao longo da sua época, tanto individual como colectivamente. Por essa razão, mais uma vez, foi o cristianismo o espaço em que se conservou toda esta literatura de inovação, que avançava em direcção ao mundo cultural que se exprimia em grego. Foram os livros de Filon de Alexandria, foi a literatura intertestamentária não integrada na Bíblia e foi agora a obra de Flávio Josefo como tinha sido já a própria tradução grega da Bíblia dos Setenta.

Nessa direcção investiu intensamente o judaísmo da era helenista e foi nesse âmbito e dentro dessa mesma dinâmica que se deram as origens do cristianismo. E foi possivelmente por causa das convulsões derivadas da sua separação relativamente ao cristianismo que o próprio judaísmo rabínico se foi progressivamente afastando desta imensa mole de criatividade que ocorrera no seu seio. Desta maneira, coube naturalmente ao cristianismo a conservação de toda esta literatura. E o facto de ter sido o cristianismo a conservá-la é sinal de que com ela se encontrava fundamentalmente identificado.

O mundo greco-romano, desejado por aspectos importantes da civilização e da cultura que se projectavam na imagem fundamental de humanidade, era também recusado tanto por outros aspectos da cultura como sobretudo pelas consequências políticas. Implicou intensos sinais de perplexidade a relação do mundo judaico com o mundo grego e romano sucessivamente. Esta perplexidade mostrou as contradições existentes no interior da própria comunidade judaica e ofereceu o contexto político e cultural para o género de literatura chamada apocalíptica. Esta literatura, que representava sobretudo as

atitudes negativas face ao mundo greco-romano, caracteriza sobretudo a perspectiva que mais prevaleceu no judaísmo, se bem que o livro mais famoso deste género, o *Apocalipse*, pertença precisamente à Bíblia cristã.

Na parte final, a rejeição estava voltada mais fortemente contra Roma do que contra a Grécia. Era Roma contra Jerusalém. A oposição em causa era religiosa e cultural, porque era política. Mas, no horizonte das expressões culturais, a diferença ficou mais visível como oposição ou como alteridade entre Atenas e Jerusalém. E esta oposição assumiu sobretudo conotações epistemológicas. De facto, Atenas não personalizara qualquer oposição política a Jerusalém. Quando os governantes de monarquias helenistas, como os Selêucidas de Antioquia, se confrontaram politicamente com os judeus, eles eram “gregos”, mas não representavam Atenas.

Os primitivos vectores de identidade procurados no espaço do Império desabrocharam até à definição de uma função de animação do mesmo Império, que o cristianismo acabou por assumir ou por lhe ser facultada no século IV. O que aqui está a acontecer é um crescente processo de identificação entre o cristianismo e a humanidade representada pela *oikoumene* romana. Não parece tratar-se principalmente de um problema de conquista do poder, mas da afirmação de uma co-identidade. É o cristianismo que começa como que a receber a passagem de testemunho da parte do império em processo de decadência.

Entretanto, esta transposição cultural para o grego foi sobretudo transformada em património e tornou-se parte integrante da identidade do próprio cristianismo. O judaísmo, por seu lado, esqueceu-se praticamente desta fase e das mais significativas criações, cujo mérito coubera a alguns judeus famosos e ao entusiasmo colectivo de numerosas comunidades judaicas. Isto tem certamente a ver com o trauma que, para o judaísmo, representa todo o tema das origens do cristianismo. Daquela época, o judaísmo acabou por conservar, até hoje, sobretudo o trauma perpétuo da última diáspora e o espinho recalcado de saber que uma parte de si mesmo se transformara em cristianismo. É que, para a longa história da cultura e das religiões, o fruto mais vistoso da época helenista é certamente a origem do cristianismo. Não fora isso, e o judaísmo poderia ter conservado melhor memória do seu próprio helenismo e da literatura com que para ele contribuiu.

Este espaço greco-romano procurado seria mais grego ou mais romano? Do ponto de vista social e cultural, ele era mais grego; politicamente era mais romano. E esta dimensão política carregava também um importante e inquestionável valor simbólico, nomeadamente o de representar um universalismo virtual, sob as formas bem concretas de um mapa e de circuitos de governação e comando, fora do qual pouco mundo parecia ainda restar.

A ideia da globalização era uma simbólica e uma retórica que derivava já com toda a naturalidade das perspectivas mitológicas orientais, bem assumidas na própria mitologia bíblica<sup>83</sup>. Na época contemporânea do helenismo, a apocalíptica encarregava-se de sublinhar esta dimensão universal e mesmo cósmica e fazia-o com grande valor hermenêutico<sup>84</sup>. Não admira, por conseguinte, que algumas fórmulas do Novo Testamento sublinhem de forma convicta a ideia de uma difusão cristã, que antevê vir a propagar-se rapidamente até aos confins do mundo<sup>85</sup>.

## 8. Dificuldades de tradução ou antes inovações semânticas?

Escolhos e surpresas foram ocorrendo na aventura de traduzir alguns instrumentos conceptuais da cultura bíblica para este mundo grego, mesmo pressupondo os importantes domínios de convergência de que temos falado. Eles ocorreram nomeadamente como modificações na plurimetáforicidade da concepção de Deus, como a definição de equivalências a encontrar para as hipóstases de Deus em feminino, que não encontravam expressões gregas correspondentes com o mesmo género feminino. Tudo isto pressupõe que se consiga definir até que ponto a manutenção do género da palavra pode ser pertinente para o significado da metáfora em questão. O caso típico é o do conceito de Espírito, que em hebraico se diz *ruah* e é prevalentemente do género feminino<sup>86</sup>.

Esta condição gramatical da palavra *ruah* origina muito naturalmente construções sintácticas em feminino. Entretanto, com a tradução para grego

<sup>83</sup> As mitologias orientais mais essenciais conhecem um processo de resolução epistemológica que se desenvolve em esquemas de generalização histórica e cosmológica. Sobre isto pode ver-se o texto do Autor, «Mitos das origens no Próximo Oriente Antigo».

<sup>84</sup> Ver J. A. M. Ramos: «A ideia de ordem e de fim na literatura apocalíptica», pp. 38-47.

<sup>85</sup> Ver Mt 26,13; 28,19; Mc 14,9; 16,15; Lc 24,47. O *Evangelho de João* não apresenta as mesmas fórmulas de difusão universal, mas a frequência absolutamente singular com que utiliza a palavra *mundo* como âmbito para a mensagem evangélica mostra que essa ressonância universal está assente, desde o ponto de partida.

<sup>86</sup> Não é muito frequente que a hermenêutica das origens do cristianismo dê grande pertinência ao estatuto do género feminino nestas metáforas. Onde este dado costuma ser considerado mais pertinente é nos textos sobre a simbólica e a cultura do Espírito Santo como teologia alternativa da História, oposta àquela que se ancora sobre a imagem de Deus Pai ou do Filho. Mais modernamente, as teologias feministas costumam sublinhar igualmente estes aspectos. É o que aparece sublinhado no termo “Espírito” do *Dicionário de Teologia feminista*, organizado por Elisabeth Gössmann e outras, editado pela Vozes, Petrópolis, 1997, pp. 154-160.

este conceito passou a ter como equivalente uma palavra que em grego é do género neutro, *pneuma*. Se bem que a questão do género possa ser declarada como improcedente e anódina dentro do discurso sobre o divino, o facto é que a questão não é de maneira nenhuma irrelevante. Ao retermos as actuais traduções para hebraico, sentimos de novo o hiato semântico do género da palavra, que parecia ter ficado muito naturalmente preenchido e resolvido com a tradução feita por um termo que trocava o feminino pelo neutro. As conotações do texto grego para a concepção de Deus pareciam ser totalmente aceitáveis para qualquer utente da Bíblia em grego ou nas traduções modernas dele derivadas, em que o masculino da palavra Espírito parece equivaler ao neutro do grego, sem grandes dificuldades nem problemas.

De tal maneira as conotações do feminino hebraico são pertinentes que dificilmente se poderá imaginar uma concepção trinitária de Deus, tal como a conhecemos, como tendo sido definida ainda num contexto hebraico, pois, nesta língua, uma das três hipóstases constantes na trindade cristã seria conotativamente feminina. Do ponto de vista da semântica dos géneros gramaticais e das respectivas valências hermenêuticas, esta descoincidência de conotações pressupostas na tradução pode ser, apesar de tudo, bastante pertinente e epistemologicamente sugestivo. Isto é verdade sobretudo quando se trata da expressão “Espírito Santo” como sujeito de uma frase, com a sua construção sintáctica semítica em feminino.

É claro que existem em hebraico metáforas femininas do divino dotadas de grande força hipostática. Para além do caso de *ruah* (“espírito”), é o caso da sabedoria (*hokmah*)<sup>87</sup>, por exemplo. Mas estas hipóstases não chegam à definição de três pessoas numa única natureza. Aliás, esta clareza de definição também o cristianismo a não conseguiu de um dia para o outro, nem sequer de um século para o outro. E as pistas culturais do helenismo foram bem estimulantes, nesta direcção.

Também a questão da divindade de Jesus se tornou uma ideia natural e essencial no cristianismo, mas temos de confessar que ela parece muito mais helenista do que propriamente bíblica. “El proceso de divinización que experimenta la figura de Jesus puede ser expreso en categorías bíblicas, próximas a la angelología (caso de la escuela paulina arcaica) o por medio de las concepciones teológicas del platonismo medio de corte filoniano (caso de la escuela paulina posterior y de Juan)”<sup>88</sup>. Mas a sua formulação da ortodoxia

<sup>87</sup> Pr 8-9.

<sup>88</sup> J. Montserrat Torrents: «El marco religioso del cristianismo primitivo, (II)», p. 76. Ver ainda A. PIÑERO: «El marco religioso del cristianismo primitivo (I)», pp. 54-56.

cristã ultrapassa muito evidentemente os parâmetros da cultura bíblica. Dada a grande pertinência deste aspecto, justifica-se mais uma citação de síntese de A. Piñero<sup>89</sup>: “Solo en el caso de un teologema central – el tránsito de un Jesus humano, cuya misión es pensada tras su muerte como la de un mesías puramente judío, a un Jesús divinizado, a un Señor (*kýrios*) divino, que descende del cielo, revela, salva (*soter*) y vuelve a ascender al empíreo – puede decirse de la generalidad del Nuevo Testamento que tal complejo no procede del judaísmo (Montserrat; García Martínez), sino que o bien es generación espontánea del cristianismo, basada en ciertas palabras o hechos de Jesús, como sostienen no pocos, o bien es una acomodación de ideas similares que circulaban y se difundían por doquier en la época helenística y durante el Imperio romano, nacidas al abrigo de las religiones mistericas, de la atmósfera gnóstica mediterránea, de las concepciones en torno a la divinización de seres humanos, como ocurría en el culto a los héroes y al emperador y en la veneración por los “hombres divinos”.

É certo que a expressão “filho de Deus” existe na Bíblia e tem possibilidades de ser associada com a figura messiânica. É, portanto, possível que até mesmo a primeira comunidade cristã palestinese a tenha podido aplicar ao Jesus pós-pascal. Mas o sentido de divinização que lhe foi sendo reconhecido ultrapassava as possibilidades da semântica hebraica tradicional<sup>90</sup>. Para além das conotações gregas de divinização de uma figura humana, há ainda a possibilidade de, por exemplo, os leitores do *Evangelho de Mateus* poderem associar o título de “filho de Deus” com expressões idênticas utilizadas na titulação imperial romana, ao longo do século I d C<sup>91</sup>. E isto ainda mais afirma um *habitat* semântico plausível e favorável para a ideia da divindade de Jesus, no âmbito greco-romano.

No entanto, se para o cristianismo mais recente a divindade de Jesus é um tema importante, nas origens do cristianismo foi, em contrapartida, muito mais importante proclamar que ele era o “Senhor” (*kýrios*)<sup>92</sup>. Era um tipo de

<sup>89</sup> «Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques en este libro», p. 402.

<sup>90</sup> Cf. A. Piñero: «Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques en este libro», pp. 415-421.

<sup>91</sup> Cf. R. L. Mowery: «Son of God in roman imperial titles and Mathew», p. 110.

<sup>92</sup> Nos LXX, o termo *kýrios* traduz, numa imensa maioria de casos o tetragrama divino de YHWH (Javé) e, em menor percentagem, um número variável de outras titulações divinas. No Novo Testamento, o termo *kýrios* é tanto utilizado para Deus como para Cristo. Mas há uma semântica específica de *kýrios* para Deus, o Pai, e outra para Cristo. Aliás, quando se traduz o Novo Testamento para hebraico costuma distinguir-se o *kýrios* aplicado a Deus, em que se pode reutilizar *Yahweh* (Mt 1,20) ou

divindade específica e funcional que com este título sobretudo se exprimia. Ora, para uma mentalidade de base bíblica e judaica, é ainda mais difícil assumir este título para Jesus do que utilizar o título de “filho de Deus”, o qual oferecia já uma gama de conotações utilizáveis em modo bastante aberto. É que as designações de *ba'al* ou *'adon*<sup>93</sup>, significavam sinonimamente “senhor” e, desde longa data na tradição cananaica, eram formas de designar genérica e funcionalmente um determinado tipo de divindades dentro do panteão. Elas designavam um deus a quem se encarregava a execução do plano geral de governação do universo com total autonomia, mas sem total autocracia, por que o seu poder era delegado, se bem que igualmente reconhecido e proclamado pela assembleia dos deuses, em sintonia com o deus supremo, seu presidente. Esta forma de designar divindades parece ter começado na área cultural da Síria. É ali, pelo menos, que se conhecem as ocorrências mais famosas, como a do Ba'al da literatura de Ugarit<sup>94</sup>. Ambas essas designações, como muitos outros aspectos da linguagem religiosa, foram aplicados tam-bém para falar de Yahvé.

Com o tempo, a designação de *ba'al* foi radicalmente abandonada, entre os hebreus, porque se a sobrecarregou com as conotações de rejeição das religiões cananaicas concorrentes. No entanto, a expressão sinónima, *'adon*, que no uso hebraico aparece quase sempre sob a forma *'adonay*, continuou a ser utilizada pelo judaísmo como acontece até aos dias de hoje. E uma comunidade cristã de mentalidade e sensibilidade religiosa mais marcadamente judaica teria muita dificuldade em aplicar uma tal designação a alguém que não fosse o Deus do Antigo Testamento.

Ora, tanto a expressão *'adon* ou *'adonay* como a expressão *ba'al*, ambas apareciam traduzidas na versão grega do Antigo Testamento por *kýrios*. Os cristãos helenistas liam a Bíblia em grego e, por outro lado, conheciam certamente ainda o uso do título de “senhor” como um modo muito adequado de designar uma divindade. E, já que a Síria foi igualmente a origem da designação do grupo de Jesus como “cristãos”<sup>95</sup>, poderia ter sido igualmente o contexto cultural onde o título de *kýrios* se tornou corrente para

o seu equivalente *'adonay*, ou aplicado a Cristo, onde se utiliza o semi-sinónimo *'adon* (Rm 10,9). A utilização deste título para Cristo não implica, portanto, simplesmente a afirmação da divindade a seu respeito. Ver D. Dormeyer: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, pp. 130-133.

<sup>93</sup> Estas expressões são utilizadas nas várias literaturas da área semítica ocidental, nomeadamente as que se exprimem em ugarítico, em fenício e em hebraico.

<sup>94</sup> Ver J. A. M. Ramos: «Ba'al, o que é um deus?».

<sup>95</sup> Act 11,26.

designar Jesus<sup>96</sup>. E com isto estavam a contribuir de modo decisivo para a definição do futuro do cristianismo e estavam a renovar uma articulação que valorizava laços de solidariedade cultural com sociedades milenarmente anteriores<sup>97</sup>. Mais do que nos títulos de “deus” ou “filho de Deus”, é sobre o título de *kýrios* que assenta o edifício doutrinal da cristologia. E, assim, a cristologia baseava-se precisamente na tradução grega do título *ba'al*, que o judaísmo dos séculos anteriores tão profundamente detestava.

Em complemento destas expressões titulares utilizadas para interpretar o significado teológico que se descobria na figura de Jesus como Cristo, aparece a ideia da sua preexistência, que com toda a naturalidade se pode igualmente enquadrar ou valorizar no contexto das comunidades helenistas. Paulo utiliza-o<sup>98</sup> e o prólogo do *Evangelho de João* empresta-lhe as suas mais famosas expressões.

Outras influências helenistas que poderiam ser igualmente sublinhadas e que são de grande relevância são aquelas que incidem nos domínios da antropologia e da ética<sup>99</sup>. E, neste como noutros capítulos, nem é forçoso que se trate de uma injeção directa de conteúdos realizada por um grupo que passasse de uma escola de pensamento helénico para as fileiras do cristianismo. Muitas influências podem simplesmente ser provenientes da convivência cultural no ambiente ecuménico do Mediterrâneo oriental helenístico.

Um outro campo de dificuldades reporta-se à diferença de concepções de sociedade que caracteriza o mundo bíblico-oriental e o mundo greco-romano. A mais notória é a falta clássica da categoria de messianismo que, no fundo, constitui sobretudo uma antropologia social e colectiva. Curiosamente, uma das primitivas influências do Oriente no mundo grego teria sido justamente a da imagem e das funções do rei na sociedade<sup>100</sup>. Ora o messianismo, não era senão uma consciência política da história e da sociedade, para a qual a função utópica da realeza se tinha transformado na referência principal. Mas, no respeitante à realeza, a Grécia parece ter evoluído ao invés do Oriente. Ali a ideia de realeza foi crescendo em importância até atingir a sua própria sublimação como máxima utopia do social. Pelo contrário, na Grécia a estruturação do poder evoluiu para o horizonte da cidade-estado, que tinha sido o ponto de partida de algumas das sociedades orientais, nomea-

<sup>96</sup> Cf. A. Piñero: «Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques en este libro», pp. 417-420.

<sup>97</sup> Ver J. A. M. Ramos: «Baal, o que é um deus?», pp. 213-215.

<sup>98</sup> Fl 2,6; Cl 1,16-20.

<sup>99</sup> Ver J. Montserrat Torrents: «El marco religioso del cristianismo primitivo, (II)», p. 77.

<sup>100</sup> Ver M. L. West: *The east face of Helicon*, pp. 14-19.



damente a suméria. E a cidade, pode ser uma forma social mais democrática, mas também parece ter menos capacidade messiânica.

O culto imperial parece ser visto como um reflexo, algo tardio e simbolicamente descontextualizado, desta ideologia real e messiânica do Oriente. Por isso, ele soa de alguma maneira a fruto serôdio e se presta tão facilmente à caricatura por parte do cristianismo. Este, pelo contrário, trazia a antiga ideologia real já sublimada, com os moldes de utopia messiânica. O seu confronto com a ideologia real proposta no âmbito do culto imperial tinha algum sentido de curto circuito, com o choque natural que se verificou. Este choque é correspondente à tensão dialéctica, sentida no Oriente, entre a prática da realeza histórica e a utopia da realeza divina, que servia de defesa contra os desmandos da realeza humana e gerou a metáfora do reino de Deus como metáfora de uma ordem alternativa.

Estas diferenças na avaliação dos valores e vectores para a sociedade, entre o Oriente e o mundo clássico, facilmente se traduziram em diferenças e mesmo em divergências filosóficas, que dificultavam o entendimento.

No entanto e apesar das diferenças teológicas do cristianismo, algumas opções e afirmações de identidade carregam o peso e a pertinência de uma intuição fundamental convergente.

### 9. Aspectos greco-romanos de recepção da cultura bíblica

O essencial relativamente à recepção da cultura e literatura bíblicas no mundo greco-romano coincide com a imagem de síntese que se pode deduzir da recolha de G. Rinaldi, *Biblia Gentium*. Os dados desta antologia explicitam sobretudo as tomadas de posição negativas do mundo greco-romano face à Bíblia. E podemos sintetizar igualmente o essencial dos dados em concisos tópicos. Recolhe-se a ideia de que identificavam no judeo-cristianismo um “corpus” literário que servia de identidade nuclear para a cultura. Esta verificação não é coisa de somenos, uma vez que para o próprio judaísmo a fixação de um tal “corpus” canónico era uma convenção cultural ainda razoavelmente recente e que se manteve aparentemente em aberto até ao final do séc. I d. C.<sup>101</sup>

A Bíblia em questão não é somente aquela que se costuma designar como Bíblia Hebraica ou do Antigo Testamento. O “corpus” específico do Novo Testamento é conhecido e é objecto de comentários de recepção, ainda

<sup>101</sup> Estamos a referir-nos à última definição do cânone hebraico, que se costuma colocar na década de 90 do séc. I d. C.

que se notem indícios que mostram o facto de o Cânone cristão se encontrar ainda em processo de convencionalização<sup>102</sup>.

Uma das estratégias de combate à nova cultura religiosa consistiu em procurar minar a credibilidade e a autoridade das suas Escrituras, que ofereciam um texto-padrão para a nova fé. Esta atitude crítica face à história do texto da Bíblia tanto implica razões e opiniões menos fundamentadas, bem como argumentações um tanto ou quanto “ad hominem”, sem grande pertinência, como levantam questões hermenêuticas e epistemológicas perfeitamente pertinentes, que frequentemente vemos persistirem ao longo da história da exegese e que marcam presença nas bibliografias bíblicas actuais. Isto quer dizer que aquele confronto de discursos, se tinha aspectos sem grande pertinência, tinha também aspectos de grande lucidez, coerência e interesse.

Os autores mais destacados neste conjunto de opiniões sobre o estatuto cultural dos textos bíblicos são Celso, Porfírio de Tiro e Juliano. Isto é, o essencial deste diálogo processa-se sobretudo no espaço cultural oriental.

Na amálgama real da vida, os cristãos são colegas de pagãos. A globalização faz-se pela via do convívio, no âmbito das grandes urbes, que são Roma, Alexandria, Éfeso e Antioquia. Destas cidades-padrão, Paulo, que representa, de algum modo, o cristão modelo desta época, aparece profundamente ligado com todas elas, se exceptuarmos a de Alexandria. A sua biografia e possivelmente o vector judeo-cristão em que assentou a sua actividade levou-o para este percurso.

Assim perspectivada, a expansão do cristianismo constitui sobretudo um espaço propício e continuamente estimulante para o encontro cultural. O aparecimento de frases retiradas da Bíblia como recheio dos amuletos, correspondendo ao que os próprios judeus costumavam praticar nas suas filactérias, pode ter motivações de carácter menos profundo, mas descreve alguma abertura para o convívio cultural<sup>103</sup>. O aproveitamento entusiástico de poderes provenientes da tradição bíblica no domínio da magia levou a valorizar grandes figuras bíblicas como Moisés e Salomão, que eram utilizados como recursos de magia<sup>104</sup>.

Nesta relação com o mundo greco-romano, manteve-se provavelmente por mais tempo uma parte de univocidade entre judaísmo e cristianismo mais significativa do que aquilo que aconteceu dentro do próprio ambiente judaico e cristão.

Um espaço privilegiado de captação do teor de recepção do cristianismo é o dos Padres apostólicos. Nos problemas que definem e nas respostas

<sup>102</sup> G. Rinaldi, *Biblia Gentium*, p. 45, n. 12.

<sup>103</sup> Ver G. Rinaldi: *Biblia Gentium*, p. 49.

<sup>104</sup> Ver G. Rinaldi: *Biblia Gentium*, p. 50.



que constroem para esses mesmos problemas, apercebemo-nos de que a sua atitude é essencialmente a de garantirem uma dupla solidariedade cultural: ao mundo de património grego, ao qual pertencem de raiz, e às novas evidências e mundividências que os cativaram. A lista de personalidades desta época realiza essa cumplicidade de solidariedades em moldes muito variados<sup>105</sup>.

Um espaço cultural helenístico no qual é muito difícil conseguir qualquer definição de fronteiras é o do gnosticismo. Neste, acontece normalmente uma grande fusão de mundividências. Autores há que não apostam muito na aproximação do discurso gnóstico ao cristianismo, nestas épocas. Estariam mais inclinados a que “para hallar una ilación directa entre helenismo y cristianismo habrá que esperar hasta los gnósticos del siglo II”<sup>106</sup>. No entanto, o gnosticismo representa uma atitude simultaneamente gnoseológica e mística que se pode cruzar com qualquer tipo de pensamento e conhecimento, nas vertentes antropológica, ética e mística. É naturalíssimo que ele se apresente como um espaço naturalmente ecuménico, em permanente atitude de ultrapassagem ou de contornamento relativamente a qualquer ortodoxia. Como conclui F. Vouga, “les thèmes de la prédication du (judéo-)christianisme hellénistique et paulinien, sa capacité d’évoluer et les formes de vie auxquelles il a donné lieu ont offert à de larges couches de la population des villes hellénistiques et romaines une identité religieuse, personnelle et sociale qui était dogmatiquement assez ferme et en même temps douée d’une faculté d’adaptation suffisante pour être et rester attractive”<sup>107</sup>.

## 10. Conclusão

A presença e enraizamento da cultura bíblica no mundo clássico não se ficou a dever a uma simples intenção informativa. Para oferecer uma tal informação não parece ter havido uma entidade, política ou simplesmente social, que fosse capaz de tomar a iniciativa. O mundo político das sociedades semíticas tinha-se desmoronado ou diluído. Para serem os de fora a procurarem essa informação, parece terem faltado os interesses ou a curiosidade. As intenções de reunir uma informação cultural de sociedades diferentes, atribuídas a Ptolemeu II Filadelfo na *Carta de Arístas*, pode muito bem representar sobretudo a vontade dos autores judaicos, no sentido de afirmarem a sua auto-satisfação pela identidade com que se apresentavam no convívio com os outros povos e culturas.

<sup>105</sup> Ver Hans Küng: *Le christianisme*, pp. 205-207.

<sup>106</sup> F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 76.

<sup>107</sup> F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 120.

A razão da transmissão parece ter-se devido à necessidade de criar uma nova fase cultural, reformulando os dados antigos com a utilização dos dados provenientes de outro horizonte histórico. Filon é mais deste género, com uma intenção místico-hermenêutica. Eventualmente Flávio Josefo poderá ter motivações mais propensas à apologética, mas parece ter percebido bem em que direcção seguia o combóio da História.

A diferença maior que se tem notado entre estes dois mundos é a das epistemologias desen-volvidas de um e do outro lado. E estas diferenças epistemológicas manteve-ram-se, apesar de se verificar alguma convergência em matéria de antropológicas fundamentais. Progressivamente, a epistemologia que representava a cultura bíblica tornou-se mais religiosa, aproveitando alguns dos característicos conceitos que no ambiente apocalíptico se tinham desenvolvido. As concepções religiosas do judeo-cristianismo ficaram a coincidir bastante com as categorias características da apocalíptica. E, por expressividade própria, esta mentalidade cultivava modelos epistemológicos descritos como ultrapassando as capacidades normais do conhecimento humano<sup>108</sup>. E enquanto a cultura religiosa greco-romana permanecia mais no estatuto corrente de cultura, a cultura religiosa bíblica definia-se e estruturava-se mais como religião do que como cultura. E este estado epistemológico das questões projecta-se ao longo da história do pensamento na Europa e pode ter hoje ainda assinalável pertinência<sup>109</sup>. Aquele isolamento de saberes entre mundo bíblico e mundo clássico, que referíamos no início deste texto, pode ter encontrado razões de cultivo por parte de cada um dos lados desta fronteira, precisamente para afirmação ou salvaguarda do modo epistemológico preferencial de cada uma das partes. A helenicidade sente algum incómodo em realizar as equivalências com algumas categorias bíblicas e a tradição religiosa de origem bíblica pode ver com pouco entusiasmo algumas “revelações” que devia reconhecer como tendo sido recebidas do helenismo. Só isto parece travar o pacífico consenso que assenta na perspectiva historiográfica.

O acentuar das conceptologias de modelo apocalíptico dentro do discurso religioso facultou possibilidades de crítica à cultura bíblica por parte dos intelectuais do mundo greco-romano. De facto, as impressões negativas

<sup>108</sup> Ver J. A. M. Ramos «A ideia de ordem e de fim na apocalíptica», pp. 41 e 45.

<sup>109</sup> Apesar das conotações específicas de humor que tem dentro da cultura e da mística judaicas, é interessante sublinhar aqui a sentença de um mestre judeu, gnomicamente inominado, que é referida por Marc-Alain Ouaknin, em preâmbulo ao seu comentário *Os dez mandamentos*, p. 6: «A maior catástrofe que aconteceu ao povo judaico – disse o mestre – foi a transformação da Tora numa religião».

que estes detectam face à cultura bíblica são: a) a ideia de um deus pessoal com um povo escolhido; b) uma sabedoria de menor qualidade do que a grega<sup>110</sup>; c) e particularmente alguns conceitos fundamentais como os de redenção, ressurreição e um pós-monoteísmo, que não excluía a sensação de um certo ateísmo, tendo em conta uma sensibilidade e uma prática religiosas que desconsideravam certos aspectos greco-romanos da relação com o divino. Esta diferença de saberes faz com que, do lado da cultura bíblica, se destaque uma prevalência da ética política sobre a metafísica e da axiologia sobre a gnoseologia.

A Grécia tinha sido a primeira besta apocalíptica, em *Daniel*<sup>111</sup>. E o teor dos conteúdos pelos quais se definia eram mais conotados com a cultura e a religião. Depois do ano 70 da nossa era, Roma foi a segunda besta, designada como a Babilónia prostituta, no livro do *Apocalipse*<sup>112</sup>. E esta imagem pode fazer destacar o lado político. Estas são variações próprias da longa tensão histórica entre Roma e Jerusalém<sup>113</sup>.

Atenas e Jerusalém ficaram para a história como polos de dois saberes diferentes e contrapostos. Roma e Jerusalém ou Atenas e Jerusalém aparecem transformadas em antíteses aporéticas da epistemologia fundamental de cada um dos campos. Não são as capitais propriamente ditas, pois Jerusalém, depois da era apostólica, apenas reteve as características de um símbolo.

Será possível uma tal situação epistemológica de aporia? O problema manteve-se em aberto desde aqueles tempos de primeiras tentativas de tradução até aos dias de hoje, com abordagens diversas e diversa matização. As convergências ou as divergências neste domínio têm variado e dado origem a épocas de entusiasmo e de depressão. Mas a difusão do cristianismo através do mundo helenista, vista a esta distância historiográfica, não parece ter constituído nenhum abalroamento cultural inesperado.

A progressiva separação entre o cristianismo e a sinagoga pode ter alguma relação com a correlativamente progressiva identificação do mesmo cristianismo com o mundo greco-romano<sup>114</sup>.

E finalmente impõe-se verificar o facto de que, tal como acontece na passagem do Jesus histórico para as modalidades históricas do cristianismo primitivo, também na passagem do tipo de cristianismo de matriz judaica

<sup>110</sup> Ver G. Rinaldi: *Biblia Gentium*, p. 45 e textos 3 a 9, pp. 170-177.

<sup>111</sup> Dn 7,7 e 23.

<sup>112</sup> Ap. 17-18.

<sup>113</sup> Ver a longa exposição de M. Hadas-Lebel: *Jérusalem contre Rome*, e particularmente as pp. 385-452, e a recensão de José A. Ramos, em *Cadmo* 4/5, 1994-95, Lisboa, p. 192.

<sup>114</sup> Cf. F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, pp. 149-150.

para o cristianismo de matriz helenista, "la foi chrétienne ne naît pas de la transmission mais de la réception"<sup>115</sup>. Isto é, a transmissão pode implicar uma nova criatividade, insita no próprio acto de transmitir. Dito de outro modo, os movimentos de transmissão e de recepção representam um percurso bidireccional.

O doseamento das criatividades por parte de quem transmite ou de quem recebe não é suficientemente claro para alimentar a quota parte de auto-satisfação concorrencial para qualquer das partes intervenientes neste acontecimento cultural partilhado.

## BIBLIOGRAFIA

- ASURMENDI, Jesus: «Entorno literario del Antiguo Testamento», em J. González Echegaray, etc.: *La Biblia en su entorno*, pp. 383-390.
- BERNABÉ, Alberto: «Los mitos hititas sobre Kumarbi y la Teogonia de Hesíodo: forma y diversidad de concepción religiosa», em *Cadmo*, 10, 2000, Lisboa, pp. 147-166.
- BLACK, David A. «El grupo de Juan. Helenismo y gnósis», em A. Piñero (Ed.): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ednes Almendro / Un. Complutense, Córdoba/Madrid, 1991, pp. 303-323.
- BOGAERT, Maurice, etc. (Coord.): *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 1987.
- DE VAUX, Roland: *Histoire ancienne d'Israël: des origines à l'installation en Canaan*, Gabalda, Paris, 1971.
- DIAS, Amadeu Coelho: «Os "Povos do Mar" e a "Idade Obscura" no Médio Oriente Antigo», em *Cadmo* 1, 1991, pp. 145-153.
- DÍEZ MACHO, Alejandro: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Ednes. Cristiandad, Madrid,
- DORMEYER, Detlev: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.
- EGGER, Wilhelm: *Lecturas del Nuevo Testamento*, Ed. Verbo Divino, Estella-Navarra, 1990.
- FERNANDEZ MARCOS, N.: «Carta de Aristeas», em A. DÍEZ MACHO: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, pp. 9-63.
- GARCIA CORDERO, M.: *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid, 1977.

<sup>115</sup> F. Vouga: *Les premiers pas du christianisme*, p. 242.

- GARCIA MARTÍNEZ, Federico: «Desde Alejandro Magno hasta la segunda revuelta judica», em J. González Echegaray, etc.: *La Biblia en su entorno*, pp. 241-366.
- GARCIA MARTÍNEZ, Federico: «Entorno literario del Nuevo Testamento », em J. González Echegaray, etc.: *La Biblia en su entorno*, pp. 391-409.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, etc.: *La Biblia en su entorno*, Ed. Verbo Divino, Estella-Navarra, 1990.
- GORDON, Cyrus H.: *Ugarit and minoan Crete: the bearing of their texts on the origins of western culture*, W. W. Norton & Company, N. York, 1966.
- GRELOT, Pierre: *Bible et théologie: Ancienne Alliance, Écriture Sainte*, Desclée, Paris, 1965.
- HALLO, William T.: *The context of Scripture*, Brill, Leiden, I vol., 1997; vol. II, 2000.
- HADAS-LEBEL, Mireille: *Jérusalem contre Rome*, Ed. Du Cerf, Paris, 1990. Recensão de José Augusto Ramos, em *Cadmo*, 4/5, 1994-1995, Lisboa, pp. 189-193.
- JERÓNIMO, São: *Carta a Pamáquio, sobre os problemas da tradução*, Ep. 57, Introd., ver., trad. e notas de Aires A. Nascimento, Ed. Cosmos, Lisboa, 1995.
- KÖSTER, Helmut: *Introducción al Nuevo Testamento: Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988.
- KÜNG, Hans: *Le christianisme: ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, Seuil, Paris, 1999. Trad. portuguesa: *O cristianismo: essência e história*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002.
- LOUW, Johannes P.; Eugene A. NIDA: *Greek-english lexicon of the New Testament based on semantic domains*, Bible Society of South Africa, Cape Town, 1993.
- MAIER, Johann: *Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter Verlag, Würzburg, 1990.
- MARGALITH, Othniel: *The sea peoples in the Bible*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1994. Rec. de José Augusto Ramos, em *Cadmo* 8/9, 1998/99, pp. 166-168.
- MEEKS, Wayne A.: *Os primeiros cristãos urbanos: O mundo social do apóstolo Paulo*, 1992. Rec. de José A. Ramos, em *Bíblica* (Série científica), 1 (1993), pp. 113-114.
- MONDÉSERT, C. (ed.): *Le monde grec ancien et la Bible*, BTT I, 1984.
- MONTERRAT TORRENTS, José: «El marco religioso del cristianismo primitivo (II). Reflexiones y perspectivas», em A. Piñero (Ed.): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ednes Almendro / Un. Complutense, Córdoba / Madrid, 1991, pp. 67-80.
- MOWERY, Robert L.: «Son of God in roman imperial titles and Matthew», em *Bíblica* 83 (2002) 100-110.
- NEVES, Joaquim Carreira M. das: *A teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías (cap. 24 de Isaías)*, Univ. Católica Portuguesa, Lisboa, 1965 (na capa: Coimbra, 1973).

## CONVERGÊNCIA E CISÃO NA GÊNESE DO IMPÉRIO ROMANO

Custa a crer, à primeira vista, como é que o Povo Romano, habituado desde longa data a um regime republicano que, pelo menos na aparência, a todos dava oportunidade de intervir nos destinos do Estado, parece ter aceite com relativa facilidade a monarquia protagonizada pelo imperador Augusto.

Na verdade, há factores diversos que convergem para tal concretização e talvez não seja despropositado falar-se de cansaço: um cansaço das guerras civis que haviam acarretado consigo todo um cortejo de malefícios, quer de ordem social quer, sobretudo, económica. Ansiava-se pela paz e não é em vão que Cícero proclama: «Que as armas cedam o lugar à toga!».

Augusto instala-se, adopta de imediato uma série de medidas inteligentes que vêm consolidar em torno de si essa convergência de interesses. Há, porém, sempre latente um saudosismo republicano, dos tempos áureos das reivindicações vitoriosas, que só espreita a oportunidade para fomentar a cisão.

Esse, o panorama que ora me proponho traçar. Em reflexão onde, quiçá, amiúde ressumbraremos actualidade.

### 1. As cisões que geraram a convergência

Pode dizer-se que o princípio do fim do regime republicano em Roma está directamente ligado ao facto de, em 107, quando é eleito cônsul, Mário se ter visto a braços com uma guerra contra os Cimbros e os Teutões e de não dispor de gente bastante que deseje alistar-se no exército. Opta, pois, por incorporar todos os que o quisessem fazer, independentemente de pertencerem, ou não, a uma das cinco classes do censo, em que, de acordo com a tradição, o rei Sêrvio Túlio dividira, em tempos idos, a sociedade romana.