

A história da recepção da Bíblia hebraica no Corão: possibilidades do diálogo inter-religioso a partir das fontes*

Renatus Porath**

Resumo

O processo de recepção da Bíblia hebraica no Corão revela movimentos de aproximação e de distanciamento, ora evidenciando dependência – senão da fonte escrita ao menos da tradição oral – ora marcando posição própria a partir da experiência religiosa do profeta árabe. O elemento profético, próprio das três comunidades mono-teístas, tem sua origem no antigo Israel. A religião profética, entendida como religião de resistência, serve de porta de entrada para proceder o estudo comparativo entre a profecia israelita e a profecia árabe. Surpreendentes pontos de encontro podem ser detectados, mas também o peculiar das duas vertentes proféticas ganha relevância. A recepção da Bíblia hebraica, ou melhor, de alguns de seus temas em suratas corânicas, ocorre no século VII da nossa

* Os impulsos iniciais para este artigo vieram de minha atuação como professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Umesp durante o 2º semestre de 2007. Expresso aqui minha gratidão ao colegiado do Programa pelo espaço concedido. Parte do que se encontra aqui foi objeto da conferência na XI Semana de Estudos da Religião (2 a 4/9/07) intitulada *Fundamentalismo como expressão do outro: islã e judaísmo* e tema de Mesa Redonda no VII Seminário de Estudos de Apocalíptica – *Imagens e Sonhos em Transformação: O Messias e o Milênio na História da Recepção* (28/11/07); ambos os eventos do Programa foram coordenados pelo Prof. Paulo Augusto de Souza Nogueira. No formato atual, o artigo serviu de base para uma conferência proferida no III Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais e do X Ciclo de Estudos Antigos e Medievais (13-14/05/08), organizados pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista (Unesp, Assis / SP).

** Doutor pela Faculdade de Teologia Evangélica na Universidade Ludwig-Maximilians-Universität, Munique / Alemanha. Atuou na Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo / RS, na área de Antigo Testamento e história e cultura do antigo Oriente; atualmente é professor da Escola Dominicana de Teologia (EDT), São Paulo. E-mail: renatus.porath@metodista.br.

era, um mundo permeado de uma cosmovisão gnóstica, determinando a leitura de temas e tradições. A narrativa de Abraão, examinada neste artigo, revela uma interessante dinâmica de interdependência na literatura que teve sua origem na Bíblia hebraica. Tradições sobre Abraão no Corão, por exemplo, pressupõem conhecimento da narrativa de Gênesis e de materiais recolhidos no Talmude. Ao verter-se a narrativa para o árabe, acontece um novo momento de releitura no encontro com o novo público. Esse produto final, ou parte dele, pode circular novamente na comunidade judaica, como o parece evidenciar uma passagem na literatura rabínica. O diálogo tenso entre o profeta árabe e a comunidade judaica em Medina também marcou a história da recepção; procura-se entender as posições diante de outro, assumidas nessas referências corânicas, a partir do contexto histórico do surgimento da comunidade islâmica primitiva.

Palavras-chave: História da recepção – Bíblia hebraica – Corão – Profecia israelita e profecia árabe.

The history of the Hebrew Bible's reception in the Koran: possibilities of inter-religious dialogue from the sources

Abstract

The Hebrew Bible's process of reception in the Koran reveals moments of approach and others of distance: on the one hand, it shows dependency – if not from the written source, at least from the oral tradition –; on the other hand, it asserts the Arabian prophet's own position, taking his religious experience as its standpoint. The prophetic element, characteristic of the three monotheist communities, has its origin in Ancient Israel. The prophetic religion, understood as religion of resistance, may be taken as a point of access to proceed to the comparative study of Israelite and Arabian prophecies. While surprising points of convergence may be detected, nevertheless the uniqueness of the two prophetic streams also gains relevance. The reception of the Hebrew Bible, i.e., of some of its subjects, into the Koranic surahs occurs in 7th century of our age, a world then permeated by a Gnostic vision of the cosmos, determining themes and traditions of readings. Abraham's narrative, examined in this article, reveals an interesting dynamics of interdependence in the literature that has its origin in the Hebrew Bible. Traditions about Abraham in the Koran, for instance, seem taken for granted by the original Torah, as well as by traditions assembled in rabbinic literature. As the narrative is integrated into the Arab context, a new process of rereading occurs when facing the new public. This final product, or part of it, once again circulates amidst the Jewish community, as a passage in the rabbinic literature seems to indicate. The tense dialogue between the Arabian prophet and the Jewish community in Medina also marked this reception history. The struggle is to understand the two perspectives, shown in these references in the Koran, from the historical context of the rise of the early Islamic community.

Keywords: Reception history – Hebrew Bible – Koran – Israelite prophecy – Arabian prophecy.

La historia de la recepción de la Biblia Hebrea en el Corán: posibilidades de un diálogo interreligioso a partir de las fuentes

Resumen

El proceso de recepción de la Biblia Hebrea en el Corán muestra la existencia de movimientos de aproximación y distanciamiento, por un lado, cuando hay evidencias de dependencia – si no de la fuente escrita, al menos de la tradición oral. Por otro lado, marca una posición propia a partir de la experiencia religiosa del profeta árabe. El elemento profético, típico de las tres comunidades monoteístas, tiene su origen en el antiguo Israel. La religión profética, entendida como una religión de resistencia, sirve como puerta de entrada para proceder al estudio comparativo entre la profecía israelita y la profecía árabe. Pueden ser detectados sorprendentes puntos de encuentro, sin embargo, también gana relevancia lo particular de las dos corrientes proféticas. La recepción de la Biblia Hebrea, o mejor dicho, de algunos de sus temas en suratas canónicas, tiene lugar en el siglo VII de nuestra era, en un mundo impregnado de una cosmovisión gnóstica que determina la lectura de temas y tradiciones. La narrativa de Abraham, examinada en este artículo, muestra una interesante dinámica de interdependencia en la literatura que tuvo su origen en la Biblia Hebrea. Tradiciones sobre Abraham en el Corán, por ejemplo, presuponen el conocimiento de la narrativa de Génesis y de materiales recogidos del Talmud. Al llevar la narrativa para el árabe, tiene lugar un nuevo momento de relectura en el encuentro con un nuevo público. Ese producto final, o parte de él, pudo haber circulado nuevamente en la comunidad judaica, como lo parece evidenciar un pasaje de la literatura rabínica. El tenso diálogo entre el profeta árabe y la comunidad judaica en Medina también marcó la historia de la recepción. De esta forma, se busca entender las posiciones delante del otro, presentes en esta referencia coránica, a partir del contexto histórico del surgimiento de la comunidad islámica primitiva.

Palabras clave: Historia de la recepción – Biblia Hebrea – Corán – Profecía israelita y profecía árabe.

Introdução

A Bíblia hebraica, sendo matriz dos escritos sagrados, faz-se presente no judaísmo, cristianismo e islamismo. Tomando tal paradigma como pressuposto ao se estudar a literatura destas tradições, menores serão as dificuldades para a reconstrução do sentido de suas fontes literárias. Um estudo autorreferenciado, em que cada tradição se debruça apenas sobre sua literatura sagrada, empobreceu a interpretação, criou um abismo quase intransponível entre as três grandes famílias monoteístas. A comunidade cristã nasce a partir da releitura das tradições do antigo Israel e do judaísmo; sob os auspícios do império romano, transforma-se na religião oficial para o Ocidente e Oriente

Próximo. Seu livro sagrado é a Bíblia grega, composta de Antigo e Novo Testamentos. Numa Europa varrida pelo fascismo e nacional-socialismo nos anos de 1940, a pesquisa do NT quase negou essas raízes judaicas.

O surgimento do *islã* como terceira tradição monoteísta no século VII da era comum ainda causa perplexidade no estudo da história das religiões.

Será fruto de um mal-entendido histórico que ao lado das religiões monoteístas com livro sagrado, a *judaica* e a *cristã*, tenha se formado uma terceira expressão de uma religião profética?

A releitura corânica da Bíblia hebraica evidencia dependência e liberdade criativas na assunção de parte da herança israelita, despertando questões pertinentes. Surpreende, aliás, a facilidade com que isso foi feito nas décadas em que nascia o Alcorão. A propósito, o contato das colônias judaicas, situadas ao redor de Meca e Medina, com o profeta árabe, ainda se reflete nas *suratas corânicas* (2,58.69.79.82-85; 3,20.72; 4,48-49; 5; 7;), ora aceitando a fé dos judeus com suas tradições baseadas no “Livro”, ou revendo as interpretações judaicas da Torá. Teria surgido um movimento de aproximação e assimilação de elementos da religião judaica conjugado ao processo de resignificação¹.

As pesquisas realizadas nas décadas de 20 e 30 do século passado² trouxeram novas luzes sobre a interdependência entre o Corão e a Bíblia hebraica, insuficientemente retomada nos anos seguintes. Apesar da nova perspectiva, um detalhe importante não foi considerado.

Perceberam aqueles pesquisadores que a dependência do Corão à Bíblia hebraica não se deu de forma direta, não comprometendo a autonomia de ambas.

A nova tradição religiosa que se instala no mundo árabe forma-se na discussão e na controvérsia sobre os conteúdos da Bíblia hebraica com a liderança das colônias judaicas da região.

Mais distantes parecem ser as relações com a Igreja cristã. Talvez suas viagens comerciais, com as caravanas de Meca a Damasco na Síria, quando ainda estava a serviço da rica viúva *Hadīġa*, que se tornaria sua mulher mais tarde, permitissem a Maomé algum contato com grupos cristãos. Além disso, a península arábica sofria alguma influência a partir da Abissínia que já aderira ao cristianismo. Soldados ou escravos cristãos talvez tenham servido de portadores do imaginário cristão para essa região, pouco estratégica, à margem dos interesses culturais e comerciais no século VII.

É interessante ver como Maomé rejeita a leitura e a interpretação da Torá feita pela liderança judaica de sua época, propondo uma depuração da Torá (*Taurât*), que, segundo ele, sofrera deturpações posteriores, pois a ele só

¹ Cf. R. PARET, 1957, p. 10-12.

² Cf. H. SPEYER, 1961.

interessava a Torá original, que em nova versão revelada ele proclamava às tribos árabes. Tanto a Torá da comunidade judaica quanto o Evangelho da cristã (*inǧīl*) são mencionados no Corão³.

Como se dá a recepção do imaginário dos livros sagrados ou de parte deles no livro sagrado islâmico?

Gostaria de convidá-los para juntos rastreamos esse movimento de encontro e de desencontro dessas duas grandes famílias da fé no Deus único, a judaica emprestando sua Bíblia hebraica para influir no processo de formação da comunidade islâmica primitiva e de seu livro sagrado.

Restrinjo-me ao elemento profético e seus flagrantes paralelos para mostrar semelhanças e diferenças, proximidade e distância. A seguir passo a apontar para o específico dessa recepção das fontes, que sempre vem acompanhada de uma chave de leitura. O tema será desdobrado nos quatro pontos que seguem:

1. Religião profética – religião de resistência;
2. O paralelismo entre a profecia árabe e a israelita;
3. Uma recepção sob influência gnóstica;
4. Liderança, seguimento e oposição – distinções necessárias.

1. Religião profética – religião de resistência

Além de *abraâmicas*, as três famílias da fé monoteísta são religiões *proféticas*. Com isso já estamos apontando para um potencial para proceder movimentos de aproximação um do outro. Ponto de partida para o desenvolvimento de judaísmo, cristianismo e do islã é algo surpreendentemente comum: suas raízes proféticas. E esse tipo de religião é invenção do antigo Israel. Nasce da resistência à religião oficial, atrelado ao Estado, ou para não ser anacrônico, amalgamado com a monarquia, tanto no norte, Israel com sua capital Samaria e seu santuário em Betel, quanto no sul, Judá com sua capital Jerusalém e seu templo.

As vozes proféticas são vozes da resistência, a começar por Elias (séc. IX a.C.), passando por Amós, Oseias (séc. VIII), atuando no Norte, anunciando “chegou o fim para meu povo Israel” (Am 8.2), juntamente com suas estruturas (templo, palácio, exército, meios de produção). Com o desmonte

³ Talvez Maomé tenha tido contato com as sagradas Escrituras judaico-cristãs após a emigração (hégida /*Hiǧra*) para Medina, em 622. As recitações de textos sagrados na sinagoga e na igreja (em Medina?), feitas em geral na língua aramaica, devem ter motivado o profeta a fazer recitações, agora em árabe, para seu público. Observe-se que a palavra *qur'ān* / *Corão*, *recitação* originalmente, provém do verbo *qara'a* / *recitar, ler, proclamar*, cf. PARET, 1957, p. 53-54; BOBZIN, 2004, p. 18-21.

dessas estruturas materiais, também a história da salvação, cantada e celebrada em verso e prosa, que até então dava sustentação teológica e ideológica ao reino de Israel, no norte da Palestina, tem seu fim decretado pelo Deus do profeta e de seu grupo. A queda de Samaria e de seu reino no norte de Israel no séc. VIII a.C. não foi provocada apenas pela avidez do imperialismo assírio, mas a palavra divina de YHVH, veiculada pelos estranhos profetas do juízo, é o verdadeiro sujeito dessas ações destruidoras voltadas contra seu próprio povo. A palavra de Deus cria uma realidade não apenas construtiva e salvadora, que sempre quer o bem e o sucesso de seu povo; a palavra de Deus profética cria realidades que desconstroem e vêm na contramão da história salvífica, anunciando juízo em nome de YHVH.

Preservando as devidas diferenças e peculiaridades desses portadores do *debar YHVH* (palavra de YHVH), essas personagens incômodas e seus grupos/movimentos de sustentação também aparecem no cenário do reino sulino, Judá com seu centro político e religioso de Jerusalém.

Miqueias e Isaías se destacam no século VIII, enquanto Jeremias e Ezequiel atuam no século VII, nos tumultuados últimos capítulos da história de Judá.

Em 587 a.C., o império dos neobabilônios, sucessor dos assírios, põe fim à trajetória promissora da dinastia inaugurada por Davi. O que prometia tornar-se a potência no corredor palestinese encontrava seu fim trágico cinco séculos após. YHVH, o deus de Jerusalém e de Judá, não honrava mais suas promessas, outrora feitas a Davi, o fundador da dinastia. O deus da religião oficial e estatal sucumbira sob as cinzas e os destroços deixados pelos babilônios.

Novamente, palavras proféticas marcam a presença de um YHVH estranho àquele que era adorado no templo salomônico. Enquanto governantes e população esperavam proteção máxima de sua divindade maior, os portadores da *palavra* tinham outro recado a entregar: um juízo avassalador se anuncia provocado pelo deus YHVH. Causa última não seria o expansionismo babilônico com sua política, impondo pesados tributos a seus territórios vassalos. A voz profética apontava para YHVH como sujeito dessa história desastrosa, não como alguém desferindo golpes aleatórios, mas como ação em resposta a comportamentos insustentáveis nas diferentes esferas de vida e sociedade de seu povo: na política, na prática da justiça e da religião. Uma sociedade que não consegue extirpar essas mazelas de seu meio não tem mais razão de existir, segundo o dito profético (Is 5.7). Por trás da derrocada da fortaleza judaíta, juntamente com seu último dinasta e assessores deportados, no século VI a.C., não estaria um YHVH manipulado por profissionais da religião oficial para garantir a sobrevivência de seu povo, mas o YHVH dos profetas, com sua palavra de denúncia e de anúncio de juízos destinados a seu próprio povo (Am 3.7).

O grupo profético encontrava resistência por onde passava, especialmente entre os detentores do poder político e religioso. Esses profetas, em vida, pouco sabiam de sucessos e de ouvidos atentos entre seu público. A resistência encontrada entre os destinatários leva a que palavras de origem divina sejam arquivadas para um uso futuro (Is 8.16). Talvez novos destinatários, na geração seguinte, venham a consultá-las em épocas de crise.

De fato, somente após a catástrofe nascerá um pequeno grupo entre os sobreviventes que retomará essas coletâneas de ditos proféticos. Percebe-se, então, que aquelas palavras proféticas ameaçadoras anteciparam a história de perdas, de destruição e de futuro sombrio. Da religião oficial, cujos profissionais afirmavam unilateralmente um Deus da paz e da salvação, pouco sobrou (Jr 26; cf. também cap. 7).

Não fossem as palavras proféticas da resistência, provenientes de um Deus que se evidencia também por meio de sua vinda em juízo e não apenas por meio de ações salvíficas, é provável que o restolho dos deportados de Israel e de Judá se desfizesse nas areias junto aos canais do rio Eufrates.

Com o desmonte das estruturas políticas e religiosas de um povo na antigüidade some também sua identidade cultural. A superioridade dos novos senhores terá que ser admitida; o culto do Deus vencedor, Marduque, há que ser aceito tacitamente, pois suplantara a divindade do povo derrotado. Aos exilados de Judá nada mais restava fazer senão entoar o *réquiem* ao YHVH do culto de Jerusalém. As cerimônias de lamentos talvez devam ser entendidas assim. O culto oficial e estatal, dedicado a YHVH, não sobreviveria por muito tempo após 587.

Os códigos legais (Código da Aliança, Ex 20,22-23,33; Código Deuteronomico, Dt 12,1-16,17) e outras tradições cortesãs e sacerdotais, salvas das ruínas do Estado em decomposição e trazidas como legado para os campos de exilados na Babilônia, talvez pudessem exercer algum poder preservador de identidade.

Agora, algo de consistente para preservar a identidade terá que se esperar de outra fonte, qual seja, dos rolos de pergaminho ou papiro amarrados e selados, contendo ditos dos profetas de juízo. A religião dos profetas, baseada em seus *debarim* / palavras teria algum lastro para dar conta da nova realidade criada pela catástrofe de 587 a.C. Em vez de ser demonstração de fracasso, o YHVH dos profetas é o que está por detrás dessa realidade desencadeada pela palavra de juízo.

Nasce com isso uma religião em pleno exílio, que se afirma, timidamente, é claro, ao lado da religião estatal dos babilônios com seus templos e símbolos poderosos. É algo inédito na antigüidade que uma comunidade religiosa se configure em reação aos vencedores, preservando sua identidade ou

recriando uma identidade de sobrevivência. Curiosamente, afirma-se a religião dos profetas israelitas como resistência à cultura dominante, reportando-se à narrativa sagrada de seus antepassados, mas relida e corrigida a partir da perspectiva crítica do Deus que vem.

É desse reservatório profético que se bebe para entender a história de perdas e sofrimentos; é dessa religião que se percebe o futuro novamente como horizonte aberto, para assim dar conta do presente com suas contradições. A religião profética israelita faz suas afirmações mais ousadas e de maior alcance quando está no *porão da humanidade*. Em pleno exílio, uma comunidade, sem visibilidade política, afirma a universalidade de seu Deus. Sem poder recorrer a sucessos imperialistas, ao contrário, computando insucessos e fracassos, esse Israel, deslocado compulsoriamente de sua terra, confessa a unicidade de Deus, identificado com o YHVH israelita.

O monoteísmo da religião profética é credo de perdedores, assentados em colônias demarcadas pelo dominador ou talvez morando em quarteirões da capital do império, designados pelos novos senhores.

Ao menos as religiões proféticas – cristianismo e islã – abandonaram o habitat original de onde provém o falar da unicidade de Deus, isto é, o ambiente de fragilidade de um povo correndo o risco de ser varrido do palco da história, tamanha é sua insignificância. O monoteísmo que se esquece dessa sua origem torna-se ameaçador, podendo valer-se até da violência para se impor. A história das religiões monoteístas tem capítulos sombrios para contar, apesar de palavras proféticas reunidas em seus livros sagrados.

2. O paralelismo entre a profecia árabe e a israelita

Quem vem da tradição bíblica com suas reivindicações de ser a manifestação do definitivo e conclusivo falar de Deus, surpreende-se ao ver os novos inícios do profético no islã primitivo.

A exemplo dos antecessores proféticos no antigo Israel, Maomé (*570-632 d.C.) sabe-se vocacionado por seu Deus. Antes de ser porta-voz de palavra de resistência diante de seu primeiro público na cidade de Meca, ele mesmo precisa ter sua resistência vencida. A Meca do fim do século VI d.C. é povoada por várias tribos menores e pela poderosa tribo dos quraixitas (quraiš) com uma elite comercial que empreendia transações comerciais por meio de caravanas e dominava o mercado local. Maomé é oriundo do clã dos hamixitas, um subgrupo que compunha a tribo maior. Torna-se o condutor de caravanas da rica viúva *Hadīġa*, com a qual acaba se casando. Aproximadamente aos 40 anos de idade (610), como alguém que busca Deus, imitando monges eremitas cristãos, recolhe-se para exercícios de espiritualidade no isolamento de cavernas na redondeza da cidade. Nasce nele a consciência de ser

enviado de Deus. Duvidando de sua vocação, acredita ter-se tornado joguete nas mãos de maus poderes. Depois de longos tempos de sofrimentos e incertezas, chegando até a pensar em suicídio, uma segunda experiência confirma a certeza de ser enviado por Deus⁴, como o retrata a Sura 74⁵:

Em nome de Allāh , O misericordioso, O Misericordiadador.

1. *Ó envolto nas vestes!*
2. *Levanta-te e admoesta os incrédus.*
3. *E a teu Senhor, magnífica-O.*
4. *E a teus trajas, purifica-os.*
5. *E ao abominável, abandona-o.*
6. *E não faças mercê, esperando receber mais.*
7. *E, quanto à determinação de teu Senhor, paciente.*

Sua mulher *Hadīġa* o encoraja para a missão de enviado, sem, no entanto, deixar de aconselhar-se com um amigo da família. Este teria dito: “Se isso for verdade... então ele é profeta de nosso povo”.

As semelhanças com os relatos de vocação dos profetas do antigo Israel são inegáveis (Jr 1). Após essa certificação divina, ele se torna receptor de mensagens reveladas, “enviadas para baixo através do anjo Gabriel”. O paralelismo entre o profeta árabe e seus antecessores em Israel surpreende. A mensagem que ele deve entregar ele a recebe sem que a tenha solicitado ou provocado por meio de exercícios que o levassem ao êxtase. Sente-se literalmente assaltado pela divindade (cf. Am 7.10: YHVH “tirou-me de junto do rebanho”; Is 6.4: “Ai de mim, estou perdido”; 8.11: “tomando-me pela mão”).

Uma vez vencida sua resistência inicial, entende-se admoestador que pretende levar seus ouvintes ao encontro de “seu Senhor”, mais especificamente ao deus que virá no juízo vindouro. Aliás, uma resistência também encontrada nos profetas do Antigo Testamento: Jr 1. *Eu sou ainda uma criança (na`ar)*; ou atribuído a Moisés: eu não sou um homem de falar.

A sura 74 é uma das mais antigas e é datada do período inicial em Meca.

Vários períodos de atuação marcam a atividade religiosa de Maomé ou *MuĤammad*: 1º período em Meca, 610-615 (advertências crítico-sociais e culturais em forma de juramentos, como os adivinhos pré-islâmicos: 1, 52, 53, 55, 56); 2º período em Meca, 615-620 (suras mais longas e mais prosaicas,

⁴ PARET, 1957, p. 32-33.

⁵ As citações são feitas a partir da obra, recentemente publicada, *Tradução do sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*, de Helmi Nasr, ex-professor de Estudos Árabes e Islâmicos na USP; em alguns casos, recorre-se a outras versões indicadas na literatura específica.

sobre sinais de Deus na criação, interferência na história por meio de atos de juízo, deus misericordioso, paraíso e inferno: 15, 17, 51, 54, 68, 37, 71); 3º período em Meca, 620-622 (prédicas e discursos com lendas de punição: 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12); 4º período: inicia-se com a *hégira* (*Hiğra*) para Medina em 622-630 (transição do profético para a atividade política, normativa e legisladora; fundação da comunidade / *umma*, 623; afirmação do islã diante do cristianismo e judaísmo, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 22, 24, 33, 47, 48, 98, 64, 62, 8. 47, 3, 61, 57)⁶.

As suras do Nobre Alcorão são atribuídas a esses diferentes períodos. Quando situadas nos respectivos contextos históricos da atuação de Maomé, elas ganham alguns elementos na busca do sentido. Chama atenção que nessa primeira fase, ainda em Meca, não se fale de *Allāh*; os textos referem-se a deus como Senhor (*rabb*) ou como teu Senhor (*rabbuka*) ou o sujeito é simplesmente a grandeza “nós”. A sura é uma espécie de Corão condensado; é uma unidade retórica a ser entregue, a ser recitada. Talvez em algo comparável a um salmo no livro de Salmos. Elas coincidem com capítulos daquele livro, mas são unidades independentes.

Essa função pragmática do texto – servir à recitação pública – também está na origem de textos sagrados da tradição bíblica. É, por assim dizer, uma ajuda à memória; os textos não têm uma qualidade sagrada em si, mas só cumprem sua função quando ouvidos, quando sua mensagem tiver chegado ao destinatário. Aliás, esta é uma lembrança oportuna em tempos de leituras literalistas e fundamentalistas de textos sagrados.

Na medida em que a distância histórica aumenta entre o emissor original da sura e seu destinatário, a explicação torna-se indispensável, tornando-se literatura complementar. Nas três tradições do livro sagrado, observa-se um processo similar:

– a Bíblia hebraica gera suas traduções/explicações na comunidade judaica de fala aramaica (*Targumim*, Bíblia aramaica), na comunidade judaica e fala grega (Septuaginta e outras versões gregas do TeNaK), sem falar da literatura complementar oriunda do judaísmo incipiente (séc. III a.C.), estendendo-se até o século IX da nossa era, reunido no Talmude (Mishná, Gemara, Halaká, Haggadá e complementos);

⁶ Essa disposição cronológica das suratas segue a que foi desenvolvida pelos orientistas Gustav Weil (1808-1889) e Theodor Nöldeke (1836-1930), considerando pesquisas histórico-exegéticas islâmicas, mas fazendo valer especialmente critérios linguísticos e literários colhidos do próprio Corão. Cf. BOBZIN, 1957, p.31, 123.

– a Bíblia grega / LXX é o ponto de partida para literatura sagrada cristã, seguindo-se as pseudoepígrafes ligadas ao Antigo Testamento, o Novo Testamento, Pais da Igreja e comentários);

– no islã vem primeiro o *Nobre Alcorão* (*al-qurānu al-karīmu*), a seguir as tradições em torno do profeta (*Hadīṭ*) e os costumes da comunidade islâmica (sunna) e, por fim, aquela que foi produzida durante a história da teologia islâmica por seus mestres e filósofos. A exegese, a *tafsīr*, é indispensável para transpor o abismo entre o texto do séc. VII e a atualidade⁷.

A tradição cristã foi a primeira a debruçar-se sobre suas fontes, fazendo intrigantes questionamentos histórico-críticos com instrumentos de análise assumidos da pesquisa da história e da literatura. E deu no que deu: desde reações de aceitação integral ou parcial desta pesquisa crítica até a recusa radical do método.

Na tradição islâmica, a tendência ao racionalismo já despertava no séc. IX, como a articula um literato como *al-Gāhiz*⁸, entendendo o islã desde a vocação de Maomé como uma espécie de *processo civilizatório* (conceito de Norbert Elias, assumido por Darcy Ribeiro). O período pré-islâmico, com sociedades tidas como primitivas e pagãs, marcadas por comportamentos emocionais descontrolados, é gradativamente transformado na nova era governada pela razão e por leis ditadas por Deus. Essa tendência, apesar de não ter sido completamente silenciada, encontra nas duas correntes, *shi'itas* e sunitas, forte resistência. O islã é entendido como estrutura externa para possibilitar a conduta correta (*huda*) a partir de leis para o cotidiano a serem realizadas no público e no privado, na sociedade e na família e para regular assuntos relacionados a matrimônio, propriedade e herança, além de normatizar rituais religiosos. A isso se deve acrescentar a dimensão da fé na interioridade da pessoa, em sua condição coram *deo* (diante de Deus). Distintivos dessa fé são a interiorização da lei e o amor a Deus; ambas são dimensões decisivas exigidas no juízo final.

Se ainda ficarmos no paralelismo entre a profecia islâmica e a israelita, perceberemos um crescendo na autocompreensão de Maomé. Nas suras do primeiro período em Meca ele se entende como enviado (*rasūl*) para admoestar (admoestador = *nadir*), alguém que chama à submissão ao Deus vindouro:

⁷ Cf. BOBZIN, 2004, p. 110.

⁸ Cf. NAGEL, 1994, p. 98.

*Não adoreis senão a Allāh
Por certo sou dEle, para vós,
Admoestador e alvissareiro (nadirun wa bashirun) (11,2);
Ele é senão evidente admoestador (7.183);
Admoestador e alvissareiro para um povo que crê (7,188).*

Em sua proclamação inicial (610-615), ele se volta, a exemplo de seus antecessores no antigo Israel, contra a falsa segurança da elite em Meca⁹.

Sura 104

1. *Ai de todo difamador caluniador,*
2. *que junta riquezas e, com deleite, as conta,*
3. *supõe que suas riquezas o tornarão eterno.*
4. *Em absoluto, não o tornarão!*

Em verdade, ele será deitado fora, em al-Hutama. (104,1-4, cf. livro do profeta Isaías 10.1-3).

Sura 89

17. *Em absoluto, isso não é certo! Mas vós não honrais o órfão,*
18. *E não vos incitais, mutuamente, a alimentar o necessitado,*
19. *E devorais as heranças, com indiscriminada voracidade,*
20. *E amais as riquezas, com excessivo amor.*

Diante do juízo, não há como se desculpar. Seus ouvintes são compelidos a corrigir comportamentos e posturas reprovados; desonestidade e ganância, engano e desconsideração não deverão mais dominar a vida comercial de Meca. Roubo, assassinato e atitudes nocivas não podem impregnar a sociedade¹⁰.

Sua pregação contra a realidade religiosa e cultural, em torno da *KāʾBa* e sua rocha sagrada, parece apontar, num primeiro momento, para a divindade maior, *rabb*, criador e salvador, concedendo ainda espaço para as demais divindades, reconhecendo-as como instâncias intermediárias com função de intercessoras.

Sura 10

18. *E eles adoram, além de Allāh ,
o que não os prejudica nem os beneficia,
e dizem:*

⁹ Cf. ZIMMERLI, 1974, p. 305.

¹⁰ Cf. THOURY, 2004, p.15).

*“Estes são nossos intercessores perante Allāh ”.
Dize: “Vós informaríeis a Allāh do que ele não sabe,
Nos céus nem na terra?” Glorificado e sublimado seja Ele,
Acima dos que idolatram!*

Sura 53

*19. Vistes, então, al-Lāt e al-`Uzzā,
20. E a outra, Manāt a terceira?*

*(a resposta original teria sido:
Estas são os altos ġarāniq¹¹,
Espera-se deles a intercessão¹².*

Mais tarde, o profeta descobre que foi uma inspiração maligna (Sura 22.52: *Satã lança falsidade em uma recitação, mas que Allāh anula depois*). Aliás, os santuários dedicados a essas divindades femininas, cujos cultos antigos já estavam em decadência, foram destruídos ao tomar a cidade de Meca em 630¹³.

Essa concessão anterior, isto é, de ter intercessoras divinas e femininas, teria sido retirada e substituída pela sequência atual:

Sura 53

*21. É de vós o varão e dEle a varoa?
22. Esta é, nesse caso, uma partilha iníqua.*

A argumentação para proceder à exclusão da versão inicial, que falava de divindades femininas, viria da realidade cotidiana de seus opositores, que preferiam o nascimento de um filho homem ao de uma filha mulher¹⁴.

Num estágio redacional mais adiantado, a sura 53 recebe a complementação definitiva com o verso (*aya*), reduzindo as divindades a criações da mente humana:

*23. Os ídolos não são senão nomes que nomeastes –
vós e vossos pais – dos quais Allāh não fez descer comprovação alguma.*

¹¹ Deve referir-se às divindades citadas, embora o termo não esteja totalmente elucidado; parece designar um pássaro. Cf. BOBZIN, 2004, p. 60.

¹² Ibid., p. 60.

¹³ PARET, 1957, p. 18.

¹⁴ BOBZIN, 2004, p. 60.

Eles não seguem senão as conjeturas e aquilo pelo qual as almas se apaixonam.

E, com efeito, chegou-lhes a Orientação (huda) de seu Senhor.

Além do tom ameaçador de suas advertências, não há como não se perceber que todas as suras iniciam-se com a *Basmalah* (iniciais da expressão: Em nome de *Allāh O Misericordioso, O Misericordador (ar-raHmani (ar-raHimi)* a fórmula invocativa que todo muçulmano (*moslim*, segundo Nasr) deve proferir antes de qualquer ato. Expressa, com isso, que nada realiza sem a misericórdia divina. Na mesma linha vai o qualificativo *alvissareiro (bašir)*; o profeta entende-se, pois, como anunciador de boas-novas.

Aliás, a mesma raiz – *bašar/* anunciar boas-novas – que aparece em hebraico na profecia de salvação de um Dêutero-Isaías (Is 52.7: “quão formosos são sobre os montes os pés do que anuncia as boas novas”).

Aqui parece acontecer uma quebra entre a profecia israelita (exílica) e a mensagem do profeta Maomé. O Isaías do exílio babilônico sabe do entrelaçamento de juízo e salvação. YHVH aproximou-se de seu povo em juízo, é verdade, mas o novo agir preferencial desse Deus é a benevolência, um agir curador de feridas e de aceitação incondicional do culpado. Essas duas dimensões – juízo e salvação –, que ganham espaço na profecia bíblica a partir do exílio, dão lugar a uma postura distanciada e sóbria na mensagem que Maomé tem a entregar a seu povo.

Não se deve esse desencontro, esse antagonismo com a tradição representada tanto pela sinagoga como pela Igreja, a um mal-entendido infeliz? O que terá chegado especialmente da Igreja cristã à península árabe?

O pouco que chegou deve ter alcançado aquela região marginalizada por meio de comerciantes e escravos cristãos. Chama atenção que o Evangelho venha acompanhado de ideias periféricas. Por exemplo, a trindade é formada por Deus, Maria e Jesus. Não será sempre uma igreja atrelada a estruturas políticas que Maomé conheceu? Missão seria, então, submissão ao avanço de reinos (p. ex., da Abissínia), e as tribos árabes não estariam dispostas a sacrificar sua independência?

Os judeus e os politeístas são seus maiores oponentes. Seus opositores politeístas em Meca pedem um sinal que confirme seu envio, para que possam crer em sua mensagem. O sinal solicitado não é outra coisa senão um livro descido do céu:

Sura 17

93. *“Ou haja em ti uma casa repleta de ornamento, ou que ascendas ao céu. E não creremos em tua ascensão, até que faças descer sobre nós um livro, que leremos”.*

Dize: “Glorificado seja meu Senhor! Quem sou eu senão um mortal mensageiro?”

De seus embates com a comunidade judaica em Medina, com a qual o profeta romperia, resulta esse relato que consta na:

Sura 2

91 E, quando se lhes diz: “Crede no que Allāh fez descer”, dizem: “Cremos no que fora descido sobre nós”. E renegam o que houve depois disso, enquanto isso é a verdade que confirma o que está com eles. Dize: “Por que, então, matastes antes, os profetas de Allāh, se sois crentes?”

O profeta crê estar trazendo a Torá em língua árabe, purificada de desvios ocorridos nas gerações que se seguiram à comunidade judaica dos primórdios. Nada mais óbvio que também as comunidades das tribos judaicas ao redor de Medina recebessem a mensagem profética que *Allāh* fez descer por meio de seu profeta Maomé. Ao ver que judeus não abririam mão das tradições contidas em seu livro sagrado, e que até se lhe opunham abertamente, o profeta vê-se autorizado a combatê-los.

3. Uma recepção sob a influência gnóstica

Maomé recebe sua vocação profética como integrante de uma *sociedade estruturada a partir de tribos e clãs* com uma moral ditada pela personalidade desse grupo primário. Tanto mais surpreende que já em seus ditos mais antigos, isto é, em suas recitações do início de sua atuação, ele justamente não interpele a comunidade, mas o indivíduo, confrontando-o com um juízo iminente. Quem quiser sair ileso desse juízo final só poderá contar com aquilo que ele mesmo construiu, respondendo por suas escolhas e ações na vida terrena; ele não poderá fiar-se na ajuda de seus parentes no clã. Não é de estranhar que sua proclamação, focada no indivíduo, encontrasse tanta resistência, a ponto de provocar a emigração para Medina em 622.

O islã desenvolve-se num mundo permeado de ideias ainda oriundas da idade antiga tardia; concepções gnósticas marcam o mundo intelectual e espiritual sem respeitar as fronteiras colocadas pelas tradições cristã e judaica. A cultura árabe, clânico-tribal, pouco sentira dessa cosmovisão gnóstica até o surgimento do islã, com exceção de alguns grupos, frutos da missão cristã na península arábica. As colônias judaicas, por sua vez, que viviam em seu meio já tinham assimilado algo das ideias gnósticas, nada uniformes. A teologia islâmica que se forma nesse contexto necessariamente irá estabelecer alguma relação com a gnose, cujos elementos constitutivos podem ser assim sintetizados¹⁵:

¹⁵ Cf. NAGEL, 1994, p. 205-214.

– o mundo é obra de um demiurgo satânico e por isso mau em princípio; nesse cosmo perverso, o ser humano se vê jogado. Uma imanência má é contraposta à transcendência má, e nós, humanos, não temos qualquer acesso a esse mundo celestial;

– especula-se sobre a possibilidade de nós, humanos, termos uma fagulha, uma centelha deste mundo transcendental e bom. No início do curso deste mundo teria havido um acidente misturando ou até amalgamando a centelha do bem com o mundo do mal e das trevas. A vida, equiparada a essa realidade do bem, está desde então aprisionada;

– a situação do ser humano é profundamente ameaçadora, vivendo em estado de perdição e alienação, recolhido ao presídio terreno, sem qualquer acesso à esfera celestial, ao campo do bem. Estamos perdidos na imanência, no reino de nosso ser, submetidos à coerção exercida por astros e planetas. Eles aparecem como policiais de fronteira, portadores de forças negativas, entre o mundo imanente e o mundo imaterial e divino, infinitamente distante. O mundo gnóstico é plural e desenvolve seus mitos de redenção. Grupos declaradamente maniqueístas assimilam essas concepções, entendendo-se religião profética universal. A cosmovisão gnóstica encontra entrada nas tradições cristãs e judaicas; mesmo que assimilada parcialmente ou corrigida significativamente, ela se torna chave de leitura tanto de escritos judaicos quanto cristãos.

O nascedouro do islã é este mundo marcado por ameaças e uma incessante busca por salvação na esfera celestial. O profeta conclama seus contemporâneos a essa entrega individual ao Deus único e criador (= *islã*), mediante arrependimento e retorno à prática de boas ações, abrindo-lhes a possibilidade de assim serem aprovados no justo e meticuloso juízo final e poderem saborear as delícias do paraíso.

O islã só não se transformou numa religião de uma incessante busca por Deus por parte do fiel por causa do surgimento da *umma*, a comunidade que se forma em torno do profeta. O que cabe ao fiel está definido claramente: seguir seu profeta com suas leis e ordenanças e crer no Deus único, “misericordioso e misericordioso”. Isso é realizável objetivamente na pertença à comunidade (cf. Sura 4, 136: *Suratu an-Nissa*/ das Mulheres).

Onde essa nova tradição religiosa absorve tradições pré-existentes nos escritos sagrados do judaísmo e do cristianismo, ela pode recebê-las diretamente da Bíblia hebraica ou da Bíblia Cristã como AT e NT. Muitas vezes, no entanto, as narrativas e os temas bíblicos já vêm na companhia de complementos interpretativos, como os encontramos na literatura judaica e cristã pós-canônica: a tradição rabínica (*midrashim* de livros da BH), apócrifos e pseudepígrafes (Apocalipse de Abraão, 4 Esdras, Enoque, Jubileus).

Nesse sentido a *narrativa de Abraão* ganha um espaço privilegiado no Corão por tratar do personagem anterior ao surgimento tanto de Israel (tradicionalmente constituído a partir do êxodo) quanto dos muçulmanos; o patriarca é um exemplo de *moslim*, de *hanif*, isto é, alguém totalmente entregue a Deus. Ele é um exemplo de como se dá essa interdependência entre o Corão e a as tradições judaico-cristãs com suas expressões literárias. Dentre as muitas menções a Abraão no Corão, paradigmática é a Sura 6: Ibrahim toma conhecimento de Deus a partir da contemplação da ordem da natureza (3º período de Meca, 620-622):

Sura 6

76 *Então, quando a noite o envolveu, ele viu um astro. Disse: “Eis meu Senhor”. E quando ele se pôs, disse: “Não amo os que se põem”.*

77 *E, quando viu a lua surgindo, disse: “Se meu Senhor não me guia, em verdade, estarei entre o povo descaminhado”.*

78 *E, quando viu o sol surgindo, disse: “Eis meu Senhor; este é o maior!” E, quando ele se pôs, disse: “Ó meu povo! Por certo, estou em rompimento com o que idolatras.*

79 *“Por certo, eu dirijo minha face, como monoteísta sincero (oanif), para quem criou os céus e a terra. E não sou dos idólatras.”*

Observe-se que a *Bíblia hebraica* sabe de outro contexto em que Abraão teria conhecido a Deus, isto é, ao ser convocado pela voz divina a deixar sua terra e parentela e ir em busca de um novo espaço, que Deus lhe mostraria, e ao receber a promessa de tornar-se “uma grande nação”, ser objeto da bênção divina e ter seu nome engrandecido (Gn 12.1-3). Deus se dá a conhecer ao patriarca por meio da palavra da promessa. Quando do recebimento da promessa de um filho, em Gn 15, há uma referência à contemplação dos céus, sendo desafiado a contar as estrelas. Novamente não é com o objetivo de conhecer a Deus que lhe dirigiu a palavra, mas de comparar sua numerosa prole com as incontáveis estrelas do céu (v. 6).

É o escritor judaico helenístico Flávio Josefo, em *Antiquitates Judaicae* I, 7,1, que fala de Abraão chegando ao conhecimento de Deus ao contemplar a terra, o mar, o sol e a lua, e ao observar as mudanças que ocorrem no céu¹⁶. Também Filo de Alexandria o menciona em seu escrito de *Abrahamo* § 60: Abraão,

‘um seguidor zeloso da piedade, a sublime e mais importante das virtudes,’ procurava obedecer as leis de Deus, tanto as manifestas por meio de palavra e

¹⁶ Cf. SPEYER, 1961, p. 124-125.

escritura quanto ‘aquelas que a natureza revela por meio de sinais claros [...]’ Pois quem contempla a ordem reinante da natureza [...] este aprende a levar uma vida fiel à lei e pacífica [...].¹⁷

O *Livro dos Jubileus 12,16ss*, sem relevância na comunidade judaica na época de Maomé, mas lido por cristãos, faz uma referência semelhante: após Abraão ter passado uma noite de lua nova observando as estrelas para saber o que aconteceria com a chuva naquele ano, “[...] uma palavra veio ao seu coração e disse: todos os sinais das estrelas e os sinais do sol e da lua, todos estão nas mãos de Deus [...] Para que eu os examino [...]?” Segundo o *Apocalipse de Abraão*, o patriarca, deitado em campo aberto, contemplando o céu estrelado, chega à seguinte exclamação:

Ó grande milagre! Esses deuses não o fizeram; o céu e a terra e tudo (mais) Deus tem feito. Mas nós somos seres humanos irracionais, não crendo no criador do céu e da terra, mas cremos em pedras, madeira e loucas imaginações, porém agora vejo e compreendo que Deus é grande, criador do céu, da terra e de todo o mundo¹⁸.

A narrativa completa vai aparecer na literatura talmúdica tardia, *ma áse ‘Abraham*, aparentemente enriquecida a partir da versão corânica. Tem-se aqui um retrato vivo da circulação de tradições saindo da matriz hebraica para a literatura do período greco-romano (Josefo, Filo), sendo assumidas, séculos depois, nos primórdios da formação do Alcorão, na Sura 6. No entanto, a influência não se dá por encerrada com isso nem acontece só em via única, com as tradições judaico-cristãs sendo recebidas pela tradição corânica; a narrativa completa – Abraão contemplando os corpos celestes –, preservada como *hagadá* no Talmude, tem sinais claros de recepção do livro sagrado árabe. A expressão *este não é Deus!* aparentemente é tradução do equivalente árabe para o hebraico; também a menção do anjo Gabriel como mensageiro divino, documentada na literatura talmúdica, parece ter sido assumida da versão corânica. Trata-se de um belo exemplo de comunicação entre membros dessas diferentes comunidades abraâmicas: cristianismo, judaísmo e islã, não obedecendo exatamente essa sequência¹⁹.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 125.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 125-6.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 126-7.

Pode-se verificar outro modelo de recepção de tradições bíblicas no Corão na Sura 19, 42-49: A controvérsia entre Ibrahim e seu pai sobre a adoração de Satã (*Suratu al-An'am* / dos Rebanhos, 2º período de Meca, 615-620).

Um recurso percebido em outras releituras de personagens bíblicos também ocorre aqui. É o que Gadamer chama de *fusão de horizontes*. Os personagens das narrativas são identificados com contemporâneos do profeta e interpelados por meio da recitação. Na *Sura de Nuh* / Noé, o próprio profeta representa a figura bíblica e os contemporâneos de Noé são equiparados a seus adversários na primeira fase de sua atuação em Meca e são confrontados com o juízo na fala de Maomé. O mesmo acontece na controvérsia da *Sura 19* – Abraão, dirigindo-se a seu pai e aos de seu povo, tem seu equivalente na situação do profeta e dos seus novos destinatários:

48 “E aparto-me de vós e do que invocais em vez de *Allāh* , e invoco a meu Senhor.

Quicá, não seja eu infeliz com a súplica a meu Senhor.”

Esta narrativa, no formato de controvérsia, não tem paralelo na Bíblia hebraica. É um tema recorrente, referindo-se nas outras vezes a ídolos e idólatras (21,53-58; 43,25-26; neste último texto, Ibrahim se distancia dos ídolos de seus conterrâneos).

Uma versão muito próxima à *Sura 19, 42* – “*Ó meu pai! Por que adoras o que não ouve nem vê e de nada te vale?*” – encontra-se no *Livro dos Jubileus 12ss*, datando de 100 a.C. Referindo-se aos ídolos, sem mencionar Satã como na Sura, o escrito de origem judaica tardia, mas apenas disponível em grego na comunidade cristã, comenta:

[...] em quem não há espírito, mas são mudos e um extravio do coração são eles”; não os adoreis! Adorem o Deus do céu, que faz descer chuva e orvalho sobre a terra; e faz tudo que há sobre a terra e que a tudo criou através de sua palavra [...] ²⁰.

O pai de Abraão reconhece como verdade o que seu filho lhe diz, mas teme declarar isso publicamente por causa da reação de seu povo, que atentaria contra a vida de Terah.

Também o *Apocalipse de Abraão* relata um episódio semelhante na vida de Abraão. A reação de seu pai, aqui chamado de Terah, é de fúria, atacando

²⁰ Cf. KAUTZSCH apud SPEYER, 1961, p. 131.

seu próprio filho com uma faca. Deve tratar-se de uma saga/lenda cristã que chegou aos ouvidos de Maomé.

Iblis é nome que Satã recebe nesta *Surata 19* e, aliás, em todo o Corão. Também ele, juntamente com os demônios, chamados de *ǧimm*, foram criados, mas do fogo e não da argila, como o ser humano. Quando instado a curvar-se diante das criaturas humanas, em sinal de reconhecimento, ele se recusa, alegando que são menos do que ele como criaturas feitas de material inferior. A punição que recebe é sua expulsão do paraíso como amaldiçoado (Sura 15, 26-48, *al - hiǧr*). Ele lamenta que Deus o tenha levado ao erro, mas o Corão não informa em que consistia esse erro. Os *ǧimm* podem ser usado também para ações benéficas junto aos seres humanos, porém o que mais fazem é prová-los e tentá-los.

O Corão não se cansa de falar dos anjos, destacando Gabriel como aquele que traz o livro da parte de Deus e Miguel. Diante de Deus, todos se inclinam, também os anjos. Eles fazem o que lhes é ordenado (Sura 16,49 *As abelhas*). São os que transportam o trono e são responsáveis pelo louvor a seu Deus. Na Sura 40, *al-Ǧafir / O Perdoador*, os anjos intercedem por perdão pelos que crêem (Sura 40, 7-9).

A antropologia corânica, apesar de tudo, não é pessimista. Na enorme *Sura de Yussuf 12*, José tem consciência de que sua alma tem uma compulsão para o mal, mas em meio ao emaranhado do imanente, o ser humano *hanif* / dedicado a seu Deus pode saber da presença salvadora do transcendente. Não há por que fugir da prisão deste mundo; o fiel da comunidade islâmica pode viver liberto desta loucura, observando as leis, perfeitamente realizáveis, que lhe são impostas. Aqui, tendências gnósticas são corrigidas, consumando, assim, a mensagem profética. Quem viver baseado nos pilares do islã – *salāt* (oração cinco vezes ao dia), jejum (*saum*), peregrinação a Meca (*haǧǧ*), esmola (*zaka*t), o tributo para os necessitados, oração da sexta-feira – pode arranjar-se dentro deste mundo, apesar de sua constituição má em princípio.

4. Liderança, seguimento e oposição – distinções necessárias

A emigração (*hégira /hiǧra*) de Maomé para Medina, em setembro de 622, juntamente com seu grupo de seguidores (em torno de 70 pessoas!), marcou o início do calendário do islã. Ela deve ser entendida a partir de uma prática comum no antigo Oriente Próximo: a instituição do asilo (emigração); entendê-la como fuga não corresponde bem ao sentido dessa prática jurídica. Não só indivíduos podiam ser acolhidos por outra tribo ou clã, mas também um grupo maior, como esse de Maomé, que se desligava de sua gente por pressão das circunstâncias²¹.

²¹ Cf. PARET, 1957, p. 101.

Em Meca sua atuação foi marcada pela resistência à pregação do profeta recém-vocacionado; a liderança comercial, ainda com vínculos com o santuário central, opunha-se tenazmente à divulgação das novas ideias. Em Medina ele encontraria uma cidade com um conselho local, representando diferentes grupos e tribos, mas sem a hegemonia de uma minoria específica e atuante. Nessa composição do conselho da cidade estavam representadas também as três tribos judaicas, inseridas naquele contexto havia gerações.

Nessa sua atuação em Medina, ocupando lentamente espaços deixados pela falta de uma liderança mais efetiva, colocam-se as opções e desenvolvem-se as práticas de relacionamento com opositores.

Ibn Hisham faz o seguinte relato na biografia de Maomé, citado em Rudi Paret²²:

O enviado de Deus vai montado no seu animal para fazer uma visita ao doente 'As'ad Ibn 'Ubada [...] e passa por 'Abdallah Ibn Ubad que estava em sua fortaleza Mucahim rodeado por homens de seu povo. Quando o enviado de Deus o enxerga, ele entende que não pode passar por ele sem descer de seu animal. Desceu, pois, saudou-o, sentando-se aí por algum tempo. Passou a recitar o Corão, convidou (os presentes) a voltarem-se para Deus, dirigirem seus pensamentos a ele; fez advertências e proclamou a boa nova (do paraíso) e a advertência (ante o castigo do inferno). Durante todo o tempo, ele (Ibn Ubad) ficou sentado de cabeça erguida, sem dizer uma palavra. Depois de (Maomé) ter encerrado sua alocução, ele disse: "Tu aí! Não há nada mais belo do aquilo que tu contas, pressupondo que seja verdadeiro. Senta-te, pois na tua casa, e se alguém te procurar, conta isso a ele! Mas aquele que não te procurar, não precisas se molestar com isso. Não leves algo a ele quando estiver em casa na companhia de outro, do qual ele nada quer saber".

O relato se encerra dizendo que Maomé saiu irritado, sem nada empreender contra ele, continuando seu caminho para fazer a visita ao doente.

Trata-se de ninguém menos do que do líder dos oponentes em Medina. Maomé não dispunha de poderes para reagir a essa crítica sóbria que esse faz ao recém-chegado.

Como um *saiyd* ou *sheik* ele precisa impor sua autoridade a partir de sua personalidade, sustentado por sua condição de enviado de Deus. Ele sabia viver e agir, imbuído dessa autoridade. Esta cresce, e o profeta torna-se autoconfiante e começa a reivindicar mais poder. Suas investidas contra as três

²² Ibid., p. 145.

tribos judaicas em Medina e adjacências devem ser entendidas a partir dessa perspectiva. Ao ver frustradas suas insistentes tentativas de conseguir seu reconhecimento como enviado de Deus aos árabes, ainda concedendo que o mesmo Deus das tribos judaicas e cristãs lhe conferira tal autoridade, Maomé se volta contra essa ameaça política proveniente da população judaica. Seus embates com representantes da comunidade judaica tornam-se intensos²³, enquanto cristãos, minoritários em Medina e sem representantes para manter um debate com o profeta, encontrariam uma postura mais condescendente por parte de Maomé (cf. *Sura* 5,85). Uma *sura*, como a 9,29-33, que reflete uma fase mais adiantada da expansão do domínio em direção ao reino bizantino em 629, autoriza a luta contra os cristãos.

A autoridade de Maomé, incontestada e teologicamente embasada, encontra-se explicitada na *Sura* 33,36:

Se Deus e seu enviado decidiram a questão, não cabe a nenhum fiel, quer homem e mulher, tomar uma decisão livre. Quem se opuser a Allāh e seu enviado, encontra-se claramente no erro.

As tribos judaicas, até então integradas na dinâmica das demais tribos árabes, configuram-se como resistência ao profeta em Medina. Quando Maomé percebe que não se submetiriam à sua autoridade e não se integrariam para formar uma só *umma/comunidade*, autoriza até assassinatos de seus líderes. A *Sura* 2, 213, oriunda da atuação em Medina, expressa a convicção do profeta de que sua mensagem está a serviço de uma só comunidade (*umma*), e admira-se de que alguém pudesse opor-se a tal projeto:

A humanidade era uma só comunidade (*umma*). Então, *Allāh* enviou os profetas, por avissareiros e admoestadores. E, por eles, fez descer o livro, com a verdade para julgar, entre os homens, no de que discrepavam. E não discreparam dele senão aqueles aos quais fora concedido o livro (Tora)...

No outro lado da controvérsia encontravam-se representantes da comunidade judaica, igualmente admirados de tamanha certeza por parte do profeta. Irredutíveis em suas tradições e seguros de sua fé, seus adversários proferem versos satíricos contra o profeta. Aliás, também outros opositores, por exemplo líderes **quraisitas** de Meca, que se valessem desse recurso foram condenados à morte. Num contexto em que palavra de maldição não fica sem

²³ Cf. *Ibid.*, p. 128.

efeito, o profeta acreditava que ao matar seus opositores anularia o efeito destruidor dessas palavras.

Nas suratas de origem medinense, o termo *qitāl*/ luta, batalha pode estabelecer um paralelismo com *ǧihād* comumente traduzido por “guerra santa”, derivado do verbo *ǧahada* / *esforçar-se, lutar, combater*. Mesmo que nessas referências o termo *ǧihād* designe o embate bélico, é reducionismo limitar seu significado ao contexto da guerra. Maomé e seus seguidores são chamados de “os que lutaram no caminho de Allāh” (*ǧāhadū fī sabīl allāh* 2,218; 8,74). Outra tradução possível é “os que se esforçaram no caminho de Allāh”. É primeiramente o esforço que se dirige contra adversários com diferentes nomes (idólatras, incrédulos, hipócritas/indecisos, “os possuidores do livro”/judeus e cristãos), mas o objetivo final do *ǧihād* é o *esforço* dedicado para afastar tudo o que põe em perigo a unidade da *umma/comunidade*, culminando com o completo estabelecimento da “religião de Deus”, isto é, o islã (*Sura 8,39*). Esse “esforço no caminho de Deus” poderá encontrar a devida recompensa já na imanência (em forma de despojo de guerra; 48,20), mas com certeza acontecerá na transcendência (*Sura 4,74; 2,154*).

O direito islâmico posterior entendeu o termo como “dever comunitário”, e basta que alguns o cumpram em lugar de toda a comunidade (*e aos que lutam por nós, certamente, guiá-los-emos a nossos caminhos; 29,69*). Com isso o termo expandiu-se enormemente, podendo descrever o luta do místico pelo conhecimento de Deus, ou designar o esforço missionário do pregador. Tendências modernistas compreendem-no até num sentido secular; na Tunísia, por exemplo, o combate ao analfabetismo é chamado de *ǧihād*²⁴.

Perspectivas

O presente artigo quer ser entendido como convite ao diálogo diante desses inúmeros contatos percebidos entre fontes sagradas das três famílias abraâmicas: judaísmo, cristianismo e islã.

Surpreende o frescor que advém da proclamação profética de Maomé em pleno século VII da era comum. Desde sua vocação, a exemplo dos profetas do antigo Israel, ele é apertado por todos os lados pelo *must divino*, não sendo poupado de adversidades de toda ordem. Inicialmente, um pequeno grupo adere às ideias do profeta enquanto uma maioria, liderada pela elite de Meca, se lhe opõe, forçando sua *hégira* para Medina. O sucesso a que seus pares do antigo Israel não assistiram em vida, o profeta em poucas décadas viu realizar-se diante de seus olhos. Tribos árabes inteiras organizam-se na

²⁴ Cf. BOBZIN, 2004, p. 85-86.

umma rompendo com suas antigas e múltiplas tradições religiosas. O portador da palavra profética assume a liderança, imbuído de autoridade, valendo-se também da força para reunir adeptos ou para aniquilar opositores. Paralelos flagrantes e estranhamentos em nome do profético.

A passos largos, caminha-se da proclamação oral, em forma de recitações, para o registro das primeiras suratas, o embrião do atual livro sagrado islâmico, o Corão. Temas e personagens oriundos da *Bíblia hebraica* são recepcionados ora de forma direta ora via releituras já ocorridas na comunidade judaica e cristã.

Chama atenção que a chave de leitura gnóstica, amplamente empregada na leitura bíblica no meio judaico e cristão ainda no séc. VII, passe a determinar também o mundo intelectual e espiritual corânico e islâmico. As tradições judaico-cristãs chegam ao Corão acompanhadas dessa hermenêutica marcada pelo dualismo gnóstico. No entanto, ao profeta e seus seguidores é reservada a liberdade de colocar esses materiais a serviço da mensagem corânica.

Estudos específicos sobre esse processo de assimilação de temas judaicos e cristãos no Corão poderão abrir novos horizontes, examinando fontes e tradições, às vezes secundárias em relação à *Bíblia hebraica*, que teriam servido de base. O artigo apontou para um dado interessante em relação ao tema *patriarca Ibrahim*. A tradição *Abraão contemplando o céu estrelado*, desenvolvida em uma das suratas, foi assumida na literatura talmúdica. Será que não há outros exemplares, testemunhas de um vivo intercâmbio de tradições entre essas três famílias da fé monoteísta?

Referências bibliográficas

- BOBZIN, Hartmut. *Der Koran: eine Einführung*. 5. ed. revisada. München: Beck, 2004.
- NAGEL, Tilman. *Geschichte der islamischen Theologie*. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München: Beck, 1994.
- NASR, Helmi. *Tradução do sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*.
- PARET, Rudi. *Mohammed und der Koran*. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Stuttgart: Kohlhammer, 1957.
- SPEYER, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. 2. ed. Hildesheim: Georg Olms, 1961.
- THOURY, A.Th. *Der Koran: Arabisch- Deutsch; übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*. Gütersloh: Chr. Kaiser e Gütersloher, 2004.
- ZIMMERLI, Walther. Der Prophet im Alten Testament und im Islam. In: _____. *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. München: Chr.Kaiser, 1974. p. 284-310. (Theologische Bücherei, 51.)