BÍBLIA E TRAGÉDIA GREGA: temas comparados

BIBLE AND GREEK TRAGEDY: themes compared

Antonio Geraldo Cantarela[*]

RESUMO
Aquele que já conhece a Bíblia e se dedica à leitura das tragédias gregas, possivelmente experimentará a tentação de comparar assuntos, episódios e instituições presentes na tradição judaico-cristã e na tradição helenística. De fato, o quadro histórico dos encontros e desencontros entre a cultura judaica e a cultura grega, nos últimos quatro séculos anteriores à era cristã, indica a possibilidade desse cotejo. Este texto traça paralelos entre as tragédias gregas e a Bíblia, entre o imaginário religioso judaico e a cultura helenística, sem contudo discutir possíveis influências recíprocas nos costumes e instituições, ou uma possível intertextualidade nas expressões literárias. Com esse propósito, o artigo tece algumas comparações de caráter mais geral. Metodologicamente, o trabalho se construiu a partir da leitura de textos trágicos, tendo como pano de fundo, em vista do objetivo, passagens e temas bíblicos. O resultado da leitura destaca aspectos relativos ao contexto histórico, à cosmovisão religiosa, aos ritos, à instituição profética e à concepção de ordem jurídica.
PALAVRAS-CHAVE: Bíblia. Tragédia grega. Literatura comparada. Judaísmo. Helenismo.

ABSTRACT
Anyone who already knows the Bible and is dedicated to reading the Greek tragedies possibly experience the temptation to compare subjects, episodes and institutions present in the Judeo-Christian and Hellenistic tradition. In fact, the historical frame work of agreements and disagreements between Jewish culture and Greek culture over the past four centuries before the Christian era indicates the possibility of this collation. This text draws parallels between Greek tragedies and the Bible, without discussing the reciprocal influences in customs and institutions, or a possible intertextuality in literary expressions between the Jewish religious imaginary and Hellenistic culture. For this purpose, the article makes some comparisons of a more general character. Methodologically, the work is built from reading tragic texts having as a backdrop, in

[*] Doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas. Bacharel em Teologia. Professor Adjunto do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas e professor titular do Instituto Santo Tomás de Aquino. Membro do corpo editorial da revista Horizonte, do programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Linha de pesquisa: interfaces entre literatura e religião (teopoética). **E-mail: agcantarela@yahoo.com.br**

view of the goal, passages and biblical themes. The result of the reading highlights aspects related to historical contexts, religious worldview, rites, prophetic institution and legal order.
KEY-WORDS: *Bible. Greek tragedy. Comparative literature. Judaism. Hellenism.*

INTRODUÇÃO

Quem, já conhecendo um pouco a Bíblia, dedica-se à leitura das tragédias gregas, experimentará, certamente, a tentação da analogia entre muitos assuntos e episódios presentes na tradição judaico-cristã e na tradição helenística. Pode-se, de fato, estabelecer entre elas inúmeros paralelos.

Assim, a "corsa descomunal e muito bela" que é sacrificada como vítima substitutiva de Ifigênia (Eurípides, *Ifigênia em Áulis*, v. 2143-2250)[1] remete, sem esforço, à cena bíblica de *Gênesis* 22, em que o patriarca Abraão oferece em holocausto um cordeiro no lugar de seu filho Isaac. Ou quem não compararia as curas de Esculápio, deus da saúde, lembrado nos versos 1165-1166 do *Agamêmnon* de Ésquilo, com os milagres de Jesus de Nazaré? Quem não se lembraria da ascensão do profeta Elias, narrada em *2 Reis* 2,1-18 ou da de Jesus em *Atos dos Apóstolos* 1,6-11, frente às fantásticas epifanias de um *deus ex machina* com que algumas tragédias terminam? Ou ainda: em que pese certo exagero no elogio da nobreza de Alceste que se entrega à morte para salvar o marido (Eurípides, *Alceste*, v. 185-249), os detalhes da cena a tornam comparável ao servo sofredor de *Isaías* 52,13-53,12 e de suas releituras cristãs. Julgando saudável, enquanto construções de leitor, cair na tentação da analogia, nas considerações finais deste texto outros cotejos serão sugeridos.

O quadro histórico dos encontros e desencontros entre judaísmo e helenismo, nos últimos quatro séculos antes da era comum, permitiria ao leitor atual perguntar: Que paralelos poderiam ser apontados entre as duas culturas? Que há de comum entre elas? Quais são as discrepâncias? Não se buscou, aqui, resposta às perguntas, no sentido de atestar a influência direta, intertextual, das tragédias sobre os últimos escritos do Velho Testamento.

Visando à consecução do objetivo básico de ler algumas tragédias gregas, este texto ensejou sistematizar a experiência de realizar tal leitura tendo a Bíblia como uma espécie de memória referencial. Tomando como representativos do

[1] Uma vez que existem várias traduções e edições dos textos trágicos, ao citá-los utilizaremos o critério universalmente aceito para os documentos clássicos, de indicar: NOME DO AUTOR, *Título da obra*, versos. Para citações da Bíblia, usaremos o formato convencional: *Nome do livro* seguido de capítulo e versículos.

imaginário grego alguns textos extraídos das tragédias e, do pensamento judaico-cristão, temas esparsos da Bíblia, estabeleceram-se, em suas linhas básicas, algumas comparações relativas ao contexto histórico dos contatos entre judaísmo e helenismo, à sua cosmovisão religiosa, a algumas instituições identitárias, particularmente a instituição profética, e à concepção de destino e pecado.

1 PANO DE FUNDO HISTÓRICO

O século V a.C. conheceu o esfacelamento do grande império persa pelo domínio grego. Sob Alexandre Magno e seus sucessores, a cultura grega e seu espírito, o helenismo, foram sistematicamente difundidos pelas regiões conquistadas. A presença militar e a aliança com políticos locais, dentre outras estratégias, respaldaram a estrutura econômica de tributação dos vencidos. A isso se acrescentou a imposição do modo de vida grego: a construção de ginásios e teatros nas grandes cidades, a participação nas disputas olímpicas, o culto às divindades helenas.

A novidade foi recebida com entusiasmo ou com desconfiança pelos diferentes setores das nações subjugadas. Escritos judaicos, do século IV ao I a.C., testemunham polêmicas e reações diversas geradas no interior da comunidade judaica frente ao processo de helenização. Para os adeptos da "cultura global" de então, helenizar-se significava tornar-se cidadão do mundo. Mas nem todo o mundo pensava assim. À novidade que vinha de fora e ao entusiasmo com que muitos a receberam, setores mais conservadores da tradição judaica reagiram com sua devoção, com sua sabedoria e, em momentos extremos, com a radicalidade das armas. Os livros bíblicos deuterocanônicos de *Judite*, *Tobias*, *1* e *2 Macabeus*, *Eclesiástico* e *Sabedoria* falam disso.

Do confronto entre helenismo e judaísmo não se pode afirmar que houve vencedores e vencidos. A tradição judaica certamente lucrou com as noções de beleza e de ordem oferecidas pelo espírito grego. Este, por sua vez, deve ter bebido da moral de alto nível com que a comunidade judaica se apresentou no mundo helenístico. A posterior difusão do cristianismo nas grandes cidades do mundo grego deveu-se, certamente, ao entusiasmo missionário de pregadores como Paulo de Tarso e seus companheiros. Entretanto, sua rápida expansão, com a marca de religião universal, pode-se explicar como uma síntese possível entre judaísmo e helenismo, que se tornaram as primeiras culturas transnacionais do Médio Oriente Antigo.

2 COSMOVISÃO RELIGIOSA: suas origens e releituras

Bíblia e tragédia grega portam, em comum, o fato de representarem uma concepção religiosa da existência. A *Torá*, os *Nebiim* e os *Qetubim* judaicos, em geral, compreendem o universo e a história dos indivíduos e povos como criados por um Deus único e todo-poderoso, a cuja vontade tudo se subordina. Também a concepção grega expressa nas tragédias afirma a existência humana submetida ao destino traçado pelos deuses, do qual Zeus tem finalmente o controle maior. O poeta Sófocles, na tragédia *Ájax*, resume de modo contundente: "Somos sombras ou efêmeros fantasmas / vivendo a nossa vida como os deuses querem." (v. 166-167).

Ao afirmar a concepção monoteísta judaica da divindade, não se pretende, com isso, pensar a fé de Israel desde sempre forjada nos moldes do monoteísmo. De fato, é impossível saber a que divindades os patriarcas ancestrais do Israel bíblico ofereceram sacrifícios. Certamente a antepassados e a heróis locais divinizados, entre os nômades pastores; e a deuses da fertilidade, no caso das tribos agrícolas originárias de Canaã. O culto a Javé que, nos últimos dois séculos do segundo milênio (anterior à era comum), se impôs sobre as divindades locais, um tronco ancestral de Israel o trouxe do Egito ou do deserto do Sinai.

Depois, o Israel das tribos confederadas (séculos XI-X a.C.) e da monarquia (séculos X-VI a.C.) cultuou a Javé como divindade única da nação, sem contudo negar a existência dos deuses de outros povos. Somente a partir do século VI a.C., como comunidade religiosa e com instituições distintas daquelas dos períodos anteriores, Israel expressou sua fé monoteísta: Javé é Deus de todas as nações. De qualquer forma, mesmo revestindo as tradições ancestrais com a fé mais recente em Javé único, as narrativas sagradas do Israel bíblico não escondem suas raízes míticas e politeístas.

Também o sistema religioso helênico, representado nos dramas trágicos, tem uma origem e uma evolução complexas e diversificadas. Enquanto obras artísticas, as tragédias versam sobre a história de heróis e deuses gregos de um tempo remoto e arcaico. A única exceção conhecida é *Os Persas*, de Ésquilo, que aborda um tema propriamente histórico: a derrota que os gregos impuseram aos persas na batalha de Salamina, em 480 a.C. Como criações simbólicas do homem grego, os deuses helenos existem pelo menos desde o segundo milênio antes da era cristã. De modo semelhante ao que aconteceu em outras culturas

pastoris e agrícolas, as divindades são a personificação de elementos e forças da natureza, aos quais o homem se submete e dos quais busca a proteção benfazeja. Como explica Mafra (2010, p. 44):

> *A natureza é rica em imagens, que se transformam em seres divinos, isto é, assumem uma forma alegórica para se referirem ao que se pretende representar. A terra, o céu, o sol, os astros, as montanhas, os vulcões, os tremores de terra, os ventos, os rios, os regatos, as árvores, eram personificações divinas, cuja história os poetas narravam.*

A tradição que transmitiu tal concepção mítica de homem e de mundo, entre os helenos, assumiu, com Homero (séc. IX-VIII a.C.) e Hesíodo (séc. VIII-VII a.C.), a forma de poesia épica; e, alguns séculos depois, particularmente com Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, a forma de drama trágico. Assim, os homens, os heróis e os deuses que tomam parte das ações cantadas por Homero na *Ilíada* e na *Odisséia* estarão presentes, mais tarde, nas peças literárias daqueles dramaturgos. Da mesma forma, a origem do mundo e dos deuses e a origem dos males cantadas por Hesíodo na *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias* serão representados também nas tragédias.

O tratamento literário que esses poetas deram ao mito grego não apagou, entretanto, sua memória vinculada à tradição oral. O seqüestro de Helena por Páris, que motivou a guerrra de Tróia; Menelau, Agamêmnon, Aquiles, Heitor e outros heróis dessa guerra; o ciclo de histórias sobre Tebas, com Édipo, Laio e Jocasta; as lutas entre os deuses, com o senhorio final de Zeus sobre o Olimpo; a migração do deus Dionísio desde a Frígia até a Grécia... eram assuntos conhecidos pelos gregos na época das encenações das tragédias. Resume Gazolla:

> *Nessa encenação, os gregos já conhecem as histórias míticas que serão repetidas pelos poetas, esses seres criadores de novas palavras e ritmo, capazes de trazer o já conhecido na forma do novo, e de surpreender e comover todos os presentes. O conteúdo do drama trágico são os temas míticos passados de geração em geração e mantenedores da memória da raça grega. São eles parte formadora da própria representação que essa raça tem de si mesma. (Gazolla, 2001, p. 19-20)*

Mesmo afirmando o domínio de Zeus todo-poderoso sobre os demais deuses, mesmo que o culto a Dionísio tenha alcançado grande centralidade e importância no panteão helênico, o sistema religioso expresso no mito grego, diferentemente do que aconteceu com a tradição judaica, jamais alcançou uma perspectiva monoteísta da divindade.

3 RITOS E INSTITUIÇÕES IDENTITÁRIAS

O Israel dos tempos bíblicos desenvolveu um conjunto complexo e bem elaborado de ritos religiosos, visando a celebrar a aliança com a divindade, os acontecimentos fundantes, fictícios ou reais, de sua história ancestral (migração dos patriarcas, escravidão no Egito e libertação, recepção de um código de leis no Sinai, ocupação de Canaã) e a pureza cultual dos membros da comunidade para as celebrações religiosas e a convivência social. Os ritos judaicos antigos encontram-se descritos, de modo esparso, principalmente nos livros bíblicos do *Éxodo*, do *Levítico* e do *Deuteronômio*.

Na Bíblia, as justificativas expressas para o cumprimento das leis cultuais variam conforme a tradição a que se ligam. Assim, no livro do *Levítico*, do âmbito da tradição sacerdotal, a pureza cultual exigida do crente se expressa no constante refrão: "Sede santos, porque eu, Javé, vosso Deus, sou santo." (*Lv* 19, 2). Ao tom cultual do *Levítico* se contrapõe a tradição do *Deuteronômio*, de caráter mais ético, justificando suas exigências pelo recurso à memória histórica. Assim, por exemplo, o respeito ao estrangeiro ou ao escravo se deve porque também Israel foi estrangeiro e escravo no Egito. A festa das Semanas e a das Tendas, sobre as quais legisla *Deuteronômio* 16, 9-17, lembram isso.

Além de manter as festas anuais de peregrinação, ligadas ao templo de Jerusalém, o judaísmo posterior ao século V a.C. criou a sinagoga, uma instituição que perdura até hoje, como lugar de leitura de suas tradições. Nas sinagogas (nome que se dava à reunião e ao local onde os devotos se reuniam), mestres escribas liam, discutiam e ensinavam a *Torá*, o conjunto das leis e da história ancestral de Israel. Com a destruição do templo de Jerusalém em 70, pelos romanos, o judaísmo se tornará definitivamente uma religião do livro.

As obras literárias que surgiram do longo processo de compilação das tradições narrativas e jurídicas do passado não foram escritas visando à fruição dos leitores do Israel tardio, mas à autocompreensão de sua identidade como nação, particularmente no conturbado período em que foi colonizado por grandes potências.

Por seu lado, as tragédias gregas têm suas raízes, ao que parece, em antigos rituais ao deus Dionísio. O nome *tragédia*, que se poderia traduzir literalmente por "canto do bode", indicia algum ritual comunitário arcaico, no qual um bode era ofertado em holocausto ao deus. Mesmo que o ritual não estivesse mais em vigor na época das tragédias, era nas Grandes Dionisíacas

– festas anuais em homenagem a Dionísio – que se realizavam os concursos e encenações de dramas trágicos. Nas encenações, uma imagem de Dionísio ocupava lugar de destaque no palco.

Nas suas origens, os rituais festivos em homenagem a Dionísio eram marcados pela dança, pelo canto ditirâmbico, pelos delírios ruidosos dos sátiros, pelo excesso provocado pelo vinho. Não se tratava, entretanto, de uma festa visando ao divertimento, mas à orgia, no sentido grego do termo: celebração dos mistérios de Dionísio.

Sabe-se que Dionísio é uma divindade proveniente da Frígia. Mas não há clareza sobre as razões e processos que o levaram a ocupar um lugar central no panteão helênico, a tal ponto de ser reconhecido como filho de Zeus. *As Bacantes*, de Eurípides, é uma das raras tragédias em que o deus Dionísio aparece como personagem. Ésquilo já dramatizara o tema com *Penteu*, tragédia da qual nos restam apenas fragmentos. A peça de Eurípides inicia com Dionísio, disfarçado de bacante, apresentando-se na sua condição divina: "Estou aqui, chegando à terra dos tebanos, / eu, o próprio Dionísio, filho de Zeus." (v. 1-2).

A auto-apresentação do deus compõe os versos 1 a 96, incluindo aí as reclamações pelos insultos que recebia das mulheres de Tebas, que não reconheciam sua divindade. Dionísio as compeliu a se tornarem suas devotas. As queixas do deus se voltam particularmente contra Penteu, rei de Tebas: "que faz contra mim / guerra constante à minha condição divina. / Ele sempre me exclui de suas libações, / e nunca diz meu santo nome em suas preces." (v. 67-70) Todo o drama se encaminha no sentido do confronto entre Dionísio e Penteu, com a destruição deste último.

Em fervoroso e expresso elogio ao vinho e ao delírio divinatório, o drama de Eurípides descreve com ricos detalhes elementos do culto a Dionísio. Leiam-se, por exemplo, os versos 97 a 214, em que o coro das bacantes fala dos gritos de Evoé, dos frutos da videira, das fantasias em pele de corsa, dos tambores e flautas e dos delírios místicos. Ou os versos 881 a 1026, nos quais um mensageiro narra a Penteu os portentos realizados pelo deus e suas devotas. Ou ainda os versos 345 a 439, em que o adivinho Tirésias exorta Penteu a converter-se ao deus; aí Dionísio é apresentado como o deus do vinho e, como vinho divinizado, é comungado por outras divindades. Dionísio é

> *aquele que descobriu e revelou / o leve suco produzido pelas uvas / para curar de suas muitas amarguras / a triste raça humana; a simples ingestão / do néctar tirado das uvas, nos concede o esquecimento dos males cotidianos, / graças à paz do sono, único*

> *remédio / para nossos padecimentos. Sendo deus, / Diôniso é dado a outras divindades / e lhe devemos todo o bem que elas nos fazem. (Eurípides, As Bacantes, v. 364-373).*

As encenações de tragédias são conhecidas desde o século VI a.C. e perduraram até o século II da era cristã. Seu apogeu, contudo, foi no século V a.C., como expressão cultural privilegiada da Grécia isonômica. De modo análogo ao que significou para o judaísmo tardio a sinagoga como lugar de reconstrução da identidade nacional, o teatro grego do século V a.C. forneceu elementos para a estabilização do novo *éthos*, produzido pelas novas instituições das *póleis*. Comparando a épica e a lírica de períodos anteriores com a tragédia, Gazolla explica que

> *os trágicos não narram os feitos heróicos ao modo épico. Todos os gregos o sabem de memória, e eles devem servir-lhes de paradigma para o agir. Utilizando-se desses feitos, acrescem-lhes, porém, as indecisões, os erros, as angústias dos heróis memoráveis reverenciados pelo éthos da tradição, já em conflito com o éthos que se estrutura no momento histórico das póleis. (Gazolla, 2001, p. 37).*

4 INSTITUIÇÃO PROFÉTICA: VATICÍNIOS E AGIR POLÍTICO

O profetismo, ao lado da monarquia e do sacerdócio, apresenta-se como uma das grandes instituições nacionais do Israel dos tempos bíblicos. Mas não lhe é exclusiva. Muitas características do agir profético, como a dança, o êxtase, o falar aberta ou veladamente em nome da divindade, a previsão do futuro, a interpretação de sonhos e visões, estão presentes em diversas culturas. Também as tragédias gregas apresentam profetas com tais prerrogativas.

Sem desconsiderar a remota origem do profetismo em Israel, pode-se afirmar, no entanto, que é um fenômeno característico da época monárquica (séc. X ao VI a.C.) e lhe serve de respaldo ou de contrapeso. Aos profetas da corte que, segundo a crítica que lhes moviam seus opositores, atuavam acuados pelo desidério dos reis, contrapõem-se os grandes profetas "escritores": Amós, Isaías, Miquéias, Jeremias, Ezequiel e muitos outros. Estes se podem reconhecer, via de regra, por sua atuação periférica em relação aos ambientes do templo e das cortes e por contrariarem, em seus oráculos, as opções sociopolíticas dos dirigentes da nação. Mesmo quando ligados à corte, como funcionários do alto escalão, como parece ser o caso de Isaías e de Jeremias, acabam por assumir posições radicalmente contrárias às decisões oficiais. Serão, por isso, perseguidos.

Um dos traços característicos da instituição profética, tanto na Bíblia quanto no imaginário das tragédias gregas, diz respeito à prerrogativa de prever o futuro, particularmente através da interpretação de sonhos e visões. O agir profético, sob esse traço, muitas vezes se volta a atender a demanda de algum consulente em situação difícil. Vale lembrar, como exemplos: a leitura que José do Egito faz dos sonhos do Faraó (*Gênesis* 41,1-36); a consulta de Saul ao vidente Samuel acerca de algumas jumentas perdidas (*1 Samuel* 9 e 10 – texto com muitas informações sobre a instituição profética no antigo Israel); os portentos do profeta Eliseu (*2 Reis* 4 a 6,7).

Também nas tragédias gregas inúmeras passagens ilustram o privilégio profético da leitura dos sonhos e do futuro. Nas tragédias, até porque o desfecho dos acontecimentos já é conhecido dos ouvintes, o tom dos vaticínios é, em geral, sinistro. Seguem alguns exemplos.

O *Agamêmnon*, de Ésquilo, constrói um longo diálogo (são mais de 300 versos, do 1224 ao 1534) entre o corifeu e Cassandra, profetisa, filha de Príamo, trazida de Tróia como troféu de guerra. No diálogo encontram-se detalhes preciosos sobre a concepção grega de profetismo. Algumas pitadas: Apolo é invocado como deus-profeta, patrono dos oráculos (v. 1228-1237; e, principalmente, v.1459-1467); certa dose de ironia, em que o corifeu lembra a Cassandra que, mesmo falando bem a língua helênica, a pitonisa não é entendida por ninguém (v. 1435-1443) – a propósito, Apolo é muitas vezes chamado de Loxias (oblíquo) por causa da obscuridade de seus oráculos; a existência de insígnias proféticas, como um colar (v. 1453-1460); o tom de mau agouro das profecias, na voz do coro, pode ser bem representado pelos versos: "Jamais as profecias comunicam / mensagens agradáveis aos mortais; / os palavrosos dons oraculares / sugerem desventura e causam medo." (v. 1289-1292) Vale lembrar, a propósito de Apolo ser o patrono dos vaticínios, que também Dionísio é apresentado como "um profeta, / e assim os seus delírios são divinatórios; / por isso, quando ele penetra fortemente / em nosso corpo, embriagando-nos, revela / o que ainda está por vir." (EURÍPIDES, *As Bacantes*, v. 394-398).

Também em *Édipo Rei*, de Sófocles, encontram-se, num diálogo entre o velho adivinho Tirésias e o rei Édipo (v. 356-558), diversos qualificativos da atividade profética. De Tirésias, venerável profeta de Febo ou Apolo, se diz que é "o vate / guiado pelos deuses, único entre os homens / que traz em sua mente a lúcida verdade." (v. 353-355). Tirésias enfrenta de igual para igual o rei porque não é seu servidor, mas mensageiro de Loxias, deus-profeta (v. 492-

495). A liberdade do profeta perante Édipo lembra a firmeza de Elias frente ao rei Acab – bastaria ler, para atestar a comparação, o episódio da vinha de Nabot, em *1 Reis* 21,1-24.

Na Bíblia, além de se caracterizarem pela atuação periférica, os profetas ditos "verdadeiros" o são também por certo elo que estabelecem com a tradição mosaica. Moisés é considerado o primeiro grande profeta de Israel. Vale lembrar, como exemplo, o retorno às fontes mosaicas metaforizado pela caminhada de quarenta dias e quarenta noites realizada por Elias até o Horeb, a montanha em que Deus revelou a Moisés a Lei (1 *Reis* 19,1-18). O profetismo bíblico concretiza, sob tal traço, uma instância jurídica capaz de avaliar as escolhas e percursos da nação, a começar por seus dirigentes, pelos critérios de fidelidade ou infidelidade à aliança com Javé. Não por acaso, os livros que formam o que os biblistas denominam "historiografia deuteronomista" (*Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel* e *1 e 2 Reis*) são chamados pelos judeus de "Profetas Anteriores". O julgamento de Israel, pelos crivos da obediência/desobediência à vontade de Javé expressa na Lei, é marca que emoldura e atravessa toda a historiografia; e quase sempre na voz de algum profeta.

5 ORDEM JURÍDICA: vontade divina, destino e pecado

Na tradição judaica, a ordem social se entende como estabelecida por iniciativa da divindade; e a ela Israel deve se submeter. No imaginário grego, de modo análogo, a ordem convencional da sociedade se crê estruturada segundo o modelo divino do cosmos. As divindades, personificadas nos movimentos e forças cósmicas da natureza e do universo, determinam a medida do agir humano e de seu destino. Na tragédia grega, essa ordem ou fatalidade determinada pelos deuses constitui a *Moira*, à qual até mesmo os deuses se submetem – exceto Zeus, que com ela se identifica[2]. Não que tal noção não tenha sido expressamente questionada. De qualquer modo, conforme resume Mafra (2010, p. 82), "idêntico ou não a Zeus, o Destino ou Moira ou Fatalidade é o ser todo-poderoso e onisciente, é a força à qual se contrapõe a finitude do homem."

Dotado de inteligência e vontade, o homem resiste, no entanto, à prisão do cosmos e da ordem imposta pelas divindades. Na tradição judaico-cristã,

[2] Sobre a identidade de Zeus e a Moira e sua contestação, cf. as informações básicas oferecidas por Mafra (2010, p. 81-83).

assim como na tragédia grega, a resistência à vontade de Javé ou dos deuses constitui o pecado ou *hamartia*. Na tragédia, a *hamartia* ou falha trágica instaura-se como falha humana, sem conotação de moralidade. A tragicidade do erro do herói dá-se simplesmente porque – como explica Mafra (2010, p. 76) – "rompe com a expectativa que em torno dele se formou."

Na tradição judaica e no cristianismo primevo, a *hamartia* constitui uma desordem jurídica, demonstrando a real impossibilidade de o homem obedecer plenamente às cláusulas do contrato "redigido" por Javé. Diante disso, não haverá para o homem a possibilidade de tornar-se justo por próprio mérito, senão ser declarado tal por gratuidade e misericórdia divinas. Essa foi, pelo menos em linhas básicas, a leitura que Paulo de Tarso, fundador do cristianismo no ambiente grego, fez das tradições judaicas. Pecado e salvação (ou declaração de justiça) são, nos capítulos iniciais da carta de Paulo aos *Romanos*, conceitos jurídicos próximos do que encontramos na tragédia grega.

Vale a pena observar, no caso da tradição judaica deuteronomista, que a vontade de Javé prevalece mesmo em situações aparentemente injustas ou alheias à consciência dos atores humanos envolvidos. Assim, por exemplo, causa estranheza a morte dos quarenta e dois rapazes sob o poder da palavra do profeta Eliseu, somente compreensível como demonstração de que a palavra de Javé se cumpre (*2 Reis* 2, 19-25). Ou ainda, diante de Sansão que é impelido ao confronto com os filisteus, a declaração de que "seu pai e sua mãe ignoravam que isso provinha de Javé." (*Juízes* 14, 4)

O imaginário grego e a Bíblia comungam ainda a concepção segundo a qual a *hamartia* pode estar na pessoa, ao desencadear determinada ação, ou na vivência de uma "herança", um pecado original ou uma praga que migra de geração em geração. Tal concepção mítica subjaz ao conhecidíssimo ciclo de dramas tebanos; Édipo não carrega senão a maldição de Pélops contra seu pai Laio, de que este seria morto pelo próprio filho. No ciclo de temas sobre a Guerra de Tróia, os heróis experimentam na carne situações de opróbrio que se explicam a partir do lendário conflito em torno de Atreu e Tiestes, filhos de Pélops. . O *Prometeu Acorrentado* se entende na esteira do confronto entre Zeus e o titã filantropo que roubou o fogo divino para oferecê-lo aos humanos. Os exemplos são incontáveis. Na Bíblia, além do mito do pecado original (*Gênesis* 3), que atinge toda a raça humana, narram-se ainda episódios particulares de herança da maldição, como em *1 Reis* 21,17-29, quando a desgraça rogada por Elias contra o rei Acab não atinge este mas seus descendentes.

Nas tragédias, além das categorias centrais de *moira* e de *hamartia,* há outro conceito, muito próximo desses, o de *hybris*, também correlacionado ao jurídico. A *hybris* diz respeito ao excesso, à insolência, ao orgulho, à desmedida perante o que é justo, à ultrapassagem do *métron*, à transgressão da força cósmica. Assim, por exemplo, a *hybris* de Penteu cristaliza-se na sua arrogância e insolência contra o culto de Dionísio, ao pretender, sendo mortal, combater os deuses. Leia-se a descrição de sua derrota, na voz de Dionísio, em Eurípides. *As Bacantes.* v. 788-829. O conselho de Atena a Odisseu ilustra bem o conceito de *hybris*:

> *Se é assim, impregna-te destes conceitos, / faze o maior esforço para que teus lábios / jamais digam quaisquer palavras insolentes / contra nenhuma divindade. Não assumas / uma atitude altiva se prevaleceres / sobre outras criaturas nesta vida breve / em valentia ou em riqueza. Um dia apenas / reduz a nada as tolas pretensões humanas / ou então as exalça. Os homens mais prudentes / são sempre amados pelos deuses, mas os maus / são justamente detestados entre eles. (Sófocles, Ájax,. v. 168-178).*

Talvez fosse em relação à *hybris* que devêssemos correlacionar o conceito cristão de pecado, enquanto insolência e arrogância frente à vontade e à misericórdia divinas. Assim mesmo, vale lembrar que a idéia de culpabilidade, que impregna a noção cristã de pecado, pressupõe um momento histórico da cultura ocidental que situa a má ação humana no território da liberdade e responsabilidade individuais. Em resumo, Bíblia e tragédia grega configuram imaginários distintos e específicos de culturas que têm, no entanto, em comum, a marca fundante da coletividade. E os profetas bíblicos e trágicos estão aí para lembrar isso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada um dos aspectos aqui cotejados mereceria, certamente, um estudo mais detalhado. A fantasia e a fruição do leitor atual construiriam ainda inúmeras correlações entre Bíblia e tragédia grega. De tal possibilidade, um capítulo sem dúvida curioso poderia ser o que estuda a relação dos humanos com o mundo dos mortos. Sobre o tema, forneceriam muitas ilustrações a leitura do *2 Macabeus* bíblico e a de *Electra*, de Sófocles ou a de *Hécuba*, de Eurípides.

Outro capítulo de sabor especial se construiria pela comparação entre a sabedoria grega, expressa em geral na voz do coro trágico, e a dos escribas do Israel pós-exílico. Diz o poeta Eurípides: "Quando somos felizes, não faltam amigos" (*Hécuba*, v. 1591); "Em plena adversidade, é prova de bom senso / ter a clara noção do fato inevitável" (*Hécuba*, v. 290-291; "A desventura máxima é viver sem

honra" (*Hécuba,* v. 507). Ao se deparar com essas passagens dos textos trágicos, quem não se lembraria do *Cohélet*, de *Jó*, do *Sirácida* ou do livro da *Sabedoria*?

As comparações poderiam ainda propor questões de valor ímpar para a reflexão teológica cristã e, naturalmente, ajudar na formulação de noções como, por exemplo, a filiação divina de Jesus que, como Dionísio, é filho de Zeus/Deus e de uma mulher/humana. Se, como afirma Eurípides, "a conduta mais bela e sábia para um mortal é respeitar os deuses" (*As Bacantes*, v. 1505-1506), o Prometeu acorrentado no Cáucaso, assim como a morte trágica de Jesus na cruz, decorrentes de suas escolhas históricas, propõem, para o grego das *póleis* do século V a.C., para o cristão do século I e para todos os homens de boa vontade de todos os tempos, que, para além das incertezas, do inexorável da existência e dos infortúnios dos projetos humanos, existem a liberdade e a obrigação de continuar a agir.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM (edição revista e ampliada. Tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalém,* edição de 1998). São Paulo: Paulus, 2002.

ÉSQUILO. *Oréstia: Agamêmnon; Coéforas e Eumênides.* Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado.* SÓFOCLES. *Ájax.* EURÍPIDES. *Alceste.* Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ÉSQUILO. *Os persas.* SÓFOCLES. *Electra.* EURÍPIDES. *Hécuba.* Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes.* Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*; ensaio sobre aspectos do trágico. São Paulo: Loyola, 2001.

MAFRA, Johnny José. *Cultura clássica grega e latina*: temas fundadores da literatura ocidental. Belo Horizonte: PUC Minas, 2010.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana: Édipo Rei; Édipo em Colono; Antígona.* Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel.* São Paulo: Paulinas, 1993.

Recebido em 23/05/2013
Aprovado em 29/06/2013