

MODELOS DE DIÁLOGOS INTER-RELIGIOSOS NA HISTÓRIA DA IGREJA

MODELS OF INTER-RELIGIOUS DIALOGUES IN CHURCH HISTORY

Görge K. Hasselhoff*

Tradução de Roberto Hofmeister Pich

Resumo

Neste estudo, são apresentados diversos casos de diálogos inter-religiosos na história da Igreja, em especial diálogos entre cristãos e judeus, passando pelo período do Novo Testamento e da Igreja Antiga até o final da Idade Média. Oferecendo cuidadosa explanação dos termos da proposta, busca-se perceber se a criteriologia do teólogo David J. Krieger se mostra profícua ao analisar as diversas fontes históricas de diálogo. Ao longo da exposição de uma diversificada tipologia de “diálogos” ou abordagens afins, procura-se apontar para a função central do diálogo como meio de compreensão da própria religião e teologia e como mecanismo de abertura, integração e expansão da própria concepção religiosa que serve como ponto de partida.

PALAVRAS-CHAVE: Diálogo inter-religioso. Religião. Cristianismo. Judaísmo. Igreja Antiga. Igreja na Idade Média.

Abstract

In this study, we present several cases of inter-religious dialogues in the history of Church, above all dialogues between Christians and Jews, going through the period of the New Testament and Early Church up to the end of the Middle Ages. By offering a careful explanation of the terms of this purpose, we attempt to realize how much the criteriology of the theologian David J. Krieger turns to be useful to analyze the several historical sources of dialogue. Along the exposition of a quite diverse typology of “dialogues” or correspondig accounts, we try to

* Dr. Theol. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (2003/4). <goerge.hasselhoff@ruhr-uni-bochum.de>.

point out to the central function of dialogue as means for comprehending one's own religion and theology and as a mechanism for bringing about openness, integration, and expansion of the religious conception itself that serves as starting point.

KEYWORDS: *Inter-religious dialogue. Religion. Christianity. Judaism. Early Church. Church in the Middle Ages.*

Introdução

A formulação do título traz consigo diversos problemas, que devem ser pelos menos mencionados. Começemos com o ponto mais simples: a “história da Igreja”. Ainda que historiadores da Igreja Antiga, como Eusébio de Cesareia, permitam que a história da Igreja comece com a criação do mundo ou com a eleição de Israel,¹ coloco o começo da Igreja com a vida de Jesus Cristo; em sentido estrito, ter-se-ia de colocá-la com a subida aos céus e o derramamento do Espírito Santo. Um aspecto paralelo, o qual, contudo, não deve ser problematizado em mais detalhes, é que “a” Igreja, com efeito, existe como construto dogmático (“a Igreja invisível”), não, porém, como entidade real: desde o início, parecem ter existido diversas eclesialidades uma ao lado da outra.² Na sequência, concentro-me, de mais a mais, no período de tempo até o fim da Idade Média, uma vez que, com o começo da modernidade, tem lugar uma nova forma de diálogo, o diálogo interconfessional, em vez do diálogo inter-religioso.³

O segundo campo de problemas diz respeito ao objeto “diálogo”. Da antiguidade conhecemos o modelo de um diálogo mestre-discípulo, por exemplo, a partir da filosofia. A filosofia de Platão é desdobrada em diálogos fictícios entre Sócrates e um interlocutor. Também os diálogos de Jesus, como foram transmitidos nos Evangelhos, mas também nos escritos de Nag Hammadi, há a forma de uma conversa, de uma conversa entre dois, justamente de um “diálogo”. Também aqui, trata-se,

¹ Cf. Eusebius von Caesarea, *História ecclesiástica*, I, 2.

² Cf. François Vouga, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB, 1733), Tübingen – Basel: Francke, 1994.

³ Cf. sobre isso Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland: Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion; Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, (Wolfenbütteler Forschungen, 122/1-3), Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

em sua maioria, de conversas doutrinárias, isto é, um mestre ensina um discípulo; o discípulo se limita a colocar perguntas. Na Igreja Antiga, há uma série de discussões dialogais e conversas simples, nas quais se trata de objetos da fé cristã e de sua definição. Nisso, trata-se tanto de conversas de dois ou mais cristãos um (uns) com o(s) outro(s), ou de um (ou mais) cristão(s) com judeus, pagãos, gnósticos, etc. Essas conversas são designadas, entre outras formas, de *dialexis*, *disputatio*, *altercatio*, *refutatio* e *reprobatio*. Nisso, as formas de diálogo anteriormente desenvolvidas por Platão foram assumidas e desdobradas em outros aspectos.⁴

Um terceiro campo de problemas diz respeito ao conceito de “inter-religioso”, respectivamente, de religião em absoluto. Já as derivações antigas do conceito são muito diferenciadas e contradizem umas às outras. Assim, em Cícero o termo *religio* é derivado de *relegere* (“ler novamente”, “atentar cuidadosamente”), em Lactânncio em contrapartida de *religari* (“ser ligado”, “ser religado”) e em Agostinho finalmente de *religere* (“eleger”).⁵ Além disso, o conceito se relaciona com um campo externo, a observância de ritos e execuções. Trata-se nisso, porém, de um conceito no singular, o qual em realidade não é capaz de pluralizar. É somente depois de nosso período de investigação que o termo “religião” foi utilizado para a designação de uma tradição religiosa institucionalizada. No que segue, quando falo de “religião” quero dizer, contudo, em primeira linha, o representante respectivo de uma tradição religiosa.⁶

O quarto campo de problemas diz respeito à acepção de “diálogos inter-religiosos”. Aqui, é preciso perguntar primeiramente quais critérios têm de ser preenchidos para se poder falar em absoluto de

⁴ Cf. Manfred Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 96), Berlin: Akademie-Verlag, 1966; Bernd Reiner Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, (Studia et testimonia antiqua, 9), München: Fink, 1970; Dorothea Weber, Art. „Dialog“, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u.a.: Herder, 32002, 191-193 (com referências bibliográficas).

⁵ Cf. Ernst Feil, *Religio: Die Geschichte eine neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* [Bd. 1] (FKDG, 36), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, sobretudo 63, 73.

⁶ Cf. também as minhas observações de base in: „Einführung: Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur“ [zs. mit Michael Meyer-Blanck], in: dies. (Hg.), *Krieg der Zeichen? – Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur*, (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 1), Würzburg: Ergon, 2006, 9-21.

inter-religiosidade. Isso diz respeito tanto à pergunta pelos participantes da conversa como também pelo objeto da conversa. Para um diálogo inter-religioso, precisa-se pelo menos de dois participantes da conversa, que representem ao menos duas religiões diferentes, falem sobre um ou mais temas religiosos ou de filosofia da religião e nisso representem de forma reconhecível a posição respectiva. Diferentemente do que ocorreu em nosso período de investigação, no século 20 foram apresentados critérios úteis para diálogos religiosos. Uma das criteriologias provém do teólogo da religião David J. Krieger, que formulou os seguintes critérios, em associação com Raimundo Panikkar:⁷

1. precisa-se do interesse em entender, de forma fidedigna e aprofundada, as próprias tradições;
2. requer-se uma apropriação de entendimento comparável das tradições do parceiro de diálogo;
3. precisa-se chegar a uma “fusão de horizonte” (Gadamer) com a outra tradição, até uma “experiência de conversão”;
4. tem de ser conduzido um diálogo interno intrarreligioso da antiga e da nova convicção, para encontrar uma linguagem comum com a qual a verdade de ambas as religiões possa ser expressa;
5. o diálogo interno intrarreligioso com o diálogo externo, inter-religioso, tem de ser aplicado com um ou mais representantes da outra tradição, em que os “novos” conhecimentos e as novas formas de linguagem são expostos;
6. os passos 1-5 são válidos para ambos os parceiros de diálogo;
7. as novas interpretações têm de ser provadas nas tradições respectivas com respeito à sua fidedignidade doutrinal (“ortodoxia”).

⁷ Em formulação parcialmente própria, segundo David J. Krieger, *Das interreligiöse Gespräch: Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*, Zürich: TVZ, 1986, 91s. (cf. Norbert Hintersteiner, “Dialog der Religionen”, in: Johann Figl, *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck; Wien: Tyrolia / Göttingen V&R, 2003, 834-852, aqui 842; agradeço à estudante de filosofia Nicole Hausmann pela indicação desse artigo). – Outra criteriologia para os diálogos inter-religiosos foi proposta no ano de 1979 pelo World Council of Churches, cf. <http://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html> (pela última vez: 11 de julho de 2011, 13:33hs.). – Que qualquer forma de uma “teologia da religião” não é a intenção das reflexões que seguem, não tem de ser expressamente acentuado.

Esse modelo é manifestamente orientado nas possibilidades dos séculos 20 e 21 e, em especial, por causa da “internalização do outro lado”, só pode ser transmitido para diálogos históricos de forma aproximativa. Contudo, tem-se em conta um fator essencial, a saber, o fato de que o desenvolvimento das religiões é sempre dinâmico. Também, através de um diálogo, são suscitadas modificações na percepção da própria tradição e da sua interpretação. A problemática ganha reforço com respeito a diálogos do passado pelo fato de que nós, na maior parte dos casos, temos à disposição só os relatos de um lado. Como era a posição anterior, durante e depois do diálogo, isso nem sempre podia ser evidenciado.

Um aspecto paralelo que toca a problemática do “diálogo inter-religioso” não deve aqui, complementarmente, permanecer sem menção: em nenhum momento deu-se uma “ortodoxia” dentro do cristianismo e também dentro das outras tradições dos parceiros de diálogo. Mais ainda, ao menos no âmbito da Antiguidade, não é evidente quando tradições afins se desligaram definitivamente umas das outras.⁸

Um último campo de problemas, que é tangido através do título do estudo, deve ser mencionado a modo de conclusão: não há “modelos” da Antiguidade ou da Idade Média para diálogos religiosos. As tipificações consequentes de contatos religiosos se encontram exemplarmente para tendências perceptíveis; elas estão muito longe de serem completas.⁹

Por isso mesmo, para o restante sejam “modelos de diálogos inter-religiosos na história da Igreja” definidos como segue: devem ser apresentados diálogos sobre objetos da(s) religião(ões), entre representantes de (pelo menos) duas tradições religiosas, dos quais pelo menos um é cristão, do período entre ca. 30 depois de Cristo até o ocaso da Idade Média, e investigados quanto ao seu caráter de modelo.

⁸ Com respeito aos processos de separação do cristianismo e do judaísmo, cf. as duas coletâneas diretas: James D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A. D. 70 to 135* (WUNT, 66), Tübingen: Mohr, 1992; Adam H. Becker / Annette Y. Reed (Hg.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (Texts and Studies in Ancient Judaism, 95), Tübingen: Mohr, 2003.

⁹ A exposição seguinte está vinculada a um projeto no Käte-Hamburger-Kolleg, junto ao CERES da Ruhr-Universität Bochum, QUID (Quellenrepertorium zum Interreligiösen Dialog), com o qual se deve obter um panorama dos diálogos inter-religiosos na Europa e na Ásia, da Antiguidade até o começo da modernidade.

1 Exemplos da época da Igreja Antiga

1.1 *Novo Testamento*

No Novo Testamento, encontramos uma pluralidade de situações de diálogo. A maioria deles é de diálogos doutrinários que Jesus de Nazaré trava com os seus discípulos, ou disputas entre Jesus e outros judeus (fariseus, escribas, etc.). A isso somo também o diálogo com a samaritana na fonte em Siquém (João 4), muito embora aqui se coloque a pergunta pela relação da religião samaritana com o judaísmo.

Apenas o interrogatório diante de Pilatos (João 18.33-38) se diferencia do esquema mencionado, sem que possamos dizer com segurança, porém, que se trata de um “diálogo da religião”. O diálogo é aberto por Pilatos com a pergunta se Jesus é o Rei dos judeus. Se concebemos “reinado” como categoria religiosa, nesse caso temos aqui uma disputa de religião. Caso o concebemos, contudo, como pertencendo à categoria política, nesse caso já não se trata mais de nenhum tema religioso. A primeira resposta de Jesus na forma de uma contrapergunta remete primeiramente ao autor da acusação. Pilatos parece negar ser judeu – ser judeu, aqui, deve ser avaliado como categoria religiosa ou geográfica, isso é controverso na pesquisa –, menciona o autor da acusação e pergunta pelo crime de Jesus (“O que fizeste?”). Jesus responde com a indicação de que o seu reino não é deste mundo. A contrapergunta, se ele então é de fato rei, é caracterizada por Jesus como a sentença – justa – de Pilatos. Pilatos termina o diálogo com a pergunta pela verdade, que fica sem resposta.

Esse diálogo não preenche os critérios acima mencionados para um diálogo inter-religioso. Somente quando apreendemos religiosamente a reivindicação de reinado podemos falar em absoluto de um diálogo de religiões. Igualmente, a pergunta – que fica sem resposta! – pela verdade não é nenhuma pergunta puramente religiosa, mas também uma pergunta muito filosófica.

Diferentemente se dá com um diálogo a partir da história dos apóstolos, o assim chamado “discurso do Areópago” (17.15-34). Aqui, uma outra situação é pressuposta: Paulo chegou em Atenas e tentou dar continuidade ao seu trabalho missionário. O ponto de partida são, as imagens de deuses e semideuses gregos. Alguns dos filósofos gregos (sem nomeá-los, designados como “epicuristas” e “estoicos”) escandalizam-se com o seu discurso sobre Jesus e a ressurreição e perguntam se ele proclama novos deuses. Por isso mesmo, eles o levam

junto ao Areópago e pedem a Paulo que exponha a sua doutrina. A partir daí, Paulo começa a sua exposição do cristianismo com o fato de que ele, partindo das imagens de deuses e dos templos, vem falar de uma inscrição de altar, de uma dedicatória para um “Deus desconhecido”. Esse Deus desconhecido é o Deus de Israel, que opera através do Ressurreto como juiz no final dos tempos. O discurso da ressurreição provoca incompreensão e escárnio. Apenas Dionísio e alguns poucos outros se associam a Paulo.

Até aqui o conteúdo da cena. Também aqui a atribuição a um diálogo religioso não se dá sem problemas, mas podem ser indicadas, contudo, algumas características: por um lado, Paulo é intimado a falar sobre a sua fé. Ele reage, nisso, aos sinais religiosos dos ateneus. Chega-se a uma reação, mesmo que essa não seja a desejada por Paulo. Um aspecto da fé cristã é, aqui, especialmente acentuado: o Deus desconhecido e sem imagem; o segundo ponto de diálogo é a pergunta pela ressurreição. Contudo, o discurso de Paulo permanece sem uma resposta respectiva ao assunto. Nessa medida deve-se falar menos de um diálogo do que de um discurso forçado.

1.2 *Justino Mártir*

O diálogo de Justino com o judeu Trifo foi posto por escrito o mais tardar no início da sétima década do século 2º, provavelmente em Roma, se a data de morte de Justino está estabelecida corretamente com o ano 161. O diálogo também poderia ter sido escrito já um pouco antes; contudo, certamente não antes de 156. De toda forma, os eventos descritos devem ser fixados anteriormente. O diálogo foi utilizado na Igreja Antiga, presumivelmente por Tertuliano no final do século 2º, bem como por João Crisóstomo no final do século 4º. Ele hoje ainda está acessível em dois manuscritos¹⁰ e em muitas edições críticas mais,¹¹ muito embora ele não esteja transmitido de forma completa: entre o cap. 74, 3 e o 74, 4, falta um pedaço, de extensão desconhecida; provavelmente, falte também uma parte introdutória.

¹⁰ Paris, BNF gr. 450 (escrito em 1363); British Museum, MS Loan 36/13 (escrito em 1541).

¹¹ Os mais importantes são Edgar J. Goodpeed (Hg.), *Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen: V & R, 1914, 90-265; Miroslav Marcovich (ed.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, (Patristische Texte und Studien, 47), Berlin – New York: de Gruyter, 1997; Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, ed. critique par Philippe Bobichon, (Paradosis, 47), Fribourg / CH: Acad. Press., 1999.

Justino coloca o acontecimento descrito por ele no tempo de uma “guerra atual”; assume-se que se trata do levante de Bar Kochba (132-135 d.C.). Não é claro qual foi o local do diálogo; segundo 1,3 poderia tratar-se de Corinto, mas segundo Eusébio (H. E. IV, 18), o diálogo teve lugar em Éfeso. Uma vez que outras informações de Eusébio sobre o diálogo são verificáveis, aquele dado é pelo menos cogitável. O diálogo se estendeu por dois dias, contudo, falta a descrição da despedida na primeira noite e a descrição do reencontro no segundo dia. Segundo uma informação no final do diálogo, a ocasião para o diálogo teria se dado pelo fato de que Justino esperava por um navio.¹²

No diálogo, diversas pessoas tomam parte: por um lado, um Justino, que faz o relato como eu narrador. O seu principal interlocutor é um judeu de nome Trifo. Este, contudo, diferentemente de Justino, não está de viagem sozinho, mas é acompanhado por um grupo de discípulos [?]. Segundo o capítulo 9, 2, dois desses fazem escárnio sobre Justino, enquanto os restantes assistem ao desenrolar do diálogo. No segundo dia, de todo modo, chegam diversos outros discípulos,¹³ um é mencionado pelo nome (segundo o capítulo 95, 6, esse se chama Mnaseas), em outra passagem é dito: “o quarto acompanhante diz” (capítulo 56, 13). Não obstante isso, as parcelas de fala são muito diferentes: sobre Justino caem cerca de 95% de todas as falas, enquanto, de resto, ou Trifo ergue uma objeção, ou é descrito o comportamento dos acompanhantes deste.

Sobre a origem religiosa e também geográfica de ambos os interlocutores principais há algumas poucas informações: Justino provém da Samaria (região da Nablus de hoje, Siquém no período bíblico). Ele não é circuncidado, ou seja, ele não é nem judeu nem samaritano; teve, como filósofo, uma experiência de conversão cristã, e é agora missionário cristão; contudo, pelo manto ele pode ser reconhecido como filósofo. Trifo, por sua vez, é judeu; o seu local de origem permanece inclaro. Dependendo de como se interpreta a nota histórica no Capítulo 1, 3, ele provém da Província romana da Palestina ou da Ásia Menor. Contra a origem a partir da Palestina fala, segundo tudo o que se sabe da teologia judaica de lá, o fato de que ele, de fato, não sabe muito sobre aquela.

¹² Cf. Justin, Dial. 142, 1.

¹³ Cf. Justin, Dial. 122, 4.

A estrutura do diálogo é formada pelo encontro casual de Justino e Trifo, que entram em um diálogo sobre a verdadeira filosofia¹⁴ e ao final (Capítulo 142) também se despedem amigavelmente.

No cerne do discurso que se segue, encontra-se a pergunta pela superioridade da Nova sobre a Antiga Aliança (Parte I, Capítulo 8, 3-43, 2, e Parte III, Capítulo 119, 1-141, 4); ambas as partes emolduram uma parte intermediária sobre “Jesus Cristo” (Cap. 43, 3-118, 5). Em todas as três partes, o ponto de partida é a Bíblia do Antigo Testamento, cuja validade não é questionada; somente a interpretação é controversa. Dentro da parte principal, basicamente dividida em três partes, são reconhecíveis novamente subdivisões diversas, mas também diferentes elementos de forma.

A Parte I é aberta com o fato de que Trifo apresenta as suas objeções de princípio contra os cristãos e os evangelhos (sobretudo, Cap. 10, 2-4). Em perspectiva estão a não observância das festas, do sábado e da circuncisão, a adoração de um ser humano crucificado, bem como o desrespeito da Aliança com todas as suas obrigações. Contra isso, Justino coloca primeiramente as suas teses principais, a saber, a identidade contínua de Deus, a Aliança prometida e agora realizada, bem como a pergunta pelo “verdadeiro Israel”.

Esses temas são, pois, desdobrados. Na primeira parte, isso acontece em uma exposição dos mandamentos “rituais” não realizados (Caps. 12, 2-23) e na Nova Aliança a isso contraposta, a qual é primeiramente mencionada (Caps. 24, 1-30, 3) e depois provada a partir da Escritura (Caps. 31, 1-42,4); as interpretações são parcialmente alegóricas.

Na segunda parte, dá-se consideração primeiramente à promessa de Jesus Cristo em Isaías (Caps. 43, 3-48), e depois é desdobrada uma cristologia teológica, que aborda também afirmações de pré-existência (Caps. 55, 1-65, 7), tal como a pergunta pelo nascimento virginal (Caps. 66, 1-85, 9) e a exposição do sofrimento e da morte na cruz (Caps. 86, 1-112, 5). A parte cristológica é concluída com diversos resumos e continuações.

Na terceira parte, as exposições do relato precedente são mais uma vez retomadas e continuadas.

Não é possível expor todos os conteúdos, mas eu gostaria de apontar para um aspecto especial: interpretações individuais de textos bíblicos, em parte detalhadas, perpassam o texto, por exemplo, nos

¹⁴ Assim consta no “Prólogo”, Justin, Dial. 1, 1-8, 2.

caps. 98-106, há um Midrasch, isto é, uma interpretação segundo o modo rabínico sobre o Salmo 22. Isso conduz até a pergunta sobre o que é o dialógico do diálogo. Do que foi exposto até aqui, já poderia ter ficado claro o quão difícil é oferecer uma categorização inequívoca.

Inicialmente, pode-se mencionar positivamente que a exposição toda do diálogo se dá como um relato a um destinatário, de resto desconhecido, de nome Marcus Pompeius (Cap. 141, 5). Para esse relato, os elementos essenciais são a apresentação da própria opinião. Encaixa-se nisso, correspondentemente, que há monólogos de Justino que se estendem até 24 capítulos (assim, por exemplo, Caps. 94, 5-118, 4, interrompidos apenas por duas introduções de discurso inseridas). Não obstante isso, as introduções das falas respectivas e também a exposição dos acontecimentos em torno do diálogo (em primeira linha, relativos aos seguidores/acompanhantes/discípulos de Trifo) são de tal forma escritas que pode ser concebida a impressão de um diálogo real.¹⁵

Não obstante isso, surgem também dificuldades: as falas de Trifo são comparativamente exangues; ele tem pouca oportunidade de se articular de forma independente. As suas parcelas de fala lembram claramente as parcelas de fala dos interlocutores de Platão em seus diálogos.¹⁶

Com isso, chego à pergunta sobre o aspecto modelar do diálogo. Com efeito, trata-se do relato sobre um diálogo de um lado dos envolvidos na conversa, mas ambos os lados aparecem claramente. Nem o cristianismo nem o judaísmo de ambos os participantes no diálogo são estáticos, mas se submetem – julgando-se desde uma perspectiva histórica – a uma transformação (nem Trifo nem Justino seriam, segundo critérios do século 3º, mas só de séculos mais tardios, “ortodoxos”). Os temas são em especial a pergunta pela interpretação da Escritura e, ligando-se a isso, a pergunta pelos ritos (por exemplo, a observância de dias festivos circuncisão) e pela cristologia.

1.3 *Minucius Felix*

Ainda mais difícil, na classificação histórica, que o diálogo de Justino é o *Octavius* de Minucius Felix. O texto é conhecido apenas

¹⁵ De resto, também Eusébio teve esse entendimento na sua apresentação de Justino!

¹⁶ Contudo, remeta-se expressamente a Timothy J. Horner, *Listening to Trypho: Justin Martyr's Dialogue Reconsidered*, (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 28), Leuven u.a.: Peeters, 2001, o qual assumiu a tentativa inovadora de reconstruir a figura de Trifo.

a partir de um manuscrito como o oitavo Livro do Escrito *Adversus nationes* de Arnóbio.¹⁷ Ele foi escrito antes de 304, e dependendo de como se avalia a relação com o *Apologeticum* de Tertuliano, a obra *Octavius* foi escrita antes ou depois de 196/197.¹⁸ Também o seu autor não é conhecido em mais detalhes, o seu nome é testemunhado por Lactâncio (*Inst.* 1, 11, 55; 5, 1, 21s.); ele é jurista em Roma e provém eventualmente do Norte da África.

O diálogo – em realidade, um triálogo com o autor como árbitro e dialogante – é ele mesmo estruturado de forma clara. Ao lado de Minucius Felix, colaboram um cristão (Octavius Ianuarius) e um pagão (Marcus Caecilius Natalis). A ação estrutural (1-4) localiza o diálogo na praia de Óstia, onde os três tinham ido passear juntos. Durante o passeio, Caecilius toca com beijos de mão em uma imagem de Serápis, motivo pelo qual ele é ridicularizado por Octavius. Caecilius fica irritado e chega-se a um duelo de palavras entre os dois, em que Minucius Felix deve atuar como árbitro. O primeiro ciclo de discurso (5-13) é questionado por Caecilius, que começa um ataque violento contra o cristianismo e acusa-o de superstição e, entre outras coisas, assassínio ritual de crianças. Antes da resposta de Octavius (16-38), dá-se uma breve briga de palavras entre Caecilius e Minucius Felix sobre o tipo de arbitragem (14-15). Em sua resposta, Octavius põe destaque nas doutrinas dos filósofos gregos sobre o Deus desconhecido incorpóreo e a crítica pagã do mundo de deuses greco-romano. Em contrapartida, nas acusações contra o cristianismo ele entra só de forma breve, enfatizando, em vez disso, a superioridade ética do cristianismo. Depois do fim do discurso, os três envolvidos em um primeiro momento silenciam e Minucius Felix faz uma avaliação do discurso para o leitor (39). A conclusão do escrito (40) é formada então por um último ciclo de falas entre ele e Caecilius, o qual, através do discurso de Octavius, converte-se ao cristianismo.

O diálogo, que não consegue ocultar a sua origem a partir da literatura romana clássica, tem uma série de momentos que justificam contá-lo entre os diálogos inter-religiosos. Mesmo que não se dê nenhuma réplica ao discurso de Octavius, tem visivelmente lugar, com efeito,

¹⁷ Quanto ao manuscrito, trata-se de Paris, BNF lat. 1661 (século 9), e dependente desse o Manuscrito de Bruxelas Bibl. Roy. lat. 10.846-7.

¹⁸ Essas datas estruturais é Bernhard Kytzler quem oferece, no Pré e Posfácio da sua edição, com tradução para o alemão (München: Kösel, 1965; ders., Stuttgart: Reclam, ³1993, 163-166).

uma troca argumentativa. Temas religiosos (por exemplo, as ações dos deuses, respectivamente, de um Deus e os seus cultos) são postos em relação, mesmo que a entonação seja antes polêmica. Contudo, nota-se que os âmbitos centrais da dogmática cristã, por exemplo, a cristologia, não são mencionados.

1.4 *Balancete*

Os quatro diálogos de um primeiro período do cristianismo que foram introduzidos têm algo comum: a posição cristã ainda não está perfilada de modo especial. No diálogo de Pilatos, pode-se falar de um diálogo religioso, caso se interprete a dimensão política religiosamente. No diálogo do Areópago, são tematizadas a teologia (“o Deus desconhecido”) e a ressurreição dos mortos; no entanto, o diálogo fracassa. Em Justino, perfila-se um método hermenêutico da interpretação escriturística; a cristologia ligada a isso ainda é, contudo, claramente pré-nicênic. Em Minucius Felix, finalmente, faltam quaisquer *topoi* dogmáticos em favor de um acento ético, o qual, contudo, não é por sua vez fundamentado cristologicamente.

2 Diálogos “verdadeiros” e “falsos” na Idade Média¹⁹

Para os diálogos medievais, modifica-se a pressuposição anteriormente mencionada: o cristianismo já formou os seus dogmas mais importantes; o conhecimento deles é, nos autores respectivos, parte de sua identidade religiosa. Contudo, e isso terá de ser mostrado no que segue, o cristianismo – como também o correspondente judaico e islâmico – não é de forma nenhuma estático, mas se interpreta sempre de novo de forma nova e é, nisso, dinâmico.

2.1 *Diálogo em manual*

Um gênero misto próprio entre o relato de um diálogo verdadeiro e um trabalho posterior estilizado, que indica o caráter de manual, dá-se em alguns *opuscula* de Teodoro Abu Qurra – possivelmente trabalhados

¹⁹ O que segue é apenas (muito) exemplar; apenas Carmen Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200-1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden; Boston: Brill, 2007, lista 79 autores de diálogo, somente para os séculos 13 e 14, ainda que entre eles se encontre também uma série de diálogos inter-religiosos.

por seu discípulo João Diakonos.²⁰ Em diversos diálogos mais curtos, uma série de *theologumena* ganha tratamento. Os diálogos seguem uma construção muito parecida: o muçulmano – na maioria das vezes chamado de sarraceno – coloca uma pergunta para o bispo, pergunta essa que o cristão responde. Na maioria dos casos, desfia-se em seguida uma troca múltipla de palavras (exceções: Op. 20: uma anedota sobre Maomé; 38: somente um discurso com contradiscurso). Bem perceptível é que, com frequência, a iniciativa passa do muçulmano que questiona para o cristão, o qual, por sua vez, torna-se aquele que pergunta. Sempre o cristão mantém a imposição. Em alguns casos, é dada por primeiro uma apresentação de um “típico” comportamento de um muçulmano, à qual se anexa um diálogo, para pôr à disposição do interlocutor cristão um modo de procedimento possível. Assim, o *Opusculum* 19 se abre com a indicação de que os muçulmanos com frequência começariam um diálogo, em vez de uma saudação, com uma intimação à conversão. Segue-se a isso, então, uma resposta exemplar de Abu Qurra.²¹ Os temas dos diálogos individuais abrangem tanto *topoi* gerais, como a sequência de tempo e a credibilidade de judaísmo, cristianismo e islamismo (Op. 18), a credibilidade do cristianismo Op. 21), a pergunta pela monogamia (Op. 24) e pelo correto entendimento da Escritura (Op. 36; 37), como também os temas mais especiais como a não credibilidade do profeta Maomé (Op. 19, 20) e os *topoi* dogmáticos da doutrina cristã (Op. 22: pão eucarístico; Op. 23; 25; 32; 8; 16; 9; 38: a divindade de Cristo e a sua capacidade de sofrimento) e da teologia filosófica (Op. 3: existência de Deus; Op. 35: onipotência de Deus).

2.2 *Diálogo como ficção literária*

Os dois diálogos seguintes devem ser explicitamente classificados no domínio da ficção literária; eles têm, contudo, relevância para o nosso questionamento. Os seus autores foram contemporâneos, ainda que não

²⁰ Trata-se dos *Opuscula* 18-25; 32; 3; 8; 16; 9; 35-38; na sequência, siga a edição de Johannes Damaskenos/Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam: Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleiß/Adel Theodor Khoury*, (Corpus Islamo-Christianum, Séries Graeca, 3), Würzburg: Altenbeke 1995, 85-165. Muito semelhante é também a, cf. *ibid.*, 167-183, *disputatio*, impressa anonimamente, *Disputatio Saraceni et Christiani*, que vem do circuito de João Damasceno (e de Abu Qurra) (cf. *ibid.*, 59-62).

²¹ Cf. Op. 19 (ed. Gleiß/Khoury), 94/95-96/97, aqui 94/95; cf. por semelhante modo também Op. 36, op. cit. 160/161.

tenham se conhecido pessoalmente. Trata-se de Pedro Abelardo (1079-1142) e de Pedro Alfonso (ca. 1070 (?) – depois de 1121).

Primeiramente, Pedro Alfonso. Sobre a sua vida temos somente esparsas informações; o ano de nascimento é desconhecido. Ele nasceu em uma família judia em Al-Andalus, portanto, na parte muçulmana da Espanha, e recebeu também lá uma formação na interpretação bíblica judaica. O seu nome judaico poderia ter sido “Moisés” (assim consta na Introdução do seu Diálogo), a sua língua materna terá sido certamente o árabe. Em 29 de junho de 1106, no dia de São Pedro, ele foi batizado em Huesca; o seu padrinho de batismo foi o Rei Alfonso I de Aragón – a partir disso, explica-se o nome cristão Pedro Alfonso. Depois do batismo, ele foi para a Inglaterra, onde possivelmente instruiu Adelardo de Bath em árabe. Ele provavelmente escreveu em 1110, na Inglaterra, o seu diálogo mais tarde chamado *Contra iudeos*²², de que aqui se deve tratar. Mais tarde, seguiu-se ainda, entre outras obras, a *Disciplina clericalis* (1115/1116).²³ Em 1121, Pedro Alfonso retornou para a Espanha. Sobre o restante de sua vida não se sabe nada.

A obra de diálogos, como o próprio Pedro Alfonso comunica, é um diálogo consigo, entre a sua antiga existência religiosa (“Moisés”) e a sua nova como “Pedro”. Estrutura-se em doze capítulos (ou diálogos). Os primeiros quatro têm o judaísmo como tema, o quinto o islamismo, e os outros sete o cristianismo, que é desdobrado na base da confissão de fé. Já essa estrutura esquematizada evidencia que parece tratar-se, no diálogo, da tentativa de uma autocertificação do convertido. Nisso, chama atenção que a atitude relativamente moderada para com o judaísmo, como ela era ordenada desde Agostinho,²⁴ desaparece agora completamente por detrás de uma condenação do judaísmo – por certo,

²² Edição: Klaus-Peter Mieth, *Der Dialog des Petrus Alfonsi: Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften; Textedition, Ms.-Diss.* Berlin 1982; primeira tradução completa para o espanhol: [Petrus Alfonsi], *Diálogo contra los judíos / introducción de John Tolan; texto latino de Klaus-Peter Mieth; traducción de Esperanza Ducay; coordinación de Ma. Jesús Lacarra*, Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996 (Larumbe, 9).

²³ Há várias edições; por último: Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*, ed. Cristiano Leone, (Testi e documenti di letteratura e di lingua, 31), Roma: Salerno, 2010.

²⁴ Cf. Bernhard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 25), Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1946; Thomas Raveaux, “Augustin und die Juden”, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007, 212-218.

o resultado do processo de conversão. Na polêmica contra o judaísmo, entra uma acusação que deveria tornar-se, para os séculos seguintes, uma das principais acusações: a Bíblia seria negligenciada em favor do Talmude, e esse se tornou a nova Escritura Sagrada.

Em contrapartida, em regresso à Escritura Sagrada hebraica encontra-se no tetragrama inefável o segredo inefável da Trindade. Que os judeus não reconhecem isso, comprova, como uma pluralidade de acusações adicionais, a “irracionalidade” (a falta de racionalidade) do judaísmo. O breve diálogo sobre o Islã tem como objetivo mostrar que esse não apresenta nenhuma alternativa ao judaísmo.

A partir do que foi exposto até aqui, pode-se já perceber que não se trata, apesar da forma de diálogo, de nenhum verdadeiro diálogo religioso. Contudo, tem-se de apontar para pontos importantes: através da apresentação com o “eu antigo” e o “novo”, podem ser reconstruídos pelo menos alguns passos do processo de conversão e, com isso, os processos “internos” de Krieger anteriormente aludidos. Além do mais, a ampla difusão²⁵ permite que se suspeite que foi dada alguma relevância à obra.

Voltemo-nos agora para Abelardo. Nasceu em 1079, como filho de um cavaleiro francês em La Pallet, em Nantes, e vale como um dos pais do método escolástico. Contam como alunos seus, entre outros, três futuros Papas: Celestino II, Celestino III e Alexandre III. Contudo, ele permaneceu por um longo tempo no esquecimento, com grande probabilidade por causa da condenação iniciada por Bernardo de Clairvaux, no Concílio de Sens (1141). Entre os numerosos escritos de Abelardo, encontra-se também um texto fragmentário de um diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão *Collationes*, que ou é datado no último ano da vida de Abelardo²⁶ ou nos anos muito frutíferos no Paraclete, uma ermida na Champagne (1122-1127), para onde ele se retirou depois da condenação no Concílio de Sens (1121).²⁷

²⁵ Somente Mieth, *Der Dialog*, XXIII-XLV, lista 65 manuscritos do século 12 até o século 16.

²⁶ Assim sobretudo Rudolf Thomas, in: Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Uidaem et Christianum: Textkritische Edition*, Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1970, 11.

²⁷ Cf. por último Wanda Zemler-Cizewski, “Introduction”, in: Peter Abelard, *An Exposition on the Six-Day Work: Introduction, Translation and Notes*, Turnhout: Brepols, 2011, 9-19, aqui 11.

O seu diálogo é apresentado como uma visão, que ele teve à noite. A ele apareceram três pessoas, que se dão a conhecer como um filósofo pagão, que uma vez é caracterizado como ismaelita,²⁸ bem como crentes com uma Escritura Sagrada, portanto, um judeu e um cristão. Os três afirmam que eles todos são “adoradores de um único Deus”.²⁹ A colocação própria do problema esboça o filósofo como “teólogo questionador”, com a pergunta pela fé conforme a razão, a qual ele conecta com uma polêmica extremamente aguda contra a fé de seus interlocutores: o judeu é “tolo” (*stultus*) e o cristão é “insano” (*insanus*).³⁰ Os três solicitam de Abelardo um julgamento, ao qual, porém, isso já pode ser antecipado, não se chega.

Desenrolam-se dois diálogos nos quais o interesse condutor de conhecimento do filósofo parece ser, se a lei natural (*lex naturalis*) basta ou precisa de um complemento conforme a Escritura. No primeiro ciclo de discurso, o filósofo e o judeu debatem um com o outro sem qualquer intromissão do cristão. Temas desse ciclo de discurso são, entre outros, a pergunta pela posição do judaísmo na sociedade contemporânea, a pergunta pela relação entre lei natural e lei mosaica e o significado da educação para a formação de uma consciência de subjetividade. No final do discurso, o filósofo exige um julgamento que o juiz do diálogo, contudo, recusa fazer, porque ele primeiramente gostaria de ouvir todos os argumentos. Por causa disso, segue-se como segundo ciclo um diálogo entre o filósofo e Cristo. Aqui, modificam-se as relações, no sentido de que são atribuídas ao filósofo outras tarefas, e modifica-se com o “novo” interlocutor também a temática. Agora, não está mais no centro a reta relação com a lei, mas a ética.

Dos numerosos outros *topoi* da disputa na segunda parte das *Collationes* seja mencionado, a modo representativo, somente ainda um domínio adicional de problemas, que é marcado por reflexões sobre a ressurreição. O cristão insiste que o Cristo ressurreto mostra “a sutileza dos corpos a serem ressurretos”,³¹ que parecem residir fora das leis da

²⁸ Cf. Abaelard, *Dialogus* (ed. Thomas), 68 (l. 731s.) = Peter Abelard, *Collationes*, ed. and transl. by John Marenbon and Giovanni Orlandi, Oxford: Clarendon Press, 2001, 48 (n. 39): “qui Isma(h)elem patrem uestrum imitantes [...]”.

²⁹ Ibid. (ed. Thomas), 41 (l. 5s.) = (ed. Marenbon / Orlandi), 2 (n. 1): “unius quippe [quidem] Dei cultores esse”.

³⁰ Ibid. (ed. Thomas), 42 (l. 29) = (ed. Marenbon / Orlandi), 4 (n. 3); tradução GKH.

³¹ Ibid. (ed. Thomas), 148 (l. 2852s.) = (ed. Marenbon / Orlandi), 184 (n. 174): “resuscitandorum corporum [futuram] subtilitatem”.

física. Ao mesmo tempo, a ascensão do ressurreto para a direita de Deus designa, “contudo, em certa medida, a sua melhor ascensão nos corações dos crentes”.³²

O diálogo termina abruptamente e não tem propriamente um fim; se Abelardo foi impedido de continuá-lo pela morte ou, porém, por outros interesses, isso não fica decidido. Contudo, o juízo não expresso de um visionário solicitado para tanto leva em última análise até mesmo a que a leitora e o leitor se tornem, depois da ponderação dos argumentos trazidos, eles mesmos julgadores em assuntos de uma fé conforme a razão. Com respeito aos atores participantes, o interlocutor judaico, visto como um todo, é quem se sai pior, mas justamente as suas objeções são aquelas propriamente inovadoras.

Importante é sustentar que o diálogo, apesar da sua ficcionalidade, dá expressão a alguns aspectos essenciais da situação real das religiões na França na primeira metade do século 12. Uma modificação das posições não se pode afirmar junto aos participantes do diálogo.³³

2.3 *Ficção ou relato?*

Quatro diálogos adicionais, de três autores ao todo, se encontram na fronteira entre ficção e relato.

Autor dos dois primeiros é Gilberto Crispin, nascido em 1045, na Normandia. Quando criança, veio para a Abadia Beneditina de Bec (em Rouen), onde atuavam como priores e mestres tanto Lanfranco como também Anselmo de Aosta (consequentemente, de Canterbury, 1033-1109). No ano de 1078/1079, Lanfranco e Gilberto foram juntos para a Inglaterra, que alguns anos antes havia sido conquistada pelos normandos. Lanfranco exercia o ofício de arcebispo de Canterbury. No ano de 1085, Gilberto foi escolhido abade de Westminster e permaneceu assim até a sua morte, no ano de 1117. Como tal, ele ofereceu diversas vezes asilo a Anselmo de Canterbury, o seguidor de Lanfranco como arcebispo. Entre outras coisas, Gilberto foi autor de dois diálogos, um

³² Ibid. (ed. Thomas), 149 (l. 2868s.) = (ed. Marenbon / Orlandi), 186 (n. 175): “quendam tamen eius ascensum in mentibus fidelium meliorem”.

³³ Diferentemente Hartmut Westermann, “Wahrheitssuche im Gespräch: Überlegungen zu Peter Abaelards, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*”, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Gespräche lesen: Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen: Gunter Narr, 1999, 157-197, aqui 197.

com um judeu,³⁴ um com um pagão.³⁵ Se esses diálogos tiveram lugar, isso é controverso na pesquisa. Contudo, Gilberto menciona no Prólogo, ao menos para o diálogo com um judeu, uma situação histórica plausível, que torna provável uma datação para o ano 1092/1093.

Formalmente, o diálogo se estrutura em perguntas do judeu e respostas mais detalhadas do cristão, em duas partes. Na primeira parte, encontram-se sete ciclos de discurso, que giram em torno de duas perguntas principais: a pergunta pela correta interpretação da Torá e a pessoa de Jesus Cristo. Uma segunda parte mais curta se liga a isso, reproduzindo perguntas semelhantes de outro dia do diálogo. A autenticidade dessa segunda parte – não por último em função da situação de transmissão: um em comparação com mais de 30 manuscritos³⁶ – é questionada.

O segundo diálogo é cunhado menos por perguntas genuinamente religiosas do que por perguntas filosóficas. Aqui, disputam por primeiro Gilberto e um pagão que se encontra sentado à frente de uma pousada, antes que Gilberto se torne então testemunha (e relator) da conversa dos dois filósofos.

Os outros dois diálogos, nos quais se coloca a pergunta, se eles são fictícios ou formam um acontecimento real, são as disputas de Ceuta (1179) e de Maiorca (1286). Ainda que haja mais de um século entre os dois diálogos, eles se relacionam estreitamente.

Primeiramente sobre a disputa de Ceuta. Sobre ela há exatamente um manuscrito, que tem como *incipit* e ao mesmo tempo como dado inicial a seguinte sentença: *Incipit disputatio inter Guilielmum Alphachinum Ianuensem et quendam sapientissimum Iudeum Mo Abraym nomine, qui fuit facta Septe*.³⁷ Com isso, são dadas todas as

³⁴ Anna Sapir Abulafia / G. R. Evans (ed.), *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, (Auctores Britannici medii aevi, 8), London: Oxford University Press, 1986, 8-61; Gilbert Crispin, *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden: Disputatio iudaei et christiani; Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*; lateinisch – deutsch, übersetzt und eingeleitet von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 1), Freiburg u.a.: Herder, 2005, 32-135 (ambas as edições são problemáticas com respeito à constituição do texto).

³⁵ Ed. Sapir Abulafia / Evans, 61-87; ed. Wilhelm / Wilhelmi, 136-195.

³⁶ Cf. ed. Sapir Abulafia / Evans, ed. Sapir Abulafia / Evans, 1s. 54.

³⁷ Ora Limor (Hg.), *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, (Monumenta Germaniae Historica: Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15), München: MGH, 1994, 137-166 (= Ceuta), aqui 137.

informações essenciais: um comerciante genovês conhecido e segundo documentos bem atestado, de nome Guglielmo Alfachino (atestado entre 1158 e 1205), conduziu em Septe, isto é, em Ceuta, uma disputa com um judeu muito erudito (ou sábio), de nome “Mo” Abraão. Com “Mo”, quer-se dizer “Moisés” ou “Morenu” (“nosso mestre”). O local da disputa é digno de nota: Ceuta se acha na área do Marrocos de hoje e é hoje um enclave espanhol. No século 12, em contrapartida, tratava-se de um território muçulmano (mais exatamente: almohádico), que era tido como religiosamente intolerante. Quem é o autor do relato, isso segue tão inclaro quanto o ano da autoria. O único manuscrito com o relato tem de ser datado em torno do ano 1200, de modo que Alfachino entra em questão como comitente.

Em termos de conteúdo, trata-se de uma típica disputa judaico-cristã da época: no centro se encontra a pergunta pela messianidade de Jesus, que segundo a opinião de Alfachino é o Messias prometido na Bíblia. Nessa parte, mostra-se uma dependência literária de um escrito de Isidoro de Sevilha (*De fide catholica*), mas também dos comentários bíblicos de Jerônimo, bem como de um tratado de Pedro Damiano.³⁸ Ao lado disso, encontram-se, contudo, também interpretações inovadoras de textos bíblicos, que possivelmente devem ser reconduzidas a um encontro verdadeiro. Forma a conclusão do diálogo, finalmente, a decisão de Abraão de querer converter-se ao cristianismo. Contudo, o batismo deve ter-se realizado não em Ceuta, mas no Reino de Jerusalém, nesse tempo ainda dominado por cristãos.

Muito mais abrangente é um segundo relato conservado a partir do *milieu* genovês, sobre uma disputa que deve ter tido lugar em 1286, em Maiorca. Esse “relato” está transmitido em oito manuscritos e em duas impressões antigas.³⁹ Também aqui, trata-se de um relato adicionado posteriormente. Contudo, esse é muito mais abrangente do que aquele de Ceuta. No centro se encontra um comerciante de nome Inghetto Contardo (atestado de 1281 – 12 de março de 1316 [data de falecimento]), que formula como tema central da disputa a pergunta se Jerusalém um dia será novamente reconstruída pelos judeus. Se esse fosse o caso, ele quer deixar-se circuncidar e tornar-se judeu. A disputa se estrutura em quatro partes, com diferentes parceiros de diálogo. A primeira e ao mesmo tempo mais detalhada se acha no dia 01 de maio

³⁸ Provas se acham em Limor, *Disputationen*, 10.

³⁹ Cf. *ibid.*, 42-115.

de 1286 e no domingo subsequente, na sala de trabalho de Inghetto, bem como na casa de um dos dois interlocutores judeus. Um judeu é introduzido somente como *rabbi* [mestre], o segundo como mestre de nome Moisés Davi. A segunda disputa tem lugar alguns dias depois da primeira previamente mencionada. Agora, o interlocutor é um Atruch Ysayas, que por certo viajara da Catalunha continental para Maiorca. O lugar do diálogo é primeiramente a sinagoga local, depois o porto e finalmente a catedral de Maiorca, na qual, no final dessas duas disputas, ele se deixa batizar. O acontecimento do diálogo é emoldurado por inúmeros prodígios. A terceira disputa Inghetto conduz novamente com os dois judeus primeiramente mencionados, dos quais o mestre promete deixar-se em algum momento batizar. O lugar do acontecimento são uma rua e um negócio de condimentos. Na quarta disputa, conclusiva, conduzem Astruch, que agora se chama Filipe, e Inghetto com um sábio judeu na casa de Inghetto. Nas partes isoladas da disputa, Inghetto mostra um conhecimento respeitável dos costumes judaicos e das determinações de lei religiosa (por exemplo, mandamentos respectivos à dieta). Também se torna evidente a partir de sentenças particulares que de forma alguma se trata da primeira conversa sobre questões de fé que ele conduz. Apesar disso, o seu conhecimento do judaísmo em termos de conhecimento bíblico é restrito. As discussões em torno do Talmude não são captadas por ele, provavelmente ele não as conhece. Também o seu cristianismo é, em primeira linha, um biblicismo, ele não se intromete em discussões dogmáticas – como comerciante e leigo, ele possivelmente não as conhece. Também não são tangidos temas como observância do sábado e calendário de festas.

Voltemos ainda por um momento à temática central das disputas: a pergunta aparentemente simples sobre quem construirá de novo Jerusalém (e o templo) tem em vista uma pergunta central das discussões judaico-cristãs, a saber, se o Messias já veio e retornará na parusia esperada, ou se ele ainda não existiu aqui e ainda virá. No pano de fundo, acha-se uma pergunta que tem a ver com a interpretação da sentença dos 1290 dias, em Dn 12,11s. Se o número tem de ser tomado literalmente, no sentido de que com dias quer-se dizer anos, nesse caso o esperado ano está imediatamente iminente.

Independentemente dos decursos de ação, que poderiam ser tanto concebidos como também absolutamente reais – caso se pense somente nos diferentes lugares e constelações de pessoas que se repetem, mas também na atmosfera como um todo moderadamente amigável –,

percebe-se, em uma consideração mais estreita do texto, que o autor, que permanece anônimo, trabalhou uma série de textos, entre eles, também com uma série de assunções literais, a disputa de Ceuta e as suas fontes.⁴⁰ Ao lado disso, acham-se, porém, também seções independentes, com sentenças sobre imagens e cruzeiros, portanto, sinais visíveis da fé cristã, bem como a intimação de Inghetto se os judeus gostariam de orar com ele.

2.4 *Entre diálogo e inquisição*

Nos exemplos vistos até aqui, tratou-se sempre de relatos de encontros que aconteceram anteriormente, nos quais duas ou três pessoas tinham disputado sobre os seus modos de fé. Uma mudança que já se tinha aludido com o escrito de Pedro Alfonso torna-se, a partir do século 13, um novo paradigma das conversas: disputas em torno de perguntas da fé judaica e cristã não tinham mais em vista somente a reta interpretação de textos bíblicos, mas foram acompanhadas por uma inclusão de uma crítica ao Talmude. As disputas não tinham mais lugar no domínio privado, mas eram disputas de coação com toda publicidade.

Devem ser mencionadas aqui, em especial, as três seguintes disputas: por um lado, a disputa de Paris de 1240, que terminou com uma queima pública de escritos judaicos; por outro lado, a disputa de Barcelona em 1263, na qual segundo toda aparência não se chegou a nenhuma “vitória” de um lado; e, finalmente, a disputa de coação em Tortosa, que se estendeu por um espaço de tempo de aproximadamente dois anos (1413/1414).

No âmbito dos processos parisienses do Talmude, o anteriormente judeu Nicolau Donin, de La Rochelle, convertido ao cristianismo, forçou os seus antigos companheiros de fé a uma disputa pública sobre os erros do Talmude. Como judeu anteriormente (por certo), plenamente versado no corpo de escritos judaicos, Nicolau se converteu ao cristianismo e tornou-se monge dominicano. Desde Paris, ele denunciou junto a Gregório IX o Talmude, por causa de falsificações das afirmações bíblicas, da difamação de Jesus e do cristianismo e por causa de suas doutrinas imorais. A consequência foram uma confiscação de escritos judaicos em Paris e cercanias e o estabelecimento de um tribunal para o julgamento desses escritos em Paris. Esse tribunal teve lugar em 12 de junho de 1240, em Paris, sob a presidência do Bispo de Paris, Odo, e na

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 31-34 (Introdução da organizadora), 169-300 (através de destaques na edição).

presença especialmente de dominicanos. A acusação abrange 35 pontos, que foram compostos a partir de seções de Haggada do Talmude. Para a defesa, foi estabelecida uma disputa, na qual os judeus de Paris (e do Norte da França) se defenderam, sob a liderança de Yechiel ben Yosef de Paris († em torno de 1266). Dado que o Talmude era, como “a Torá oral”, um escrito sagrado, os rabinos deram razão a todos os pontos de acusação. Como consequência, foi queimada publicamente em 1242 uma quantidade indeterminável de livros judaicos, incluindo Talmudes.⁴¹ O número de “24 cargas de carroça” parece de fato muito exagerado,⁴² mas é inquestionável que uma grande quantidade de escritos judaicos foi confiscada dessa maneira e destruída.

A tentativa, feita em especial pela Ordem Dominicana, com grande fervor, da missão junto aos judeus, experimentou o seu próximo ponto alto com a disputa de coação ocorrida em Barcelona. Essa disputa estendeu-se por quatro dias, a partir de 20 de julho de 1263,⁴³ diante do rei catalão Jaume (Tiago) I; os seus protagonistas foram o convertido judaico-cristão Pablo Christiani e o cabalista espanhol de grande conceito e rabino Moshe ben Nachman (Moisés Nachmanides). Sobre a disputa, há dois relatos: um tomado brevemente, em língua latina,⁴⁴ bem como um relato em hebraico detalhado (*Vikkuach*), da pena de Nachmanides.⁴⁵ Ofereço um exemplo especialmente marcante de como Nachmanides, segundo seu próprio relato, ridiculariza o interlocutor

⁴¹ Sobre os processos, cf., de forma resumida, Dahan (ed.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris: Cerf, 1999.

⁴² Cf. Colette Sirat, “Les manuscrits du Talmud en France du Nord au XIII^e siècle”, in: Gilbert Dahan (ed.), *Le brûlement du Talmud*, 121-139, sobretudo 127, que parte de menos de dez exemplares do Talmude que podem em absoluto ter sido queimados.

⁴³ Os demais dias de disputa foram a segunda-feira seguinte, bem como quinta e sexta-feira da mesma semana (23, 26.-27 de julho). A disputa teve uma continuação no segundo sábado depois (4 de agosto) na sinagoga de Barcelona, com pregações e discursos de Jaume I., Raimundus de la Peñaforte, Pablo Christiani e Nachmanides.

⁴⁴ Os textos latinos estão editados por Heinrich Denifle, “Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona”, in: *Historisches Jahrbuch* 8 (1887), 225-244 (edição de fontes latinas particulares, com uma introdução polêmica, fortemente antijudaica); F. Y. Baer, “The Disputations of R. Yehiel of Paris and of R. Moshe ben Nahman”, in: *Tarbiz* 2 (1930/31) 172-187, aqui 185-187, com uma nova edição do relato latino.

⁴⁵ Cf. *Nachmanidis disputatio publica pro fide Judaica (a. 1263) e Codd. MSS. recognita additâ ejusdem expositione in Jesaiam LIII*, ed. M. Steinschneider, Berlin: Asher, 1860 (Hebr.); *The Writings of Our Teacher Moshe ben Nahman*, ed. Ch. D. Chavel, Vol. I, Jerusalém: Mosad ha-Rav Kuk, 1963 (Hebr.); a numeração de parágrafos hoje geralmente reconhecida se orienta segundo a edição mencionada por último.

cristão.⁴⁶ Na manhã do terceiro dia de disputa (quinta-feira, 26 de julho), disputam Nachmanides e Pablo Christiani diante do Rei, em exclusão da publicidade. Em seguimento a uma palavra de abertura do cristão – avaliada por Nachmanides como insignificante –, faz-se alusão a Moisés Maimônides (ca. 1138-1204), proveniente de Córdoba, ativo em Cairo, um judeu “tido como modelo” e insuperável. Maimônides diz em *Sefer Shoftim* que o Messias morrerá e o seu filho e neto serão, depois dele, rei. Com isso é refutado o argumento de Nachmanides, de que o Messias não morrerá. Pablo Christiani consegue trazer, em seguimento ao seu discurso, o livro suposto, para mostrar para tanto a comprovação, o que, contudo, ele ao final não consegue fazer. Na sua resposta, Nachmanides se refere em contrapartida ao fato de que a opinião de Maimônides trazida por Pablo Christiani é, com efeito, uma opinião rabínica, não a opinião de Maimônides, apresentada no *Sefer Shoftim*. Nachmanides prova a sua afirmação ao ler a seção introdutória, a partir do Livro 14 da *Mishne tora*, do Capítulo 11 dos *Hilkhot melakhim*, em que consta: “O Rei-Messias aparecerá para Israel, reconstruirá o edifício do templo e reunirá os repudiados de Israel”.⁴⁷ Essa leitura arranca a exclamação do monge dominicano presente, Arnolde de Segarra, de que Maimônides é um mentiroso. Em relação a isso, ele é primeiramente repreendido por Nachmanides e, em seguida, pelo rei. A conclusão do dia é formada por uma exposição própria mais longa, assim reproduzida por Nachmanides, de por que Jesus não pode ser o Messias e por que o texto introduzido por ele como prova, Deuteronômio 30.1-7, deve ser interpretado contra cristãos e muçulmanos. A versão latina silencia sobre o processo como um todo.

Na pesquisa, permanece questionável de que modo o desenlace da disputa em Barcelona deve ser avaliado. Como já o fizeram os dois relatos medievais, também na modernidade ambos os lados reclamaram a “vitória” para si. As medidas de coação organizadas na sequência (confisco e destruição de escritos judaicos) da inquisição dominicana permitem, contudo, a conclusão de que os dominicanos não podiam sentir-se como os reais vencedores, não por último através da “derrota” de Pablo Christiani no terceiro dia, bem como da inquisição reunida

⁴⁶ Para uma interpretação mais detalhada desse acontecimento, cf. G. K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, 222-225.

⁴⁷ A partir da tradução alemã de Hans-Georg von Mutius (1982), 224. O texto hebraico consta in: Steinschneider (ed.), p. 17; Chavel (ed.), p. 309.

junto com o rei, na manhã de 4 de agosto na sinagoga. Na sequência da disputa, desloca-se a discussão com o judaísmo (também) para o domínio acadêmico. Aqui, deve-se mencionar em primeiro lugar a obra abrangente de Raimundo Martini, que assumiu para a sua obra *Pugio fidei* um grande número de textos hebraicos incriminados.

Um ponto final e máximo das disputas de coação apresenta finalmente a disputa de Tortosa: no ano 1413, o rei catalão Ferdinando I conclamou, sob presidência do (Contra) Papa Benedito XIII uma nova disputa religiosa, sob o modelo da disputa de Barcelona. Diferentemente dessa, o “evento” em Tortosa se estendeu por quase dois anos, de 7 de fevereiro 1413 até 13 de novembro 1414, e são conservados protocolos muito mais detalhados do total de 69 sessões.⁴⁸ Locutor principal do lado cristão foi o convertido Jerônimo de Santa Fé (ca. 1373-1418-1419; antes da sua conversão, chama-se Joshua ha-Lorqi); do lado judaico, em contrapartida, falaram diversos sábios e rabinos, entre eles também o filósofo da religião Josef Albo (ca. 1365-1444). Tal como em Barcelona, também aqui foi um ponto de conflito central, se não até mesmo o ponto central de disputa, a pergunta pelo Messias. Já a estrutura da disputa remete ao interesse político-religioso. Assim, tiveram vez, com efeito, no final do diálogo religioso, uma grande quantidade de conversões (aparentes) ao cristianismo; de um intercâmbio argumentativo verdadeiro por certo já não se pode mais falar.

3 A cultura de traduções da Idade Média como acontecimento de diálogo

Uma cultura de diálogo totalmente diferente dos diálogos apresentados até aqui é colocada pelas traduções de obras filosófico-científicas, e também de obras teológicas, do árabe e do hebraico. As traduções se tornaram necessárias para a superação do nível científico diferenciado no espaço linguístico árabe e latino. Dialógico é nesse caso um duplo aspecto: por um lado, a troca científica dos (na maioria das vezes) dois tradutores envolvidos; por outro, a discussão com o saber tornado então acessível de forma nova.

⁴⁸ Os protocolos foram editados em 1957 por Antonio Pacios Lopez, a disputa está documentada parcialmente também na língua hebraica no *Shevet Yehuda von Shlomo ibn Verga* (ed. Max Wiener); para literatura adicional, cf. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moses*, 255, nota 122.

Depois das traduções da Antiguidade, por exemplo, de Jerônimo e Rufino, a corte da catedral de Toledo no século 12 torna-se um dos mais importantes centros de traduções, antes que o centro de traduções se transferisse para o Sul da Itália (Salerno).

3.1 Toledo: uma cultura especial da ciência

No ano de 1085, o rei cristão Alfonso VI conquistou a cidade de Toledo. Pouco depois de cinquenta anos, Raimundo tornou-se o arcebispo de Toledo; durante o seu episcopado (1130-1187), a atividade de tradutor, em especial na catedral, experimentou um primeiro florescimento. Foram traduzidas do árabe para a língua latina obras filosóficas, matemáticas e de ciência da natureza. Com frequência, o texto árabe foi traduzido por um judeu ou um moçárabe para o moçarábico ou para o castelhano. Um parceiro cristão (romano) traduz então esse texto moçárabe ou castelhano para o latim. Esse procedimento é atestado através de inúmeros apontamentos, em diferentes prólogos ou cólofos.⁴⁹ Trata-se, portanto, de uma cooperação, na maioria dos casos, inter-religiosa ou pelo menos interconfessional.

Às obras traduzidas em Toledo pertencem em especial as obras de Ibn Sina (Avicena), Rhazes, Alghazel, Salomo ibn Gabirol (“Avicbron”) e, em uma fase posterior, também Ibn Rushd (Averróis). No ano de 1142, Pedro, o Venerável, viaja para Toledo e solicita uma tradução do Corão. A última tradução fora redigida por Roberto de Ketton (ca. 1110-1160). Pertencem aos tradutores entre outros Gerardo de Cremona (ca. 1114-1187), Hermannus Alemannus († 1272) e Miguel Scotus (ca. 1175-1235), que mais tarde emigrou para Salerno e prosseguiu, na corte do imperador Friderico II, a sua atividade como tradutor de Ibn Rushd.

Um par de tradutores, de modo representativo para a primeira geração, deve ser tido em apreço com mais exatidão:⁵⁰ Domingo

⁴⁹ Cf. sobre isso também Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin: Kommissionsverl. des Bibliographischen Bureaus, 1893 (ND Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1956), passim.

⁵⁰ Cf. Alexander Fidora, “Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts”, in: Matthias Lutz-Bachmann / A. Fidora (Hg.), *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt: WBG, 2004, 10-26; obras segundo a visão geral in: Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae – Über die Einteilung der Philosophie: Lateinisch – deutsch*, Hrsg., übers., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von A. Fidora und Dorothee Werner, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 11), Freiburg u.a.: Herder, 2007, 272-274.

Gundissalino (ou Gundissalvo, ca. 1110-1190), cuja cooperação com Abraão ibn Daud (ca. 1110-1180) é testemunhada. Gundissalino traduziu um escrito de Alexandre de Afrodísias, dois escritos de Avicena, quatro obras de Al-farabi, uma obra de Isaak Israelis, bem como uma obra de Al-Kindi (mais uma obra do Pseudo-Al-farabi e uma do Pseudo-Al-Kindi). Além disso, ele esteve envolvido na tradução de sete outras obras de Ibn Sina, duas de Alghazali, uma obra de Qusta ibn Luqas e do Pseudo-Avicena, bem como no *Fons vitae* de Ibn Gabirol. Com efeito, Gundissalino se manifestou não só como tradutor, como também como autor de mais de seis obras próprias. Mas, não só Gundissalino era ativo como erudito, mas também o seu cotradutor Ibn Daud, o qual em 1161 foi o autor das duas obras “Sefer ha-Kabbalah” (*Livro da tradição*) e a obra “Emunah ramah” (*Fé sublime*).

Com a atividade de tradução aqui esquematizada, que tomou o seu desfecho na Reconquista, começa o diálogo filosófico-científico do mundo de fala latina com a tradução científica árabe, que atingiu o seu ápice nas discussões universitárias em Paris no séc. 13.

3.2 *Paris: traduções à sombra dos processos do Talmude*⁵¹

Uma segunda “escola de tradução”, ainda não observada de forma abrangente na literatura e temporalmente ativa não por muito tempo, teve vez em torno do ano 1240, em Paris. Segundo toda a aparência, trata-se de três corpos de texto maiores, muito distintos, que foram traduzidos para o latim no ambiente dos processos do Talmude: excertos a partir do Talmude, seções a partir da obra do erudito Shlomo Yitzchaqi, chamado Raschi (ca. 1040-1105), proveniente de Troyes, na Champagne, e uma parte dos escritos do já mencionado Moisés Maimônides.

Uma parte maior das traduções latinas do Talmude ainda está sem edição e a difícil situação de tradução não precisa nos ocupar aqui.⁵²

⁵¹ Para compravações para o que segue, cf. G. K. Hasselhoff, Lateinische Übertragungen jüdischer religiöser Texte im 13. Jahrhundert als Beitrag zu einer Friedenskultur? – Eine Skizze, in: Arnulf von Scheliha; Eveline Goodman-Thau (Hg.), *Zwischen Formation und Transformation: Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens*, Göttingen: V & R unipress / Universitätsverlag Osnabrück, 2011, 121-130.

⁵² A versão original está transmitida somente em três manuscritos: Paris, BNF Ms. lat 16.558 (de forma completa); Gerona, Biblioteca Capitular de la Catedral, lat. 19, f. 44r-81v (parcialmente); Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek, I. Q 134, Einband-Textfragment Nr. 80 (de modo fragmentário). Uma edição parcial, na base de um fragmento de um só volume, de Breslau, encontra-se em Joseph Klapper, “Ein Florilegium Talmudicum des 13. Jahrhunderts“, in: *Literaturwissenschaftliches*

Importante é apenas o seguinte: um tradutor que permanece anônimo (possivelmente Teobaldo da Saxônia, isto é, Thibaut de Sézanne) preparou como base para uma polêmica cristã do Talmude uma tradução seletiva de sentenças isoladas – juntamente com comentários de Raschi, sobre isso cf. mais abaixo – (“Excertos do Talmude” – *Extracciones ex Talmud*) e as tornou assim acessíveis a uma publicidade mais ampla. José Maria Millas Vallicrosa propiciou uma visão geral muito útil sobre quais textos existem em tradução. De acordo com ele, dos seguintes tratados do Talmude babilônico foram traduzidos excertos em parte realmente abrangentes: Berakhot, Shabbat, Bava Qamma, Bava Metsia, Bava Batra, Sanhedrin, Makkot, Shevuot, Avoda zara, bem como sumariamente a partir das ordens Moed, Nashim e Qodashim.⁵³

Ainda que essas traduções, até aqui, tenham sido editadas só parcialmente, pelo menos esse tanto pode ser afirmado, na base das edições parciais existentes: por um lado, aquelas parecem ser, de forma predominante, deveras precisas, e por outro a sua transmissão, não só no local da produção da tradução, mas também na Espanha e na Silésia (aqui ter-se-ia, contudo, de esclarecer de onde provêm os fragmentos!), aponta para o fato de que lhes foi concedido um significado maior.

Para dar um exemplo para o tipo de tradução, o excerto a partir de *Bava Qamma* I, IV (f. 16a) é assim introduzido:

“Uma víbora macho se torna, depois de sete anos, fêmea; uma fêmea depois de sete anos se torna um morcego, um morcego; se torna depois de sete anos um “aspen” [significado inclaro, em aramaico: *‘arpad*]; um “aspen” se torna depois de sete anos um “kymos” [significado inclaro, em aramaico: *qimus*]; um “kymus” se torna depois de sete anos um

Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1 (1926), 3-23; edições parciais das versões completas se encontram em Erich Klibansky, “Beziehungen des christlichen Mittelalters zum Judentum, I. Zur Talmudkenntnis des christlichen Mittelalters”, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* [= MGWJ] 77 (1933), 456-462, aqui 457s. 459-462; Jose Maria Millas Vallicrosa, “Extractos del Talmud y allusiones polemicas en un manuscrito de la Biblioteca Catedral de Gerona”, in: *Sefarad* 20 (1960), 17-49, aqui: 27-49.

As *Extractiones* não devem ser confundidas com os escritos *Pharetra fidei und Errores Iudeorum in Talmuth*; sobre esses escritos, cf. Carmen Cardelle de Hartmann, “Drei Schriften mit dem Titel Pharetra fidei”, in: *Aschkenas* 11 (2001), 327-349.

⁵³ Cf. Millas Vallicrosa, *Extractos del Talmud*, 24s (com uma comparação de manuscritos de Gerona e Paris); Gilbert Dahan, “Les traductions latines de Thibaud de Sézanne”, in: ders. (ed.), *Le brûlement du Talmud*, 95-120, aqui 118-120 (somente sobre o conteúdo do manuscrito de Paris).

“hooa” [por certo, quer-se dizer uma cobra; em aramaico: *choya*]; um “hooa” se torna depois de sete anos o diabo”.⁵⁴

Com efeito, a passagem tirada da *Bava gamma* é extremamente encurtada e também não é reproduzida de modo totalmente correto, caso se sigam as edições do Talmude conhecidas (a víbora fêmea está ausente lá; além disso, *aspis* é por certo uma tradução equivocada para a “hiena”, em Paris possivelmente desconhecida; o diabo é por certo antes um demônio) e o sentido próprio da discussão rabínica está totalmente deturpado, ainda que no ducto da tradução ainda se possa reconhecer o original.

Um exemplo para uma utilização próxima em termos de tempo é igualmente conhecido: segundo toda a aparência, Alberto Magno (ca. 1200-1280) fez uso dessa tradução no seu comentário ao Evangelho de Mateus.⁵⁵

O primeiro autor judeu que se dedicou à tentativa de um comentário completo tanto da Bíblia (hebraica) inteira quanto do Talmude foi Raschi, cujas obras foram e são lidas e estudadas não só dentro do judaísmo. Já no século 12, pode-se comprovar um conhecimento de exegeses particulares de Raschi na literatura cristã,⁵⁶ sem que a extensão exata e a base do conhecimento fossem determináveis em detalhes. Um papel precursor desempenhou aqui a escola de São Vítor, de cujo ambiente devem ser mencionados, respectivamente, em especial, Hugo de São Vítor († 1141), André de São Vítor († 1175), Herbert Bosham (12. Jh.), Pedro Comestor (ca. 1100-1178), Stephen Langton (ca. 1150/5-1228) e também Alexander Neckam (1157-1215/7). Uma vez que Raschi, contudo, não é mencionado em nenhum desses autores pelo nome, pode-se somente especular sobre se e – se sim – o que e em que língua esses autores com efeito estudaram Raschi.⁵⁷ Para tanto, volto-me às traduções comprováveis do século 13.

⁵⁴ “Aspis masculus post septem annos fit femina, femina post septem annos fit vespertilio, vespertilio post septem annos fit aspen, aspen post septem annos fit kymos, kymos post septem annos fit hooa, hooa post VII annos fit diabolus”. (MS Gerona, Biblioteca Capitular de la Catedral, f. 51 va; Transcrição: Millas Vallicrosa, *Extractos del Talmud*, 38).

⁵⁵ Cf. Albertus Magnus, *Super Matthaum*, ad V, 43 (ed. Coloniensis, Tom. XXI/1, 160).

⁵⁶ Cf. sobre isso fundamentalmente Beryl Smalley, *The Bible in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell, ³1984 (primeiramente 1954); Herman Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh/PA: University of Pennsylvania Press, 1963; ders., “De l’utilisation par les chrétiens de l’œuvre de Rachi (1125-1300)”, in: *Rachi: Ouvrage collectif*, Avant-Propos de Manès Sperber, Paris: Service Technique pour l’Education, [1974], 163-200.

⁵⁷ Cf. sobre isso também abaixo a introdução em Ms. Paris, BNF lat. 16.558, f. 3vb.

Aproximadamente, a partir do início da quinta década do século 13, podem ser comprovadas as primeiras provas nominais para um conhecimento de Raschi, e, com efeito, primeiramente, em duas coletâneas de textos que foram preparados no âmbito dos processos do Talmude em Paris.

Aqui devem ser mencionados primeiramente os “Excertos a partir do Talmude” (*Extracciones ex Talmud*), que não são notáveis só pelo fato de que oferecem traduções de fato fiéis de partes do Talmude, mas também pelo fato de que tem de ter estado diante do tradutor uma edição que já era munida com os comentários (“glosas”) de Raschi, que é aludido como “Salomo Trecensis”.⁵⁸ Como Erich Klibansky mostrara em 1933, no começo da lista de excertos já é expresso, em todo escárnio, um certo respeito pela obra de Raschi:

“Das glosas sobre o Antigo Testamento de Salomo de Troyes eu não traduzi quase nada; por certo, estão ali infinitas esquisitices. E elas contêm uma grande parte tirada do Talmude, e embora ele, dessa maneira, tenha munido todo o Antigo Testamento com glosas, de modo que ali dentro nada permanece incólume, de tal maneira que ele não deixa algo faltar nem pelo sentido literal nem pelo sentido ou significado espiritual, mas tudo perverte e deturpa em fábulas, apesar disso os judeus consideram qualquer coisa que ele diz como digno de autoridade e, se proveio da boca do senhor, consideram como o dito de um oráculo. No que segue, as suas glosas sobre o Talmude se encontram frequentemente inseridas. O seu corpo está enterrado de modo honroso em Troyes – e a sua alma no “Infernus” (inferno⁵⁹)”.⁶⁰

⁵⁸ Cf. Gilbert Dahan, “Un dossier latin de textes de Rashi autour de la controverse de 1240”, in: *Revue des études juives* 151 (1992) 321-336, aqui 325. – Sobre tais glosas, cf. também Andreas Lehnardt, “Das Radolfzeller Talmud-Fragment”, in: *Hegau. Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee*; Themenband „Jüdische Kultur im Hegau und am See“, Jahrbuch 64, Hegau-Geschichtsverein, Singen / Hohentwiel 2007, 29-35.

⁵⁹ O termo “*infernus novissimus*” é difícil de traduzir; cf. Proverbia 15,24 V.

⁶⁰ “De glosis vero Salomonis Trecensis super vetus testamentum pene nichil transtuli, licet sint ibi mirabilia infinita. Et de talmut magnam contineant partem et quamvis taliter totum glosaverit vetus testamentum, quod nichil penitas ibi relinqueret incorruptum: ita quod nec literalem nec spiritualement intelligentiam seu sensum delinquat, sed totum pervertat et convertat ad fabulas – Judei tamen quicquid dixit auctoritatem reputant ac si de ore domini fuerit eis dictum. Hujus glose super talmut frequenter in sequentibus inveniuntur inserte. Sepultum est corpus eius honorifice Trecis – et anima in inferni novissimo”. (Paris, BNF, Ms. lat. 16.558, f. 3vb; Transcrição: Klibansky, *Zur Talmudkenntnis*, 457).

Esses comentários são inseridos correspondentemente na tradução. Um exemplo poderia bastar aqui; no final de um excerto tirado de *bSanhedrin* 92b, consta a seguinte discussão, de forma conclusiva:

“Comentário de Salomão: porque ele, assim, enfiou esses [quer-se dizer provavelmente os “porcos” mencionados anteriormente na sentença] em sacos e mantos, por isso mesmo não houve nenhuma decisão conclusiva”.⁶¹

Com outras palavras: Raschi declara que não há qualquer “Halakha” (decisão) conclusiva.

Com efeito, uma segunda coletânea está igualmente editada só parcialmente, tem, porém, com relação à assumida escola de tradutores, um significado a ser avaliado de modo ainda mais elevado: no manuscrito de Paris BNF lat. 16.558, no qual se encontram também os excertos do Talmude, encontra-se uma lista com cerca de 160 excertos a partir dos comentários bíblicos de Raschi.⁶² Coloca-se a pergunta sobre quem é o tradutor dos excertos; possivelmente o já mencionado Teobaldo/Thibaud.

Ao lado desses excertos, a partir de diferentes partes da obra extensa de Raschi, há uma tradução posterior digna de nota, a qual, contudo, foi transmitida anonimamente: como mostraram Sarah Kamin e Avrom Saltman por meio de uma edição, o autor – que se acha no pano de fundo – de um comentário anônimo ao Cântico dos Cânticos, conhecido até aqui em um único manuscrito da Biblioteca do Vaticano, é justamente Raschi.⁶³ O tradutor versou o comentário dele para o latim; nisso, ele assumiu as citações da Bíblia predominantemente a partir da Vulgata. Além disso, ocasionalmente, são inseridas no texto exegeses de autores cristãos, bem como esporadicamente fontes judaicas em tradução latina. Caso o autor que escreveu a introdução acima citada aos excertos do

⁶¹ “Glosa Salomonis: quia posuit eos in saccis et mantis ita, quod non fuit scitum”. (Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek, Ms. I. Q. 134, f. Iva; Transcrição: Klapper, *Ein Florilegium Talmudicum*, 9).

⁶² Paris, BNF, Ms. lat. 16.558, f. 224va-230rb. – Estão editados até aqui somente os excertos aos Livros do Gênesis (in: Gilbert Dahan, “Rashi, sujet de la controverse de 1240: Edition partielle du ms. Paris, BN lat. 16558”, in: *Archives Juives: Cahiers de la Commission Française des Archives Juives* 14/3 (1978), 43-54, aqui 46-54) e Proverbia (in: Dahan, *Un dossier*, 335s).

⁶³ Cf. *Secundum Salomonem: A Thirteenth Century Latin Commentary on the Song of Solomon*, ed. with an Introduction by Sarah Kamin and Avrom Saltman, Ramat-Gan: Bar-Ilan U.P., 1989.

Talmude tenha razão, nesse caso a tradução foi aprontada só no século 13, depois dos processos do Talmude.⁶⁴

Se as traduções a partir do Talmude e da obra de Raschi são comparativamente desconhecidas, isso não vale para a obra de Moisés Maimônides (propriamente: Moshe ben Maimon).⁶⁵ Maimônides é tido como um dos mais significativos eruditos do judaísmo medieval, se não o mais significativo, cujos dois comentários à Mischna (um em língua árabe e além disso a obra em 14 volumes *Mishne Tora*) contam entre as obras padrão da época dos juizes de decisão. Contudo, com poucas exceções no século 13, ambas as obras permaneceram desconhecidas aos intelectuais da Alta Escolástica. Um segundo domínio de influência de Maimônides é a medicina, para a qual ele contribuiu de forma inestimável, em especial no âmbito da interpretação de Galeno. Finalmente, deve ser mencionada a sua obra enciclopédico-filosófica *More nevukhim* (“Guia dos perplexos”).⁶⁶ Muito embora Maimônides tenha escrito predominantemente em língua árabe, por intermédio das traduções hebraicas (em parte já durante o seu período de vida), ele exerceu uma imensa influência sobre o judaísmo no espaço linguístico latino. De uma das duas traduções hebraicas do “Guia”, bem como de versões árabes e hebraicas da sua obra de medicina, foram preparadas traduções latinas. Embora essas traduções sejam bem conhecidas, mencione-se aqui ao menos o ponto de partida dessas atividades de tradução no século 13,⁶⁷ que, segundo toda a aparência, se encontra no âmbito do convento dominicano de Paris, Saint-Jacques. Segundo a disposição das coisas, foram traduzidas – eventualmente por comissão de Alberto Magno (ca. 1200-1280)?! – primeiramente partes da obra enciclopédico-filosófica principal, o *More nevukhim*, como *Liber de uno deo benedicto*

⁶⁴ Com outros motivos, também Kamin e Saltman datam o texto na segunda metade do século 13, cf. *Secundum Salomonem*, 45-47.

⁶⁵ Sobre a biografia, cf. nas publicações mais recentes Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: O.U.P., 2005; Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and Work of One of Civilizations's Greatest Minds*, New York u.a.: Doubleday, 2008; Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton/NJ; Oxford, 2009; G. K. Hasselhoff, *Moses Maimonides interkulturell gelesen*, (Interkulturelle Bibliothek, 20), Nordhausen: Bautz, 2009 [em tradução para o português].

⁶⁶ Existe uma edição portuguesa ainda incompleta: Maimônides, *O Guia dos Perplexos*, Tradução e Prefácio Uri Lam, São Paulo: Ed. Landy, 2004 (Parte 1 & 2).

⁶⁷ O resumo que segue apoia-se em Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*.

(“Livro do Deu uno bendito”).⁶⁸ Pouco tempo mais tarde, teve lugar uma tradução do escrito como um todo, sem que um dos manuscritos tenha transmitido o nome de um tradutor. Possivelmente, a tradução como um todo está conectada aos processos acima mencionados e tinha como objetivo estabelecer a imagem de um “outro” judeu, caracterizado pela filosofia, e não pelo Talmude. É nessa direção que aponta a recepção da obra filosófica, em especial nos teólogos dominicanos Alberto Magno, Tomás de Aquino (1224/5-1274) e Mestre Eckhart (1260-1329).⁶⁹

Atentando ao que foi apresentado até aqui, pode-se afirmar provisoriamente: a tradução de literatura de autores judeus – sejam excertos do Talmude, sejam excertos ou obras de duas das autoridades judaicas medievais mais importantes – ocorreu, ao que tudo indica, no movimento de ataques polêmico-cristãos severos ao judaísmo contemporâneo, no âmbito dos processos do Talmude. Não obstante isso, em um primeiro olhar, parece ser o caso que o encontro com o outro na forma de literatura judaica traduzida possibilitou pelo menos um alargamento da perspectiva cristã na ocupação com as próprias tradições. Tem um papel especial, aqui, a recepção dentro da teologia dos dominicanos do século 13. Em especial para Alberto Magno, em medida restrita para Tomás de Aquino e para Mestre Eckhart, Maimônides foi um interlocutor, percebido como teólogo para além das fronteiras da confissão e da religião, podendo ser inserido na discussão mesma de perguntas teológicas.

⁶⁸ Uma edição (defeituosa) encontra-se in: “Rabbi Moyses (Maimonides): Liber de uno Deo benedicto” / hrsg. von Wolfgang Kluxen, in: Paul Wilpert (Hg.), *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, (Miscellanea Mediaevalia, 4), Berlin: de Gruyter, 1966, 167-182; uma tradução parcial muito enigmática dentro de outra obra se encontra no assim chamado *Liber de parabola (Buch vom Gleichnis)*, cf. sobre isso G. K. Hasselhoff, “The Reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th to 15th Century”, in: *Materia Judaica*. Firenze 6 (2001), 258-280, aqui 261s; ders., “Zur Problematik kritischer Ausgaben der Schriften von Moses Maimonides”, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 46 (2004 [2005]), 39-53, aqui 52.

⁶⁹ Sobre esse, cf. o mais recentemente as reflexões dignas de nota em Günter Bader, *Name und Parallelismus – Navn og parallelisme: Semestereröfningsforelesning – Semesteråbningsforelæsning*, Kopenhagen København 3.9.2010, Rheinbach: CMZ, 2011, 24-29.

4 Apontamentos conclusivos: o desfecho da cultura de diálogo antigo-medieval

Os tipos apresentados no que foi exposto anteriormente estão, de forma representativa, pelas diferentes formas de diálogos inter-religiosos na Antiguidade e na Idade Média, seja com judeus, nos quais diferentes graus do processo de separação de ambas as religiões se tornam visíveis, seja com o islamismo, que se estabeleceu a partir de meados do século 7º e foi sentido como concorrência com o cristianismo – primeiramente como heresia, depois como religião própria “independente” –, seja com o paganismo, face ao qual se teria de afirmar a igreja em surgimento. Em alguns diálogos, o ponto de partida – o diálogo que teve lugar – ainda é reconhecível e, ao menos em parte, pode ser reconstruído; em outros, tem-se a impressão de que o literário superou o apreensível historicamente até o ponto do caráter evidentemente ficcional (por exemplo, em Pedro Alfonso). A partir do século 14, não se encontram – com respeito ao período de tempo de investigação da Antiguidade e da Idade Média⁷⁰ – quaisquer novos modelos. Em conclusão, sejam introduzidos, a título de exemplo, dois diálogos, os quais, de forma representativa, estão por esse “fim” das disputas medievais e trazem, por outro lado, perspectivas para desenvolvimentos posteriores.

No âmbito da ortodoxia grega, um último ápice e ao mesmo tempo ponto final é formado pela coletânea dos “Diálogos com um muçulmano”, do imperador-filósofo bizantino Manuel II Palaiologos, que ocupou o cargo de imperador de 1391-1422. Como vassalo na corte turca, Manuel travou, no inverno de 1391, uma série de diálogos com um “mestre” (“Muterizes”) persa (?), versado na lei. Mais tarde, Manuel documentou essas conversas em uma forma estilística e filosoficamente elevada. Ainda que, na forma existente, esses diálogos dificilmente possam ser uma reprodução de um diálogo real (passagens inteiras são assunções retrabalhadas de diálogos de predecessores), podem ser reconhecidos traços fundamentais da disputa que está na sua base.

⁷⁰ Os “diálogos religiosos” do século 16 marcam um novo gênero; ademais, daqui em diante, trata-se neles de documentos de disputas intracristãs; cf. sobre isso o abrangente estudo de Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland*. Uma verdadeira novidade marca então o Parlamento da Religião de Chicago, de 1893, cf. sobre isso Dorothea Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen von 1893: Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin; New York: de Gruyter, 2002.

A historicidade de um diálogo religioso com o mestre persa pode ser pressuposta. Segundo o relato de Manuel, aquele veio até este sempre à noite, junto à fogueira, e desdobrando-se pelo período de quase um mês um diálogo sobre conteúdos fundamentais do islamismo e as reservas cristãs contra ele, bem como sobre a racionalidade da teologia cristã. Durante o diálogo como um todo, o “Muterizes” tem parcelas próprias reconhecíveis; em contrapartida, a sua alegada conversão ao cristianismo, no final da série de diálogos, parece improvável. Não por último, a conquista muçulmana de Constantinopla, no ano de 1453, ocorrida uma geração depois da morte de Manuel, colocou um ponto final nessa forma de diálogo religioso.

Um ponto final de outro tipo é formado, no âmbito de língua latina, pelo diálogo religioso *De pace fidei*, do filósofo do Renascimento e Cardeal Nicolau de Cusa. Aqui não se trata mais do relato de um diálogo que realmente acontece, de um diálogo religioso de algum modo estilizado; antes, como resposta à conquista muçulmana de Constantinopla, Nicolau esboça um acontecimento visionário no céu, onde se encontram, ao todo, dezessete representantes de diferentes religiões e de confissões cristãs, para chegar a um acordo no diálogo com Pedro, Paulo e a Palavra de Deus, portanto, Jesus Cristo, sobre uma religião universal, a qual trata, em toda diferença no rito, da adoração do Deus uno.⁷¹ Obviamente, essa religião só pode ser a religião cristã. No final do diálogo, é combinado que se deve vir a um concílio das religiões em Jerusalém.

Com respeito à pergunta por modelos de diálogos inter-religiosos, esse diálogo forma, na melhor das hipóteses, um apêndice a diálogos como o de Pedro Abelardo ou os textos de Raimundo Lúllio. Contudo, ele não é totalmente sem significado, uma vez que abre uma perspectiva que foi adotada e posteriormente desenvolvida na teologia das religiões, mencionadas de forma breve na Introdução. Os representantes das religiões envolvidas no diálogo se esforçam por uma teologia comum, para superar os muros de separação religiosos. Com isso, não são solucionados, com efeito, problemas inter-religiosos quaisquer, mas são mostradas perspectivas para relações inter-religiosas plenamente

⁷¹ Expresso na palavra tirada do Prólogo, no céu (Nicolaus de Cusa, *De Pace Fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia*, ed. Raymond Klibansky und Hildebrand Bascour [Opera Omnia, 7] Hamburg: Meiner, 1959, 7 [Cp. 1 n. 6]): “religio una in rituum varietate”.

respeitosas. De todo modo, com Nicolau de Cusa é atingido um ponto final dentro do desenvolvimento dos diálogos inter-religiosos até o fim da Idade Média.

Recebido: 19/03/2012

Avaliado: 23/03/2012