

Paulo de Tarso

Grego e Romano, Judeu e Cristão

José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel,
Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (coords.)

PAULO DE TARSO E A JUSTIÇA DOS HOMENS. HELENISMO E IMPIEDADE RELIGIOSA NOS *ACTOS DOS APÓSTOLOS*

DELFIN F. LEÃO

Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

1. O cosmopolitismo de Paulo

O empenho e espírito de entrega das primeiras comunidades cristãs bem como o acompanhamento das deambulações missionárias dos anunciadores da boa nova de Jesus Cristo fazem com que o livro dos *Actos dos Apóstolos* represente, além de um importantíssimo escrito doutrinário e de um notável testemunho de fé, também um revelador documento de época. Os *Actos dos Apóstolos* estão permeados de situações que se traduzem em verdadeiros motivos recorrentes (na sequência aliás do que seria de esperar do assunto da narrativa), como aclamações, discursos inflamados de apoio ou de repúdio, perseguições, preces e também acusações várias, que por vezes desembocam em ordem de prisão e em processos formais. O facto de estes eventos acontecerem num amplo espaço geográfico sob domínio romano leva a que certos aspectos do procedimento legal tivessem de ser globalmente respeitados, como acontecia com a disposição prevista na *Lex Porcia* que proibía que um cidadão romano fosse flagelado em público, ainda por cima sem julgamento. Os efeitos práticos provocados pelo receio de desrespeitar esta lei são várias vezes explorados por Paulo, ao revelar de improviso que era cidadão romano, seja em Filipos (16.35-39) seja em Jerusalém (22.23-29), onde insiste aliás que obtivera esse direito por nascimento (i.e. por herança de um antepassado seu) e não por compra, como acontecia com o tribuno que o mandara algemar (22.28), o que vem de resto aumentar ainda mais o seu desconforto e receio.¹ A cidadania romana permitia-lhe, por conseguinte, ficar sob a protecção das autoridades imperiais romanas e apelar inclusive ao julgamento do imperador, que funcionava como tribunal de recurso de última instância para os cidadãos das províncias que achassem estar a ser injustiçados pelas autoridades locais.²

Por outro lado, as viagens de Paulo, que o conduzem desde Jerusalém até Roma, depois de percorrer regiões asiáticas e gregas, levam a que seja possível identificar, no seu discurso e actuação, a confluência de

¹ Cf. ainda 23.27.

² Alexander, 2001, 1057-58. Aliás, tanto Festo como Agripa reconhecem a inocência de Paulo, mas como este houvera apelado ao imperador, deveria, em consequência, ser enviado para Roma (26.32). Em vez de ser vista como uma contrariedade processual, a ida para Roma é interpretada como sendo a concretização de um projecto apostólico prévio (19.21) e ainda a realização da vontade divina (23.11).

múltiplas sensibilidades, em relação às quais o cristianismo nascente vem trazer perturbadoras novidades. E se isso justifica plenamente que Paulo, proveniente de Tarso, possa ser considerado (enquanto grego, romano, judeu e cristão) um verdadeiro *kosmopolites* do ponto de vista da experiência religiosa, política e legal, também ajuda a entender parte das estratégias de argumentação que, muito habilmente, soube produzir e adaptar, segundo o auditório formal ou de ocasião que escutava as suas palavras. Esta realidade faz com que as potencialidades de interpretação decorrentes da existência de Paulo sejam muito ricas, mas também dificulta grandemente a identificação exacta do substrato histórico e cultural que pode estar por detrás de algumas das situações evocadas pelo autor dos *Actos dos Apóstolos*. Para minorar os riscos de uma operação que procure examinar o fundo legal subjacente aos percalços vividos por Paulo, a análise agora proposta vai centrar-se unicamente nos eventos que ocorreram em espaço helénico e, destes, irá ser explorada em particular a acusação e a ordem de prisão que Paulo e Silas tiveram de enfrentar, em Filipos, depois de o apóstolo ter exorcizado uma escrava que se dedicava à adivinhação (16.16-40). Será defendido que os termos da acusação sugerem, na essência, uma proximidade com os processos de impiedade religiosa (*asebeia*) que marcaram Atenas na viragem do séc. V para o séc. IV a.C. E embora a experiência de Paulo ocorra já na segunda metade do séc. I da nossa Era, não deixa ainda assim de afigurar-se legítimo fazer essa aproximação, num espaço herdeiro dos reinos helenísticos, cuja matriz cultural e linguística continuava a ter um reconhecido influxo de origem ática. A análise será iniciada, portanto, pela enunciação das linhas gerais que caracterizam o primeiro termo de comparação: a especificidade da religião grega, a forma como a *asebeia* se manifestava e a tipologia de faltas e penalizações a que poderia dar origem. Feito esse enquadramento inicial, será depois altura de ponderar mais em particular a acusação enfrentada pelo apóstolo de Cristo em Filipos.

2. Peculiaridades da religião grega antiga

A religião grega estava intimamente relacionada com a comunidade, a ponto de ser próprio de cada pólis ter a sua divindade protectora, a qual constituía um traço distintivo da cidade, à semelhança do que se passava com a constituição, o dialecto ou a moeda nela cunhada.³ No entanto, a identidade da Hélade afirmava-se também pelo facto de as diferentes cidades-estado partilharem determinado sistema de valores, onde a religião assumia um papel importante. Assim, ser grego implicava igualmente, em termos latos, crer numa concepção

³ Nesta secção, usa-se, com adaptações e acrescentos, parte da informação apresentada em Leão, 2004, esp. 201-205.

politeísta da divindade, onde o correcto desempenho de certas práticas rituais era a face mais visível das diligências necessárias para garantir o favor dos deuses. Por outro lado, na Grécia antiga não existia nada de comparável ao que a *Bíblia* significa para os Cristãos, nem uma casta sacerdotal propriamente dita, que tivesse a seu cargo o ofício religioso e a orientação espiritual. É certo que determinado tipo de cultos se encontrava, tradicionalmente, nas mãos de algumas famílias aristocráticas, como os Eumólpidas e os Cerices em relação aos Mistérios de Elêusis. Ainda assim, era mais característico do fenómeno religioso na Grécia que as manifestações públicas de honra aos deuses fizessem parte das funções normais dos magistrados, a par de outras responsabilidades cívicas. Daqui resulta a vertente marcadamente ritual e legalista da religião grega e até, de alguma forma, o seu pendor contratual: ao cumprir os preceitos, o crente espera obter a correspondente protecção divina.⁴ O maior representante do legalismo era o oráculo de Apolo em Delfos, cuja importância ultrapassava a acção das diferentes divindades próprias de cada pólis e dos cultos locais, afirmando-se assim como uma das mais expressivas manifestações de pan-helenismo, já desde as épocas arcaica e clássica.⁵

No entanto, a Grécia conhecia ainda, no plano geral, uma outra grande tendência religiosa, que pressupunha uma iniciação e, por conseguinte, um maior envolvimento pessoal: as correntes místicas. Já acima se fazia alusão aos Mistérios de Elêusis, que são talvez o caso mais significativo, sobretudo atendendo ao facto de que este culto conjugava a celebração ligada a um santuário local com uma importância e projecção que ultrapassavam as fronteiras da Hélade.⁶

2.1. Definição de *asebeia*

Esta breve abordagem preliminar do fenómeno religioso entre os Gregos visava apenas evocar alguns dados necessários à definição daquilo que poderá constituir uma ofensa aos deuses, ou seja, um acto de *asebeia*. Contudo, a delimitação do conceito de *asebeia*, a que geralmente se dá o equivalente moderno de «impiedade», tem-se revelado um tópico difícil. De facto, na linguagem comum o termo é com frequência usado de forma vaga, para designar a omissão de certas práticas. Um passo de Platão (*Éutifron*, 7a) poderá

⁴ Visível, por exemplo, na oração formal feita por Crises a Apolo (*Il.* 1.33-42), onde o sacerdote recorda ao deus os serviços prestados. Em todo o caso, também já em Homero se notam marcas de uma devoção mais sincera e dedicada, como quando Aquiles roga a Zeus que garanta o regresso a salvo do seu amigo Pátroclo (*Il.* 16.231-248).

⁵ Conforme deixa bem patente o impressionante testemunho de Pl., *Rep.* 427b-c.

⁶ Sobre o sacrilégio que, no ano de 415 a.C., envolveu a representação paródica destes Mistérios, levada a cabo em lugar impróprio e por indivíduos que não estavam habilitados para o efeito, vide Leão, 2004, 214-220.

fornecer um elucidativo exemplo daquilo que os Gregos, através das palavras de Sócrates, consideravam ser uma falta em matéria religiosa:

τὸ μὲν θεοφιλέξ τε καὶ θεοφιλήξ ἄνθρωπος ὄσιος, τὸ δὲ θεομισέξ καὶ ὀ θεομισήξ ἀνόσιος· οὐ ταύτὸν δ' ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐναντιώτατον, τὸ ὄσιον τῷ ἀνοσίῳ.

A coisa e a pessoa que agradarem aos deuses (*theophiles*) serão piedosas (*hosios*); a coisa e a pessoa que lhes forem detestáveis (*theomises*) serão impiedosas (*anosios*). E estas duas realidades não são idênticas, pois o piedoso (*hosios*) e o impiedoso (*anosios*) constituem o exacto oposto um do outro.⁷

Embora o paralelo não seja total, já que o filósofo está a explorar as implicações semânticas do binómio *hosios/anosios* (que também pode ser entendido como «santo, devoto, legítimo» *vs* «irreligioso, profano, ilegítimo») e não propriamente do termo *asebeia*, não deixa de assinalar que a noção de «impiedade» estabelece uma relação directa com a natureza da atenção e deferência dispensadas à divindade, no sentido de cumprir ou não o que agradaria aos deuses. Contudo, outras ocorrências mostram que o conceito poderia ser mais abrangente. Assim acontece, por exemplo, com o pequeno tratado *Sobre as Virtudes e os Vícios*, que circula no *corpus* atribuído a Aristóteles. Ainda que o opúsculo seja quase certamente espúrio, isso não invalida a pertinência das afirmações que nele são feitas (1251a30-1251b2):

ἀδικίας δ' ἐστίν εἶδη τρία, ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις. ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα· πλεονεξία δὲ περὶ τὰ συμβόλαια, παρὰ τὴν ἀξίαν αἰρουμένη τὸ διάφορον· ὕβρις δὲ, καθ' ἣν τὰς ἡδονὰς αὐτοῖς παρασκευάζουσιν, εἰς ὄνειδος ἀγαγόντες ἑτέρους [...]. ἔστι δὲ τῆς ἀδικίας τὸ παραβαίνειν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τὰ νόμιμα, καὶ τὸ ἀπειθεῖν τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἄρχουσι, τὸ ψεύδεσθαι, τὸ ἐπιρκεῖν, τὸ παραβαίνειν τὰς ὁμολογίας καὶ τὰς πίστεις.

Há três formas de comportamento incorrecto (*adikia*): a impiedade (*asebeia*), a avidez (*pleonexia*) e a insolência (*hybris*). A impiedade (*asebeia*) consiste em ter um mau procedimento para com os deuses (*theoi*) e génios divinos (*daimones*), para com os mortos, os pais e a pátria; a avidez (*pleonexia*) consiste em desrespeitar os contratos (*symbolaia*), tomando em disputa o que é contrário ao merecimento; a insolência (*hybris*) consiste na conduta que leva a buscar o próprio prazer à custa da desgraça alheia. [...] É portanto característico do comportamento incorrecto (*adikia*) desrespeitar os costumes e preceitos

⁷ Salvo expressa indicação em contrário, todas traduções apresentadas são da responsabilidade do autor deste estudo.

ancestrais (*ta patria ethe kai ta nomima*), desobedecer às leis (*nomoi*) e aos governantes (*archontes*), enganar, cometer perjúrio, desrespeitar os acordos (*homologiai*) e as garantias dadas (*pisteis*).

Este testemunho é bastante curioso, pois a *asebeia* vem apresentada como uma forma de conduta incorrecta (*adikia*), a par de outras expressões de injustiça como a avidez (*pleonexia*) e a insolência (*hybris*). Não obstante a aproximação sugerida para os três conceitos enquanto expressão de uma realidade mais ampla e a ambiguidade relativa da última frase (que não esclarece de forma inequívoca qual a falta correspondente a cada um dos tipos de incorrecção definidas na primeira parte do texto), é ainda assim legítimo deduzir que a *asebeia* se aplicava a afrontas cometidas contra os deuses, os mortos, os progenitores e a pátria — instâncias e entidades que se encontram precisamente protegidas por «costumes e preceitos ancestrais» (*ta patria ethe kai ta nomima*), cuja origem se perde na raiz dos tempos e por isso tendem a ser considerados sagrados.⁸ Se for feito o cruzamento da informação veiculada por ambos os textos aduzidos, chega-se de alguma forma à noção de que a *asebeia* é a expressão de um comportamento reprovável à luz da moral divina e social, por constituir uma afronta em domínios que são determinantes para assegurar estabilidade na existência humana e na vida em comunidade: a protecção dos deuses, a hierarquia familiar (bem como a sua memória) e a consciência de uma identidade política solidária.

Aceitando, como ponto de partida, esta definição genérica de *asebeia*, importa agora avançar para o problema da incidência jurídica do conceito. Há uma série de crimes onde é previsível a sobreposição entre o uso da linguagem comum e a aplicação legal do termo *asebeia*. Nesse rol se podem incluir delitos como a profanação de mistérios, realização imprópria de sacrifícios, violação de proibições rituais ou de interdições relativas à frequência de locais sagrados, saque de templos, desrespeito pelos suplicantes, mutilação de objectos sagrados.⁹ Contudo, não é improvável que alguns destes crimes fossem cobertos também por outras categorias, como acontece com a subtracção de objectos sagrados (*hierosylia*), que representa, de resto, uma categoria especial entre os casos de roubo, precisamente por ser um delito com incidência na esfera religiosa.¹⁰

⁸ Conforme reflectia o termo *hosios* usado no passo de Platão anteriormente comentado. Não é também de pôr de lado a hipótese de que o conceito de *asebeia* cobrisse, em termos genéricos, a falta ao respeito devido «às leis (*nomoi*) e aos governantes (*archontes*)», embora isso também possa estar implícito nas ofensas de *pleonexia* e de *hybris*.

⁹ Vide sistematização de Cohen, 1991, 205-206, que fornece amplo espectro de fontes.

¹⁰ Conforme Todd, 1995, 307 e n. 19, salienta, o facto de haver uma acção pública específica para estes delitos (*graphe hierosylias*) mostra a gravidade do crime, se bem que os exemplos destes casos fornecidos pelas fontes não tenham uma natureza linear.

Por conseguinte, mantém-se a dúvida básica em relação aos limites legais precisos em que se poderia aplicar este processo, cenário que tem levado a maioria dos estudiosos a admitir que a multiplicidade dos casos puníveis por *asebeia* é uma consequência natural da elasticidade e vagueza do próprio conceito.¹¹ Esta interpretação afigura-se ainda pertinente e encontra um paralelo, de resto, nas dificuldades para definir o alcance legal de um processo por *hybris* («insolência»), destinado a punir atentados contra a dignidade de outra pessoa.¹² No entanto, a não definição clara da natureza de um crime para o qual são estipuladas determinadas penas é uma limitação característica do sistema legal ático, bem como de outros códigos antigos (com a usual excepção do homicídio).¹³ Esta circunstância, aliada ao facto de, em Atenas, os tribunais serem constituídos por cidadãos comuns e não por especialistas, deixava um maior espaço de manobra à intervenção reguladora da comunidade, representada pelo colectivo de juizes, em cujo consciente entrariam em linha de conta posições semelhantes às enunciadas nos dois textos que serviram de mote a esta reflexão. Ora seria a partir deste conjunto de factores que era avaliada a justeza legal de uma acusação de *asebeia*.

É também frequente partir do princípio de que os processos de *asebeia* seriam motivados por desvios na prática ritual e não pela expressão de opiniões religiosas pouco ortodoxas, isto é, por actos e não tanto por palavras e pelas ideias que as motivavam.¹⁴ Este cenário sofreria uma alteração com os efeitos da chamada *Aufklärung* grega, decorrente do ensino sofista, que se traduziu, entre outros aspectos, também numa abordagem crítica da visão religiosa tradicional. Não cabe agora entrar nessa discussão igualmente complexa. No entanto, valerá a pena salientar que algumas fontes mais tardias referem uma série de processos de *asebeia* instaurados contra intelectuais como Protágoras e Anaxágoras.¹⁵ Em termos legais, o passo que marcaria a reacção contra esses

¹¹ Lipsius, 1905-1915, II.359-360, foi o primeiro grande impulsionador desta posição. Perspectiva diferente em Rudhardt, 1960, que entende, pelo contrário, que a *asebeia* tinha uma incidência legal clara e aplicável apenas a determinado tipo de faltas.

¹² Cf. a definição apresentada por Demóstenes (21.45-48) e por Ésquines (1.15-17). De resto, não deixa de ser significativo que, no passo do *Sobre as Virtudes e os Vícios*, a *asebeia* e a *hybris* apareçam ambas entre as formas que caracterizam um comportamento desviante.

¹³ De resto, Aristóteles (*Rhet.* 1374a) já apontava os inconvenientes que decorriam da insuficiente definição dos crimes, discutindo, entre outros exemplos, as acusações de *hierosylia* e de *hybris*. Vide as observações de Cohen, 1991, 207-209.

¹⁴ E.g. MacDowell, 1978, 200.

¹⁵ Cf. Diod. 12.39.2; Plut., Nic. 23. Uma das versões da acusação referida por Diógenes Laércio é particularmente elucidativa (2.12.4-8): Σωτίων μὲν γάρ φησιν ἐν τῇ Διαδοχῇ τῶν φιλοσόφων ὑπὸ Κλέωνος αὐτὸν ἀσεβείας κριθῆναι, διότι τὸν ἥλιον μύδρον ἔλεγε διάπτρον. ἀπολογησαμένου δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ Περικλέους τοῦ μαθητοῦ, πέντε ταλάντοις ζημιωθῆναι καὶ φυγαδευθῆναι. «Com efeito, Sócion, no livro *Sobre a Sucessão dos Filósofos*, afirma que Anaxágoras foi acusado de impiedade (*asebeia*) por Cléon, por haver dito que o sol era uma massa incandescente. A defesa foi assumida por Péricles, seu discípulo, mas ainda assim foi

perigos de ateísmo seria um decreto promulgado por certo Diopites, talvez cerca de 430, portanto na última fase do governo de Péricles e nos primeiros momentos da Guerra do Peloponeso, numa altura em que, segundo as fontes, além de Anaxágoras, outras pessoas próximas do estadista (Fídias e Aspásia) terão sido alvos de processos judiciais.¹⁶ A informação é facultada por Plutarco (*Vida de Péricles*, 32.2), em termos que valerá a pena recordar:

καὶ ψήφισμα Διοπέιθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας, ἀπεριδόμενος εἰς Περικλέα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν.

Então Diopites propôs um decreto (*psephisma*), segundo o qual quem não acreditasse (*me nomizontes*) nas divindades (*ta theia*) ou ministrasse ensinamentos sobre fenómenos celestes, seria sujeito a um processo de *eisangelia* («denúncia pública»), dirigindo as suspeitas contra Péricles, por causa de Anaxágoras.

À parte as eventuais manobras políticas que terão acompanhado a promulgação deste decreto e dos processos atrás mencionados, afigura-se claro deduzir que o seu âmbito de aplicação visava de forma directa filósofos como Anaxágoras e representaria a primeira tentativa legal de alargar a incidência jurídica da *asebeia*, de maneira a nela incluir também a expressão de ideias ateístas, além das práticas rituais consideradas ímpias.¹⁷ Contudo, estas hipóteses só podem ser avançadas com alguma reserva, já que Plutarco é o único autor a mencionar o decreto de Diopites e nenhuma fonte próxima dos acontecimentos confirma a existência dos referidos processos contra filósofos.

Por conseguinte, o outro processo de impiedade que poderá contribuir para sustentar a hipótese de uma extensão da *asebeia* também às convicções interiores é o julgamento de Sócrates, sobre o qual há muita informação contemporânea dos eventos, pese embora a parcialidade ideológica que possa, com alguma legitimidade, ser-lhe apontada. Não cabe agora discutir os pormenores do processo movido ao filósofo;¹⁸ mais importante, para a

condenado a uma multa de cinco talentos e ao exílio.»

¹⁶ Curiosamente, Plutarco (*Per.* 32.1) sustenta que Aspásia foi também acusada de *asebeia*. A veracidade histórica desta informação tem sido posta em causa, mas, a ter existido esse processo, é improvável que a *asebeia* fosse motivada pela afirmação de ideias ateístas, à imagem do que aconteceu com Anaxágoras. Talvez tivesse que ver com o facto de ela ter entrado em locais (como santuários) ou participado em rituais que lhe estavam vedados por causa das liberalidades da sua vida privada. Ainda assim, o facto de o acusador ser um comediógrafo tem levado a pôr a hipótese de esta tradição se basear somente numa cena de comédia. Vide Stadter, 1989, 297-298.

¹⁷ Estudiosos como Dodds, 1971, 189, serviram-se deste passo para ilustrar as marcas de intolerância política em Atenas.

¹⁸ Entre os estudos mais recentes dedicados a esta questão, vide Scholz, 2000; Brickhouse & Smith, 2002. Estes últimos fornecem uma colectânea das fontes antigas ligadas ao processo e da

presente discussão, é saber se as alegadas crenças de Sócrates poderiam servir de base à acusação, independentemente de corresponderem ou não à verdade. Valerá a pena, por isso, evocar os termos exactos em que a acusação teria sido feita, tal como nos é transmitida por dois dos testemunhos mais importantes, Platão e Xenofonte:¹⁹

Platão, *Apologia*, 24b-c: πρὸς δὲ Μέλιτον τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, ὡς φησι, καὶ τοὺς ὑστέρους μετὰ ταῦτα πειράσομαι ἀπολογήσασθαι. αὐθὶς γὰρ δὴ, ὡσπερ ἑτέρων τούτων ὄντων κατηγορῶν, λάβωμεν αὐτὴν τούτων ἀνωμοσίαν. ἔχει δὲ πῶς ὧδε· Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. τὸ μὲν δὴ ἔγκλημα τοιοῦτόν ἐστιν.

Tentarei agora responder a Meleto, este homem virtuoso e amigo da sua cidade, como ele próprio diz, e aos meus últimos acusadores. Tal como fizemos com os outros, começemos por recordar a sua declaração jurada. Ela foi feita mais ou menos nestes termos: «Sócrates é culpado (*adikein*) de corromper (*diaphtheironta*) a juventude (*neoi*) e de não crer (*ou nomizonta*) nos deuses (*theoi*) em que crê (*nomizei*) a cidade, mas em divindades novas (*daimonia kaina*).» Este o teor da acusação.

Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1: Πολλάκις ἐθαύμασα τίσι ποτὲ λόγοις Ἀθηναίους ἔπεισαν οἱ γραψάμενοι Σωκράτην ὡς ἄξιός εἴη θανάτου τῇ πόλει. ἡ μὲν γὰρ γραφή κατ' αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὐς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.

Muitas vezes me tenho perguntado, perplexo, com que argumentos aqueles que acusavam (*grapsamenoî*) Sócrates convenceram os Atenienses de que a sua morte era um bem para a cidade. A acusação (*graphe*) que apresentaram contra ele dizia qualquer coisa como: «Sócrates é culpado (*adikei*) de não reconhecer (*ou nomizon*) os deuses (*theoi*) que a cidade reconhece (*nomizei*) e de, em sua vez, ter introduzido divindades novas (*kaina daimonia*); e é culpado (*adikei*) também de corromper (*diaphtheiron*) os mais novos (*neoi*).»

Os termos da acusação encontram-se muito próximos, nos dois textos, de forma que ambos se devem ter baseado num documento oficial.²⁰ Por outro lado, tanto Platão como Xenofonte parecem indicar, de forma clara,

controvérsia, entre os estudiosos modernos, decorrente da sua interpretação.

¹⁹ Para a tradução, usa-se respectivamente a versão portuguesa de M. Oliveira Pulquério, *Platão - Apologia de Sócrates. Críton* (Coimbra, 1991²), e de A. Elias Pinheiro: *Xenofonte - Memoráveis* (Coimbra, 2009).

²⁰ Cf. Diog. Laer. 2.40.

que o motivo próximo da acusação estava ligado, efectivamente, a uma visão pouco abonatória da religião tradicional (ao não crer nos deuses da cidade e ao defender a introdução de outros novos), bem como à divulgação dessas ideias, em particular entre os jovens que auferiam do seu magistério. Por conseguinte, o que está em causa, além do carácter provocador do comportamento de Sócrates, é também e talvez sobretudo o cultivo e expressão de uma ideologia religiosa aparentemente contrária à visão ortodoxa.²¹

Xenofonte (secundado aliás por Diógenes Laércio, 2.40) usa o termo *graphe* para designar o tipo de acusação, o que deixa prever que o julgamento de Sócrates resultara de uma *graphe asebeias*, portanto de um processo público normal. Contudo, no decreto de Diopites falava-se de *eisangelia*, que é um tipo de procedimento mais excepcional, iniciado pelo fornecimento directo de informação à *Ekklesia* ou *Boule*. Isto coloca a questão de saber se o processo usual durante o séc. V seria a *eisangelia* e se, talvez como resultado do esforço de revisão legislativa, terá passado ou não a *graphe*. As dúvidas relativas à autenticidade do decreto de Diopites não facilitam a análise do problema, mas não se afigura improvável que o processo mais usual fosse a *graphe*, tanto no séc. V como no IV, mas que a *eisangelia* também pudesse ser aplicada em casos que se afigurassem mais sérios.²² É isso que terá acontecido a propósito do envolvimento (real ou fictício) de Alcibiades no escândalo que abalou Atenas em 415, nas vésperas da expedição à Sicília, que se traduziu na mutilação das estátuas de Hermes e na paródia aos Mistérios de Elêusis. Este duplo sacrilégio iria motivar, de resto, uma verdadeira histeria colectiva, que levaria a soberania popular a cometer sucessivos erros de governação.²³ Por comparação, o processo movido contra Sócrates e outros filósofos terá produzido um impacto relativamente menor na opinião pública, embora a morte do filósofo transitasse para a posteridade, sobretudo por influência de Platão, como exemplo de um dos «pecados mortais» da democracia ateniense, tornando Sócrates numa espécie de mártir do pensamento libertador. É nessa perspectiva que a memória do crime de *asebeia* em geral e a natureza das acusações a Sócrates em particular interessam para a análise das acusações que visaram Paulo.

3. Paulo em Filipos, Corinto e Atenas

No decurso das suas missões apostólicas (15.35-21.16), Paulo faculta uma notável imagem de viajante, descrevendo uma impressionante rota através

²¹ Desenvolvimento desta argumentação em Cohen, 1991, 212-217.

²² Perspectiva sustentada por MacDowell, 1978, 183-184; 199-200.

²³ De resto, Alcibiades só parece ter estado envolvido no crime de paródia aos Mistérios de Elêusis. Para uma análise deste processo, vide Leão, 2004, 205-220.

do Mediterrâneo oriental que o leva não apenas a zonas profundamente helenizadas como ao coração da própria Grécia, ao visitar cidades como Filipos, na Macedónia, Atenas e Corinto. Em todas estas cidades viverá experiências marcantes do ponto de vista doutrinário, mas que são igualmente elucidativas da sua capacidade para argumentar e adaptar-se à realidade sociológica e às expectativas culturais das audiências com que se deparava. Conforme se dizia na secção introdutória, neste contexto geográfico o cosmopolitismo de Paulo encontra igualmente uma expressão de eleição, porquanto era um judeu, que gozava de cidadania romana, ao mesmo tempo que desenvolvia a missão apostólica em território helénico. As tensões derivadas do esforço de harmonização destas três forças centrífugas afloram em vários momentos dos *Actos dos Apóstolos*, potenciadas pela tarefa de anunciar uma ideologia religiosa onde a tradicional prática ritualista da salvação através da Lei (15.1.5) se via ultrapassada pela salvação garantida através da fé em Cristo (15.7-11). A mensagem evangélica possuía, por conseguinte, alguns dos elementos que poderiam resgatar da poalha dos tempos a reminiscência das antigas acusações de *asebeia*. O termo não chega a ser usado expressamente, mas não será abusivo argumentar que o velho conceito continuava operativo na memória colectiva helénica, mesmo que dela não houvesse uma consciência clara.

Com efeito, Filipos, sendo embora uma colónia romana organizada à imagem da metrópole, não deixava de se encontrar em espaço grego e de acusar essa influência.²⁴ De resto, isso mesmo vem confirmado no momento em que Paulo e Silas se cruzam com uma escrava que possuía a poder da adivinhação (16.16):

Ἐγένετο δὲ πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχὴν παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντήσαι ἡμῖν, ἥτις ἐργασίαν πολλὴν παρεῖχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη.

Um dia, quando íamos à oração, encontrámos uma serva que tinha um espírito pitónico (*pneuma pythona*) e dava muito lucro aos seus senhores, exercendo a adivinhação (*maneuomene*).²⁵

Teria sido fácil ao autor dos *Actos* optar por uma expressão mais neutral para designar as capacidades divinatórias da escrava (e.g. *pneuma mantikon*), mas a opção pelo termo *pythona* estabelece uma relação directa com o imaginário ligado à actuação da Pítia, profetisa de Apolo no santuário de Delfos, o representante máximo do legalismo na religião grega. Discretamente, é assim

²⁴ Sobre o estatuto de Filipos enquanto colónia romana, vide Omerzu, 2002, 116-123.

²⁵ Para a tradução de passos da *Bíblia*, adopta-se a versão da *Nova Bíblia dos Capuchinhos* (Lisboa, 1998).

estabelecida uma oposição entre o influxo desta falsa forma de religiosidade e a actuação do Espírito Santo, que vela pelo trabalho dos apóstolos e marcará a sua superioridade ao permitir-lhes exorcizar a escrava. Este confronto de duas manifestações religiosas será depois transposto para o plano humano, quando os donos da escrava decidem acusar formalmente Paulo e Silas (16.19-21):

ἰδόντες δὲ οἱ κύριοι αὐτῆς ὅτι ἐξῆλθεν ἡ ἐλπὶς τῆς ἐργασίας αὐτῶν, ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σιλᾶν εἴλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας. καὶ προσαγαγόντες αὐτοὺς τοῖς στρατηγοῖς εἶπαν· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, καὶ καταγγέλλουσιν ἕξῃ ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν.

Mas os senhores da escrava, vendo desaparecer a esperança do lucro (*ergasia*), apoderaram-se de Paulo e de Silas e arrastaram-nos até à praça pública, à presença dos magistrados (*strategoí*). Apresentando-os aos estrategos, disseram: «Estes homens espalham a desordem na nossa cidade (*polis*); são judeus, e apregoam usos (*ethe*) que não nos é permitido a nós, romanos, nem admitir nem praticar.

A propósito deste episódio, são discutidos quer o motivo que terá levado os donos da escrava a acusarem formalmente os apóstolos, quer a natureza objectiva da acusação.²⁶ Ainda assim, a motivação apontada por Lucas afigura-se bastante convincente. Com efeito, ao longo dos *Actos dos Apóstolos* fica bem patente que a prática da adivinhação era um negócio que envolvia bastantes recursos (e.g. 19.19), de maneira que o móbil dos donos terá sido a perda de uma importante fonte de rendimento, decorrente da danificação do principal atributo que distinguia a escrava.²⁷ Quanto à natureza da acusação formal, faz recordar, de maneira bastante próxima, o crime de *asebeia* evocado na secção anterior: perturbar a ordem da cidade (significativamente, usa-se o termo típico para designar a cidade-estado ou *polis*) e visar a introdução de costumes (*ethe*) cuja prática era vedada aos locais.

Um outro exemplo ocorre em Corinto, quando Paulo foi novamente levado a tribunal (18.12-13):

Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας κατεπέστησαν οἱ Ἰουδαῖοι ὁμοθυμαδὸν τῷ Παύλῳ καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν

²⁶ Para uma análise de algumas das principais interpretações, vide de Vos, 1999, que se inclina para a ideia de que os donos da escrava teriam acusado Paulo da prática de magia com intuito de provocar danos a outrem. Análise mais sistemática da natureza da acusação em Omerzu, 2002, 124-141.

²⁷ É bastante significativo notar que Simão (8.9-11), antes de se ter convertido, se dedicava com sucesso à arte da magia. E ao perceber que o Espírito Santo era concedido através da simples imposição das mãos, tentou comprar esse dom, com a oferta de dinheiro, para grande escândalo de Pedro e João (8.18-24).

νόμον ἀναπίθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν.

Sendo Galião procônsul da Acaia, levantaram-se os judeus, de comum acordo, contra Paulo e levaram-no a tribunal. «Este homem – disseram eles – induz as pessoas a prestar culto (*sebesthai*) a Deus de uma forma contrária à Lei (*para ton nomon*).»

Embora a acusação seja movida por judeus e não por Gregos, é curioso notar que os termos evocam, novamente, o imaginário ligado à *asebeia*. De facto, o conceito aparece referido de forma indirecta quando é sustentado que Paulo incitava as pessoas a prestar culto (*sebesthai*) de forma contrária à lei (*para ton nomon*). A acusação pretende, obviamente, expor uma prática incorrecta de rituais determinados por lei. Ora é interessante notar que, em relação aos escândalos que abalaram Atenas em 415 a.C. e à actuação de Alcibiades, certamente a figura mais «mediática» de quantos foram envolvidos nesses crimes de *asebeia*, Tucídides (6.28.2) afirma que os inimigos políticos do estadista classificavam o seu comportamento irreverente como um desprezo pela legalidade (*paranomia*).²⁸ Daqui será legítimo depreender que, volvidos embora muitos séculos, o consciente colectivo continuava a funcionar com um padrão mental idêntico, na altura de definir as formas de impiedade religiosa.

Curiosamente, o trabalho de Paulo havia de encontrar maior compreensão em Atenas, a mesma cidade onde, cerca de cinco séculos antes, a população havia movido vários processos de *asebeia* contra figuras ilustres de filósofos e notáveis comunicadores. Isso verifica-se na altura em que ele profere o famoso discurso diante do Areópago, onde simbolicamente o apóstolo de Cristo quase parece absolver, de forma implícita, os Atenienses pela morte de Sócrates, salientando agora a «piedade» ou *eusebeia* que tão singularmente os distingue (17.22-23):

Σταθεὶς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εἶρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο Ἄγνωστω θεῷ. ὃ οὖν ἄγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.

De pé, no meio do Areópago, Paulo disse, então: «Atenienses, vejo que sois, em tudo, os mais religiosos dos homens. Percorrendo a vossa cidade e examinando os vossos monumentos sagrados (*sebasmata*), até encontrei um altar com esta inscrição: “Ao deus desconhecido.” Pois bem! O que venerais (*eusebeite*) sem conhecer é o que eu vos anuncio.»

²⁸ Vide Leão, 2004, 213-214.

Por outras palavras: como resposta à acusação implícita de que a sua actividade missionária era uma forma de *asebeia*, Paulo vem esclarecer, junto de um auditório que estaria bem familiarizado com esse conceito de impiedade religiosa, que o objecto da sua pregação é, bem pelo contrário, a manifestação da verdadeira *eusebeia* — a mesma aliás que os Atenienses já veneravam, de forma inconsciente, ao dedicarem um altar «Ao deus desconhecido».