

Um caso de plágio na história mundial

Tradução parcial do texto alemão em <http://compass-infodienst.de/> > ONLINE-EXTRA Nr 64 > Chaim Noll, “*Ein Fall weltgeschichtlichen Plagiats*”

Modos de ver o Corão

A ciência de Islame encontra-se numa situação apertada. A sua politização involuntária ameaça impedir a pesquisa acadêmica, antes de tudo a publicação dos seus resultados. Uma publicidade amedrontada sinaliza silêncio e estereótipos de “diálogo” dúbios. Como uma espada de Dâmocles Fatwah e ameaça de morte beiram sobre arabistas, antropólogos e religiólogos ocidentais. Ou, pelo menos, as acusações de adeptos do Islame ocidentais de que a gente, ocupando-se criticamente com os pronunciamentos dessa religião, seria “racista” (embora a acusação de “racista” aqui obviamente é absurda, já que uma religião mundial tem pouco ou nada a ver com “raça”).

Um lingüista, que um dogma islâmico a partir do ponto de vista da sua ciência, como o alemão “Christoph Luxenberg”, publica o seu livro sobre uma concepção aramaica original do Corão sob pseudônimo 1.

Contra o orientalista Hans-Peter Raddatz foram proferidas ameaças de morte.2

Contra o orientalista Hans-Peter Raddatz foi no setembro de 2005 despachada uma chamada de morte via internet. A procuraria da República de Oldenburg levantou em 2006 acusação contra os movedores da página *web*, mas a acusação foi recusada pelo tribunal do país de Oldenburg “por falta de perspectiva de condenação”.

Poucos cientistas do ramo se arriscam tanto para frente, muitos interiorizaram o consenso afirmativo e mantêm as leis não escritas.

Isso não sempre era assim. Olhando cem anos para trás, encontramos pesquisa crítica do Islame, análise de texto profunda, procurando conhecimento e apresentação aberta de pensamentos críticos ao complexo de assuntos Islame e Corão, à pessoa de Maomé, à mentalidade dos seus adeptos. Naquele tempo, o medo do veredicto de ser um “racista” ou “ilamófobo” ou coisa pior, ainda não jazia como uma cadeia férrea ao redor das nossas cabeças. Podia-se, sobretudo no mundo acadêmico, examinar o Islame e os seus textos sem reservas, sem ser culpado de arrogância ocidental. Entrementes, grandes partes da publicidade ocidental aceitaram o modo de ver ortodoxo-islâmico de que “não-inaugurados” se deveriam abster de qualquer contemplação e análise do Corão.

Pelos moslins ortodoxos, uma ocupação com análise de texto dos escritos do Islame está sendo recusada em princípio, senão se restrinja somente aos ensinamentos transmitidos do profeta mesmo ou dos seus companheiros. O Corão não estaria para que se “atar ao texto divino sutilezas especulativas (...). Aí valeria antes a palavra do Corão: E quando vires tais que cismam sobre os nossos sinais, vira as costas a eles.”3

... O trecho citado do Corão é: Sura 6, versículo 67.

Já o amigo de Maomé e sucessor (no ofício do primeiro califa) Abu Bekr está sendo atribuído o dito: “Como a terra me poderia carregar ou o céu assombrar se falasse sobre o Corão segundo a minha opinião subjetiva (*bi-ra’ji*), como sobre algo de que não entendo nada (*bi-ma la alamu*).”4

O transferidor Muhamad al-Tabari (838-923) acentua “a competição exclusiva do *ilm*, da tradição atestada por ininterrupta por transmissão hereditária e divulgação como critério único da retidão exegética”. ...

Ainda mais estritamente, o teósofo islâmico Al-Hakim at-Tirmidi recusa qualquer ocupação com os “textos santos” não aprovada pelas autoridades: “Quem explica o Corão segundo a arbítrio, é por isso um infiel.”5

... Até hoje opinião predominante de teólogos proeminentes islâmicos. Assim, o ayatolá Mohammad Taghi Mesbah-Yazdi, conselheiro espiritual do presidente iraniano Ahmadinejad, teria declarado: “... quando alguém vos apresentar a sua interpretação própria do Islame, batei-o na boca!” (<http://www.politicallyincorrect.de/2007/09>).

Aqui agora chega a ser perigoso: a palavra “infel” significa ao moslim ortodoxo um chifre para inimigos do Islame, contra os quais todas as medidas possíveis são permitidas, até mandadas, até a matança.

Cem anos atrás, parece que se estava na Europa menos preocupado com isso do que hoje. O reino otomano encontrava-se em plena decaída, a continuação pura da sua existência dependia

crescentemente da graça de poderes europeus, os quais, por guardar o *status quo*, por interesse comercial ou razões da “balança” intra-européia, o mantinham ainda em vida por algum tempo.⁶ Apesar disso, o “reino dos fiéis” perdeu continuamente de território, processo deprimente para moslins ortodoxos – cuja religião manda a expansão do seu reino sobre a terra inteira. Pelo fim do século 18, a Rússia conquistou a Criméia e pôs o Mar Negro sob o seu controle; em 1830, os gregos lutaram por sua liberdade; no mesmo ano, a Algéria ficou com a França; em 1881 a Tunísia. E 1877, os otomanos foram desalojados dos Bálcãs. Tentativas de reformas internas do império lesado fracassaram. Proprietários de terra locais e ofícios se opuseram ao governo de Istambul e aos massacres perpetrados em não-moslins que, em 1860, com a matança de dezenas de milhares de cristãos e judeus encontraram um cume provisório no Líbano e na Síria⁷. Essas matanças em massa eram para serem excessos em 1915, brevemente antes do fim do reino otomano: pelo genocídio nos armênios.

Ao mesmo tempo, defeitos intra-islâmicos aceleravam o colapso do grã-império islâmico: guerras internas, p.ex. as campanhas de Ibrahim Pascha dirigidas contra o sultão ou a subida dos Vaabitas na península arábica, a corrupção profundamente assentada da administração turca, o poder colonial odiado nos povos subjugados, também entre outros moslins. Ainda até à Primeira Guerra Mundial, a Grã-Bretanha, a França e outros poderes europeus mantiveram “o homem doente no Bósforo” em vida, um ato de graça duvidoso, o qual prolongava os sofrimentos de outros povos europeus, mas tinha para as nações industrializadas da Europa do Norte o co-efeito positivo de que desaconselhava atos de violência nos seus países.⁸

O terrorismo naquele tempo ameaçador para a Europa veio de outra direção: do “anarquismo” socialista. Os regentes inquietos por seu reino em Istambul evitaram provocar os poderes europeus.

Sem dívida, esse desenvolvimento encorajava as pesquisas numerosas, as quais hoje sumamos sob o conceito de ciências islâmicas, sejam elas os estudos autênticos realizados no local dos pesquisadores de Arábia viajantes de Burckhard a Musil, os trabalhos dos povólogos ou de lingüistas de Wahl a Nöldeke, os quais se aproximavam aos textos do Islame cada vez mais impavidamente, não impressionados de proibições do islame ortodoxo, já que o poder terrestre deste entrava em decaída. Podia-se viajar nos países do reino otomano com menos perigo do que nos séculos anteriores. O império afrouxante possibilitou olhadelas na sua estrutura, nas mentalidades dos seus habitantes, das línguas e culturas dos seus povos. Também os meios técnicos modernos, navio a vapor, ferrovia e outros contribuía para um desenvolvimento da pesquisa do Islame. Com facilidade relativa, protegido por frotas européias, atravessou-se o Mediterrâneo e se arriscava para dentro das regiões da Ásia Menor, Pérsia ou aos desertos arábicos.

Acrescentavam-se ainda movimentos internos na vida intelectual da Europa. O poder das Igrejas se estava baixando desde a revolução francesa, dada a possibilidade de pôr em questão valores cristãos, tanto mais abertos os literatos e cientistas aos mundos de idéias até agora desaprovados. Nesse sentido, também a atitude de literatos europeus referente ao Islame e seu profeta, a qual tinha sido até lá geralmente negativa.

Para um grande poeta ocidental como Dante (na *Commedia Divina*) Maomé era simplesmente o “anticristo”.

Ainda Voltaire estava estritamente recusante diante o profeta, p.ex. na sua peça *Mahomet ou le fanatisme* de 1741, cuja apresentação está sendo evitada na Europa hodierna, porque desenha uma imagem assustadora do fundador de religião islâmico. Voltaire considerava a religião de Maomé como produto exatamente daquela “superstição” que devesse combater como iluminador. O Corão lhe apareceu como um livro “que em cada página deixa tremer a inteligência sadia da pessoa humana”.

O drama de Voltaire foi traduzido ao alemão por Goethe, obviamente a pedido do duque⁹, em que Goethe logo percebeu o incompatível entre a imagem do Islame de Voltaire e da sua própria.¹⁰ A crítica do profeta por Voltaire, apesar disso, está conservada na tradução de Goethe: Os feitos de Maomé estão sendo apresentados como “crimes”, a sua doutrina como “veneno” e “ilusão de hipócrita”, o profeta mesmo como um homem que “efunde sangue humano com prazer”. Um aspecto interessante é a caracterização repetida de Maomé como “traidor”. Voltaire quis dizer as quebras de palavra e manobras do político e homem de guerra, que declarou manha e engano como atributo do seu Deus e os sancionava com isso?¹¹ Ou ainda mais: uma traição que já estava fundada na gênese dessa religião? Voltaire, embora era crítico da Igreja, confessou-se à visão da Europa cristã:

Não nego que esse espírito corajoso
 Mostra muita prudência e força e alta coragem;
 Como tu, reconheço os talentos do teu senhor,
 E fosse virtuoso, seria um herói.
 Mas esse herói é cruel, é traidor.
 Tão culpado ainda nunca era um tirano.

Assim podia-se, mas assim não se precisava, ver Maomé. Alguém que se desligou de noções cristãs o podia entender “pragmaticamente”, admirar nele o vencedor, o homem de sucesso que, de tribos beduínas que se combateram uma a outra, unirá um império, cujos exércitos deixaram tremer a Europa cristã, um herói do “culto ao gênio” um “forte” no sentido de Nietzsche. O Goethe jovem encontrou Maomé quando – como o germanista Taha Bari, que ensina no Cairo, mostra num estudo – estava a procura de um “espírito de herói”, dum herói de drama espetacular fora da convenção ocidental, cristã¹².

“Depois de que o jovem Goethe lera as *Memórias Socráticas* de Johann Georg Hamann, procurou por um espírito de herói, sobre o qual podia escrever no seu drama (...). Quando em Estrasburgo recebeu por intermédio de Herder uma imagem do profeta Maomé, voltou-se à figura do profeta. Com um drama sobre o profeta Maomé, Goethe alvejara a criticar a imagem de inimigo cristã do Islame e do profeta Maomé.” ... O seu poema de 1773 “*Mahomets Gesang*” [O canto de Maomé] começa com o versículo animado:

Vede a fonte de rocha
 Clara de alegria
 Com um olhar de estrelas!
 Acima das nuvens
 Espíritos bons
 Alimentaram a sua juventude...

a exata contra-imagem àquela de Voltaire. Tem efeito tão diametralmente concebido que dá impressão menos emocional do que calculada. Eram realmente “afinidades religiosas”¹³ a razão principal para a aproximação ostensiva de Goethe, como a pesquisadora de Goethe, Katharina Mommsen, o acha,[?] “*Mahomets Gesang*” significava uma ruptura sensacional com a vista moralizadora, cunhada pelo conceito cristão de humanismo, ao profeta a à doutrina deste. O poema pode ser chamado a primeira apoteose de Maomé na literatura europeia, simultaneamente – nesse ponto nevrálgico – uma ruptura de mentalidade utilitarista perante a moral cristã, uma rejeição alvejada de modo de pensar ocidental.

Entre esses dois pólos – Voltaire e Goethe – move-se a seguir a recepção europeia do Corão e do seu profeta. O assunto Islame entrou na moda no século 19 entre intelectuais europeus, especialmente alemães. Literatos como Heine, Hauff, Rückert ou Platen se deixam estimular – seguindo Goethe – a exposições romanticamente transfiguradas, frequentemente fantásticas a partir dessa esfera, em que o caráter poético do Corão, antes de tudo as exuberantemente ilustradas promissões de paraíso adoçavam a aproximação como motivo condutor, a aproximação a uma – em tradução unilateral-embelezadora da palavra Islame¹⁴ – mais alta “paz” da pessoa humana, como essas linhas de Goethe revelam:

E assim te envio para dentro dessa paz:
 Pois não a podes trocar em seguida;
 Tais moças não cansarão,
 Tais vinhos não embriagarão¹⁵

A raiz originada do aramaico *s-l-m* significa no sentido geral “cumprimento”. Com isso pode ser entendido “aperfeiçoamento”, “bem-estar”, “equilíbrio”, “salvação”, “complementação”, “paz interna”, “recompensa”, “pagamento” e outras coisas – sinônimos que representam do seu modo “cumprimento”. Islame significa cumprimento dos mandamentos, com a significação lateral de que o fiel, pelo cumprimento dos mandamentos, alcança paz. Trata-se, no entanto, de “paz da alma” (mais ou menos no sentido do latim *serenus*), não de paz política com outros (*pax*). Uma paz com “infiéis” está sendo explicitamente excluída em vários lugares do Corão.

Ocasionalmente, também a conta crítica encontra palavras, p.ex. em Karoline von Günderode, típico para uma mulher que em Maomé – semelhantemente a Voltaire – via antes de tudo o político de poder e o aspirante ao poder mundial.¹⁶

No outro lado o interesse crescente de numerosos cientistas de ramo, os quais começaram a traduzir o Corão sempre de novo – em que se evidenciou que das “leituras” (*tafsir al-coran*), do nunca fixado como obrigatório texto árabe, há muitas¹⁷ – e se aproximaram ao mundo islâmico com os seus respectivos métodos, com análises de texto, viagens de pesquisa e qualquer espécie excogitável de estudos especiais afundadores em arabística, semística, ciência de religião, antropologia, historiologia, etnologia, ciência regional e outros.

Nesse processo do nascimento duma nova ciência, da ciência do Islame moderna, mostrou-se logo uma especialidade: que nisso, antes de todos, judeus se destacavam ou como, face à pertença muitas vezes não clara ou mudante pertença confessional, um colega alemão de ramo o expressou: “orientalistas com origem judaica”.¹⁸

A questão recentemente tematizada “quanto os estudos islâmicos na Europa têm a agradecer a pesquisadores judaicos”¹⁹ leva forçosamente a mais outra: porque eram judeus aos quais as ciências de Islame modernas agradecem a sua “ruptura para uma visão mais fria, científica”²⁰. O fenômeno evoca tentativas de explicação, entre essas a legenda duma proximidade historicamente crescida, até solidariedade, entre judeus e moslins, como as defende, p.ex., um islamólogo berlinense²¹. A sua hipótese de que pesquisadores judaicos sentiriam com o Islame “um parentesco maior” que os cristãos, porque os judeus tinham atrás de si “longas fases de experiências comuns” com moslins, “pense-se nas Cruzadas ou na Reconquista”, superestima longamente a proximidade entre os moslins dominantes e dos, no melhor dos casos tratados de *dhimmi*, súditos judaicos nos diversos reinos islâmicos.

As passagens evidentemente hostis a judeus do Corão²², as crueldades de Maomé aos judeus, a matança de todos os homens judaicos de Medina no ano 627, a pérfida conquista da terra judaica Chaibar, as ondas de conversão à força e orgias de violência sempre mais uma vez irrompentes por moslins contra judeus (634 Gaza, 1033 Fez, 1066 Granada, 1232 Marrakesh e outras), a arbitrariedade e escravidão nunca caíram da memória judaica.

A sura 5 trata da discussão com os judeus. A sua maldição também em 2,159; o direito de privar judeus das suas moradias e dos seus pertences: 33,27; judeus como assassinos de profetas: 2,60; falsificadores da Escritura: 2, 79; e outros lugares.

Certo que judeus pelos séculos da dominância islâmica tentaram a sobreviver sob as condições da *dhimma*, do “contrato de proteção” que convencia a ninguém e que é abolível pelo lado islâmico a qualquer momento, ajustando-se tanto quanto necessário.

Sem dúvida havia regentes moslêmicos que eram mais tolerantes que outros e que achavam oportuno uma convivência próspera como os judeus. Sem questão, rabinos célebres ou escritores judaicos às vezes escreveram em árabe e estudaram obras de filósofos árabes.

Duma proximidade interna, porém, não se pode falar. A literatura rabínica mostra que a visão judaica ao Islame ficou em princípio recusadora. Mesmo Rabbi Moshé ben Maimon (chamada de Maimônides), que em cortes islâmicos desempenhava ofícios altos e a quem outros judeus acusavam de acomodação exagerada a costumes islâmicos²³, chama Maomé, no seu *Igeret Tejman* redigido cerca de 1172, num *responsum* aos judeus em Jemen, literalmente de “o obsessivo” ou “o errado” (*há meshuga*), caracterizando a sua religião como falsificado da judaica.

Cf. Haim Zeev Hirschberg, Islam, em: Encyclopedia Judaica, Jerusalém 1971, vol. 9, p. 104: “Alguns costumes moslins referentes à ablução, prostrações e comportamento geral durante oração foram aceitos por Maimônides (...) e provocaram desacordo entre a maioria da sociedade judaica.”

Igeret Tejman foi escrito pelo ano de 1172, depois de que as comunidades de lá, face à pressão para conversão feita pelos ofícios moslêmicos, se tinham dirigido a Maimônides procurando ajuda. Maimônides compara o Islame a uma “estátua que parece para fora com pessoa humana”, mas cuja estrutura interior mostra “nenhuma elaboração de perito”, enquanto a interior duma pessoa humana é “realmente maravilhoso e testemunho da sabedoria infinita do seu criador”. Só um “ingênuo” poderia confundir ambas e considerar o Islame uma como religião igual. ...

Mas se não era “parentesco” ou “ter em comum” com o Islame, que capacitou orientalistas judaicos para realizar esses trabalhos de abrir caminho da ciência de Islame, o quê então? Algumas explicações do fenômeno sejam aqui esboçadas.

Primeiro: A metódica intensiva de exegese de textos religiosos, à qual o Judaísmo tradicional educa. Enquanto o Islame ortodoxo, como explicado mais acima, proíbe aos seus adeptos “atar sutilezas ao texto divino”, procede-se no Judaísmo exatamente em contrário: o trabalho individual com a Toráh e

outros textos religiosos está sendo mandado, a discussão contínua, a discussão vivida, controversa na casa de ensino. O Corão é o monólogo dum único homem singular, os escritos judaicos, em contrário, resultado de diálogo e debate. A “Toráh oral” escrita no século segundo, o Talmude, se mostra com documento da pluralidade imensa da análise de texto judaica. *Hafakē bah vebafakē bah*, se diz na Mishnáh²⁴, “Gera e vira ela (a Toráh) e continua pesquisando nela”. A palavra hebraica *hafakē* significa literalmente “girar”, “virar”, uma espécie fulminante, fundamental, radical, não respeitosa e entorpecida contemplação de texto.

No momento em que essa espécie de contemplação exegética foi aplicada ao Corão cercado por proibições, resultados surpreendentes precisavam chegar à luz do dia.

Segundo, acrescentou a emancipação cívica dos judeus na Europa, a sua liberação da isolamento dos seus quartos de estudo e acesso a universidades seculares. O Ignaz Goldziher, nascido em 1850, que conta como “fundador das ciências islâmicas modernas”²⁵, veio duma família religiosa, percorreu como criança o estudo usual de toráh e Talmude, e estudou a seguir em universidades europeias. Em 1873 e 74 empreendeu viagens extensivas de pesquisa a Damasco, Jerusalém e Cairo. O passo para fora do gueto para dentro da ciência civil não foi facilitado aos primeiros que o arriscaram; também Goldziher, apesar da sua reputação grande, precisava esperar trinta anos, até 1904 – como o primeiro judeu em geral – receber uma cadeira ordinária na universidade de Budapeste. A sua obra demonstra a síntese feliz do método judaico-exegético e pesquisa científica-moderna.

Como o estimulador genial da ciência islâmica moderna, também como precursor de Goldziher, conta porém um anterior, Abraham Geiger, nascido em 1810 em Francoforte sobre o Meno. Geiger chegou a ser célebre como fundador do Judaísmo alemão de Reforma, dedicando-se à arabística como homem jovem. Tanto mais surpreendente é o vestígio que essa ocupação transitória deixou nas ciências islâmicas. Também ele recebeu uma formação judaica tradicional, o seu pai, um rabino, introduziu-o já na idade de seis anos, nos escritos talmúdicos. Simultaneamente, aprendeu cedo (além de hebraico, grego e latim) as línguas que estão no fundo do Corão, siro-aramaico e árabe). Em 1832, no início dos vinte, terminou o seu trabalho de doutorado célebre, coroado com prêmio pela universidade de Bona. *O que Maomé assumiu do Judaísmo?* A dissertação brilhante o mostra à altura da arabística de então, ligada com conhecimento profundo dos escritos judaicos – combinação que o predestinava de modo ideal para a obra que estava empenhando. Acentua que a criou de somente destes meios: “Os meios de ajuda com os quais empreendi esse trabalho, eram somente textos árabes nus segundo a edição de Hinckelmann, segundo a qual está, daí, citado, a tradução de Wahl e um conhecimento familiar com o Judaísmo e dos escritos deste.”²⁶

Mas só com esse começo sóbrio, puramente texto-analítico, rigorosamente focalizado, não seria explicável porque as obras dos pais fundadores judaicos da orientalística moderna são de uma irradiação intuitiva tão convincente, de tanta profundidade e vista extensa, de tanta significação permanente.

Uma terceira razão para o papel de pioneiro encontra-se de fato numa proximidade íntima, num “parentesco” historicamente traduzido, mas não, como assumido por alguns orientistas, ao Islame, mas sim ao Israel antigo. Aqui jaz, como cada judeu tradicionalmente educado sabe, a fonte do acervo de idéias bíblicas e da espiritualidade bíblica, da qual o Corão se alimenta.

Discutível ficou, em todo o caso, se a gente podia aquilo, que o autor do Corão fizera dos conceitos bíblicos, chamar de fato uma religião monoteísta particularmente nova. Como o Judaísmo era o fundamento espiritual do monoteísmo de Maomé, já que em geral ideário bíblico determinava o ambiente em que o Corão nasceu, a virada de Geiger, Goldziher e outros judeus para a pesquisa do Corão significa em verdade um passo em direção à auto-pesquisa judaica.

Esse modo de procurar identidade dos judeus europeus – ligado com busca de vestígios no Judaísmo antigo (muito antes do Islame) – era consequência da sua emancipação civil. Ela se realizava em todas as áreas possíveis, nas ciências, na arte, literatura, política, economia, conduzindo em direções diferentes:

em Geiger para dentro, a novos modelos de identidade dos judeus na diáspora (Judaísmo de Reforma), em outros para fora, seja por abandonar o Judaísmo ou pela aceitação dum substituto pseudo-religioso, p.ex. do socialismo, ou seja por re-assumir dos conceitos antigos de autonomia e estadaude judaicas,

como – nas publicações de Moses Hess, Herzl e outros – mais ou menos nesse tempo chegou a ser conhecido sob o nome de Sionismo²⁷.

Tão controversas essas direções possam ter ido, uma coisa lhes era em comum: a tentativa de um reencontrar do “judaico” daquilo que esse conceito abrigava em si, depois de quase dois mil anos ainda, religiosa, filosófico-ética, histórica, antropológicamente ou de outro modo.

Só na margem seja notada a tese de que talvez exatamente a ocupação intensiva com o Corão era que motivou o jovem Geiger à idéia dum Judaísmo reformado, reforçando a sua antipatia contra “pensar monológico”, dogmático e lhe trazia diante os olhos que perigos ameaçam um sistema religioso de pensar. Pondo o texto do Corão comparando em frente do bíblico, Geiger pôs “simultaneamente base primeira duma ciência comparante de religiões”²⁸. Nisso, aproximou-se ao Corão primeiro sem reservas, respondendo à pergunta de se contivesse a visão duma religião nova, positivamente. O fim de Maomé teria, completamente ao contrário ao Judaísmo, jazido em “estabelecer a sua religião como a religião mundial geral”²⁹.

A reivindicação abertamente declarada do Corão de estabelecer um domínio mundial dos seus “fiéis”, distinguiria essa religião fundamentalmente da judaica, a qual está *ab ovo* destinada para um único povo, o povo de Israel. Essa transmissão da lei divina a esse povo é intentada como obrigação, antes de como carga senão como elevação sobre outros, e em lugar nenhum da Bíblia ligado com uma reivindicação, para derivar dela privilégios terrestres referentes a pessoas de outra fé. Ao contrário: os judeus devem, como explicado no livro Miquéias 4,5, deixar os outros povos com a sua fé respectiva, enquanto eles mesmos aderem imutavelmente ao Deus da Bíblia.

Daí o Corão, mesmo se esse resumo monológico consiste quase exclusivamente de material bíblico, é algo de novo, do seu modo original: um conglomerado de vistas, histórias e conceitos bíblicos o qual, apesar disso, leva no final a uma exigência completamente não-bíblica, a uma reivindicação política de dominação dos seus adeptos referente ao restante de toda a humanidade..

A primeira parte do trabalho de Geiger trata da questão: “Maomé quis, pôde, e como pôde, tinha licença para e como tinha licença para, assumir do Judaísmo?” Chega à conclusão de que Maomé teria tentado “emprestar bem muito do Judaísmo, incorporando-o no seu Corão”³⁰. Isso, porém, não teria acontecido por simpatia ao Judaísmo, pois Maomé teria, referente aos judeus, sentido “ódio inextinguível”³¹. Muito antes era “o poder, que os judeus alcançaram na Arábia, bastante importante para que os precisava querer como aderentes, em parte eram também superiores às outras comunidades de fé em conhecimento”³². Da situação que Maomé encontrou, Geiger esboça a imagem seguinte: As tribos judaicas viventes livremente que nos primeiros séculos da contagem de tempo cristã imigraram na península arábica – em virtude das restrições romanas em Israel e Judéia mesmos – alcançaram “no tempo de Maomé muito poder” na Arábia, por causa da sua cultura mais elevada, dos seus conhecimentos agrícolas e de artesanato, não por último pela sua religião monoteísta, a qual fortificava a unidade e solidariedade nacional. Antes de tudo, o ponto de vista mencionado no último devia – face à desunião e desordem do mundo beduíno-arábico – fazer a maior impressão num político de visão ampla.

Geiger menciona as tribos e comunidades de colonização judaicas dos Benu Kainoka, Benu Nedhir ou os judeus de Chaibar, mas também os judeus de cidade em Medina (aonde Maomé precisava fugir de Meca), uma cidade que, com razão, está sendo chamada de uma “fundação judaica”, para o que não por último fala o seu nome aramaico³³. Acresceram numerosos conversos judaicos entre os árabes, entre eles provavelmente também Waraqah ibn Naufal ibn Asad, um primo da Khadijah, a primeira mulher de Maomé, que, segundo um *hadith*, teria, com primeiro, escrito as revelações de Maomé. Deste primeiro escritor e parente de Maomé está dito no *hadith* que teria dominado “a escrita hebraica” e “dos Evangelhos em hebraico copiado aquilo que agradeceu a Aláh que o escrevesse”³⁴.

Maulana Muhammad Ali ... parte da suposição de que Waraqah teria “sido judeu por um tempo”. Escritores hebraicos usavam naquele tempo, na maioria dos casos, o alfabeto aramaico, pelo que a teoria moderna (“Luxenberg” e outros) de que os textos do Corão teriam sido escritos – ao contrário do dogma islâmico – primeiro em aramaico, recebe confirmação pela própria tradução islâmica. Seja que esse detalhe fique eternamente incerto, o ambiente espiritual em Medina e arredores era, sem questão, dominado por ideário bíblico, seja na base do “poder” e superioridade cultural das famílias

judaicas locais e dos cristãos que viviam ali em grande número, ou seja na base da fascinação que partia da religião judaica-cristã.

Esses judeus locais eram porém, como Geiger acha, relativamente pobres em conhecimentos religiosos, de onde se explicam contradições, confusões e absurdidades do texto do Corão. Geiger está convencido de que Maomé tenha sido analfabeto, pelo menos muito iletrado, em que não assume essa opinião da teologia islâmica, mas sim deduz dos seus próprios estudos do texto árabe. Embora fosse de supor que a afirmação do analfabetismo de Maomé fosse “um pretender vazio para testemunhar a divindade da sua missão”, Maomé não poderia “pelo menos nunca ter estado no cheiro da erudição, a qual lhe teria sido atribuída mesmo num conhecimento diminuto do Judaísmo (...)” A ordenação dos profetas” no Corão fazendo efeito obstruso, a sua “descrição corrupta de nome” e “e a ainda mais corrupta outros a serem mencionados na parte histórica” são, para Geiger, indícios primeiros, evidentes de que “ele (Maomé) nunca” possa ter “olhado numa escritura hebraica”.³⁵

Na sura 4,161, Maomé apresenta esses na ordem Abraão, Isaac, Jacó, Jesus, Jó, Aarão, Salomão e Davi. “Ainda mais engraçadamente”, assim Geiger, seria a ordem na sura 6,8ss.: Davi, Salomão, Jó, José, Moisés, Aarão, Zacarias, João, Jesus, Elias, Jonas, Ló (a numeração de suras por Geiger se refere à tradução de Wahl, e não concorda com as traduções alemãs mais novas como Paret, Adel, Khouri, e outros).

Também em outras partes, o fundador de religião islâmico mostra só pouco conhecimento daquilo sobre o que pregava. Em sura 17,4-8, resumiria a história bíblica inteira em poucos versículos, além disso saberia comunicar somente legendas de pessoas individuais. Conexões mais profundas, conexões complicadas etc. não poderia comunicar, narraria “de modo silhueta” e tão simplesmente como possível as histórias de figuras singulares. Mas também essas estavam cheias de faltas. Assim Maomé afirma na sura 19,8: “antes de João Batista, ninguém teria tido esse nome, *Yahya*, propriamente *Jochanan*. Tivesse tido um pouco de notícia da história judaica, teria sabido que o pai do sumo sacerdote Mattathias, célebre com macabeu, e o filho deste tinham esse nome.”

Ou trocava figuras e nomes. Em sura 66,10, onde a fala é da infidelidade da mulher de Noé, entenderia obviamente a mulher de Ló. O enigmático “profeta Hud” poderia somente ser o *EBR* [Gn 10,24.29; 11,14.15.16.17; 1Cr 1,18.19.24]; do qual a palavra *IBRI* [hebreu] se deriva, em troca de que Maomé, em analogia falsa, teria deduzido da palavra da palavra *YeHUDI* a uma pessoa de nome Hud. O pregador teria, “tanto pela ignorância dos judeus que circundavam quanto preferencialmente pela sua própria, não podido ter chegado a conhecer as escrituras judaicas”, mas sim conhecido por ouvir falar um “Judaísmo, como este vivia na boca do povo e, naturalmente, assim de modo mais fácil”, conhecido “a riqueza das suas sagas e contas de fada”.³⁶

Além de que “Maomé não conhecia a história do povo (bíblico)”, Geiger supõe que atrás das numerosas modificações no assumir de matérias da Bíblia, também considerações táticas, a saber que o profeta “não considerava a narração delas adequada às suas finalidades”. A sua finalidade consistia primeiro na comunicação da concepção monoteísta da Bíblia a árabes da assim chamada *jabiliya*, da, como está sendo chamada na tradição islâmica, “época da ignorância” ou, na tradução de Ignaz Goldziher, “barbaridade”.³⁷ A palavra *jabiliya* significa, como Goldziher deriva etimologicamente, um estado de paixão desenfreada, selvageria, violência e crueldade; entendidos eram pessoas que “seguiam os seus instintos animais”, com uma palavra “bárbaros”. A um público tal, que era quase sempre analfabeto, nômade, consideravelmente incapaz para uma agricultura cultivada, presa em círculo vicioso de guerras sangrentas de roubo e de tribo, e cujos sentimentos religiosos encontravam a sua expressão. Também Geiger acha que essa dificuldade seja o motivo principal para a estrutura ambivalente, muitas vezes absurda das pregações de Maomé, para a, “em algumas suras notavelmente abrupta, desconcertante mudança do assunto, do curso de narrar, para as assombrosos desvios dum curso ‘plausível’ de narrar”.³⁸ O público árabe era, não só desajuizado, mas muitas vezes recusante e agressivo, culpava Maomé, antes de tudo, do plágio espiritual, e pior ainda: de propaganda a serviço de estranhos.³⁹ Uma sociedade desde séculos conjurada na oposição entre “nós” e “os outros”, dividida em guerras tribais como a árabe-beduínica não conhecia acusação pior.

O próprio profeta queixa-se em muitos lugares do Corão⁴⁰, de que os ouvintes árabes o teriam suspeitado de ter recebido a sua doutrina, não de Deus, mas sim de homens: “A ele não ensina senão um homem”, teriam dito dos seus anúncios (sura 16,105). Sabia-se Maomé em estreita relação a

Abdallah ibn Sadam, um judeu ou convertido (a quem Geiger chama de um “rabino douto”) e culpava-se a ele (sura 25,5): “A ele ajudavam (na elaboração da sua doutrina) outras pessoas”, ao que o comentador árabe do Corão anota: “Modshahid diz que entende como isso os judeus.”⁴¹ O próprio Maomé confessa que muito do contado por ele se encontraria nas escrituras. “Assim alegou”, assim Geiger escreve, “contra a reprovação contra ele feita de que nunca acontecesse um milagre por ele (...), que estivesse determinado somente ser admoestador, não para milagreiro, mas lhes tivesse contado claramente de milagres que acontecem em escritos anteriores, o que judeus doutos bem soubessem (26,197). Estes, porém podem confirmar a verdade das suas narrativas.”

Duma dependência tão profunda do ideário judaico – em que Maomé não teria sabido fazer diferença nenhuma entre Bíblia Mishnáh, Gemara, Midrash etc., porque “não por estes chegou ao conhecimento dessa narrativa, mas sim a partir da boca do seu ambiente, para ele então tudo devia ter valor igual, tudo significava bíblico” – resulta o ódio aos judeus crescente de Maomé: no curso duma emancipação e delimitação das fontes, finalmente a negação delas, até “contestação”, de que o ódio aos judeus de Maomé encontraria expressão em acusações no texto do Corão, os quais até hoje dão pretexto para agressão e violência: “os judeus seriam inimigos dos moslins (sura 5,85), teriam matado o profeta (2,58; 5,74) (...), falsificaram a Bíblia (2,73 e outros lugares), constroem templos nos túmulos dos profetas” (sunna 70ss.).

A segunda razão para o ódio aos judeus de Maomé teria sido a sua intenção de “realizar uma união de todas as visões de fé”, uma espécie de religião mundial a concepção de domínio do mundo religiosamente disfarçado, e ninguém lhe estava aqui mais no caminho do que os judeus com as suas leis”. Pois Maomé “amava os costumes antigos árabes se se mantinha neles; exatamente ao contrário dos judeus, os quais punham o maior peso no cumprimento das leis (bíblicas)”⁴²

Essa ambivalência entre a visão árabe tradicional do mundo, da *murawa*, da lei, assumida de fonte estranha, outorgada por Maomé, a qual também no árabe está sendo reproduzida pela palavra aramaica *din*, é para Goldziher o conflito interno insolúvel do Islame até para o nosso tempo. Expressado simples, foram no Corão confundidas duas atitudes de vida, as quais são incompatíveis: a exclusão tribalista do “outro” e a concepção bíblica da comunidade [do ter em comum] e tolerância.

A obra de Goldziher para nós hodiernos talvez mais importante, os *Muhammedanische Studien* [Estudos maometanos] dedicam-se na sua primeira parte principalmente à essa incompatibilidade interna, à qual o mundo moslêmico até hoje deve boa parte da sua inquietação e agressividade. Quando o profeta impôs aos seus adeptos cunhados pela *murawa*, o *din* bíblico, teria posto estes, o antropólogo Claude Lévi-Strauss analisa decênios depois de Goldziher, “num estado duma crise contínua (...). É esta uma, no sentido de Pawlow, situação ‘paradoxa’, a qual gera de um lado medo e de outro lado presunção, porque acha-se, graças ao Islame, ser capaz de superar um conflito desse gênero (...). E vão.”⁴³

... Lévi-Strauss generaliza: “O Islame inteiro parece de fato ser um método de criar na cabeça dos fiéis conflitos insolúveis, dos quais se salva eles oferecendo-lhes soluções de muito grande (porém demasiadamente grande) simplicidade.”

Em princípio, Maomé não teria feito outra coisa, assim Goldziher, que transformar o ódio tradicional entre as tribos árabes para aquele de uma “comunidade dos fiéis” contra o restante da humanidade, chamado de “infiéis”, logo virar de dentro para fora. Desse modo, a atitude básica da *jahiliya* podia ser mantida, odiar e combater o “outro” na base do “ser outro”, substituindo o modelo racista de segregação da pertença à tribo e elos de sangue por aquele da “fé”: “Agora se deviam distinguir, não mais os adeptos das várias tribos, mas sim os fiéis dos infiéis.”⁴⁴

... O islamólogo alemão Theodor Nöldeke descreve o virar-para-fora do potencial agressivo nos seus “*Orientalische Skizzen*” [Esboços Orientais] que saiu primeiro em 1892, uma obra estimada por Goldziher: “Certamente era útil dirigir as tribos recém-subjugadas a um alvo externo, no qual podiam satisfazer o seu gosto de pilhagem em grande estilo, confirmar a sua mentalidade bélica e, ao mesmo tempo, fortalecer a sua aderência à nova fé.” ...

A um monoteísmo adaptado desse modo, os ouvintes de Maomé gostavam de seguir, esse resolveu dois problemas principais da sua existência até agora: terminou as guerras das tribos entre os clãs árabes, criando ao mesmo tempo um pretexto para expansão comum para fora, sem a qual uma economia nômade, extensiva não pode existir.⁴⁵

A obra volumosa de Goldziher abrange trabalhos antropológicos, etnológicos, literatológicos, históricos e linguísticos, ocupava-se, diferentemente de Geiger, durante toda a sua vida com o Islame. Em 1920, um ano antes da sua morte, saiu a sua obra de padrão *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* [As Direções da Interpretação Islâmica do Corão], na qual descobre mais um dilema do Islame: a obrigação de seguir sem crítica um texto que nem está univocamente fixado.

Na base do texto arábico nunca obrigatoriamente fixado do Corão (pelos sinais de vocalização ausentes, passagens pretensamente eliminadas ou acrescentadas etc.) os moslins até hoje não podem alcançar um acordo sobre como uma determinada frase esteja para ser lida, logo: que significado tem. A guerra intra-islâmica se alimenta das cismas incuráveis, os quais já começam com a versão árabe respectivamente declarada como santa do texto do Corão, oferecendo pretextos para divisão intra-islâmica, formação de seitas e fraccionismo político, sempre novos motivos para violência sangrenta. Também hoje, as lutas no Médio Oriente, como elas p.ex. irromperam entre shiitas e sunitas no Iraque ou entre o Irã shiita e a Arábia Saudita sunita numa sanha e crueldade que inflama toda a região, se deixam atribuir a essa discórdia antiga na concepção de texto.

A ambigüidade interna do Corão, a desarmonia insuperável do seu amálgama forçado de material pagão e bíblico também ocupava o filósofo de religião alemão-judaico Franz Rosenzweig. O nascido em 1886 em Kassel incorporava ampla assimilação judaica do seu tempo, era participante da Guerra na Primeira Guerra Mundial, concebendo na frente o seu livro saído em 1921 *Der Stern der Erlösung* [A Estrela da Salvação]. Neste, dedica à doutrina de Maomé cerca de vinte páginas, também isso só em “vista comparadora” ao lado de Judaísmo e Cristianismo; mas o seu conhecimento profundo dos textos – Rosenzweig tinha aprendido árabe para poder estudar o Corão nesta língua – possibilitou-lhe introspecções profundas e pronunciamentos altamente concentrados sobre a essência teológica do Islame. Pertence ao acanhamento esquisito da concepção de Rosenzweig alemã – a qual aliás é muito volumosa – que a sua visão crítica ao Corão não encontra quase nenhuma menção em lugar algum.

Rosenzweig vê no Corão um “caso notável de plágio na história mundial”.⁴⁶ Mas, embora Maomé indique material bíblico como a sua própria revelação e, com isso, “se pavoneia cheio de dignidade faustosa”⁴⁷, não teria chegado para cima da imagem de Deus de religiões pré-bíblicas/pagãs: “Maomé então, assumindo os conceitos da revelação externamente ficava, em conceitos fundamentais da criação, colado no paganismo.” Rosenzweig duvida que o Corão seria revelação divina em geral, e não antes “uma fé em revelação proporcionada diretamente do paganismo, para assim dizer sem vontade de Deus, logo provindo em ‘causação puramente natural’.”⁴⁸ Isso se mostraria já na noção coreana do Deus Criador, cuja ação seria “arbitrariedade pura”, “feito não-necessária livre da arbitrariedade divina” e o qual, fiel as imagens da esfera pré-bíblica-arábica, permaneceria um Deus dos “fortes”: “Misericórdia é que Aláh tem com a fraqueza humana, mas que a ama antes da força, essa humildade de Deus está alheia a Maomé.”⁴⁹

O fiel ficaria, num sistema tal, no grau duma mera ferramenta. O que o Islame chama de “caminho de Aláh” seria a sujeição total do indivíduo sob “a prescrição fundada uma vez por todas”. Rosenzweig resume: “É um caminho da obediência. Isso é que o distingue, mais que o seu conteúdo, do amor ao próximo.” Pois “o andar no caminho de Aláh significa a expansão do Islame pela guerra de fé”. Enquanto isso, “o Islame teria exatamente o sinal de indicação inverso que a fé verdadeira”, esta com que Rosenzweig entende o Judaísmo e o Cristianismo.⁵⁰ O mandamento duma luta mundial contra “infiéis” seria o contrário ao “amor ao próximo”, em Rabbi Hillel e mais tarde em Jesus que o viam a essência da Bíblia⁵¹.

O filósofo alemão-judaico Hermann Cohen via no “amor ao próximo” até a “suma essência de toda a religião e da própria doutrina de Deus”, ... Nesse sentido, parece o credo do Islame a Rosenzweig ser antes um “credo de descrença”, ...

Enquanto “os caminhos de Deus (...) jazem altamente acima do acontecimento humano”, o caminho de Aláh ficaria terreno, um sinônimo para os caminhos das pessoas humanas, as guerras dos seus combatentes.

De modo diferente, Geiger, Goldziher e Rosenzweig ocupavam-se com o Corão:
um rabino, a quem essa ocupação era uma auto-certificação primitiva,
um islamólogo, para quem ela chegou a ser obra de vida,

um filósofo de religião, que por ela ganhou conhecimentos mais profundos sobre Judaísmo e Cristianismo, antes de tudo sobre o que ambos tinham em comum em confrontação um em terceiro, de concepção aparentemente semelhante.

As suas teses não estão ainda carregadas da perturbação que a vista judaica à Europa precisava sofrer pelo Holocausto, ao mesmo tempo livres das tendências transfiguradoras da ciência do Islame hodierna, a qual vê o seu objeto muitas vezes – consciente ou inconscientemente – num contexto politicamente predestinado. A partir daí, a sua imagem de Islame está menos preconceituosa do que aquela de muitos orientalistas dos nossos dias e ainda, e exatamente outra vez, atual. Aproximavam-se ao Corão numa desenvoltura hoje quase não mais imaginável, inteiramente a partir da análise de texto, a partir do método exegético-comparativo.

Esse aderir era formado pela exegese judaica tradicional da Bíblia, ligada com a sistemática de ciência secular, uma ligação feliz, a qual foi possibilitada pela fazía pouco acontecida emancipação dos judeus europeus. A familiaridade de Geiger e Goldziher com as fontes judaicas, das quais Maomé tomou o material para a sua doutrina, ou a vista de conjunto de Rosenzweig sobre as concepções existenciais de Judaísmo e Cristianismo possibilitavam um compreender mais profundo dos pronunciamentos, na vista ocidental, muitas vezes inconsistentes, do Corão. Assim sucede a decifração de lugares enigmáticos, que se explicam da recepção de materiais pós-bíblicas/talmúdicas, a isso ainda em tradição insuficiente, ou a prova das intervenções, com as quais o pregador do Corão tentava fazer a mensagem bíblica aceitável para os seus ouvintes, árabes nômades. O começo de crítica de texto desvela a ambivalência interna da doutrina islâmica de religião, o antagonismo entre tradição árabe e lei bíblica, *murawa* e *din*, o qual, segundo Goldziher, fica “profundo e incapaz de mediação”, fonte de inquietação e expansão constantes.⁵²

Notas literárias 1 a 52 : no fim do texto alemão!

Tradução:

Pedro von Werden SJ – Rua Padre Remeter, 108 – Bairro Baú - 78008-150 Cuiabá-MT – BRASIL – pv-werden@uol.com.br

10/2/2008