

A TRADUÇÃO DA TRADIÇÃO

a transcodificação simbólica entre judaísmo, cristianismo e paganismo na origem da arte paleocristã

THE TRANSLATION OF TRADITION

symbolic transcoding among Judaism, Christianity, and Paganism in the origin of Early Christian art

André Daniel Reinke

André Daniel Reinke é bacharel em Desenho Industrial (UFSM, 1998), licenciado em História (UFRGS, 2013), mestre em Teologia (EST, 2018) e doutor em Teologia (EST, 2022). Vencedor do Prêmio Capes 2023 como melhor tese em Ciências da Religião e Teologia do Brasil. ORCID: [0000-0002-9438-4353](https://orcid.org/0000-0002-9438-4353)
Lattes: lattes.cnpq.br/5425712670586486 E-mail: andre_reinke@yahoo.com

Seção: Artigos Diversos | Artigo Original

eISSN 2447-7443 | DOI [10.25188/2447.7443.2025v29.334](https://doi.org/10.25188/2447.7443.2025v29.334)

Editor-chefe: Alexander B. Stahlhoefer

Artigo recebido em 19 de novembro de 2025 e aprovado pelo Conselho Editorial em 05 de maio de 2026, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Conflito de interesse: Os autores declaram não haver conflito de interesses de qualquer natureza em relação ao presente artigo.



Licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição – Não Comercial – Sem Derivações 4.0 internacional

RESUMO

O presente artigo pretende reunir conceitos, argumentos e exemplos para evidenciar como distintas tradições religiosas trocam símbolos e influência, demonstrando como tal característica se manifesta especificamente na tradição cristã desde a sua origem. Para tanto, serão levantados conceitos de símbolo e simbólica, bem como da dinâmica das culturas. A seguir, será demonstrado o trânsito de símbolos na Bíblia Hebraica e no Novo Testamento, nos quais fica evidente a transcodificação simbólica realizada pelos seus autores a partir de elementos das religiões do entorno. Seguirá uma breve apresentação do uso da língua e da filosofia grega pela Patrística, o que demonstra a continuidade da permeabilidade cultural na comunidade cristã. Finalmente, serão descritos três exemplos da arte paleocristã — o Bom Pastor, a Orante e o Sol Invictus —, mostrando como a tradição bíblica é traduzida para o ambiente simbólico greco-romano.

Palavras-chave: Símbolo. Bíblia. Judaísmo. Cristianismo. Paganismo. Arte Paleocristã.

Abstract

This article aims to gather concepts, arguments, and examples to highlight how distinct religious traditions exchange symbols and influence, demonstrating how such characteristic manifests specifically in Christian tradition since its origin. Therefore, concepts of symbols and symbolism, as well as the dynamics of cultures, will be explored. Subsequently, the transit of symbols in the Hebrew Bible and the New Testament, where the symbolic transcoding carried out by their authors based on elements from surrounding religions is evident, will be demonstrated. A brief presentation of the use of Greek language and philosophy by the Patristics will follow, demonstrating the continuity of cultural permeability within the Christian community. Finally, three examples of early Christian art will be described — the Good Shepherd, the Praying Woman, and Sol Invictus — showing how biblical tradition is translated into the Greco-Roman symbolic environment.

Keywords: Symbol. Bible. Judaism. Christianity. Paganism. Early Christian Art.

1 INTRODUÇÃO

A cada final de ano ocorre uma enxurrada de postagens nas mídias sociais a respeito das origens pagãs do Natal. A festa é reiteradamente denunciada como uma adaptação do aniversário do *Sol Invictus* celebrado em 25 de dezembro, além de um possível vínculo com as *Saturnálias*. Os símbolos natalinos são referidos como oriundos das culturas europeias pagãs, o pinheiro ligado a Odin, ou a guirlanda, elemento simbólico relacionado aos sacrifícios greco-romanos. Muitos evangélicos piedosos acabam sentindo certo desconforto com tais afirmações e abandonam os símbolos do Natal na tentativa de rejeitar o paganismo nele supostamente inserido, procurando outras celebrações “mais bíblicas” como o Chanucá — embora a origem dessa festa judaica esteja descrita no livro de 1 Macabeus, não constante no cânone protestante.

Tais reservas à festividade do Natal revelam uma tendência comum nas comunidades evangélicas: a ideia de que as tradições bíblicas são exclusivas e remetem a uma pureza original da fé do antigo Israel. Por consequência, a igreja que se pauta pela Bíblia deve ser pura de elementos pagãos assim como os autores bíblicos o foram.

Trata-se de uma percepção popular que demanda ser esclarecida. Assim, chegamos ao objetivo deste artigo: reunir conceitos, argumentos e exemplos para demonstrar como distintas tradições religiosas trocam símbolos e se influenciam mutuamente, inclusive na Bíblia e na aurora do cristianismo. Se uma festa como o Natal aparentemente possui reminiscências de festas pagãs que teriam sido cristianizadas, isso ocorre por uma degeneração do cristianismo ou porque essa é a tendência natural de toda tradição?

Para compreender o fenômeno, passaremos pelo esclarecimento dos conceitos de símbolo e cultura, verificaremos o trânsito simbólico entre culturas na própria Bíblia e na Patrística, e finalmente examinaremos o caso da emergente arte paleocristã nas figuras do Bom Pastor, da Orante e do Sol Invictus. Com essa análise pretendemos esclarecer como culturas e religiões dialogam e realizam trocas sem perder suas respectivas especificidades.

2 OS SÍMBOLOS E AS CULTURAS

Nesta sessão retomaremos alguns conceitos de símbolo e procuraremos compreender como as culturas interagem em suas eventuais trocas simbólicas.

2.1. O QUE É UM SÍMBOLO

O mundo que o ser humano habita está fundado na linguagem. Como Ernst Cassirer afirma, enquanto grandes pensadores caracterizaram o ser humano como *animal rationale*, o mais correto seria defini-lo como *animal symbolicum*¹. O símbolo está na base de nossa linguagem. Entretanto, definir um símbolo é uma tarefa complicada. Os debates a respeito de seus atributos e até mesmo uma simples caracterização não são conclusivos, abrangendo campos como o da linguística, da semiótica, da hermenêutica e da filosofia. Marc Durand inicia sua grande obra **Os símbolos na Bíblia** afirmando não haver uma teoria do símbolo consolidada que imponha um quadro teórico amplamente aceito e difundido².

Como trataremos o símbolo aqui, uma vez que não há uma definição consagrada? Tomando uma expressão de Paul Ricoeur, chamaremos símbolo de “toda a estrutura de *significação que um sentido directo, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro*”³. Símbolos são expressões de sentido duplo: um imediato e direto e outro secundário e indireto. Tzvetan Todorov reitera: os discursos são diretos, mas o sentido indireto se enxerta

¹ CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Sou, 1972, p. 51.

² DURAND, Marc. **Os símbolos na Bíblia**: Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997, p. 10. Para Durand, a dificuldade em classificar os símbolos pode denotar, inclusive, uma resistência natural desse fenômeno a qualquer classificação, razão pela qual preferiu escolher e elaborar um sentido restrito, adequado à sua pesquisa. O sentido restrito de Durand não serve muito aos propósitos deste artigo, no qual nos interessamos mais pela fenomenologia da simbólica do que pela teoria do símbolo em si (DURAND, 1997, p. 12).

³ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: Ensaio de hermenêutica. Porto: Rés Editora, 1988, p. 14.

sobre o primeiro. Notavelmente, é o sentido indireto que domina a linguagem⁴. Ao termo “simbólico”, Todorov acrescenta “linguístico”, pois existe um simbolismo em outro lugar que não o da palavra. Para ele, o fenômeno simbólico não é propriamente linguístico, mas apenas “portado pela linguagem”. A associação realizada pelo ser humano é um processo psíquico que não é linguístico. Por isso, gestos e objetos também podem ser simbólicos. A língua não é especial nesse sentido⁵. “O receptor *compreende* os discursos, mas *interpreta* os símbolos”, significando com isso uma solidariedade entre a produção dos discursos e sua interpretação, sendo ambas duas vertentes do mesmo fenômeno. O discurso se torna simbólico quando descobrimos nele um sentido indireto⁶. Carl Jung segue na mesma senda ao pensar o símbolo como um termo, nome ou imagem que implica em alguma coisa vaga ou desconhecida para nós. Para ele, “uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além de seu significado manifesto e imediato”⁷. Trata-se de uma tendência instintiva no ser humano na sua busca por sentido na existência. É nesse aspecto inconsciente mais amplo — e nunca totalmente explicável — que reside a característica maior do símbolo.

O símbolo, portanto, é fonte de reflexão justamente pela sua dimensão indireta na linguagem e pelo profundo esforço na busca de seu ensinamento oculto. Ricoeur exalta tal peculiaridade: “Esta afirmação, que me encanta, diz duas coisas: o símbolo dá; mas aquilo que ele dá, é algo a pensar, algo sobre o qual se pense”⁸.

Esse conceito abrange uma gama muito variada de elementos linguísticos, que Durand classifica em quatro classes. A quarta classe seriam os sinais arbitrários como, por exemplo, os sinais de trânsito. A terceira classe englobaria os emblemas convencionais como as bandeiras dos países, algumas das quais podem ter uma relação simbólica mais profunda, como o vermelho da

⁴ TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 14.

⁵ TODOROV, 2014, p. 18.

⁶ TODOROV, 2014, p. 22.

⁷ JUNG, Carl. **O homem e seus símbolos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020, p. 19.

⁸ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 366.

bandeira da China, que, pela cor, invoca a revolução na ligação com o conceito de fogo e sangue. Os símbolos de segunda classe são emblemas enraizados em sentidos ainda mais profundos, como a pomba da paz, ou o poder monárquico nas figuras dos leões. Já os símbolos de primeira classe seriam os símbolos oníricos (que dão estrutura aos sonhos) e os símbolos míticos e religiosos. Na primeira classe aparecem os símbolos vinculados a aspectos da realidade que, inacessíveis que são, desencadeiam a necessidade intuitiva de simbolização⁹. Trataremos, portanto, de diversos elementos linguísticos a compor a expressão simbólica das culturas humanas. Metáforas, alegorias, parábolas, fábulas, símbolos, sinais, signos: a esse conjunto — cujas definições não detalharemos aqui — chamaremos de **simbólica**.

Voltando a Todorov, é nessa busca do símbolo profundo da linguagem que reside a interpretação — ou as múltiplas interpretações possíveis. Todorov não enuncia qualquer teoria do símbolo ou da interpretação: “Não tento decidir sobre o que é um símbolo, o que é uma alegoria, nem como encontrar a boa interpretação, mas compreender, e se possível manter, o complexo e o plural”¹⁰. A abertura dos símbolos à interpretação e pluralidade permite seu trânsito e assimilação entre culturas.

2.2. A DINÂMICA DAS CULTURAS

Para Stuart Hall, cultura são “significados compartilhados”. É pela linguagem que damos sentido às coisas, cujo significado é produzido pela comunidade e intercambiado entre seus membros. Por isso, a linguagem é fundamental: ela constrói os significados¹¹. A cultura não é um conjunto de coisas, mas de práticas que dizem respeito à produção e intercâmbio de sentidos em determinado grupo. Ou seja, as pessoas interpretam o mundo de maneira semelhante. A cultura está relacionada com sentimentos, pertencimento e ideias, sendo capaz de ser “lida” e compreendida pelos outros membros do

⁹ DURAND, 1997, p. 27-31. Essa primeira classe é precisamente aquela que Ricoeur apresenta em três dimensões: a cósmica, a onírica e a poética (Cf. RICOEUR, 2019, p. 27-30).

¹⁰ TODOROV, 2014, p. 26.

¹¹ HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016, p. 17.

grupo. São tais significados das coisas que organizam e regulam as práticas sociais —coisas essas que raramente têm um significado único e fixo¹².

Tais sentidos produzem códigos culturais compartilháveis. Quando pensamos, o fazemos dentro de sistemas de representação definidos com conceitos, imagens e emoções, que dão sentido aos objetos do mundo e necessariamente precisam ser os mesmos na cultura. Elementos da linguagem, como os sons das palavras, os gestos, as expressões e o vestuário são parte da realidade, mas sua importância não está no que são; está na função, no significado sobre elas construídos. Não possuem sentido em si mesmas, mas são carregadas de sentido por funcionarem como símbolos que representam ou conferem significados às ideias que as pessoas querem transmitir. Por isso, os participantes de uma cultura utilizam o mesmo código linguístico. O sentido é algo construído ao invés de simplesmente encontrado e decifrado na natureza¹³.

As culturas, portanto, operam com significados compartilhados. Cada cultura produz internamente os seus sentidos, ação que Stuart Hall chama de “representação”. Mas há também um aspecto externo que é preciso destacar: as culturas não são isoladas. Seja na Antiguidade, na Modernidade ou em nosso tempo, culturas interagem umas com as outras e redefinem suas fronteiras a partir de tais contatos. Peter Burke, por exemplo, analisa a globalização atual e o fenômeno da hibridização das culturas, da qual não se pode escapar. Atualmente, o processo de hibridização é intenso, incluindo a perda de tradições e raízes locais. Mas não apenas hoje; a questão do cruzamento entre culturas remete a diversos períodos da história, como o processo de helenização na Antiguidade ou as múltiplas influências sofridas pelo Renascimento¹⁴.

O termo “hibridismo”, metáfora extraída da biologia, serve para descrever o processo pelo qual as culturas passam ao se encontrar e influenciar mutuamente. Tais encontros ocorrem na mais ampla variedade de situações, de reações e de resultados. Algumas tradições são especialmente propensas à assimilação. Povos vivendo em fronteiras costumam favorecer a troca e

¹² HALL, 2016, p. 20.

¹³ HALL, 2016, p. 23-25.

¹⁴ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 18-20.

hibridização — caso da Turquia como intermediária entre islamismo e cristianismo, ou a Espanha no Medievo¹⁵. Disso deriva também que as culturas podem ter diferentes reações às influências externas, tanto de resistência como adaptação (quando reutiliza parte da cultura importada)¹⁶.

A respeito dessa troca, Roque de Barros Laraia apresenta o caso americano com humor:

Acabando de comer, nosso amigo se recosta para fumar, hábito implantado pelos índios americanos e que consome uma planta originária do Brasil; fuma cachimbo, que procede dos índios da Virgínia, ou cigarro, proveniente do México. Se for fumante valente, pode ser que fume mesmo um charuto, transmitido à América do Norte pelas Antilhas, por intermédio da Espanha. Enquanto fuma, lê notícias do dia, impressas em caracteres inventados pelos antigos semitas, em material inventado na China e por um processo inventado na Alemanha. Ao inteirar-se das narrativas dos problemas estrangeiros, se for bom cidadão conservador, agradecerá a uma divindade hebraica, numa língua indo-europeia, o fato de ser cem por cento americano.¹⁷

Culturas não são isoladas, mas interagem umas com as outras e realizam trocas. Tal característica permeável implica que as culturas também trocam significados.

2.3. O TRÂNSITO SIMBÓLICO ENTRE AS CULTURAS

O politeísmo antigo, especialmente no entorno do Mediterrâneo, era prolífico em associar e até mesmo fundir deuses. Tal associação é chamada *interpretatio*, prática inserida em um contexto de presença do sagrado na vida, respeito às divindades de outros povos e possibilidade de associá-las como diferentes faces do divino¹⁸. Tal mobilidade foi, inclusive, um dos possíveis fatores de integração do Mediterrâneo, que culminaria com o helenismo e sua

¹⁵ BURKE, 2009, p. 72-73.

¹⁶ BURKE, 2009, p. 91.

¹⁷ LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 107-108.

¹⁸ GUARINELLO, Norberto Luiz. **História antiga**. São Paulo: Contexto, 2019, p. 80.

profusão no contexto do império romano. A *interpretatio* era possível porque os atributos — ou seja, os símbolos profundos ou metáforas que cada divindade invocava — podiam ser associados. Por exemplo: o deus Baal de Tiro, um guerreiro que empunhava um bastão, na fase helenista foi associado ao grego Hércules. As representações mudavam de cultura a cultura, mas o código original poderia ser basicamente o mesmo.

Voltando a Stuart Hall, os sentidos são construídos pelos “sistemas de representação”. “Árvore” é escrita dessa forma em português porque há um código definido internamente na cultura que assim o determina. O sentido não está no objeto “árvore”, mas foi fixado nas letras da palavra “árvore” pelos membros da cultura e compartilhado por eles. Essa palavra não foi determinada pelos deuses, tampouco é inerente às coisas. A cultura, nesse sentido, pode ser entendida como um sistema humanamente construído que compartilha códigos, permitindo o falar e o entender. E indica, também, que é possível uma “traduzibilidade” entre conceitos e línguas de culturas distintas¹⁹.

As representações de uma cultura podem ser traduzidas para outra. Os códigos de cada cultura permitem a tradução de sentidos e uma prática de interpretação em um processo de codificação e decodificação. Sentidos são colocados em determinada coisa em uma cultura (a codificação); depois, é possível extrair tal sentido (a decodificação) traduzindo para a linguagem de outra cultura²⁰. Assim, elementos simbólicos de uma cultura podem ser transcodificados para outra cultura, ganhando sentido em seu novo ambiente semântico.

Os fenômenos religiosos nas culturas também codificam sistemas. Mircea Eliade trata dessa característica ao descrever a estrutura dos símbolos nas religiões. Símbolos diversos podem ganhar valor e se tornarem sagrados quando participam ou são integrados na epifania de uma divindade. Ornamentos, objetos e sinais utilizados por determinado deus acabam sendo a ele vinculados. É o caso, por exemplo, do disco solar ligado a Shamash ou a lua crescente a Sin na Mesopotâmia. O deus Hórus pode aparecer como adulto na

¹⁹ HALL, 2016, p. 41-42.

²⁰ HALL, 2016, p. 108-109.

tríade Hórus-Osíris-Ísis, ou como um bebê amamentado por Ísis, e também nos amuletos do olho-de-Hórus ou do falcão. Além disso, muitos desses símbolos podem ser integrados a outras divindades, o que significa que símbolos podem ser transmitidos de um deus para outro, fenômeno bastante comum na história das religiões²¹. Aqui podemos encontrar um elemento de ligação com o aspecto da traduzibilidade verificada em Stuart Hall. Um símbolo carregado de determinado sentido em uma cultura pode, eventualmente, ser replicado em outra quando o mesmo significado é percebido. Se em uma cultura há uma compreensão de que o sol remete à justiça, uma divindade solar em outra cultura pode eventualmente decodificar tal sentido e assimilar os mesmos elementos verbais e visuais.

A decodificação de símbolos, entretanto, não foi exclusividade dos politeísmos antigos. A prática possui paralelos na tradição bíblica (judaica e cristã), e ainda na Patrística, como veremos.

3 O TRÂNSITO SIMBÓLICO NA BÍBLIA E NA PATRÍSTICA

O antigo Israel, encravado no cruzamento de três continentes, era altamente propício a receber influências. Os israelitas estavam imersos na realidade de seu tempo e faziam parte do mesmo “ambiente cognitivo das culturas do mundo antigo”, como afirma John Walton. Não se trata de pensar no texto bíblico como diretamente dependente de outro texto específico da Antiguidade, mas do fato de que os autores bíblicos repercutem uma cultura mais ampla que influencia sua produção literária em um processo de integração no mesmo “rio cultural” do mundo antigo²².

Nesse contexto emergiu a Bíblia como produto literário do antigo Israel. Como afirma Northrop Frye, enquanto os reinos pagãos edificaram grandes monumentos em palácios e templos, “os israelitas produziram um livro”. Hoje, os monumentos estão em ruínas, mas o livro permanece em sua plena

²¹ ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 5 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 363.

²² WALTON, John H. **O pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2021, p. 29.

vitalidade²³. Tal livro excepcional é o monumento de Israel para o mundo. Como obra literária, um dos principais recursos da Bíblia para falar de Deus é a metáfora, mostrando grande afinidade com o discurso poético por meio de frequentes trocadilhos e etimologias. Mesmo o Novo Testamento, escrito em grego, segue os padrões da escrita hebraica, como quando estabelece a relação de Pedro com pedra (Mateus 16.18). Algumas metáforas são explícitas, como Jesus ser a porta ou o pão da vida. Por isso, para Northrop Frye, a metáfora não é um ornamento acessório dos autores bíblicos, mas a modalidade diretiva de seu pensamento²⁴.

O teólogo Dietrich Ritschl segue linha semelhante ao defender que a linguagem judaica e cristã é figurada e metafórica. As metáforas bíblicas estão não apenas nos substantivos (trono de Deus, luz do mundo, cordeiro de Deus, o pastor, pescadores de homens), mas também nos verbos (Deus vem, ajuda, guia, fala, busca). O uso bíblico da metáfora ocorre porque não havia como dizer de outra maneira o que se pretendia dizer sobre Deus. Não há acesso fotográfico ao falar do divino — sempre são metáforas. Além disso, os autores bíblicos trabalharam com feixes de metáforas: se Deus é rei, então há um trono, uma corte de anjos em uma cidade celestial²⁵.

Metáforas são a forma linguística do símbolo, essa estrutura em que o significado está no elemento indireto. Sua potência está em remeter ao sentido segundo, que invoca uma reflexão profunda e “dá o que pensar”. Pois são essas metáforas profundas da Bíblia que estabelecem pontos de contato com as metáforas de outras religiões, resultando no trânsito simbólico tanto na Bíblia Hebraica como no Novo Testamento.

3.1. O TRÂNSITO SIMBÓLICO NA BÍBLIA HEBRAICA

A Bíblia Hebraica, ou Antigo Testamento para os cristãos, foi produzida no contexto da Antiguidade. As metáforas de Yahweh não nasceram no vazio,

²³ FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 238.

²⁴ FRYE, 2004, p. 80-81.

²⁵ RITSCHL, Dietrich. **Fundamentos da teologia cristã**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 30-31.

mas repercutem a cultura mais ampla do Antigo Oriente Próximo. Como lembra Thomas Römer, a ideia de que a origem do Deus de Israel está fora do país se estabeleceu muito cedo na pesquisa sobre o monoteísmo²⁶. Independente da origem da crença em Yahweh, o que pretendemos destacar na pesquisa de Römer são os encontros simbólicos ou as representações que os autores bíblicos produziram na sua construção metafórica do divino.

A teofania dos textos de Juízes 5.4-5 e Salmos 68.8 apresentam metáforas bélicas, sendo Yahweh representado como uma divindade guerreira lutando pelos seus, evocando atividades de um deus como o Hadad dos sírios. A vinda de Deus é precedida pelo derramamento das chuvas sobre a terra árida, atributo típico de um deus da tempestade — da mesma maneira como Baal é retratado em sua luta contra Yam, a personificação do Mar. Assim, Yahweh foi representado pelo autor bíblico com as metáforas de um deus da guerra e da tempestade, o que o liga a um povo que habitava regiões áridas e em conflitos militares²⁷. Veja-se um excerto de um poema a Baal no Ciclo de Ugarit, quando o deus desce do monte santo Zafon, o monte do triunfo, para lutar com Yam:

A voz de Baal ressoa nas nuvens,
seus relâmpagos percorrem a terra.
As montanhas estremeceem sob sua voz,
as colinas dos tempos antigos se agitam. (KTU 1.1 I:31-34²⁸)

Compare-se com o louvor no Cântico de Débora em Juízes, também contendo um monte santo e os elementos da chuva e do terremoto precedendo a marcha de Yahweh dos israelitas:

Ó Senhor, quando saíste de Seir,
quando marchaste desde os campos de Edom,
A terra estremeceu, os céus gotejaram,
As nuvens despejaram água!

²⁶ RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Paulus, 2016, p. 43.

²⁷ RÖMER, 2016, p. 54.

²⁸ DIETRICH, Manfred; LORETZ, Oswald; SANMARTIN, Joaquin. (Ed.). **The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Raslbn Hani and Other Places**. 2. ed. ampl. Münster: Ugarit-Verlag, 1995. Para consulta do KTU em português: LACERDA, Daniel. **O ciclo de Baal: a ascensão do deus do trovão**. Edição do autor, 2025. *E-book Kindle*.

Os montes tremeram,
Perante o Senhor, o Deus do Sinai,
Perante o Senhor, o Deus de Israel. (Juízes 5.4-5 NVI²⁹)

Outros paralelos podem ser traçados, como o título de “cavaleiro das nuvens” concedido a Baal de Ugarit, também aplicado a Yahweh quando se utiliza das nuvens para percorrer o céu (Salmos 104.3)³⁰. O mesmo se dá nas referências um tanto frequentes a Yahweh com atributos solares vinculados à justiça, típicos dos cultos solares do Egito e da Mesopotâmia, como em Salmos 84.1 (NVI): “O Senhor Deus é sol e escudo, o Senhor concede favor e honra; não recusa nenhum bem aos que vivem com integridade”, ou em Malaquias 4.2 e Sofonias 3.5, que apresentam Yahweh ministrando sua justiça no amanhecer do dia. Descrições de Yahweh assentado em um trono tendo ao seu lado querubins ou serafins (1 Samuel 4.4; Salmos 80.2) remetem diretamente a figuras comuns no Antigo Oriente Próximo, os gênios protetores ou seres divinos que possuem uma vasta iconografia representando seres híbridos. Exemplo destes é a figura do Lamassu na Mesopotâmia e da Esfinge no Egito. Essas figuras funcionam como “pedestais do trono”, demonstrando que aquele que nele está assentado tem seu acesso protegido — ou a divindade detém o poder que os dominou, se pensados como símbolos de mistura, desordem e caos³¹.

A metáfora da assembleia divina, um panteão de deuses, é comum no Antigo Oriente Próximo. As principais decisões dos deuses eram tomadas em comunidade. Na Mesopotâmia, foram os grandes deuses que se reuniam para decidir o envio do dilúvio. Na literatura da cidade de Ugarit, El era o chefe do panteão (inclusive, um nome assimilado no hebraico para Deus). Mesmo no monoteísmo hebraico permaneceu o símbolo da assembleia divina, o “Concílio de Yahweh”, com tarefas de deliberação semelhantes, como no início do livro de Jó e em Salmos 82.1 (NVI): “É Deus quem preside à assembleia divina; no meio

²⁹ BÍBLIA. Português. Nova Versão Internacional. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021. Doravante citada apenas como NVI.

³⁰ RÖMER, 2016, p. 116.

³¹ RÖMER, 2016, p. 128-129.

dos deuses, ele é o juiz”³². Quando se estabelece mais concretamente o monoteísmo em Judá, as metáforas femininas também são representadas em Yahweh, trazendo para sua figura os símbolos da deusa-mãe Asera, mostrando o amor materno de Deus pelo povo como uma mãe que pariu Israel. Tal metáfora aparece em Deuteronômio 32.18, Isaías 46.3 e Isaías 49.15 (NVI): “Haverá mãe que possa esquecer seu bebê que ainda mama e não ter compaixão do filho que gerou? Embora ela possa esquecê-lo, eu não me esquecerei de você”³³.

Objetos sagrados da Bíblia também guardam semelhanças com elementos da cultura material de povos antigos, especialmente do Egito. Exemplo mais marcante é a Arca da Aliança, uma caixa de madeira com uma tampa contendo querubins esculpidos e revestida de ouro. Considerada um ponto de contato entre o céu e a terra, o “estrado de Deus” (1 Crônicas 28.2) contém paralelos muito interessantes em objetos similares em forma e função. Arcas de madeira com varas para transporte são peças frequentes no Egito, entre as quais se destaca a Arca de Anúbis, um santuário portátil com a estátua de um chacal — símbolo do deus dos mortos Anúbis — em sua tampa³⁴. O que arcas desse tipo representam (a presença da divindade circulando entre seu povo em um objeto sagrado) foi recebido e adaptado à tradição nascente do povo de Israel.

Símbolos do rio cultural do Antigo Oriente Próximo foram decodificados pelos autores bíblicos para representarem a experiência com Yahweh. O profeta Oseias usa a metáfora da prostituição ao denunciar o fato do povo israelita dar glória a Baal e não a Yahweh:

A mãe deles foi infiel, engravidou deles e está coberta de vergonha.
Pois ela disse: “Irei atrás dos meus amantes,
eles me dão comida, água, lã, linho, azeite e bebida.
Ela não reconheceu que fui eu quem lhe deu o trigo,
quem cobriu de ouro e de prata,

³² WALTON, 2021, p. 76-80.

³³ RÖMER, 2016, p. 215-216.

³⁴ PRICE, Randall. **Manual de arqueologia bíblica** Thomas Nelson. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020, p. 93-96.

que depois usaram para Baal. (Oseias 2.5,8 NVI)

Para Oseias, Yahweh reclama a glória dada a Baal, que deveria ser sua, pois ele foi o verdadeiro autor das bênçãos concedidas a Israel. As metáforas aplicadas a Baal devem ser, na verdade, de Yahweh, o verdadeiro Deus. Por isso, os autores da Bíblia Hebraica não tiveram dificuldade em transcodificar metáforas sagradas e representações litúrgicas dos povos de seu entorno quando o sentido profundo das mesmas constava junto aos atributos de Yahweh.

3.2. O TRÂNSITO SIMBÓLICO NO NOVO TESTAMENTO

Os autores do Novo Testamento, judeus do primeiro século que faziam parte do movimento de Jesus, também navegavam em um “rio cultural” do Mediterrâneo helenizado. Seus textos, que deram origem ao Novo Testamento, foram produto das condições de seu tempo. Para começar, não foram escritos em hebraico, tampouco em aramaico, mas no popular grego *koiné*. O judaísmo do primeiro século estava helenizado e autores como Paulo conheciam tanto as tradições judaicas como as dos filósofos de sua época — e delas fizeram uso³⁵.

O apóstolo Paulo é um exemplo de personalidade “de fronteira”, um homem nascido e criado em dois ambientes culturais na cosmopolita cidade de Tarso. Como afirma N. T. Wright, provavelmente Paulo se sentia “completamente à vontade nos mundos da história judaica e da filosofia não judaica, e podemos suspeitar que ele, como alguns de seus contemporâneos, até mesmo gosta do desafio de unificá-las”³⁶. Exemplo evocado com frequência é o embate com filósofos de Atenas no Areópago, ocasião em que, vendo-se em apuros para explicar os “deuses estranhos” que pregava, invocou não trazer nenhuma novidade, mas a divindade já adorada pelos gregos chamada de

³⁵ BARRERA, Julio Treballe. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 38.

³⁶ WRIGHT, Nicholas Thomas. **Paulo**: uma biografia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018, p. 32.

Agnosto Theo, o Deus desconhecido (Atos 17.23)³⁷. Nesse mesmo discurso, Paulo apresenta um argumento epicureu de que “nele vivemos, nos movemos e existimos”, e em seguida faz a citação de um estóico do século 3 a.C. chamado Arato, amplamente lido no seu tempo, na expressão “pois somos sua descendência”³⁸. Essa expressão também aparece em um hino a Zeus composto por Cleanto:

Ó Zeus, superior a todos os deuses,
Muitos são teus nomes,
Eterno é teu poder!
De ti, o começo do mundo,
O começo de todas as coisas,
Que governas com tua lei.
Possa falar de ti toda carne mortal,
Pois de ti somos geração.
Por isso te dirijo este hino
E para sempre cantarei teu poder.³⁹

Entretanto, observe-se que Paulo parte das afirmações dos gregos mas não permanece restrito a elas, desenvolvendo o aspecto judaico e cristão na relação com o divino:

‘Pois nele vivemos, nos movemos e existimos’, como disseram alguns dos poetas de vocês: ‘Também somos descendência dele’. Assim, visto que somos descendência de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante a uma escultura de ouro, prata ou pedra, feita pela arte e imaginação do homem. (Atos 17.28-29 NVI)

As representações de Paulo não capitulam diante da codificação original, mas decodificam seus significados para o novo sentido de sua proclamação. Por estabelecer tais pontes com o imaginário coletivo de seu tempo, também o autor do Apocalipse pôde fazer uso de figuras mitológicas como a serpente e o dragão, símbolos de um mal primitivo e caótico, de caráter judaico, mas

³⁷ WRIGHT, 2018, p. 229.

³⁸ WRIGHT, 2018, p. 233.

³⁹ SOUZA, Beatriz Muniz de; PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira (Org.). **Textos Sacros**. [As grandes religiões]. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 154.

evocando uma “profunda ressonância cultural na mente dos leitores contemporâneos, graças à sua importância na mitologia e na religião pagã”, como afirma Richard Bauckham⁴⁰.

Paul Tillich expressou a forma como o Novo Testamento recebeu as categorias de seu tempo tanto do mundo judaico como do grego e as transformou sob a perspectiva da nova realidade em Jesus Cristo. A ideia do Messias era um símbolo profético de Israel, assumido pelos discípulos não sem ambiguidades, uma vez que sua mensagem e prática entraram em conflito com expectativas messiânicas de seu tempo. O título grego *kyrios*, que significa “senhor”, era utilizado na tradução grega da Bíblia Hebraica para o poder divino, assim como era referido nos cultos de mistério nos quais todos os deuses são *kyrioi*, “senhores” — e foi utilizado por Paulo para expressar Cristo no poder e santidade do seu ser. O conceito *Logos* era uma expressão grega de automanifestação divina em todas as formas de realidade, o princípio cósmico da criação tanto para judeus como para gregos, e foi utilizado por João para explicar a vinda do Filho no maior paradoxo do cristianismo, afirmando que o *Logos* se fez carne (João 1.14) — algo que jamais seria manifesto no pensamento grego propriamente dito. Esse é um exemplo de como um conceito pode vir do passado de outro lugar e ser transformado como expressão da mensagem cristã⁴¹. Foi Paulo também quem passou a utilizar o termo *ekklesia* (“assembleia”) para designar as comunidades mistas de judeus e gentios referindo-se à antiga reunião de Israel no *qahal yhwh* (“assembleia do Senhor”), como uma comunidade alternativa vivendo o reino de Deus no coração do império⁴². Por isso, Tillich conclui:

A grandeza do Novo Testamento consiste em ter sido capaz de usar palavras, conceitos e símbolos surgidos na história das religiões

⁴⁰ BAUCKHAM, Richard. **A teologia do livro do Apocalipse**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022, p. 32.

⁴¹ TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: Aste, 2015, p. 36-37.

⁴² HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 205-209.

preservando ao mesmo tempo a pessoa de Jesus interpretada por essas categorias.⁴³

A tradição bíblica do Novo Testamento segue a Bíblia Hebraica: o uso de metáforas pagãs é legítimo quando o símbolo profundo encontra ressonância nas próprias tradições e podem representar verdades espirituais a respeito do Deus de Israel — no caso do Novo Testamento, manifesto na pessoa de Jesus de Nazaré.

3.3. O TRÂNSITO SIMBÓLICO NA PATRÍSTICA

O cristianismo nasceu em uma manjedoura ao redor da qual havia um mundo repleto de sofrimento. Por isso, é uma doutrina envolta na ideia da encarnação e da história, como afirma Justo González⁴⁴. Mas não se tratava de uma inovação no universo judaico: as comunidades da diáspora no Egito já haviam traduzido conceitos hebreus para o contexto helenista na Septuaginta, procurando demonstrar o quanto o judaísmo estava ligado ao genuíno pensamento grego, o que serviu de base de linguagem para a produção do Novo Testamento⁴⁵. Pelas mesmas razões, os pais apostólicos enfrentaram o problema de tornar compreensível a proclamação do evangelho no mundo pagão, sendo os responsáveis por facilitar a transição do cristianismo do mundo semítico judaico para o mundo greco-romano do império.

Tal aproximação significou receber influência da filosofia grega. O ensino cristão foi definido em termos de dogmas, uma vez que eram entendidos como *dogmata*, a doutrina específica que diferenciava uma escola filosófica da outra. Os dogmas cristãos, assim, explicavam as crenças aos convertidos que ingressavam nas suas comunidades, e o faziam com padrões ancorados na filosofia, pretendendo proteger o cerne da mensagem bíblica⁴⁶. Por outro lado,

⁴³ TILLICH, 2015, p. 37.

⁴⁴ GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**: dos primórdios ao Concílio de Calcedônia. v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 28.

⁴⁵ GONZÁLEZ, 2015, p. 40-41.

⁴⁶ TILLICH, 2015, p. 20-21.

a doutrina platônica influenciou o pensamento cristão primitivo e serviu para interpretar a tradição bíblica em termos gregos. A doutrina dos dois mundos, por exemplo, foi usada para interpretar os termos “mundo” e “céu”, demonstrando que há valores últimos que não a materialidade. Doutrinas como imortalidade da alma justificavam a ideia da vida futura e os conceitos do bem platônicos foram usados para descrever a forma suprema de bem, definindo Deus como impassível, infinito, incompreensível etc.⁴⁷. Por isso, é preciso lembrar de que havia um espírito eclético inspirando os primeiros séculos, pois a porção de verdade em qualquer sistema poderia eventualmente ser aceita, o que dificultava, inclusive, a diferenciação entre as escolas filosóficas⁴⁸.

Enfim, os apologistas cristãos de fala grega aproximaram-se da tradição filosófica. Para Justino Mártir (100-165), todo conhecimento é dom de Cristo, embora apenas sendo conhecimento parcial. Partindo da diferença entre um **logos seminal** (marcado pela razão universal) e as **sementes do logos**, Justino defendia que os antigos viam em parte, enquanto os cristãos veem o todo; a filosofia possui apenas uma parte da verdade, enquanto os cristãos conhecem a verdade encarnada. No relacionamento com a Bíblia Hebraica, entendia que seus relatos apontavam para eventos do Novo Testamento. Assim funcionava a interpretação tipológica, na qual os eventos antigos prefiguram os novos — como o cordeiro pascal sendo um tipo da realização que ocorreria Cristo⁴⁹. Então, como afirma González, para Justino, “o cristianismo fornece a perspectiva correta pela qual tanto o judaísmo como o helenismo podem ser adequadamente julgados”⁵⁰. Nas palavras de Justino:

Portanto, a nossa religião mostra-se mais sublime do que todo o ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o Verbo inteiro, que é Cristo, manifestado por nós, tornando-se corpo, razão e alma. Com efeito, tudo o que os filósofos e legisladores disseram e encontraram de bom, foi elaborado por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do Verbo que lhes coube. Todavia, como eles não

⁴⁷ GONZÁLEZ, 2015, p. 47-49.

⁴⁸ GONZÁLEZ, 2015, p. 51.

⁴⁹ GONZÁLEZ, 2015, p. 98-100.

⁵⁰ GONZÁLEZ, 2015, p. 103.

conheceram o Verbo inteiro, que é Cristo, eles frequentemente se contradisseram uns aos outros.⁵¹

Clemente de Alexandria, por sua vez, afirmava que Deus falava nas escrituras por meio de alegorias ou símbolos. Baseado na concepção platônica de que as realidades deste mundo são símbolos de verdades eternas, as coisas apenas têm valor como sinal para a realidade última. Dos fatos históricos também podem ser extraídas verdades eternas, o que significa que há um sentido literal, ou “primeiro sentido”, seguido de outros sentidos adicionais que devem ser descobertos pela interpretação. Fica evidente em Clemente uma exegese tipológica, pois o sentido original e literal do fato não é descartado, mas funciona como sinal que aponta para Cristo⁵². Teófilo de Antioquia, por sua vez, ao defender a ressurreição, afirmou que indícios dela estavam nos ritmos cósmicos:

Os luzeiros contêm o exemplo e símbolo de um grande mistério, pois o sol é símbolo de Deus e a lua o é do homem. Como o sol difere muito da lua em poder e glória, assim Deus é muito diferente da humanidade; como o sol permanece sempre cheio e não diminui, assim Deus permanece sempre perfeito, repleto de poder, inteligência, sabedoria, imortalidade e de todos os bens. Em troca, a lua perece cada mês, e de certo modo, morre, e é símbolo de como é o homem; depois torna a nascer e cresce, para demonstrar a ressurreição futura.⁵³

É tal decodificação de símbolos que entendemos ocorrer na relação do cristianismo com outras religiões pregressas da Antiguidade. Exercendo uma piedade oriunda do judaísmo do primeiro século, os cristãos navegavam no mesmo “rio cultural” do helenismo, carregado de símbolos e seus sentidos profundos. Como afirma Mircea Eliade, o simbolismo torna o mundo transparente, revelando sua transcendência. A água, por exemplo, simboliza a

⁵¹ JUSTINO DE ROMA. Apologia 2, 10:1-3. In.: JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias. Diálogo com Trifão.** (Patrística, v. 3) São Paulo: Paulus, 1995.

⁵² GONZÁLEZ, 2015, p. 184-186.

⁵³ TEÓFILO DE ANTIOQUIA. Livro 2 a Autólico, 15. In.: PADRES APOLOGISTAS. Carta a Diogneto. Aristóides de Atenas. Taciano, o Sírio. Atenágoras de Atenas. Teófilo de Antioquia. Hérmiás, o Filósofo. (Patrística, v. 2) São Paulo: Paulus, 1997.

soma de todas as virtualidades e reservatório de todas as possibilidades de existência. A imersão nas águas significa a regressão à pré-existência, e o emergir repete o gesto criador da manifestação formal. Serve tanto para a morte como para o nascimento. Por isso, tal simbólica comum nas religiões antigas serviu tão bem para o batismo cristão: o símbolo cósmico da água fornece material para a leitura e reflexão sobre o sagrado. Carregado de mensagens, o símbolo da água pôde ser assumido e ressignificado no contexto cristão:

Para os apologetas cristãos, os símbolos estavam carregados de mensagens: mostravam o sagrado por meio dos ritmos cósmicos. A revelação trazida pela fé não destruiu os significados pré-cristãos dos símbolos: apenas adicionou-lhes um valor novo. É certo que, para o crente, o novo significado eclipsou os outros: só ele valorizava o símbolo, transfigurava-o em revelação. Era a ressurreição do Cristo que importava, não os “indícios” que se podiam ler na vida cósmica. Contudo, subsistia o fato de que a nova orientação era, de certo modo, condicionada pela própria estrutura do simbolismo; poder-se-ia dizer até mesmo que o símbolo aquático esperava a realização de seu sentido profundo pelos novos valores trazidos pelo cristianismo.⁵⁴

Os cristãos encontraram sentidos válidos no simbolismo da água, sentidos esses que, decodificados, revelavam os mesmos códigos ou significados explorados na própria fé. Se o símbolo aquático de religiões antigas remetia à ideia de renascimento ou purificação, então indicavam algo que eles mesmos vivenciavam na sua experiência litúrgica. O encontro de sentidos de duas culturas religiosas determinava a validade do símbolo. Assim, a partir das evidências do uso que os pais apostólicos faziam dos símbolos e da filosofia grega, González conclui que

[...] o desenvolvimento geral da doutrina cristã, embora tenha feito uso de um entendimento helenístico do Cristianismo, instintivamente excluiu tanto aquelas formas extremas de helenização quanto outras influências

⁵⁴ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 115.

que levariam à negação do dogma básico da fé cristã: que Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo.⁵⁵

Nada disso significou uma capitulação diante das culturas pagãs. Os autores bíblicos, assim como os sucessores da tradição cristã na Patrística, encontraram símbolos com os quais identificaram sua fé e passaram a usá-los. Entretanto, muitos outros símbolos foram descartados e simplesmente não foram decodificados para a tradição cristã porque não apresentavam atributos que pudessem ser vinculados ao Deus de Israel e seu Filho Jesus. Havia critério no diálogo e na troca simbólica derivada da preocupação com a manutenção do conteúdo original da proclamação.

Uma vez compreendido como os cristãos primitivos operaram com os símbolos das religiões de seu entorno, especialmente no contexto helenista, verificaremos o caso da assimilação de três figuras com alta carga simbólica no mundo pagão: o Bom Pastor, a Orante e o Sol Invictus.

4 O BOM PASTOR, A ORANTE E O SOL INVICTUS

As comunidades cristãs dos primeiros dois séculos reuniam-se em residências particulares e sepultavam seus mortos em cemitérios públicos, terrenos considerados sagrados pela lei romana. Com a perseguição à igreja cristã em determinados momentos, como a de Décio (249-251), a de Valeriano (253-260) e a de Diocleciano (248-312), os cristãos passaram a reverenciar seus mártires enterrados nas catacumbas de Roma, as necrópoles subterrâneas na capital do império. O termo “necrópole”, utilizada pelos romanos como local de sepultamento, significava “cidade dos mortos”; já os cristãos passaram a chamar esse lugar de “cemitério”, ou “lugar do sono, dormitório”, explicitando sua esperança na ressurreição dos mortos. Nessas catacumbas apareceram as primeiras manifestações de uma arte cristã, basicamente uma arte funerária⁵⁶.

⁵⁵ GONZÁLEZ, 2015, p. 353.

⁵⁶ TREVISAN, Armindo. **O rosto de Cristo**: formação do imaginário e da arte cristã. Porto Alegre: AGE, 2003, p. 25-26.

As catacumbas evidenciam um elemento que diferenciava a crença cristã de outras de seu tempo: a esperança na *Parusia*, termo grego que significa “presença” ou “vinda”, utilizada desde o apóstolo Paulo para destacar o retorno de Cristo. Assim, o aspecto tenebroso da morte era suplantado pela esperança da ressurreição para o encontro com Cristo no final dos tempos. Por isso, a arte funerária das catacumbas era, paradoxalmente, uma arte alegre, motivada pela paz, o *Shalom* bíblico, a “vida feliz” que tinha como epitáfio-padrão a expressão latina *In pace* — “descansa em paz”⁵⁷. Os cristãos seguiam a tradição do apóstolo Paulo, que fazia uso de expressões comuns ao universo político greco-romano para expressar a realidade do Reino de Deus que emergia com o Messias de Israel. Expressões da propaganda imperial como *euangelion* (a boa nova do salvador Augusto), *pistis* (a lealdade a Roma), *dikaiosyné* (a justiça de César) e *eirene* (a paz e a boa ordem romanas) foram exaustivamente utilizadas por Paulo em suas obras⁵⁸. O apóstolo concedia lugar a apenas um *Kyrios* (Senhor), e esse não podia ser César, mas Jesus Cristo, o *Kyrios Iésous Christos*⁵⁹. Tal combinação de termos políticos do império romano com o Reino de Deus antecipava, verbalmente, aquilo que os cristãos das catacumbas exerceriam em forma visual.

Assim, pinturas emergiram nas catacumbas junto aos túmulos dos mártires como uma espécie de transcodificação de narrativas bíblicas para o contexto da morte e da ressurreição — mas utilizando a estética da arte tipicamente romana. Exemplos são a figura dos **três jovens na fornalha ardente**, pintada na parede da catacumba de Priscila (século 3), que remetem à narrativa dos amigos de Daniel lançados na fornalha ardente e dela saindo ilesos (Daniel 3.1-27), e **Noé na arca e a pomba**, da catacumba de São Pedro e Marcelino (final do século 3), ilustrando a narrativa do dilúvio, do qual sua família sobrevive pela graça divina (Gênesis 8.11).

Entretanto, não apenas as histórias bíblicas foram pintadas em estilo romano. Eventualmente figuras do universo simbólico greco-romano foram

⁵⁷ TREVISAN, 2003, p. 27.

⁵⁸ HORSLEY, 2004, p. 143-145.

⁵⁹ WRIGHT, 2018, p. 134.

utilizadas para representar verdades espirituais cristãs. Como afirma Armindo Trevisan, os cristãos romanos “recorreram às figurações pagãs que mais se prestavam à expressão de seus sentimentos”⁶⁰. Dessas figuras trataremos adiante.

4.1. O BOM PASTOR

A primeira figura a destacar é a do Bom Pastor, recorrente nas catacumbas romanas. A imagem do jovem fiel carregando um animal nos ombros para o sacrifício era usual na Grécia Arcaica, representado na estátua do *Moscóforo*, e que viria a ser aplicada também à iconografia do deus grego *Hermes Crióforo*. Essa figura marcante e sorridente ganhou a simpatia dos cristãos romanos e foi aplicada para representar Cristo. Mas tal tradução imagética não foi aleatória. Pelo contrário, ecoa a tradição bíblica hebraica, na qual Yahweh é comparado a um pastor (Isaías 40.10-11). Em outra passagem, Deus promete que um dia levantaria um pastor para cuidar de suas ovelhas (Ezequiel 34.23). Nos evangelhos, o mesmo sentido profundo do cuidado pastoral foi aplicado a Jesus, o bom pastor que cuida das ovelhas (João 10.11)⁶¹. Ou seja, o símbolo do cuidado divino, que remete ao amor de Deus pelo seu povo, foi invocado por aqueles cristãos que encontravam consolo na esperança da ressurreição a certeza de que Cristo estava cuidando dos seus mártires e os conduzindo ao seu reino eterno. A imagem grega do pastoreio foi transcodificada para expressar, em forma artística, tal sentimento⁶². Assim, como afirma Cláudio Monteiro Duarte, tal símbolo como o Bom Pastor funciona como uma espécie de *interpretatio cristiana*:

⁶⁰ TREVISAN, 2003, p. 29.

⁶¹ DUARTE, Cláudio Monteiro. **Iconographia Spiritualis**: Arte paleocristã e simbolismo funerário em um fragmento tumular na basílica de Santa Agnese Fuori le Mura em Roma – 370-440. Curitiba: Appris, 2022, p. 96.

⁶² As imagens do Bom Pastor citadas podem ser visualizadas em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2025/11/bom-pastor-scaled.jpg>. Acesso em: 17 nov. 2025.

Essas obras com simbolismo pagão não são fáceis de se interpretar, e remetem ao problema geral das relações das comunidades cristãs com a cultura pagã da época. Ao que tudo indica, os cristãos estavam preparados para aplicar aos conteúdos pagãos o mesmo procedimento que era aplicado às histórias do Antigo Testamento, em que os personagens eram pensados como tipos, ou prefigurações, de Cristo.⁶³

Não se trata, portanto, de um ato de sincretismo no qual os “deuses” são misturados. Os mártires cristãos levaram às últimas consequências sua fé e fidelidade ao Deus de Israel e seu Messias, Jesus Cristo. Não seria na exaltação de seu martírio que capitulariam diante do politeísmo. O que ocorreu foi o uso da linguagem, do “rio cultural” de seu tempo, para expressar a piedade do defunto e o louvor àquele por quem ele morreu. Foi uma transcodificação de sentidos por meio de uma linguagem visual.

4.2. A ORANTE

A mesma relação pode ser verificada na imagem da Orante. Essa figura geralmente era feminina (embora eventualmente poderia ser masculina) e tinha atitude de súplica com os braços erguidos. Era uma imagem simbólica da *Pietas* (piedade) do estoicismo, uma virtude que distinguia o cidadão cumpridor de seus deveres diante dos deuses e dos homens. Essa imagem foi bastante popularizada pelos imperadores Antoninos durante o século 2, gravada no verso de suas moedas⁶⁴.

Nesse caso, a transcodificação da figura está no símbolo profundo da atitude de piedade, a reverência ao divino, também encravada na tradição bíblica pregressa. As mãos estendidas para o céu eram ato de adoração judaico, uma atitude de clamor a Deus no Antigo Testamento, como atesta o saltério: “Levantai as vossas mãos na direção do santuário e bendigam o Senhor!” (Salmos 134.2 NVI) e a narrativa de Moisés orando com as mãos estendidas aos céus durante a batalha contra os amalequitas (Êxodo 17.11). As narrativas do Novo Testamento apontam para a mesma postura corporal ao indicar a oração

⁶³ DUARTE, 2022, p. 94.

⁶⁴ TREVISAN, 2003, p. 29.

com mãos santas erguidas (1 Timóteo 2.8) e na imposição de mãos dos apóstolos para o recebimento do Espírito Santo (Atos 8.17). A dimensão piedosa do ato de elevar as mãos estava na Orante romana e na atitude dos adoradores de Cristo, razão pela qual o mesmo gesto foi transcodificado para a arte cristã como ato de adoração⁶⁵.

4.3. O SOL INVICTUS

A terceira imagem a ser observada é a do Sol Invictus. Segundo Armindo Trevisan, o caso do uso da imagem do sol remete à ausência de um código visual no cristianismo dos primeiros séculos, assimilando o código da cultura pagã do helenismo em vigência. Uma das personalidades que poderiam ser adaptadas ao salvador cristão era a de Apolo-Hélios, a divindade jovem e resoluta a conduzir a quadriga nos céus, cuja luz sobrenatural anunciava “Eu sou a luz do mundo”⁶⁶. Como atesta Mircea Eliade, os cultos solares não eram novidade nem exclusividade dos gregos. A solarização da divindade suprema foi comum em diversas culturas, ganhando evidência bastante acentuada no Egito com o culto de divindades como Atum, Rá, Amon, Amon-Rá, entre outros. Na Mesopotâmia se verifica o mesmo, com a figura de Shamash, divindade ligada à justiça⁶⁷. Como aponta Manfred Clauss, os cultos solares tinham em si uma teologia que permitiu a caminhada em direção à concepção de uma divindade suprema. As ideias de uma divindade solar poderosa e vivificante se fundiu com as tendências monoteístas da filosofia racionalista, razão pela qual, durante a era imperial, o sol passou a ser concebido como manifestação visível do Ser Supremo, do Deus Todo-Poderoso⁶⁸.

A percepção geral de que o sol seria expressão do Todo-Poderoso pode nos indicar como a figura de Apolo-Hélios, ou Sol Invictus, foi usada por

⁶⁵ As imagens da Orante citadas podem ser visualizadas em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2025/11/orante.jpg>. Acesso em: 17 nov. 2025.

⁶⁶ TREVISAN, 2003, p. 31.

⁶⁷ ELIADE, 2016, p. 115-120.

⁶⁸ CLAUSS, Manfred. **The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries**. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2000, p. 13.

comunidades judaicas na decoração dos pisos de sinagogas judaicas como a de Hammath Tiberíades, de cerca de 286-337 d.C. A imagem de Hélios ao centro de um amplo círculo ladeado das imagens dos signos do Zodíaco e das quatro estações provoca discussões: pode ser resultado de uma simples aplicação de imagens concernentes ao céu e ao ciclo do tempo sagrado; uma adoração popular comum como ato de idolatria propriamente dita; ou um nível de aculturação bastante proeminente em relação aos seus vizinhos romanos. A decoração pode, de fato, se tratar de um Sol Invictus judaizado, transmitindo a ideia de que o Deus de Israel governa sobre todo o universo. Assim, a figura do Sol Invictus teria sido transcodificada para a tradição judaica como representação de Yahweh⁶⁹. A mesma figura do Hélios em sua quadriga também foi utilizada, no mesmo século ou pouco depois, pelos cristãos para representar a Jesus Cristo — como pode ser verificado no mosaico do Túmulo de Júlio da Necrópole do Vaticano⁷⁰.

A transcodificação realizada tanto por judeus como por cristãos seguiu a mesma lógica de reverberação das tradições bíblicas pregressas verificada no caso do Bom Pastor e da Orante. As metáforas solares são abundantes no Antigo Testamento, sendo o divino associado à luz, como a convocação de Isaías para que o povo de Judá andasse na luz do Senhor (Isaías 2.5) e o anúncio do profeta da chegada da luz do Senhor raiando sobre Sião (Isaías 60.1). O profeta Malaquias anunciou: “Mas para vocês que reverenciam o meu nome, o sol da justiça se levantará trazendo cura em suas asas” (Malaquias 4.2 NVI). No Novo Testamento, as referências luminares a Cristo são igualmente frequentes: ele afirma “Eu sou a luz do mundo” (João 8.12 NVI) e o cântico de Zacarias invoca o sol nascente que brilhará sobre aqueles que vivem nas trevas e na sombra da morte (Lucas 1.78-79). O Apocalipse descreve o Cristo glorificado com a face brilhando como o sol em todo o seu fulgor (Apocalipse 1.16) e, ao final, o nomeia como a “resplandecente Estrela da Manhã” (Apocalipse 22.16 NVI).

⁶⁹ FEIN, Ariel. **Mosaic decoration at the Mammoth Tiberias synagogue**. Disponível em: <https://smarthistory.org/mosaic-decoration-at-the-hammath-tiberias-synagogue/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

⁷⁰ As imagens do Sol Invictus podem ser visualizadas em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2025/11/sol-invictus-scaled.jpg>. Acesso em: 17 nov. 2025.

A imagem do Sol Invictus, portanto, somente foi passível de assimilação — ou transcodificação — pelo fato de estar ancorada em um símbolo bíblico anterior, a metáfora de Deus como luz. Assim, a tradição bíblica era traduzida para o contexto greco-romano, exaltando a Cristo como o verdadeiro Senhor, o verdadeiro sol da justiça a derramar seus raios sobre a escuridão do mundo.

5 CONCLUSÃO

A transcodificação dos símbolos solares da Bíblia para a tradição greco-romana pela via da figura do Sol Invictus teria maiores desdobramentos nos séculos seguintes, especialmente na fixação da data do Natal no Ocidente, no século 4, ocupando o tempo sagrado pagão de 25 de dezembro. Depois, nos próximos mil anos, símbolos diversos foram sendo acrescentados à celebração do nascimento de Cristo, como a árvore, as luzes, a guirlanda, os presentes, entre outros. Nada disso foi simples cópia ou capitulação diante do paganismo, mas tratou-se de um longo processo de formação do imaginário e da cultura cristã ao longo dos séculos.

A arte paleocristã demonstra na prática de como funciona o trânsito simbólico entre as culturas e, modernamente falando, das religiões. A tradução de uma tradição pela decodificação dos símbolos marcou a gênese da arte cristã, permitindo-nos perceber o quando culturas dialogam sem, necessariamente, perderem a originalidade de seu pensamento, doutrinas e liturgias.

REFERÊNCIAS

BARRERA, Julio Trebolle. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995.

BAUCKHAM, Richard. **A teologia do livro do Apocalipse**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

BÍBLIA. Português. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021. (Abreviada como NVI)

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Sou, 1972.

CLAUSS, Manfred. **The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries**. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2000.

DIETRICH, Manfred; LORETZ, Oswald; SANMARTIN, Joaquin. (Ed.). **The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Raslbn Hani and Other Places**. 2. ed. ampl. Münster: Ugarit-Verlag, 1995.

DUARTE, Cláudio Monteiro. **Iconographia Spiritualis**: Arte paleocristã e simbolismo funerário em um fragmento tumular na basílica de Santa Agnese Fuori le Mura em Roma – 370-440. Curitiba: Appris, 2022.

DURAND, Marc. **Os símbolos na Bíblia**: Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 5 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

FEIN, Ariel. **Mosaic decoration at the Mammoth Tiberias synagogue**. Disponível em: <https://smarthistory.org/mosaic-decoration-at-the-hammath-tiberias-synagogue/>. Acesso em: 4 set. 2025.

FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura.** São Paulo: Boitempo, 2004.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão: dos primórdios ao Concílio de Calcedônia.** v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História antiga.** São Paulo: Contexto, 2019.

HALL, Stuart. **Cultura e representação.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana.** São Paulo: Paulus, 2004.

JUNG, Carl. **O homem e seus símbolos.** 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020.

JUSTINO DE ROMA. Apologia 2, 10:1-3. In.: JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias. Diálogo com Trifão.** (Patrística, v. 3) São Paulo: Paulus, 1995.

LACERDA, Daniel. **O ciclo de Baal: a ascensão do deus do trovão.** Edição do autor, 2025. *E-book Kindle.*

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

PRICE, Randall. **Manual de arqueologia bíblica Thomas Nelson.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal.** Lisboa: Edições 70, 2019.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: Ensaio de hermenêutica.** Porto: Rés Editora, 1988.

RITSCHL, Dietrich. **Fundamentos da teologia cristã.** São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome.** São Paulo: Paulus, 2016.

SOUZA, Beatriz Muniz de; PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira (Org.). **Textos Sacros.** [As grandes religiões]. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. Livro 2 a Autólico, 15. In.: PADRES APOLOGISTAS. Carta a Diogneto. Aristides de Atenas. Taciano, o Sírio. Atenágoras de Atenas. Teófilo de Antioquia. Hérmiás, o Filósofo. (Patrística, v. 2) São Paulo: Paulus, 1997.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. **Livro 2 a Autólico.**

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão.** São Paulo: Aste, 2015.

TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação.** São Paulo: Editora Unesp, 2014.

TREVISAN, Armindo. **O rosto de Cristo: formação do imaginário e da arte cristã.** Porto Alegre: AGE, 2003.

WALTON, John H. **O pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2021.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **Paulo: uma biografia.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.