

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**CONTRIBUIÇÃO DA HERMENÊUTICA BÍBLICA PARA O DIÁLOGO
ENTRE TEOLOGIA E CIÊNCIA, A PARTIR DE JOSUÉ 10,12-14**

PAULO SÉRGIO SOARES

GOIÂNIA

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**CONTRIBUIÇÃO DA HERMENÊUTICA BÍBLICA PARA O DIÁLOGO
ENTRE TEOLOGIA E CIÊNCIA, A PARTIR DE JOSUÉ 10,12-14**

PAULO SÉRGIO SOARES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA

2015

S676c Soares, Paulo Sérgio
Contribuição da hermenêutica bíblica para o diálogo entre teologia e ciência, a partir de Josué 10, 12-14 [manuscrito] / Paulo Sérgio Soares. – Goiânia, 2015.
256 p.: il.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2015.

“Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva”.

1. Bíblia – hermenêutica. 2. Religião e ciência. 3. Bíblia – comentários. Bíblia. A.T. – Josué. I. Silva, Valmor da (orient.). II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 27-277.2 (043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 13
DE FEVEREIRO DE 2015 E APROVADA COM A NOTA 98 PELA BANCA
EXAMINADORA

1. Dr. Valmor da Silva /PUC Goiás (Presidente) Valmor da Silva
2. Dr. Joel Antônio Ferreira /PUC Goiás (Membro) Joel A. Ferreira
3. Dra. Ivoni Richter Reimer /PUC Goiás (Membro) Ivoni R. Reimer
4. Dr. João Pedro Gonçalves Araújo / FTBB (Membro) João Pedro G. Araújo
5. Dr. Antonio Geraldo Cantarela / PUC Minas (Membro) Antonio G. Cantarela

A meus pais, Terezinha (*in memoriam*) e Aristides.
Com eles aprendi a valorizar as coisas mais simples da vida.

Agradeço ao Amor Maior de nossas vidas, Deus,
na certeza de que sem Ele eu nada seria;
à Arquidiocese de Belo Horizonte, à PUC Minas e à PUC Goiás,
pela oportunidade de aprender a crescer e a compartilhar;
ao Sr. José Lúcio Costa, da Suggar,
ao Pe. Antônio Caetano Evangelista, o “Caê”,
aos amigos Marilac e Levy, Mariinha, Dona Iracilda, Biga,
à minha família
e a várias outras pessoas que preferiram ficar no anonimato,
pela generosa, valiosa e imprescindível ajuda financeira,
sem a qual esse projeto não teria se realizado;
à Casa da Juventude (Caju) de Goiânia, pelo apoio na hospedagem;
aos colegas de trabalho na PUC Minas,
aos colegas de turma, especialmente Zé Reinaldo, e professores no Doutorado,
especialmente ao Prof. Dr. Valmor da Silva, meu paciente orientador;
aos membros das minhas bancas de qualificação e defesa desta tese;
e a todas/todos que rezaram ou simplesmente torceram pelo meu sucesso,
por todo apoio e incentivo a mim devotados.
Em especial, agradeço à amada Nil,
pelo companheirismo e amor que me fazem sonhar em ir sempre mais longe.

RESUMO

SOARES, Paulo Sérgio. *Contribuição da hermenêutica bíblica para o diálogo entre Teologia e Ciência, a partir de Josué 10,12-14*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

Teologia e Ciência são áreas distintas de construção do conhecimento que podem dialogar entre si, pois ambas pretendem explicar o mundo. Será possível esse diálogo, hoje, sobretudo considerando os extraordinários avanços da Ciência e, em contrapartida, a estagnação da Teologia em seu esquema clássico baseado na Revelação e na Tradição, bem como a perda de seu caráter cognitivo? Esforços vêm sendo empreendidos por representantes de ambas as áreas, em diversas direções, visando a reaproximação entre elas. Isso exige, para ambas, renunciar a toda confrontação, como também ao ‘concordismo’, à alegação de que não existe qualquer contradição entre Bíblia e Ciência, e seguir o caminho da mútua colaboração, por meio de uma “interação crítico-constructiva”, como propõe Hans Küng. Já que a Bíblia é uma das fontes do saber teológico, impõe-se para a hermenêutica bíblica a tarefa de contribuir com sua especificidade nesse processo. Textos que desafiam o conhecimento científico, como o da “parada do sol e da lua”, em Josué 10,12-14, estiveram no bojo da crise que resultou no desentendimento e afastamento entre a Teologia e a Ciência, a partir do “caso Galileu”. Tais textos pedem hoje uma revisita, de forma a não mais obstaculizar o diálogo. Com a exegese histórico-crítica e a hermenêutica crítico-constructiva do referido texto de Josué, associadas a algumas considerações epistemológicas, a presente tese deseja contribuir para a consolidação de uma base segura para a ponte que se vem construindo entre as duas áreas.

Palavras-chave: 1. Teologia e Ciência 2. Exegese 3. Método histórico-crítico 4. Hermenêutica 5. Josué

ABSTRACT

SOARES, Paulo Sergio. *Contribution of biblical hermeneutics for the dialogue between Theology and Science, from Joshua 10,12-14*. Thesis (Doctorate in Science of Religion) – Pontificia Universidade Catolica de Goias, Goiania, 2015.

Theology and Science are distinct areas of knowledge's construction that can dialogue to each other, because both seek to explain the world. Is this dialogue possible, today, especially considering the extraordinary advances in Science and, on the other hand, the stagnation of Theology in its classic schema based on Revelation and Tradition, as well as the loss of its cognitive character? Efforts are being undertaken by representatives from both areas, in various directions, aiming at rapprochement between them. This requires, for both, renounce any confrontation, but also renounce the claim that there isn't any contradiction between Bible and Science, and follow the way of mutual collaboration, through a "critical-constructive interaction", as proposes Hans Küng. Since the Bible is one of the sources of theological knowledge, to the biblical hermeneutics this imposes the task of contributing with its specificity in this process. Texts that defy scientific knowledge, as the "stop of the Sun and the Moon", in Joshua 10,12-14, were in the midst of the crisis that resulted in disagreement and detachment between Theology and Science, since "Galileo's case". Such texts are asking today to be revisited, in order to no longer obstruct the dialogue. With the historical-critical exegesis and the "critical-constructive" hermeneutics of the referred text of Joshua, associated to some epistemological considerations, the present thesis wishes to contribute to the consolidation of a secure base for the bridge which has been building between the two areas.

Keywords: 1. Theology and Science 2. Exegesis 3. Historical-Critical Method 4. Hermeneutics. 5 Joshua

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1: Galileu e um dos Documentos de seu Processo na Inquisição | 25 |
| Figura 2: Representação da Cosmologia Bíblica..... | 41 |
| Figura 3: Texto de Js 10,12-15 em Hebraico com Aparato Crítico | 53 |
| Figura 4: Tabela das Citações Bíblicas sobre o “Movimento” do Sol | 166 |
| Figura 5: Representação Esquemática do “Recuo da Sombra” em Is 38,8 | 201 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| RESUMO | 6 |
| ABSTRACT | 7 |
| LISTA DE FIGURAS | 8 |
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1 A HERMENÊUTICA BÍBLICA DESAFIADA PELAS CIÊNCIAS NATURAIS | 24 |
| 1.1 O “CASO GALILEU”: DESENTENDIMENTO E AFASTAMENTO ENTRE TEOLOGIA E CIÊNCIA | 26 |
| 1.2 A HERMENÊUTICA BÍBLICA ENVOLVIDA NA DISCUSSÃO | 33 |
| 1.3 PORTAS ABERTAS PARA O DIÁLOGO | 36 |
| 1.3.1 O Pensamento da Igreja Católica | 36 |
| 1.3.2 A Teologia em Desvantagem em Relação à Ciência | 38 |
| 1.4 COSMOLOGIA E VISÃO DE MUNDO DA BÍBLIA | 39 |
| 2 EXEGESE DE JS 10,12-14 PELO MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO | 46 |
| 2.1 POR QUE O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO? | 46 |
| 2.2 EXEGESE HISTÓRICO-CRÍTICA DE Js 10,12-14 | 51 |
| 2.2.1 Crítica Textual | 51 |
| 2.2.1.1 Nossa tradução da perícopre | 52 |
| 2.2.1.2 Justificativas das opções adotadas na tradução | 54 |
| 2.2.2 Crítica da Constituição do Texto | 57 |
| 2.2.2.1 Delimitação do texto | 58 |
| 2.2.2.2 Unidade do texto | 61 |
| 2.2.3 Crítica da Redação | 69 |
| 2.2.3.1 O “Livro do Justo” | 70 |
| 2.2.3.2 Relação cronológica entre o livro de Josué e o “Livro do Justo” | 74 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 2.2.3.3 | Recursos usados e particularidades culturais e religiosas das duas obras | 75 |
| 2.2.3.4 | O episódio da “parada do sol e da lua” no contexto das batalhas de conquista de Canaã | 77 |
| 2.2.4 | Crítica da Transmissão | 79 |
| 2.2.5 | Crítica da Forma | 83 |
| 2.2.5.1 | Ambiente semântico | 83 |
| 2.2.5.2 | Ambiente estilístico | 91 |
| 2.2.6 | Crítica do Gênero Literário | 92 |
| 2.2.6.1 | Importância da análise dos gêneros literários | 92 |
| 2.2.6.2 | O texto em poesia: versos de uma canção militar? | 94 |
| 2.2.6.3 | O texto em prosa: uma narrativa poética | 96 |
| 2.2.6.4 | Um relato de conquista num contexto de “Guerra Santa” | 97 |
| 2.2.6.5 | Uma saga de herói exaltando a “YHWH Guerreiro” | 99 |
| 2.2.7 | Crítica das Tradições | 102 |
| 2.2.8 | Crítica Histórica | 103 |
| 2.2.8.1 | Imaginação e poesia na Ciência | 104 |
| 2.2.8.2 | O contexto histórico em que o evento narrado é situado | 107 |
| 2.2.8.3 | Os contextos históricos das épocas da redação | 112 |
| 3 | HERMENÊUTICA DE Js 10,12-14 EM INTERAÇÃO CRÍTICO-CONSTRUTIVA COM A CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA | 116 |
| 3.1 | LINGUAGEM, TEXTO E HERMENÊUTICA | 117 |
| 3.1.1 | Linguagem | 118 |
| 3.1.2 | Texto | 122 |
| 3.1.3 | Hermenêutica | 126 |
| 3.1.3.1 | A perspectiva do leitor na interpretação do texto | 132 |
| 3.1.3.2 | Perspectiva desta tese na interpretação de Js 10,12-14 | 135 |
| 3.2 | HERMENÊUTICAS LITERALISTAS | 137 |
| 3.2.1 | Literalismo Acrítico | 141 |
| 3.2.2 | Literalismo Cientificista | 148 |
| 3.2.3 | O Sentido “Literal” para os Opositores de Galileu | 156 |
| 3.3 | HERMENÊUTICAS NATURALISTAS | 159 |
| 3.4 | PROPOSTA DE HERMENÊUTICA CRÍTICO-CONSTRUTIVA | 163 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 3.4.1 | Problemas Hermenêuticos Levantados pelo “Movimento” Solar | 166 |
| 3.4.2 | A “Parada do Sol e da Lua” Nascida Como Poesia Popular | 170 |
| 3.4.2.1 | A estrutura poética da perícopre | 171 |
| 3.4.2.2 | Papéis do sol e da lua na poesia | 173 |
| 3.4.3 | O Poema-Canção Introduzido na Saga de “YHWH Guerreiro” | 185 |
| 3.4.4 | A Saga de Herói Ilustra a Fidelidade de YHWH à Aliança | 190 |
| 3.4.5 | O Relato Interpretado Como “Fato” na Tradição Bíblica Posterior .. | 192 |
| 3.4.6 | O ‘Milagre’ Não Precisava Ser Percebido pelo Mundo Inteiro | 194 |
| 3.4.6.1 | Comparação com Is 38,1-8 | 195 |
| 3.4.6.2 | Dez graus de um relógio ou dez degraus de uma escada? | 199 |
| 3.4.7 | Simbolismos para “um Dia Memorável” | 201 |
| 4 | ALGUNS ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E HERMENÊUTICOS PARA A PONTE ENTRE TEOLOGIA E CIÊNCIA | 204 |
| 4.1 | POSSIBILIDADE E NÍVEL DO DIÁLOGO | 204 |
| 4.1.1 | Breve Percurso Histórico da Relação Teologia – Ciência | 205 |
| 4.1.2 | Diálogo Possível? Em que Nível? | 211 |
| 4.2 | ALGUMAS PREMISSAS EPISTEMOLÓGICAS PARA A REAPROXIMAÇÃO | 218 |
| 4.2.1 | O Conhecimento Científico | 219 |
| 4.2.2 | O Conhecimento Teológico | 222 |
| 4.2.2.1 | O valor cognitivo da Teologia | 224 |
| 4.2.2.2 | A “questão de Deus” | 226 |
| 4.3 | COMO A HERMENÊUTICA BÍBLICA PODE CONTRIBUIR | 230 |
| | CONCLUSÃO | 236 |
| | REFERÊNCIAS | 243 |

INTRODUÇÃO

O tema central desta tese é a contribuição que a hermenêutica bíblica pode oferecer para o diálogo entre Teologia e Ciência.¹ Estas se desentenderam desde o assim chamado “caso Galileu”², mas, há algum tempo vêm tentando se reaproximar.³ Para isso há esforços de ambos os lados, apesar das reações em contrário de alguns e da indiferença de outros, igualmente nos dois lados.

Seu objeto de estudo é a perícopos de Josué 10,12-14, onde se faz menção a uma parada do sol e da lua no céu, em flagrante contradição com a real dinâmica do sistema solar revelada pelas pesquisas astronômicas iniciadas por Nicolau Copérnico (1473-1543) e Galileu Galilei (1564-1642), hoje enfim indiscutível.

“Com as controvérsias político-ideológicas ao longo do século XVIII [...] a Revelação, e tudo o que é associado a ela [aqui entra a Teologia], passa a ser desvestido de seu caráter cognitivo” (CRUZ, 2009, p. 9). Ainda, “ao longo do século XIX, as principais organizações científicas se desenvolveram contra a hegemonia de teólogos e clérigos, e a Teologia foi sendo gradualmente expulsa das universidades” (p. 9). A consequência disso foi que “a Teologia perdeu um terreno comum sobre o qual poderia discutir sua própria legitimidade” (p. 11). Em outros termos, ela deixou

¹ Ao invés dos binômios ‘Ciência e Religião’ ou ‘fé e razão’, assume-se a opinião de Eduardo Rodrigues Cruz (2009, p. 9-10), para quem “‘Religião e Ciência’ é algo vago, complexo e até contraditório”, que contém um “erro de categoria”, enquanto ‘Ciência e Teologia’ teria “maior univocidade”, por se encontrar “na mesma categoria (conhecimento empreendido por especialistas)”, ou seja, a Teologia, nesse sentido, é vista também como ‘ciência’.

² A expressão “caso Galileu” denota nesta pesquisa não apenas o processo penal da Inquisição Romana contra ele, mas, todas as circunstâncias que conduziram a isso. As informações históricas sobre Galileu reportadas nessa seção baseiam-se em: Cintra (1987), Pagani e Luciano (1993), Soccorsi (1993), White (1993), Küng (2007, p. 15-21) e num texto em italiano extraído da página na internet de apresentação da mostra de documentos do Arquivo Secreto do Vaticano denominada “*Lux in arcana*”, realizada em Roma, de 29 de fevereiro a 29 de setembro de 2012. O sítio desse evento na internet esteve disponível durante todo o período da mostra, sendo posteriormente desativado. Esse texto é referenciado nesta pesquisa como *LUX IN ARCANA*, 2012 e, sempre que citado diretamente, a tradução é do autor desta pesquisa.

³ O conceito de “Ciência” nesta tese é entendido segundo Cruz (2009, p. 10, 19): “o corpo de conhecimentos construído laboriosamente ao longo dos anos, e o método para adquiri-lo”, coincidindo com as “Ciências Naturais empíricas e formais”, cujo “núcleo duro” é “aquilo que é testado e aprovado, resumido na expressão inglesa *mainstream science*”. A Teologia, por sua vez, não é ‘ciência’ do mesmo modo que essa Ciência, conquanto sua linguagem, seu método e epistemologia são outros. Por isso, pode-se propor, como nesta tese, a bipolaridade entre elas. Essa foi uma questão levantada pela Prof.^a Dr.^a Ivoni Richter Reimer, membro da banca de defesa desta tese, a quem agradecemos esta e outras contribuições.

de ser considerada portadora de um conhecimento válido e perdeu seu papel de interlocutora à altura no diálogo com a Ciência para a *explicatio mundi*⁴.

O desentendimento e afastamento entre as duas áreas de construção do conhecimento eclodiu no século XVII, quando, pela primeira vez, as Sagradas Escrituras foram seriamente contestadas, a partir das pesquisas de Galileu em torno do heliocentrismo.⁵ De fato, o novo modelo cosmológico heliocêntrico reproposto primeiro por Nicolau Copérnico (1473-1543)⁶ e depois por Galileu Galilei (1564-1642) questionou o geocentrismo aristotélico-ptolomaico que até então era usado para explicar o mundo. Acontece que o modelo geocêntrico encontrava larga confirmação na cosmologia bíblica. Embora a Teologia não se resuma à hermenêutica bíblica, ela serve-se largamente desta para construir seus conhecimentos, a ponto de o estudo das Sagradas Escrituras vir a ser considerado “a alma da Teologia” (*DEI VERBUM*, 2012, p. 21)⁷. Entende-se, então, porque a tese heliocêntrica e gerou sérios problemas para a relação dos teólogos com a nova Ciência nascente.⁸

O problema básico pode ser formulado nestes termos: se o sol está firme e a Terra gira em torno dele e de si mesma, como afirma a tese copernicana, teria Deus se enganado e estaria a Bíblia ensinando mentiras? Os teólogos daquela época poderiam também ter se questionado se não estariam eles enganados quanto à interpretação da Bíblia. “Já bem cedo se poderia ter feito uma distinção entre a imagem bíblica do mundo e a mensagem da Bíblia, como desejavam Galileu e [posteriormente] Descartes” (KÜNG, 2007, p. 81). O astrônomo teria entendido que

⁴ Tradução do latim: “explicação do mundo”. Envolve o conjunto de conhecimentos e argumentos sobre o que é a realidade como um todo, sua origem, seu funcionamento e sua finalidade. Cruz (2009, p. 22-3) lembra que para a *explicatio mundi* da Teologia “deve haver uma pretensão de verdade”.

⁵ Desde os primeiros apologetas cristãos, passando pelos grandes pensadores da Patrística, até o Renascimento, algumas afirmações bíblicas já vinham sendo objeto de questionamentos, como as “águas acima do céu”, a estrutura do firmamento, a forma da terra, etc. (GARFAGNINI, 1978, p. 53-4). Com Galileu, entretanto, o questionamento do modelo cosmológico foi pela primeira vez embasado em observações astronômicas que confirmavam os cálculos matemáticos, seus e de Copérnico.

⁶ O modelo heliocêntrico já tinha sido proposto por Aristarco de Samos (310-230 AEC), na Grécia.

⁷ A Teologia clássica admitia como única fonte de seu saber a Revelação, constituída, no caso católico, de duas modalidades, como as duas faces da moeda: a Bíblia e a Tradição (ver *Dei Verbum* (2012, p. 8-12)). Os Protestantes admitirão somente a Bíblia. A Teologia da Libertação incluiu também os fatos advindos do mundo e da história como fontes do saber teológico (GUTIÉRREZ, 1983, p. 24).

⁸ Como observou o Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira, membro da banca de defesa desta tese e a quem agradecemos pelas importantes contribuições para a mesma, o cientista bíblico está apto a dialogar diretamente com a Ciência, sem ter que adentrar na Teologia. Não obstante, preferimos manter o objetivo mais amplo de contribuir para esse diálogo colocando-nos na área da Teologia exatamente por pensarmos que a hermenêutica bíblica é fundamental para o conhecimento teológico.

“quando os conhecimentos científicos da natureza estão fora de dúvida e contradizem as afirmações bíblicas, é chegada a hora de procurar-se uma reinterpretação da Bíblia!” (p. 18).⁹

Infelizmente, porém, os teólogos inquisidores preferiram não se dar ao trabalho de reinterpretar a Bíblia à luz das novas descobertas. A interpretação literal do texto sagrado era mais adequada ao modelo ptolomaico e, por isso, era mais simples seguir esse caminho (ALTEMEYER, 2009, p. 87). A hermenêutica bíblica esteve, pois, no centro dos problemas que a nova Ciência no século XVII criou para a Teologia e do processo que se abriu na Inquisição contra Galileu. Nos autos desse processo se constata que o texto bíblico de Josué 10,12-14, entre outros, onde se faz menção a uma parada do sol e da lua no céu, foi o ponto de partida da discussão, que iniciou em Florença e acabou indo para o tribunal inquisitorial em Roma¹⁰. Para essa perícopé, então, se volta o interesse da presente pesquisa.

Uma resposta plausível dos teólogos aos problemas levantados pelos novos dados apresentados poderia e deveria ter sido dada, como afirmado acima. Mas, como se sabe, infelizmente naquela época e nos séculos subsequentes não houve esse entendimento. Antes, a partir desse episódio rompeu-se o diálogo entre as duas áreas¹¹, que vinham caminhando juntas desde seu nascedouro¹². Chegou-se, em alguns casos, à confrontação e ao mútuo desprestígio. Para alguns, iniciou-se ali uma verdadeira “guerra”, que perdura até hoje.¹³ Entretanto, tentativas de reaproximação e de diálogo há algum tempo vêm sendo feitas, com esforços de

⁹ Tal pensamento está implícito em carta a seu amigo, o monge beneditino Dom Benedetto Castelli, datada de 21 de dezembro de 1613. Encontra-se em Pagani e Luciani (1993, p. 38-46).

¹⁰ Ver o depoimento de Frei Tommaso Caccini, entre outros, em Pagani e Luciani (1993, p. 52-9).

¹¹ A ideia desse rompimento a partir do “caso Galileu” aparece em vários autores, como, por exemplo, Altemeyer (2009), Küng (2007).

¹² Compartilham a ideia de uma caminhada conjunta da Ciência e da Teologia, entre outros: Hilton Japiassu (2009, p. 105-106); Luiz Pinguelli Rosa (2009, p. 56) e Eduardo R. Cruz. Este último (2009, p. 9) afirma que “muitos autores têm destacado que a racionalidade ocidental moderna muito deve ao seu embasamento medieval, e em particular às tradições cristãs” e cita entre esses Rémond (2005) e Stark (2006). Mas, vai além, mencionando (à p. 17) autores que veem uma origem ancestral comum a ambos os saberes na mente humana, como Carruthers, Stich e Sigal (2002) e Mithen (2002).

¹³ Küng (2007, p. 17, 19) pensa ser impossível não reconhecer que a teoria heliocêntrica representava “uma ameaça à imagem bíblica do mundo”, cujo ulterior desenvolvimento levou “a um quase mudo afastamento entre os cientistas e a Igreja Católica, e a um permanente conflito entre a ciência da natureza e a teologia dominante”. Outros autores também usam o termo conflito, como Libânio (2011, p. 5) e Sicre (1994, p. 20), enquanto outros, porém, o relativizam, como Cruz (2009, p. 11, 38) ou o negam (como Cintra (1987, p. 4)). Cruz (2009, p. 11, 38) atribui em parte a ideia de um conflito a duas obras que se tornaram clássicas: a de Draper (1882) e a de White (1896). Por isso, nesta pesquisa preferiu-se usar os termos desentendimento e afastamento, como atitudes que interrompem o diálogo.

ambos os lados, como demonstra Cruz (2009, p. 16), apesar das reações em contrário de alguns e da indiferença de outros, também dos dois lados.

As questões básicas das quais se ocupa esta pesquisa estão relacionadas à formulação do seu próprio título: o diálogo entre Teologia e Ciência é possível hoje, sobretudo diante do extraordinário avanço científico? Em que nível ele deveria se dar? Qual a contribuição da hermenêutica bíblica nesse processo? Para a primeira pergunta, sobre a possibilidade do diálogo, segue-se nesta pesquisa a opinião do teólogo Hans Küng que, em seu livro intitulado “O princípio de todas as coisas”, assume a difícil tarefa de promover hoje o diálogo entre religião e Ciências Naturais.¹⁴ Apostando na possibilidade do diálogo, esse teólogo propõe um modelo de complementaridade¹⁵ na relação entre as duas, de forma “crítico-construtiva”, rejeitando os modelos de confrontação e de concordismo, de ambas as partes (KÜNG, 2007, p. 66-7, 82). Obviamente, isso só pode ocorrer se a Teologia recuperar seu caráter cognitivo perante a Ciência, o que equivale a reaver seu estatuto de verdadeira “ciência”, nesse caso, “ciência da fé”, como bem demonstrou Paulo Gonçalves (*apud* CRUZ, 2009, p. 10). Por isso, Küng também reivindica de forma bem fundamentada essa condição para a Teologia, como se verá nesta pesquisa. Esse autor é seguido também na resposta à segunda pergunta, sobre o nível do diálogo.

Quanto a isso, considerando-se que Teologia e Ciência são áreas com linguagens, métodos e epistemologias distintas, mas, ambas com pretensão de explicar o mundo, ambas “com pretensão de verdade” (CRUZ, 2009, p. 22), a pesquisa segue esta opinião de Cruz (2009, p. 19) sobre o nível e os parâmetros em que deve se estabelecer o diálogo: não nas “bordas”, com os temas tangentes, mas, “no centro”, no “núcleo duro”, isto é, de ciência entre outras ciências.

Já para a terceira questão a pesquisa deseja dar sua própria contribuição, com a exegese e a hermenêutica da perícopa de Js 10,12-14. Afirmando uma “parada do sol e da lua”, ela está em flagrante contradição com a real dinâmica do sistema solar revelada pelos estudos astronômicos iniciados por Copérnico e Galileu, enfim indiscutivelmente aceita. As questões hermenêuticas são várias:

¹⁴ A edição desse livro em português, em 2007, é referência central nesta pesquisa. Hans Küng nasceu em 1928, em Sursee, na Suíça.

¹⁵ A noção de complementaridade para Küng decorre da constatação da incompletude do conhecimento científico, onde a Ciência não consegue abarcar todo o real, o que lhe impõe a necessidade de dialogar com outras formas de construção de conhecimento, como o teológico, entre outros. Essa perspectiva é melhor explicada no item 5.2.1.

Como ler esse texto de forma a fazê-lo dialogar com a Ciência atual, uma vez demonstrado que o sol não gira em torno da Terra, mas, sim, esta em torno dele e de si mesma? Tratar-se-ia de conferir à Bíblia um *status* científico, buscando provas empíricas que confirmem sua concordância com as leis naturais ou, antes, de interpretá-la a partir de outras premissas?

Uma hermenêutica literalista, como fizeram os teólogos do século XVII, não ajuda a superar a atitude de confrontação com a Ciência. Hermenêuticas concordistas, sobretudo aquelas que relacionam textos ‘problemáticos’ para a Ciência, como o de Josué, a algum fenômeno natural, podem até granjear alguma credibilidade para o texto, mas, às vezes dão a impressão de serem simples manobras para “preservar a cidadela intacta”, na expressão de Russell (2009, p. 8). Será necessária uma hermenêutica que não exija “renunciar ao emprego da razão”, mas, possa propor ao ser humano contemporâneo “uma decisão e atitude confiante e racionalmente responsável” ante o sentido da vida (KÜNG, 2007, p. 117, 119). Portanto, há que ser uma hermenêutica bíblica crítica, isto é, não literalista, nem concordista nem dogmática, mas, também autocrítica. Para tanto, entre diversas opções metodológicas possíveis, escolheu-se o método exegético histórico-crítico, cuja validade e utilidade, em especial para o escopo desta pesquisa, serão defendidas quando se fizer a exegese da perícopre em estudo.

Ainda deve-se perguntar: seria a linguagem científica baseada na comprovação empírica a única forma de se conhecer a realidade e dar-lhe sentidos? Pode a Ciência sozinha abarcar todo o real? Como expressão de um saber multimilenar, a Bíblia não poderia contribuir, com sua linguagem própria, para responder com sentido às perguntas básicas da humanidade que também a Ciência se faz, sobre quem somos, de onde viemos e para onde vamos? Seria ela, juntamente com a Teologia – e, de consequência, a “hipótese Deus” (KÜNG, 2007, p. 197-200) –, totalmente desnecessária para se “compreender a criação em sua totalidade, isto é, em seus ‘comos’ e em seus ‘porquês’” (ALTEMAYER, 2009, p. 96)? Finalmente, quais instrumentais teóricos podem ser elaborados a partir da exegese histórico-crítica, associada à hermenêutica em interação crítico-construtiva, para o diálogo da Teologia com a Ciência, num modelo de complementaridade entre elas, como propõe Küng?

Postula-se na presente pesquisa ser maior para a Teologia o imperativo da iniciativa, embora os esforços do outro lado também sejam bem vindos. Por isso,

aqui se apresenta invertido o binômio proposto por Cruz, apresentando a Teologia como primeira interessada no diálogo com a Ciência. É importante frisar que o autor desta pesquisa se posiciona do lado da Teologia, como teólogo com atuação e formação na área de Ciências Bíblicas, na qual possui o Mestrado. Quer apresentar alguns argumentos que permitam aos teólogos dialogar com pessoas do lado da Ciência com razoabilidade e competência. Por conseguinte, sua pesquisa se eximiu de apresentar as opiniões dos cientistas, mesmo daqueles que são a favor do diálogo. Esta tese se centra na contribuição que a hermenêutica bíblica pode dar para o diálogo, não no diálogo em si, o que exigiria um enfoque muito mais histórico. Mas, chama-os a apresentarem suas contribuições, “onde em mútua consulta e enriquecimento se procure considerar a realidade como um todo, em todas as suas dimensões” (KÜNG, 2007, p. 67).

Por outro lado, esta pesquisa deseja ajudar também a dois grupos de pessoas relacionados aos ambientes de atuação profissional do seu autor: a Pastoral Bíblica popular e a atividade acadêmica na Universidade, a primeira há mais de três décadas e a segunda há mais de uma. Em ambos os ambientes sempre surge – de forma simples nos meios populares ou mais elaborada e crítica nos meios universitários – a questão da relação entre Bíblia e Ciência. Hoje o domínio de certo cientificismo de cunho positivista, associado ao pouco esclarecimento das pessoas quanto às suas crenças e quanto à própria Bíblia, tem levado muitos ao desprestígio da religião e à negação da própria fé. Um número cada vez maior de estudantes tem tido dificuldade para conciliar sua fé com a visão científica da realidade, sobretudo no ensino superior. Alguns não querem abrir mão de sua fé, mas, acabam assumindo uma posição dicotômica, relegando a fé a uma questão subjetiva, restrita à vida privada, separada de tudo o mais. Outros abandonam totalmente a dimensão religiosa, considerando-a absolutamente desnecessária para a sua compreensão do real e para seu projeto de vida. Com isso, uns e outros tendem a perder seu referencial espiritual e não raro perdem também os valores mais profundos do espírito humano, o que representa um empobrecimento, uma diminuição para a própria humanidade.

Leonardo Boff (2002, p. 84-5), filósofo e teólogo brasileiro, considera que uma das causas da atual “crise civilizacional sem precedentes” (p. 72) esteja na perda da dimensão espiritual. Por isso, ele propõe o resgate da espiritualidade – que para ele “não é monopólio das religiões, mas, uma dimensão do humano” – como

“imprescindível para o futuro da humanidade e para um novo paradigma civilizacional” (p. 8). Não tem aí a hermenêutica bíblica um papel importante? Considera-se, pois, que a Teologia cristã, se pretende dialogar com a Ciência moderna, deverá encarar os desafios que esta impõe a seu texto sagrado, sob pena de vê-lo reduzido a um conto de fadas.

O objetivo principal desta tese é contribuir para o diálogo da Teologia com a Ciência por uma exegese histórico-crítica da perícopos de Js 10,12-14, analisando principalmente os gêneros literários nela presentes, e por uma hermenêutica “em interação crítico-construtiva” com a Ciência. Desse modo, espera contribuir para a superação do desentendimento entre as duas áreas do conhecimento, recusando tanto as leituras literalistas quanto as que tentam fazer concordar o texto com os dados científicos atuais, fundamentando a compatibilidade entre a fé religiosa e a Ciência e demonstrando o “caráter cognitivo” da Teologia, como “ciência da fé”.

São também seus objetivos:

- 1) esclarecer como se tem dado historicamente o afastamento entre Teologia e Ciência, desde o século XVII até hoje, particularmente no que tange à hermenêutica bíblica;
- 2) apresentar algumas propostas para a superação do desentendimento entre as duas áreas do conhecimento, no mesmo período, apontando seus limites e sua contribuição para o diálogo;
- 3) construir um instrumental teórico mínimo que permita apresentar uma hermenêutica bíblica que alimente a fé, sem excluir a razoabilidade, superando o literalismo de cunho fundamentalista, e que acolha criticamente as descobertas científicas, evitando o “concordismo”;
- 4) demonstrar que os textos da Bíblia conflitantes com os atuais conhecimentos sobre o Universo podem fazer sentido dentro de qualquer modelo científico de explicação da realidade, quando interpretados à luz dos gêneros literários nos quais foram gerados.

A hipótese central da pesquisa é que a hermenêutica bíblica, estando implicada desde os inícios no desentendimento entre Teologia e Ciência e sendo uma das ferramentas com as quais a Teologia constrói sua *explicatio mundi*, pode contribuir efetivamente para o diálogo atual entre essas duas áreas do conhecimento. Para tanto, antes que tentar dar suporte científico aos textos que

contradizem francamente a Ciência moderna – como, por exemplo, na área da Astronomia, a “parada do sol e da lua”, em Js 10,12-14 e outros similares –, a hermenêutica precisa visitar esses textos e considerar em sua interpretação os gêneros literários em que foram escritos, bem como outros elementos linguísticos que o constituem e suas múltiplas significações.

A análise da perícopé escolhida com o método histórico-crítico, dando ênfase aos gêneros literários, como orienta a *Dei Verbum* (2012, p. 13-4), põe em relevo a natureza poética do episódio da “parada do sol e da lua”. Isso permite acentuar o caráter simbólico da narrativa. Nessa perspectiva, pode-se afirmar a compatibilidade da Bíblia com qualquer modelo científico de explicação do mundo, como pensa Küng (2007, p. 174) e muitos outros, pois ela não trata de questões científicas e sim do sentido da vida humana no Universo.

Um conflito com a Ciência somente surge quando se identifica o texto bíblico literal com “a verdade revelada” por Deus, tornando-se incontestável o texto literal. Porém, “textos bíblicos [...] não são reflexos ou espelhos da realidade, e nem a palavra direta e incondicionada de Deus. Muito ao contrário, comunicam uma revelação divina em e mediante uma linguagem [humana]” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 120). Tem-se aqui um princípio fundamental da interpretação bíblica: a distinção entre a revelação divina e a linguagem humana que a intermedia. Tal princípio se encontra formulado na Constituição Conciliar *Dei Verbum*¹⁶. Segundo ele, o texto literal é uma construção delimitada em um determinado contexto cultural e, como tal, reflete o nível de conhecimentos e a cosmovisão deles resultante, que tinha quem o produziu (o hagiógrafo). Daí resulta que, à medida que os conhecimentos científicos vão evoluindo e conseqüentemente modificando nossa compreensão do mundo, a interpretação da Bíblia deve mudar, sob o risco de fazer perder sua credibilidade como palavra revelada. Por isso, para um diálogo profícuo com a Ciência, a hermenêutica bíblica, como parte da Teologia, precisa hoje levar a sério os novos conhecimentos científicos adquiridos, “doa a quem doer” (CRUZ, 2009, p. 23).

¹⁶ Constituição dogmática do Concílio Vaticano II. É especialmente importante, nesse sentido, o seu parágrafo 12, onde se lê: “Como Deus na Sagrada Escritura falou por meio de homens e à maneira humana, o intérprete da Sagrada Escritura, para saber o que ele quis comunicar-nos, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e aprova a Deus manifestar por meio das palavras deles” (*DEI VERBUM*, 2012, p. 13-4).

Uma rápida apresentação do “estado da questão” da relação Teologia-Ciência encontra-se em Cruz (2009, p. 12-8). Esse autor vê quatro classes de relacionamento entre elas: esforços de aproximação, construção de uma base ontológica e epistemológica comum, reinterpretação da tradição e aplicação das teorias da Ciência na compreensão da Religião. Já Küng (2007, p. 66-7) sintetiza essa relação em três modelos: de confrontação, de integração e de complementaridade.

Naturalmente, diversos autores apresentam listas de quem se alinha com este ou aquele posicionamento, tanto de uma quanto de outra área. Cruz, por exemplo, inclui Hans Küng no grupo dos que buscam reinterpretar as doutrinas religiosas tradicionais à luz dos novos conhecimentos científicos. Nesse grupo, a tarefa hermenêutica ganha fundamental importância. O próprio Küng, no entanto, como já afirmado acima, propõe o modelo de complementação crítico-constructiva, com a mútua colaboração entre as duas áreas. Resultam desses modelos três linhas hermenêuticas: literalista, naturalista e a que chamamos de “crítico-constructiva”.

O referencial teórico básico da presente pesquisa é o já referido livro de Küng, “O princípio de todas as coisas”, onde o teólogo faz uma elucidativa explanação sobre as diversas questões implicadas no tema, repassando importantes conceitos da Cosmologia, Biologia, Antropologia, Matemática, Física, Filosofia, Teologia e, é claro, entrando na hermenêutica bíblica. Nesse livro, Küng deseja dialogar com as Ciências Naturais, tendo-as na qualidade de parte *ad extra* interessada no diálogo (CRUZ, 2009, p. 15), e, obviamente, toca na questão bíblica. Embora seu objetivo não se limite a reinterpretar a Bíblia, a hermenêutica desponta como um dos nós do problema com a Ciência, quando já de início faz este alerta: “Eu quero levar a Bíblia a sério, e por isso mesmo não desejo entendê-la ao pé da letra” (KÜNG, 2007, p. 7). A leitura do citado livro de Kung não só motivou-me a empreender esta pesquisa como, principalmente, inspirou sua perspectiva central, na busca da construção de uma ponte para o diálogo da Teologia com a Ciência, a partir de uma contribuição hermenêutica.

Sendo a hermenêutica bíblica a principal área teológica para a qual aponta esta pesquisa, as obras que lhe dão suporte são, primeiramente, os documentos eclesiais *Dei Verbum* (2012) e “A interpretação da Bíblia na Igreja” (1994). Destes provêm a abertura e a positiva orientação necessárias para o avanço do estudo bíblico, propiciando aquela interação crítico-constructiva da hermenêutica com

a Ciência sugerida na obra de Küng (2007). E, como toda tarefa hermenêutica depende de um bom método exegético, é importante também citar como referenciais as obras de Simian-Yofre (2000) e Fitzmyer (2011). Esses autores defendem a validade do método histórico-crítico, mesmo apontando seus limites.

Já outros estudos especificamente bíblicos, como as introduções e os comentários à Bíblia, desde o início do século XX têm levado em consideração a necessidade de confrontar a hermenêutica com os conhecimentos científicos. Vários deles são utilizados nesta pesquisa, destacando-se: Sicre (1995), Konings (1992, 2000), Storniolo (1992), Strabeli (1991), Crocetti (1985), Ballarini (1976), Alonso Schökel (1973), Stadelmann (1970), Arnaldich (1961) e Gelin (1949), entre outros.

Para as considerações específicas sobre linguagem, texto e hermenêutica, o referencial teórico principal é o livro “Linguagens da Religião”, organizado por Paulo Augusto de S. Nogueira (2012), do qual destacam-se as contribuições dele próprio e dos autores Josgrilberg, Vasconcellos e Adriano Filho. A contribuição de José Severino Croatto, sobretudo quanto à hermenêutica, é obrigatória. Naturalmente, esse tema exige uma visita ao pensamento dos principais mestres que o trabalharam. Entre vários, limitar-se-á a Paul Ricoeur.

Quanto aos aspectos específicos da relação Teologia-Ciência, tomam-se principalmente três referenciais teóricos. Os dois primeiros são as publicações oferecidas por dois Congressos da SOTER – Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião: no de 1999, intitulada “*Mysterium Creationis*: um olhar interdisciplinar sobre o Universo”, e no de 2009, que tratou de “Religião, ciência e tecnologia”. Nestas se destacam as contribuições dos autores Eduardo Rodrigues Cruz, Fernando Altemeyer, Marcelo Birro Ribeiro e Antônio Augusto Passos Videira. O terceiro referencial é o livro organizado por Eduardo R. Cruz, “Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciências e tecnologia em diálogo” (2011), com o qual também contribuem Ribeiro e Videira. O tema da epistemologia aqui envolvido busca apoio, especialmente, em Popper e outros filósofos da Ciência, como Boaventura de Sousa Santos e Rubem Alves.

Por fim, pela importância do “caso Galileu” para a questão do desentendimento ocorrido entre Teologia e Ciência, a presente pesquisa contentou-se em consultar os documentos do processo de Galileu, contidos no livro de Pagani e Luciani (1993), complementado com oportunas informações de outros autores, como Cintra (1987), Soccorsi (1993) e White (1993), além do próprio Küng (2007).

A pesquisa utilizou o método bibliográfico, através de: seleção do material bibliográfico, artístico e videográfico pertinente; leituras, fichamentos e digitação dos dados coletados; exegese de textos bíblicos, interpretação de dados e sua organização; produção de texto e elaboração de tabelas e figuras. Para a exegese do texto bíblico, seguiu-se o método histórico-crítico, em todas as suas etapas, analisando o texto no seu contexto social e político, identificando os gêneros literários nele presentes e, o quanto possível, os atores, suas qualificações e funções na trama textual.

Atendo-se à estrutura das produções acadêmicas, o presente texto consta desta introdução, quatro capítulos e uma conclusão, listando as referências ao final. A introdução articula os tópicos mais relevantes do projeto da pesquisa, quais sejam: tema, objeto, problema, justificativas, hipóteses, estado da questão, referenciais teóricos e metodologia.

A pesquisa começa com o desafio que as Ciências Naturais colocaram para a hermenêutica bíblica, no século XVII. Refaz a sequência dos fatos do “caso Galileu”, não simplesmente porque muitos situam nesse episódio a origem do desentendimento e afastamento entre a Ciência e a Teologia, mas, sobretudo, porque aí houve um forte envolvimento da Bíblia. Em seguida, avança para o século XX, quando, finalmente, várias portas se abriram para a retomada do diálogo, de ambas as partes. Depois, transporta-se à época bíblica, para entender a Cosmologia subjacente em seus textos.

Passa, então, para a exegese de Js 10,12-14, seguindo acuradamente os passos do método histórico-crítico. As diversas críticas desse método exegético propiciam grande quantidade de informações úteis para a leitura apropriada do texto. Especial ênfase é dada à crítica do gênero literário, por sua importância para o objetivo desta tese.

Daí, o estudo entra naquela hermenêutica crítica com a qual deseja subsidiar a Teologia em sua busca de diálogo com a Ciência. Apresenta, com olhar crítico, as interpretações literalistas (umas acríicas, outras cientificistas), quase sempre ligadas ao fundamentalismo, e as leituras “naturalistas”, que relacionam o texto a algum fenômeno natural. Propõe, então, uma hermenêutica “em interação crítico-construtiva” com a Ciência contemporânea, seguindo o pensamento de Hans Küng, explorando, sobretudo, o aspecto poético presente na perícopé.

Finalmente, a tese elenca alguns elementos epistemológicos e hermenêuticos que precisam entrar na construção da ponte almejada entre Teologia e Ciência. Depois de apresentar o estado atual da questão, com um breve percurso histórico da relação entre as duas áreas, assumindo o modelo de complementaridade proposto por K ung, trabalha essa relação com as necessárias conceituações e explicações dos limites de cada uma delas. Considera-se ser esse o modelo que abre o horizonte para o diálogo. A pesquisa se fecha com as questões de como a hermenêutica bíblica pode contribuir para o diálogo e como Bíblia deve ser usada nesse processo.

Na conclusão são postos em relevo os instrumentais teóricos construídos pela presente pesquisa para o diálogo entre Teologia e Ciência, com os quais acredita-se poder superar preconceitos e visões reducionistas da questão, no que tange à hermenêutica de textos bíblicos que contrariam os conhecimentos científicos atuais. Ressalta-se   o valor prático desta tese.

1 A HERMENÊUTICA BÍBLICA DESAFIADA PELAS CIÊNCIAS NATURAIS¹⁷

O processo aberto na Inquisição Romana contra Galileu pode ter sido motivado por inveja e busca de prestígio, como pensa Drake (*apud* CINTRA, 1987, p. 27). Mas, é inegável o problema que a Cosmologia heliocêntrica defendida por ele causou para a Teologia, na época. Esta argumentava que o heliocentrismo não podia ser aceito por ser contrário à Bíblia, a qual em diversas passagens menciona o movimento do sol em torno da Terra e a fixidez desta. Buscar novos sentidos para o texto sagrado, superando-se sua interpretação literal, não foi o caminho escolhido naquele contexto, infelizmente para Galileu. Para além do problema que isso acarretou à sua pessoa, as consequências dessa disputa tampouco foram boas para a relação entre Teologia e Ciência, daí em diante: foram inevitáveis o desentendimento e o progressivo distanciamento entre elas.

A nova Ciência nascida com Galileu foi avançando em sua compreensão do mundo, enquanto a Teologia ficou estagnada, numa atitude de sempre maior desconfiança face às novas descobertas científicas. Estas, cada vez mais, foram jogando montanhas de dúvidas sobre as crenças religiosas e, naturalmente, sobre a Bíblia. Uma real chance para a reabilitação da hermenêutica bíblica face à nova compreensão científica do mundo só veio a se dar no século XX, sobretudo com o Concílio Vaticano II (1962-1965), através da *Dei Verbum*. Esse documento conciliar entende a Bíblia não só como “Palavra de Deus”, mas, também como “linguagem humana”. Estabelece, pois, novos critérios hermenêuticos, entre os quais a análise dos gêneros literários utilizados pelos autores sagrados, para se aproximar da mensagem original transmitida por eles.

Investe-se assim a hermenêutica bíblica da tarefa de atualizar-se e, acolhendo sempre os novos desafios levantados pelo avanço da Ciência, amparar com segurança a Teologia em sua busca de diálogo com aquela. A melhor

¹⁷ Quanto ao uso do singular ou do plural para “ciência”, nesta tese foram adotados os seguintes critérios: em citações diretas, segue-se o autor citado, não havendo uniformidade no uso de uma das formas; nos demais casos, usa-se o singular para o conjunto geral dos conhecimentos científicos e o plural para as áreas específicas (por ex.: as Ciências Biológicas, Sociais etc). Cruz (2011, p. 329) define “ciência natural” como “a atividade de produção de conhecimento que busca regularidades e mecanismos na natureza, a partir de evidências materiais, empíricas, reproduzíveis e públicas”, que se iniciou no século XVII, com a chamada “Revolução Científica” e “ganhou uma institucionalização definitiva no século XIX”. Também chamada de “ciência da natureza”, distingue-se das Ciências Humanas, como as Ciências Sociais, as Ciências Bíblicas etc.

compreensão da Cosmologia subjacente na Bíblia permite analisar com mais exatidão os textos que causam problema para a hermenêutica hoje, especialmente os que se referem ao movimento solar, como o da sua “parada” (Js 10,12-14). Para um diálogo à altura com a Ciência, a Teologia tem de superar seu atraso de séculos em relação à compreensão científica da realidade. Assim poderá também participar com competência da *explicatio mundi*. Estas são as principais ideias desenvolvidas no presente capítulo.

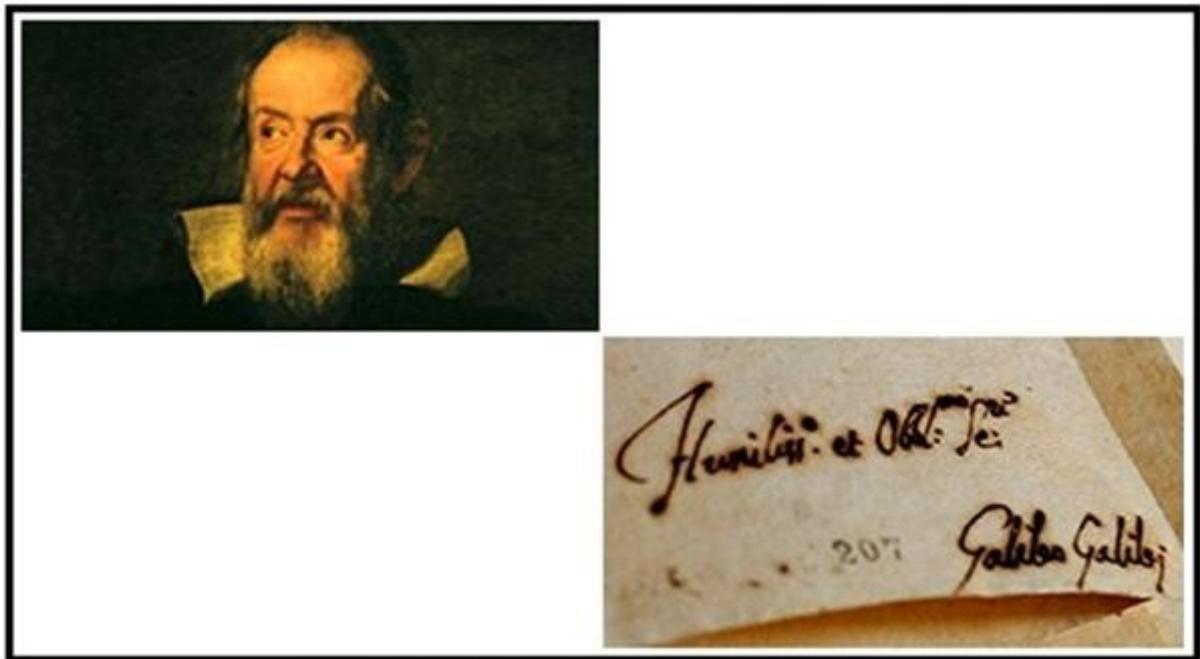


Figura 1: Galileu e um dos Documentos de seu Processo na Inquisição. Acima, Galileu retratado aos 60 anos por Otávio Leoni (Roma, 1624). Embaixo, final da carta que escreveu ao Card. Barberini (17/12/1633), agradecendo a permissão para transferir-se à sua residência em Arcetri, transcrita para os autos do seu processo, onde se lê (abreviado, em latim): “Humilíssimo e obedientíssimo servidor: Galileu Galilei”. Fontes: *Lux in arcana* (2012); Pagani e Luciani (1993, p. 277-8).

1.1 O “CASO GALILEU”: DESENTENDIMENTO E AFASTAMENTO ENTRE TEOLOGIA E CIÊNCIA ¹⁸

Em julho de 1609, o físico, matemático e astrônomo natural de Pisa (Itália), Galileu Galilei, então professor de matemática na Universidade de Pádua, melhorou uma rudimentar luneta que lhe chegara às mãos¹⁹, e com aquela nova tecnologia – o primeiro verdadeiro telescópio da história²⁰ – pôde observar mais nitidamente as formas dos corpos celestes, por cujo estudo se interessava havia mais de uma década e cujas órbitas tentava entender matematicamente.

Após algum tempo de observação e cálculos, reuniu argumentos – para ele irrefutáveis, mas, não para seus contestadores dentro e fora da instituição eclesiástica romana – que comprovariam a conformidade da tese cosmológica heliocêntrica com a realidade dos fatos físicos observáveis. Por essa tese, o sol não gira em torno da Terra (estabilidade do sol), mas, sim, esta (mobilidade da Terra) e todos os demais planetas em torno dele. Assim, Galileu desmontava o modelo geocêntrico estabelecido pelo astrônomo grego Cláudio Ptolomeu (90-168 EC)²¹, que se apoiava na Cosmologia de Aristóteles (384-322 AEC). O modelo aristotélico-ptolomaico era aceito pela intelectualidade, até então, como explicação científica de como funcionaria o Universo, apesar de não explicar bem todos os fenômenos cosmológicos. Mas, Galileu não foi o primeiro a propor o modelo heliocêntrico.

Como informado na Introdução, esse modelo fora proposto pela primeira vez pelo astrônomo e matemático grego Aristarco de Samos (310-230 AEC). Naquela ocasião, porém, fora rejeitado como “impiedade” pelo filósofo estóico Cleanto (c.

¹⁸ As informações históricas sobre Galileu reportadas nessa seção baseiam-se em: Cintra (1987), Pagani e Luciani (1993), Soccorsi (1993), White (1993), Küng (2007, p. 15-21) e num texto em italiano extraído da página na internet de apresentação da mostra de documentos do Arquivo Secreto do Vaticano denominada “*Lux in arcana*”, realizada em Roma, de 29 de fevereiro a 29 de setembro de 2012. O sítio desse evento na internet esteve disponível durante todo o período da mostra, sendo posteriormente desativado. Esse texto é referenciado neste trabalho como *LUX IN ARCANA*, 2012 e, sempre que citado, a tradução é do autor desta pesquisa.

¹⁹ Desenvolvida pelo oculista holandês Hans Lippershey (1570-1619), composta de duas lentes nas extremidades de um tubo, ampliava cerca de três vezes o tamanho do objeto, mas, com pouca nitidez.

²⁰ Segundo o “Site do Telescópio”, não se pode até hoje definir com certeza quem seja o verdadeiro inventor do telescópio (disponível em: <<http://telescopio.webnode.pt/historia-do-telescopio/>>).

²¹ Adota-se nesta pesquisa a abreviação EC (Era Comum) e AEC (Antes da Era Comum) para as datas que o necessitem, em coerência com o entendimento de que a referência a Cristo nas tradicionais siglas aC e dC (“antes de Cristo” e “depois de Cristo”, respectivamente) representa uma forma confessional obviamente não compartilhada por todos os povos da Terra, alguns dos quais, inclusive, têm seu próprio sistema de datação.

330-230 AEC)²². Ao que parece, tal concepção cosmológica permaneceu abandonada até o século XVI, quando foi reapresentada como hipótese matemática pelo astrônomo polonês, o Cônego Nicolau Copérnico (1473-1543)²³. Contudo, a tese copernicana ainda continha algumas imprecisões, que foram corrigidas pelo astrônomo alemão Johannes Kepler (1571-1630)²⁴, em 1597. Nesse ano, Kepler enviara a Galileu sua obra, recebendo como resposta a plena adesão do colega italiano ao posicionamento filocopernicano²⁵.

Em 1604 Galileu já havia comprovado matematicamente que a Terra não era o centro do Universo, mas, foi somente com as observações propiciadas pelo seu telescópio, a partir de 1609, que ele não teve mais dúvidas de que a tese heliocêntrica correspondia à realidade dos fatos, agora observáveis. Assim convicto, sob o título de *Sidereus Nuncius* (“O mensageiro celeste”), em 1610 Galileu publicou seus estudos em defesa do modelo heliocêntrico, já em Florença, para onde se transferira no mesmo ano.

Havia vários simpatizantes da tese heliocêntrica entre membros da hierarquia católica²⁶, algumas das quais bastante próximas a Galileu²⁷. Mas, em geral, ela não era muito bem vista e, de quanto seapura dos argumentos contra Galileu na

²² Informação extraída da Wikipedia (disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Cleanto>>). Pierre Duhem (1954, p. 410-8) apresenta uma discussão sobre se um certo Heráclides do Ponto já teria defendido o heliocentrismo um pouco antes de Aristarco, questão essa não resolvida porque tal interpretação se baseia numa citação de um texto grego não literariamente seguro.

²³ Sobre se Copérnico terá conhecido a obra de Aristarco de Samos, Duhem (1954, p. 418) e Gleiser (1997, p. 101) afirmam que sim. Uma opinião contrária, baseada no fato de que Copérnico não cita Aristarco em nenhum de seus escritos, encontra-se no sítio na internet da UOL Educação (disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/aristarco-de-samos.html>>). É possível que as ideias de Copérnico sobre o movimento da Terra tenham influenciado a um contemporâneo seu, o eclesiástico Célio Calcagnini (1475-1541), de Ferrara, cujo livro intitulado “Que o céu está parado e a terra se move”, publicado só em 1544, depois de sua morte, mas, já elaborado por volta de 1525 (ou já em 1520), segundo Soccorsi (1963, p. 13). Calcagnini defendia dois movimentos da Terra: um rotatório diurno, em torno de seu eixo e outro oscilatório, mas, não a translação anual em torno do sol (WIKIPEDIA, disponível em: <http://it.wikipedia.org/wiki/Celio_Calcagnini>).

²⁴ Kepler deduziu que as órbitas dos planetas em torno do sol eram elípticas e não circulares e que o sol não estaria no centro delas, mas, em um dos focos da elipse (RUSSELL, 2009, p. 13).

²⁵ Não ainda publicamente, porém, apenas por correspondência pessoal, com certeza para evitar atritos com a hierarquia católica filoaristotélica (WHITE, 1993, p. 40).

²⁶ Por exemplo, além do próprio Copérnico, que era Cônego, o Cardeal Nicolau de Cusa (1411-1464), os papas Clemente VII (pontificado de 1523 a 1534) e Paulo III (pontificado de 1534 a 1549) a quem foi dedicada a obra de Copérnico; o eclesiástico Monsenhor Calcagnini, de Ferrara (1475-1541), e vários jesuítas contemporâneos de Galileu, especialmente o Padre Cristóvão Clávio (1538-1612), com quem o cientista manteve importantes colóquios (SOCCORSI, 1963, p. 13-5; CINTRA, 1987, p. 17).

²⁷ Entre os quais Benedetto Castelli (1578-1643), monge beneditino, Monsenhor Dini (?-1625) e o Padre Clávio, amigos pessoais de Galileu, outras “poderosas amizades” (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 14) e o cardeal de Florença, Maffeo Barberini, também matemático, que se tornou papa sob o nome de Urbano VIII, em 1623.

Inquisição, era oficialmente considerada heresia²⁸ pela Igreja Católica. Parece que esse já era o posicionamento da Teologia oficial desde o tempo de Copérnico. De fato, este astrônomo precursor de Galileu protelou a publicação de seus estudos até pouco antes de sua morte, em 1543, certamente por medo da Inquisição (KÜNG, 2007, p. 18; RUSSELL, 2009, p. 13). Seu livro só pôde circular sem problemas porque “seu editor, Osiander, acrescentou um prefácio [...] afirmando que a teoria do movimento da Terra foi apresentada unicamente como uma hipótese e não uma verdade dogmática” (RUSSELL, 2009, p. 13). Somente em 1616, “quando o caso Galileu estava no auge”, ele foi incluído na lista dos livros proibidos pela Inquisição²⁹ (KÜNG, 2007, p. 18).

De fato, a maioria dos teólogos da época, ditos aristotélicos³⁰, apoiando-se na interpretação literal em voga na época (ALTEMEYER, 2009, p. 87)³¹, na origem divina das Sagradas Escrituras e na noção de inerrância bíblica (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 33), considerava as ideias da “estabilidade do sol” e do “movimento da Terra” como inaceitáveis, porque contrárias à Bíblia (p. 27, 57, 82-4). Giordano Bruno já tinha sido vítima do clima de ‘guerra às heresias’, em 1600, por sustentar também o heliocentrismo, entre outras ideias contrárias à ortodoxia católica.

Entende-se, portanto, porque apenas publicado “O mensageiro celeste” Galileu começou a enfrentar forte contestação por parte de alguns pregadores dominicanos da igreja de Santa Maria Novella³², em Florença, contrários à teoria

²⁸ A qualificação das ideias heliocêntricas como heréticas aparece em vários documentos do processo inquisitório contra Galileu: nos depoimentos do Frei Tomás Caccini (Roma, 20 de março de 1615), do Frei Ferdinando Ximenes (Florença, 13 de novembro 1615) e do padre Gianozzo Attavanti (Florença, 14 de novembro de 1615); na sentença proferida contra Galileu pelos teólogos censores da Inquisição (Santo Ofício, hoje Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé), em 24 de fevereiro de 1616; no decreto do Santo Ofício, de 5 de março desse ano, incluindo no Índice a obra de Copérnico e outras; nas apreciações ao livro de Galileu “Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo”, feitas por Agostino Oregio (17 de abril de 1633) e por Melchior Inchofer (sem data); numa nota anônima sobre o teor da abjuração de Galileu, sem data; e, finalmente, no relatório do Santo Ofício sobre o processo de Galileu, de 1633 (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 14, 27, 54, 76, 80, 83, 156, 307, 308).

²⁹ Tal lista era bastante divulgada. Costuma-se citá-la como “Índice” (em latim: *Index Librorum Prohibitorum*).

³⁰ Também chamados de “peripatéticos” e escolásticos. Os três termos, à época de Galileu, identificavam os seguidores da filosofia aristotélica, base da Cosmologia geocêntrica proposta por Ptolomeu, que também eram seguidores da teologia escolástica, de São Tomás de Aquino. Constituíam-se majoritariamente de membros do clero católico.

³¹ Desde a época dos Santos Padres eram admitidos dois sentidos básicos para o texto sagrado: o literal e o espiritual, sendo, porém, o segundo muito mais importante do que o primeiro. A questão dos diversos sentidos da Escritura é aprofundada no capítulo da exegese. Já as possíveis razões para se privilegiar o sentido literal, à época de Galileu, são apresentadas na hermenêutica.

³² Tomás Caccini, Rafael (ou Ludovico) Delle Colombe e Nicolau Lorini (*LUX IN ARCANA*, 2012), todos posteriormente depoentes no processo inquisitório contra Galileu. Ver Pagani e Luciani (1993).

copernicana. Em 1611, Frei Ludovico Delle Colombe, publicou o livro “Contra o movimento da Terra”, contrapondo argumentos bíblicos à tese heliocêntrica, ao qual Galileu respondeu usando também argumentos escriturísticos (CINTRA, 1987, p. 25-6). No decurso desse ano, denúncias de heterodoxia contra ele já tinham chegado a Roma (*LUX IN ARCANA*, 2012).³³

Sua ida à “Cidade Eterna”, nesse ano, porém, não fora para se defender perante a Inquisição, mas, sim, para expor suas teses a renomados estudiosos. Muitos deles eram eclesiásticos, excitados com a possibilidade de dar uma olhada no céu pelas lentes do telescópio galileano. Nessa ocasião o astrônomo tornou-se membro da recém-criada “*Accademia dei Lincei*”, em Roma, o que lhe propiciou importantes contatos com a produção científica da época (CINTRA, 1987, p. 24). Embora tivesse havido também quem o contestasse em Roma, Galileu retornou triunfalmente a Florença, cheio de otimismo pela receptividade experimentada em sua estadia romana (SOCCORSI, 1963, p. 13-4).

As coisas mudariam, porém, nos anos seguintes. Cresceu a oposição dos dominicanos de Santa Maria Novella à tese heliocêntrica, considerada sempre mais perigosa à ortodoxia católica, sempre confrontada com a Bíblia, à qual parecia negar, desautorizando-a como fonte da verdade. Foi nesse clima de entusiasmo pelas novas descobertas astronômicas e, ao mesmo tempo, de preocupação pelas consequências teológicas que estas necessariamente implicavam, que Galileu escreveu a seu amigo e discípulo, o monge beneditino Benedetto Castelli, em 21 de dezembro de 1613. Na carta, ele argumentava que, pelo sistema ptolomaico, não seria possível parar o sol e ao mesmo tempo prolongar o dia, como afirmam as Sagradas Escrituras. Era necessário adotar outro sistema (nesse caso, a teoria copernicana resolveria muito melhor), ou então “alterar o sentido literal da Escritura” (*apud* PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 44). Com base nesse escrito, Küng (2007, p. 18) entende ter sido pensamento de Galileu que, “quando os conhecimentos científicos da natureza estão fora de dúvida e contradizem as afirmações bíblicas, é chegada a hora de procurar-se uma reinterpretação da Bíblia!”

Igualmente, em 1615, Galileu escreveu a Cristina de Lorena, grã-duquesa da Toscana: “nas discussões de problemas concernentes à Natureza, não se deveria

³³ Todas as citações nesta pesquisa de obras publicadas em língua estrangeira, relacionadas nas referências, são traduções deste pesquisador, que as consultou nessas línguas, mesmo se já existe uma edição em português de algumas delas. Este é o caso do texto da mostra *Lux in arcana*, e de Soccorsi, Duhem, Garfagnini, Stadelmann, Schökel e outros.

começar com a autoridade de passagens das Escrituras, mas, com experiências sensíveis e demonstrações necessárias” (*apud* RIBEIRO, VIDEIRA, 1999, p. 71). Essas palavras comprovam o quanto esse cientista e fiel católico desejava sinceramente fazer a ponte entre sua fé e os recentes conhecimentos sobre a natureza que lhe coube desvendar e demonstrar teórica e empiricamente³⁴.

Com Galileu foi dada à luz a moderna Ciência da Natureza (KÜNG, 2007, p. 17), e, por extensão, aquilo que hoje se entende por “Ciência”. Ele é “o principal responsável pela introdução dos métodos experimental e matemático no campo da Física” (GIRALDO, 2014, p. 16). Porém, como aludido acima, a Ciência moderna nasceu sob o signo da forte contestação por parte do pensamento teológico, à época bastante vigiado pela Inquisição romana. Ainda que tenha nascido com o interesse positivo de preservar a fé de seus fiéis contra as heresias (CINTRA, 1987, p. 20), o que é um direito da Igreja, como lembra Cintra, a Inquisição tornou-se uma instituição repressora. Ela ‘patrulhava’ não só toda produção intelectual, como também as práticas religiosas e o cotidiano das pessoas, visando descobrir e eliminar tudo o que estivesse em desacordo com a ortodoxia católica. Contava para isso com as denúncias, às vezes anônimas, de quem quer que fosse³⁵, mas, especialmente de clérigos especificamente encarregados desse ‘patrulhamento’, os “inquisidores”, como se depreende dos depoimentos no processo de Galileu.

De fato, o clima de medo de uma dura reação da Inquisição à teoria heliocêntrica vinha se engendrando desde Copérnico e tornou-se mais evidente com a execução de Giordano Bruno. Contudo, foi somente em 1616 que a obra de Copérnico entrou no Índice, provavelmente para combater as ideias de Galileu (KÜNG, 2007, p. 18). O fato é que, aos 26 de fevereiro de 1616, o astrônomo teve de comparecer pela primeira vez ao Santo Ofício em Roma, ainda que não para enfrentar um processo vero e próprio, mas, sim, para ser “admoestado” quanto aos “erros” de suas opiniões (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 88).

Dois fatos envolvendo a Bíblia foram o pivô dessa convocação: primeiro, as controvérsias levantadas em Florença depois de uma homilia proferida pelo Frei Tomás Caccini, no quarto domingo do advento (dezembro de 1614), em Santa Maria Novella, na qual combatia a teoria heliocêntrica defendida pelos “galileístas” com

³⁴ A ideia da boa fé de Galileu, tanto na ciência quanto na religião, e de sua honestidade na pesquisa, é compartilhada por Ribeiro e Videira (1999, p. 70-1) e Giraldo (2014), entre outros.

³⁵ No processo contra Galileu há a denúncia de um anônimo contra o Arcebispo de Sena, que defendia o astrônomo, contrariamente à decisão do Santo Ofício (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 283-4).

sua interpretação literalista da passagem da “parada do sol” no Livro de Josué (Js 10,12-14). Segundo, em fevereiro de 1615, o envio, da parte de Frei Nicolau Lorini, ao Santo Ofício, de uma cópia daquela carta de Galileu ao padre Castelli, referida acima (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 35-7)³⁶. A chegada dessa cópia a Roma motivou a convocação de Caccini que, em seu depoimento, acusou Galileu de defender ideias heréticas, contrárias à Bíblia (p. 14).

O teólogo jesuíta e cardeal Roberto Belarmino (1542-1621), “admoestou o referido Galileu a respeito do erro da mencionada opinião [da estabilidade do sol e da mobilidade da Terra] e para que a deixe” e, logo em seguida, o Comissário geral do Santo Ofício, Padre frei Michelangelo Seghezzi de Lodi, da Ordem dos Pregadores, “decretou e ordenou” a Galileu

que abandone absolutamente a referida opinião, que o sol é o centro do mundo imóvel e que a Terra se move, nem ouse daí em diante sustentá-la, ensiná-la ou defendê-la de modo algum, por palavras ou escritos; caso contrário, seria processado pelo Santo Ofício (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 88).

O livro de Galileu explanando essas ideias foi incluído no Índice, tendo proibida sua circulação, apesar de não ser citado explicitamente no Decreto da Santíssima Congregação para o Índice, do Cardeal Santa Cecília, de 5 de março de 1616 (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 89-92). Não obstante, Galileu continuou em Florença suas pesquisas astronômicas e enfrentou novos debates com os opositores da tese heliocêntrica, por meio de publicações. Isso acabou por forçá-lo a ir novamente a Roma em 1624, para tentar, sem sucesso, o apoio do Papa Urbano VIII, seu conhecido de Florença, onde, enquanto ainda cardeal, manifestara abertura às teses do astrônomo. Contudo, tampouco nesse ano ainda não fora aberto um processo nem emitida uma condenação formal contra ele. Tal aconteceria somente em 1633.

Urbano VIII o convenceu a escrever um livro apresentando os dois sistemas, heliocêntrico e geocêntrico, onde, porém, o primeiro seria mera hipótese e o leitor seria convencido da facticidade do segundo. Galileu empregou oito anos na escrita dessa obra – o “Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo” –, mas, seu texto resultou mais a favor do heliocentrismo do que do geocentrismo, contrariando e irritando muito o papa. Após alguns contratempos e reviravoltas na obtenção do

³⁶ O fato de que a carta a Castelli tenha vindo não só a tornar-se de conhecimento público, como também de ter circulado uma cópia da mesma, comprova a eficácia do “patrulhamento” perpetrado pelo Santo Ofício sobre a vida cotidiana das pessoas, através de seus inquisidores estabelecidos em todas as cidades, que certamente contavam com informantes locais.

*imprimatur*³⁷, porém, a obra acabou sendo publicada sem as alterações exigidas pelo censor indicado para tal, que visavam corrigir os trechos claramente a favor do sistema copernicano. Isso custou a Galileu uma nova convocação ante a Inquisição em Roma para retratar-se, sob as ameaças do rigor das penas da lei inquisitória.

Ele compareceu ante o Santo Ofício em abril de 1633, já aos 69 anos de idade e com a saúde muito debilitada. Após tentar se justificar do melhor modo que podia, acabou não convencendo o tribunal a livrá-lo da acusação de ter violado a sentença imposta por Belarmino, em 1616³⁸. Em 30 de junho foi acusado formalmente de “forte suspeita de heresia e condenado a abjurar de suas opiniões” (*LUX IN ARCANA*, 2012). O “Diálogo” foi incluído no Índice e Galileu foi condenado à prisão domiciliar, em total solidão, proibido de tratar, sob qualquer forma, da tese heliocêntrica, tendo suas visitas e correspondências fiscalizadas e sua casa vigiada. Depois de ter ficado cego, continuou ainda outros estudos. Morreu a quase um mês de completar os 78 anos, em sua casa de Arcetri, próximo a Florença. A construção de um jazigo para ele e até as palavras que iriam constar na lápide tiveram que ter a aprovação do Santo Ofício (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 302).

Em 1741, sob Bento XIV (1739-1758), o Santo Ofício permitiu a publicação das obras de Galileu, a pedido do Padre Inquisidor de Pádua. Este, por sua vez, fora solicitado pelos editores do seminário daquela cidade, que explicitaram o compromisso de publicar juntamente todas as declarações do Santo Ofício a respeito de Galileu (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 305-6). Alonso Schökel (1973, p. 66) lembra que somente em 1822, com Pio VII (1800-1823) a proibição que pesava sobre a obra de Galileu foi oficialmente revogada. Mesmo assim, segundo esse autor, o *Diálogo* só foi retirado do Índice em 1835, sob Gregório XVI (1831-1846).

³⁷ Expediente em que um censor eclesiástico dá oficialmente a permissão da Igreja para se imprimir uma obra, testificando que esta não contém ideias contrárias ou danosas à fé e à moral católicas, podendo ser divulgada.

³⁸ Acusado de ter violado o Decreto do Santo Ofício (de 26 de fevereiro de 1616), Galileu apresentou em sua defesa uma cópia, manuscrita por ele, da admoestação por escrito recebida do Cardeal Belarmino, a qual concorda exatamente com o original, datado de 26 de maio de 1616, e onde, de fato, se lê que “lhe foi comunicada a declaração [...] na qual se afirma que a doutrina atribuída a Copérnico [...] é contrária às Sagradas Escrituras, e por isso não se pode defender nem sustentar” (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 147-8, 153-4). Em sua defesa, Galileu inutilmente alegou ter-se apoiado nesse documento escrito por Belarmino e não no que lhe fora dito apenas verbalmente pelo Comissário do Santo Ofício, em que constam as expressões “não ensinar” e “de modo algum, por palavras ou escritos”, das quais ele não se lembrava. Tampouco foi convincente seu argumento de que no “Diálogo entre os dois máximos sistemas do mundo”, então sob suspeita de heresia, reconhece ter-se excedido na apresentação da tese copernicana, em detrimento da tese geocêntrica, mas, que, na verdade, não pretendia defender a primeira (p. 150-1, 181-2).

Vitória de Galileu? Nem tanto. O processo contra ele na Sagrada Congregação do Santo Ofício, depois renomeada como “Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé”, só foi reaberto para revisão em 1979, sob o Papa João Paulo II. Mas, Küng (2007, p. 21) observa que, na conclusão dos trabalhos, em 1982, “o Papa evitou confessar claramente a culpa de seus antecessores [...] atribuindo-a a uma vaga ‘maioria dos teólogos’ de então – ‘uma reabilitação que não ocorreu’”. O mesmo Küng (2007, p. 81) defende que o “caso Galileu” foi desnecessário, “pois de acordo com as ideias dos cientistas do século 16 e 17, a teologia cristã e a Igreja poderiam ter-se aliado à nova ciência”, como já aludido anteriormente.

1.2 A HERMENÊUTICA BÍBLICA ENVOLVIDA NA DISCUSSÃO

O “caso Galileu” pôs em evidência que a hermenêutica bíblica faz parte da discussão entre a Teologia e a Ciência. Seguindo o pensamento de Küng referido imediatamente acima, pode-se imaginar o bem para a humanidade que teria representado uma aliança da Teologia e da Igreja com a nova Ciência naquela época. Vê-se assim a importância da hermenêutica para a construção do conhecimento e o prejuízo que pode representar uma hermenêutica equivocada. Hoje se sabe que a Bíblia não contém afirmações ou “fatos” científicos (CINTRA, 1987, p. 17-9; KÜNG, 2007, p. 82) e que ela “é compatível com qualquer modelo científico moderno ou futuro” de explicação do Universo (SICRE, 1994, p. 21). Por isso, seu envolvimento naquela discussão tem de ser considerado um equívoco. De todo modo, as acusações contra a teoria cosmológica de Galileu, que culminaram na sua condenação, em 1633, basearam-se em argumentos envolvendo a interpretação dos textos bíblicos que citam o movimento do sol. Para a Teologia da época, o estar de acordo com a Bíblia era prova suficiente para que o modelo geocêntrico fosse considerado como correspondente à realidade dos fatos.

Conforme aludido acima, o argumento escriturístico, antes que o filosófico-científico, foi o mais utilizado contra Galileu, tanto nos depoimentos de seus acusadores quanto nos vereditos finais emanados pelo Santo Ofício em seu

processo³⁹. Estes últimos o acusaram também de desobediência à determinação da autoridade eclesiástica. Entretanto, é forçoso admitir que, apesar de condenado por suspeita de heresia, Galileu era um fiel católico que continuava crendo que o Universo é uma magnífica arquitetura divina, regido por leis que, não obstante, acreditava poder descobrir e entender (*LUX IN ARCANA*, 2012; GIRALDO, 2014, p. 14), sem a necessidade do recurso às Sagradas Escrituras. Era a intuição de que a Ciência tinha sua autonomia frente à Teologia.

As cartas de Galileu a Castelli e à Grã-duquesa da Toscana revelam que bem cedo ele terá percebido que sua visão do Universo entrava em conflito com a Bíblia e que seria inevitável entrar no campo de sua interpretação, pois seus mais ferrenhos adversários apelavam para a autoridade da Bíblia para combater suas teses. Talvez tenha sido esta mal resolvida equação entre conhecimento científico e interpretação bíblica sua maior 'falta de sorte', devido ao literalismo reinante na hermenêutica da época. Terá havido também uma confusão entre exegese e hermenêutica.⁴⁰ Além disso, o sentido estritamente literal do texto sagrado, como adotado na época, era mais adequado ao modelo ptolomaico. Tais ataques apelando para a Bíblia levaram o astrônomo a introduzir também argumentos de caráter bíblico na defesa de suas teses.

Ao querer defender-se também com argumentos bíblicos e entrar na hermenêutica, ainda que com sinceras motivações e acreditando poder convencer a Igreja a mudar seus critérios de interpretação, o pesquisador achou-se, no fim das contas, envolvido numa trama de invejas e interesses de poder, da qual, afinal, não conseguiu se livrar. Mais de uma vez, de fato, ele fora advertido a ficar tão somente no campo físico, pois "das Escrituras cuidam os teólogos!" (SOCCORSI, 1963, p. 20-1). Alguns autores, como Arnaldich (1961, p. 44), Soccorsi (1963, p. 20) e Cintra (1987, p. 26), veem nesta postura de Galileu a causa da deterioração das suas relações com as autoridades da Igreja, quase que tornando-o culpado de sua condenação e eximindo a Igreja Católica de ter errado em sua sentença. Insinua-o também o texto de apresentação da mostra *Lux in arcana* (2012) referido no início desta pesquisa.

³⁹ A menção à tese heliocêntrica como contrária às Escrituras e à leitura que delas fizeram os Santos Padres é explícita em quase todos os documentos do processo de Galileu em que tal tese é qualificada como herética. Em seu depoimento ao Santo Ofício, Frei Caccini cita, contra Galileu, as seguintes passagens bíblicas: Js 10, Sl 18, Ecl 1 e Is 38 (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 14, 27, 53-4, 76, 80, 83, 156, 307, 308).

⁴⁰ A distinção entre as duas será aprofundada no terceiro capítulo.

Küng (2007, p. 125-9) lembrará ainda outros dois casos semelhantes ao de Galileu que reforçam o distanciamento entre Teologia e Ciência: a teoria da evolução das espécies, de Charles Darwin (1808-1882) e, ligada a ela, mesmo no século XX, a teologia da evolução cósmica de Teilhard de Chardin (1881-1955). A teoria da evolução explica o surgimento e diversificação das espécies pela sua mutação e seleção, “sem precisar recorrer a nenhuma intervenção criadora de fora”, portanto, interdependentes, contrariamente ao que se encontra na Bíblia (p. 125). Dois séculos após Galileu, anglicanos, católicos e protestantes “trabalharam contra a nova doutrina, manifestamente contrária à Bíblia e à tradição” (p. 129). Parece que nada aprenderam com o “caso Galileu”!

O argumento escriturístico entra novamente em jogo: “torna-se a identificar a mensagem bíblica com uma determinada teoria científica” (KÜNG, 2007, p. 130). No catolicismo romano, a resposta da Igreja aos “teólogos dissidentes”, que pretendiam discutir seriamente os novos problemas colocados pela Ciência, foi novamente o recurso a “numerosas ações repressivas e inquisitoriais” (p. 131). Sob o Papa Pio X (1903-1914), houve intimidação, discriminação, retirada de livros, deposições de cargos e imposições ao silêncio e, sob Pio XII, houve uma “ímpiedosa limpeza de teólogos” (p.132).

Teilhard de Chardin quis “harmonizar os conhecimentos científicos com as ideias teológicas” (KÜNG, 2007, p. 138). “Tem o grande mérito de ter sido o primeiro a unir genialmente teologia e ciência da natureza, e a ter levado cientistas e teólogos a refletirem sobre os problemas comuns” (p. 140). Não era ingênuo a ponto de buscar “o ‘concordismo’ superficial entre Bíblia e ciência” proposto por Roma e “rejeitava decididamente ‘certas tentativas infantis e imaturas de conciliação’ que misturam os planos e as fontes do conhecimento” (p. 140). O Santo Ofício decretou, em 6 de dezembro de 1957, a retirada de seus livros das bibliotecas, proibiu sua venda nas livrarias católicas e sua tradução para outras línguas (p. 141). Finalmente, foi “exilado” para os Estados Unidos, onde faleceu.

1.3 PORTAS ABERTAS PARA O DIÁLOGO

Como citou-se anteriormente, Küng aborda a difícil tarefa de promover hoje o diálogo entre religião e ciências naturais. Logo na introdução de seu livro, referido acima, ele declara sua intenção de “levar a Bíblia a sério” e que isso significa, exatamente, “não entendê-la ao pé da letra” (KÜNG, 2007, p. 7). Se o diálogo entre Teologia e Ciência precisa levar em conta a questão hermenêutica, é de fundamental importância considerar o pensamento atual a respeito da interpretação das Sagradas Escrituras. Vamos nos limitar ao pensamento da Igreja Católica. Felizmente houve um considerável progresso nesse sentido, sobretudo no século XX.

1.3.1 O Pensamento da Igreja Católica

Durante mais de um milênio o método alegórico surgido no período patrístico foi o mais utilizado para a interpretação dos textos bíblicos. A partir do século XIX, porém, em resposta à necessidade de maior cientificidade e rigor histórico na pesquisa bíblica, exigidos pelo contexto do racionalismo que imperava nas demais ciências, novos métodos de análise bíblica foram se consolidando, constituindo-se assim chamada “exegese científica” ou “moderna” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 34)⁴¹. Nessa empreitada surgiram e consolidaram-se vários métodos, entre os quais o método histórico-crítico, cujas raízes, porém, vêm de bem antes, e os métodos estruturalistas, como as análises retórica, narrativa e semiótica. Por ter sido escolhido como ferramenta de trabalho para esta pesquisa, o método histórico-crítico será oportunamente explicado e aprofundado.

Por ora, basta saber que a encíclica *Divino Afflante Spiritu*⁴² (1943), de Pio XII, teve grande impacto no estudo bíblico católico ao abrir o caminho para a nova visão da Igreja Romana sobre as Sagradas Escrituras. Essa visão foi ampliada e

⁴¹ Terminologias carregadas de ambiguidade, como se depara das críticas a ela no livro organizado por Ignace de la Potterie (1996). Confrontar com a resposta de Simian-Yofre (2000) a essas críticas e também com as opiniões de Fitzmyer (2011).

⁴² Tradução do latim: “Inspirados pelo Espírito Divino”.

oficializada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), com a Constituição Dogmática *Dei Verbum*⁴³. Esse documento reafirma a primazia do sentido teológico-espiritual da Bíblia, devidamente entendido, mas, assume como importante e necessária aquela investigação praticada pela “exegese científica”. Em sintonia com a referida Encíclica de Pio XII, declara:

Como Deus na Sagrada Escritura falou por meio de homens e à maneira humana, o intérprete da Sagrada Escritura, para saber o que ele quis comunicar-nos, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e aprouve a Deus manifestar por meio das palavras deles. [...] deve-se atender bem, quer aos modos peculiares de sentir, dizer ou narrar em uso nos tempos do hagiógrafo, quer àqueles que na mesma época costumavam empregar-se nos intercâmbios humanos (*DEI VERBUM*, 2012, p. 13).

Ainda que com três séculos de atraso, esta foi a primeira de várias portas que se abriram para o diálogo. Com esses documentos, finalmente foram colocados – no caso católico – novos critérios para a hermenêutica bíblica, como intuía Galileu, superando-se a estreita leitura literal que o forçara a abjurar de suas próprias convicções, em 1633, e causara o crescente distanciamento entre Teologia e Ciência. Esse novo pensamento católico é reafirmado mais explicitamente em outro documento oficial, da Pontifícia Comissão Bíblica, intitulado “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, de 1993.⁴⁴ Neste são avaliados as potencialidades e os limites dos principais métodos exegéticos em uso na atualidade, inclusive os chamados “científicos”, entre os quais o método histórico-crítico. São também apresentadas as diversas leituras e aproximações que se apropriam do texto sagrado, construindo sentidos para ele. Fazendo eco a uma expressão desse documento sobre a leitura fundamentalista ou literalista, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) afirma que esta leitura “é perigosa, ilude as pessoas e convida ‘a uma forma de suicídio do pensamento’” (CNBB, 2004, p. 25; PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 86).

Contudo, há que se perguntar o quanto essa abertura por parte da Igreja Católica resultou numa real aproximação entre os dois saberes, especialmente quando a Teologia lança mão da interpretação dos textos sagrados para a sua *explicatio mundi*.

⁴³ Traduzido literalmente: “A Palavra de Deus”, mas, cujo foco não é a Bíblia enquanto “texto” e sim, a Revelação divina, como acertadamente observa De la Potterie (1996, p. 27). Esse documento do Concílio foi reeditado em 2012 pela Editora Paulus, por ocasião do 50º aniversário de sua promulgação (18 de novembro de 1965), edição aqui utilizada.

⁴⁴ Publicado no Brasil em 1994, edição utilizada nesta pesquisa.

1.3.2 A Teologia em Desvantagem em Relação à Ciência

De um lado, os avanços da Ciência, de posse de seu estatuto de autonomia face à Teologia, após Galileu, e, de outro lado, a estagnação da Teologia, presa por séculos a seu esquema clássico que parte da Revelação e da Tradição, como lembra Congar (*apud* GUTIÉRREZ, 1983, p. 24), têm sido o principal obstáculo para a retomada do diálogo, até os dias atuais. O físico britânico contemporâneo, Stephen Hawking, se ressentia de que “as pessoas cuja tarefa é fazer a pergunta por quê, os filósofos, não são capazes de se manter atualizadas com as mais avançadas teorias científicas” (*apud* ALTEMEYER, 2009, p. 95). O desafio está lançado também para os teólogos: para dialogar com a Ciência “em seu centro, em seu núcleo duro” (CRUZ, 2009, p. 19), precisam se atualizar com essas teorias. Aqui entra Hans Küng. Suas pesquisas nessa área, publicadas em várias obras, demonstram competência quanto ao conhecimento das teorias científicas às quais se refere Hawking. Pensando na nova escalada atômica empreendida nos inícios da década de 1970, Carl Friedrich von Weizsäcker (*apud* KÜNG, 2007, p. 160) afirmava:

Os cristãos precisam inquirir os cientistas se eles estão conscientes da criminosa irresponsabilidade de muitas de suas atividades, e os cientistas inquirir os cristãos se eles percebem que sua consciência continua com um atraso de séculos em relação à modernidade.

Diante dessa dupla desvantagem, cabe, pois, aos teólogos se esforçar para reconquistar à Teologia seu valor cognitivo ante a Ciência, enquanto compete aos cientistas reconhecê-lo, não certamente por um espírito de submissão à autoridade quer da Bíblia, quer de um documento conciliar ou do Papa (KÜNG, 2007, p. 62), mas, pela sua razoabilidade. Por tudo isso, acredita-se ser maior para a Teologia o imperativo da atualização e da iniciativa da reaproximação e do diálogo. Qual a contribuição da hermenêutica bíblica nesse processo?

Ribeiro e Videira (1999, p. 80), no 12º Congresso da Soter⁴⁵, pleitearam para a filosofia o papel de principal interlocutor no diálogo entre Teologia e Ciência. Aqui deseja-se pleitear como de suma importância também o papel da hermenêutica bíblica nesse processo. Percebe-se que ela esteve e ainda está na base das discussões entre teólogos e cientistas e, a nível popular, entre religiosos e não

⁴⁵ Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. Esse Congresso foi realizado em Belo Horizonte, em 1999, com o tema “*Mysterium Creationis*: um olhar interdisciplinar sobre o universo”.

religiosos, como demonstram, respectivamente, o mal resolvido “caso Galileu” e algumas páginas na internet que oportunamente serão abordadas. Fundamenta-se, assim, a convicção de que a hermenêutica bíblica contemporânea pode fornecer elementos sólidos, capazes de reaproximar Teologia e Ciência e retomar o diálogo entre elas lá onde se entrecruzam, principalmente nas questões fundamentais do Universo: seu início e a origem e evolução da vida nele e seu destino.

Comentando o parágrafo 24 da *Dei Verbum*, Ignace de La Potterie (1996, p. 32) ressalta a intrínseca relação que existe entre o estudo bíblico e a Teologia, apontando três imagens presentes no texto conciliar: a Palavra de Deus deve ser para a Teologia “fundamento”, “vida” e “alma”. Embora de La Potterie estivesse evidenciando os limites à chamada “exegese científica” e reclamando uma aproximação mais teologal ao texto bíblico⁴⁶, a qual, segundo ele, seria a intenção da *Dei Verbum*⁴⁷, é importante frisar naquela tríplice comparação o quanto a Teologia depende do trabalho exegético, inclusive da própria exegese dita “científica”. Pela importância da Bíblia para a Teologia, apontada anteriormente, para que esta participe com competência da *explicatio mundi*, os teólogos precisam fazer uma hermenêutica bíblica crítica. Caso contrário, correm o risco de não serem ouvidos pelos cientistas. Isso quer dizer que o trabalho da exegese não deve se reduzir a procurar na Bíblia a confirmação dos dogmas e das “crenças” que se têm por verdadeiras. Esta tese defenderá que tal hermenêutica precisa ser operada “em interação crítico-constructiva com a Ciência” (KÜNG, 2007, p. 66).

1.4 COSMOLOGIA E VISÃO DE MUNDO DA BÍBLIA

A percepção do olhar humano em todas as experiências cotidianas dos ciclos da natureza contribuiu para a formação e fixação da Cosmologia antiga, a maneira como os povos primitivos entendiam a estrutura do mundo e seu funcionamento.⁴⁸ O estudo minucioso de cada termo empregado na Bíblia Hebraica relacionado à

⁴⁶ Essa perspectiva será discutida na exegese, com a questão do método histórico-crítico.

⁴⁷ A *Dei Verbum* trata desse tema às páginas 37 a 39, na edição de 2012.

⁴⁸ Ferris (1990, p. 3-6) oferece uma explanação de como os povos antigos se serviram dessas percepções, que constituíram o primeiro estágio da Cosmologia, como busca de compreensão da estrutura e do funcionamento do Universo.

Cosmologia, realizado por Luis Stadelmann, revela que os autores bíblicos compartilhavam essa percepção de base sensorial a respeito do Universo e o imaginavam como uma estrutura em três níveis: Céu, Terra e *Sheol* (STADELMANN, 1970, p. 9).⁴⁹ Uma representação esquemática da compreensão bíblica do mundo é ilustrada pela Figura 2, na próxima página.

Segundo Stadelmann (1970, p. 9), tal visão do mundo não surgiu apenas da percepção comum que se pode ter da natureza, mas, também foi influenciada pelas tradições mitológicas dos povos vizinhos de Israel, sobretudo do Egito e da Mesopotâmia. Ressalte-se que na Cosmologia bíblica se trata de um único mundo, de um *uni-verso*, não de mundos separados. A expressão “o Céu e a Terra” em Gn 1,1 se refere ao Universo como um todo, aquilo que hoje identificamos como o cosmos e, conseqüentemente, tudo que existe nele.⁵⁰ Para o israelita, “o mundo então revela a presença de Deus, quer ele assegure quer perturbe a ordem normal das coisas no ‘Céu-Terra-*Sheol*’” (STADELMANN, 1970, p. 9).

“A regularidade diária do nascer e do pôr do sol e do seu movimento anual” (os solstícios de inverno e de verão), mais a regularidade das estações ao longo do ano, inspiraram “a noção de estabilidade da natureza e do homem”, portanto, do cosmos (STADELMANN, 1970, p. 67). Para os povos vizinhos de Israel (Egito e Babilônia), dessa regularidade nasce a lei enquanto ordem que os homens devem obedecer e manter, ou seja, a “lei natural”. Já os hebreus viam a origem dessa lei em Deus e não na regularidade da natureza, mas, de todo modo, esta simboliza a “durabilidade no tempo” e, por extensão, a eternidade, como se deduz do Sl 89,37-38 (p. 68).

Já vimos no início deste capítulo que o astrônomo grego Aristarco de Samos propusera uma estrutura cosmológica tendo o sol e não a Terra como centro. Essa explicação contradizia a percepção do olhar e não foi aceita. De qualquer forma, à sua época (século III AEC) a maioria dos textos do Antigo Testamento já estava consolidada, de sorte que eles não sofreram influência da Cosmologia heliocêntrica do astrônomo grego. A Cosmologia bíblica, tanto no Antigo Testamento (por exemplo: Sl 104,2b.3a.5; 19,5-6) quanto no Novo (por exemplo: Fl 2,10; Mc 13,25.27

⁴⁹ O termo hebraico *sheol* identifica o mundo inferior, subterrâneo, para onde se acreditava ir os espíritos dos mortos, para uma espécie de repouso eterno (ver Is 14,7-12; Ez 31,10-17 e Jó 14,5-13).

⁵⁰ Küng (2007, p. 54-5) também entende o Universo como “o nosso cosmos, o mundo e tudo quanto constitui o mundo no espaço e no tempo”. Contudo, seu conceito de “realidade”, de “todo”, não se reduz a esse cosmo físico, mas, inclui o ser humano e o “eu mesmo”, o sujeito autoconsciente de si mesmo.

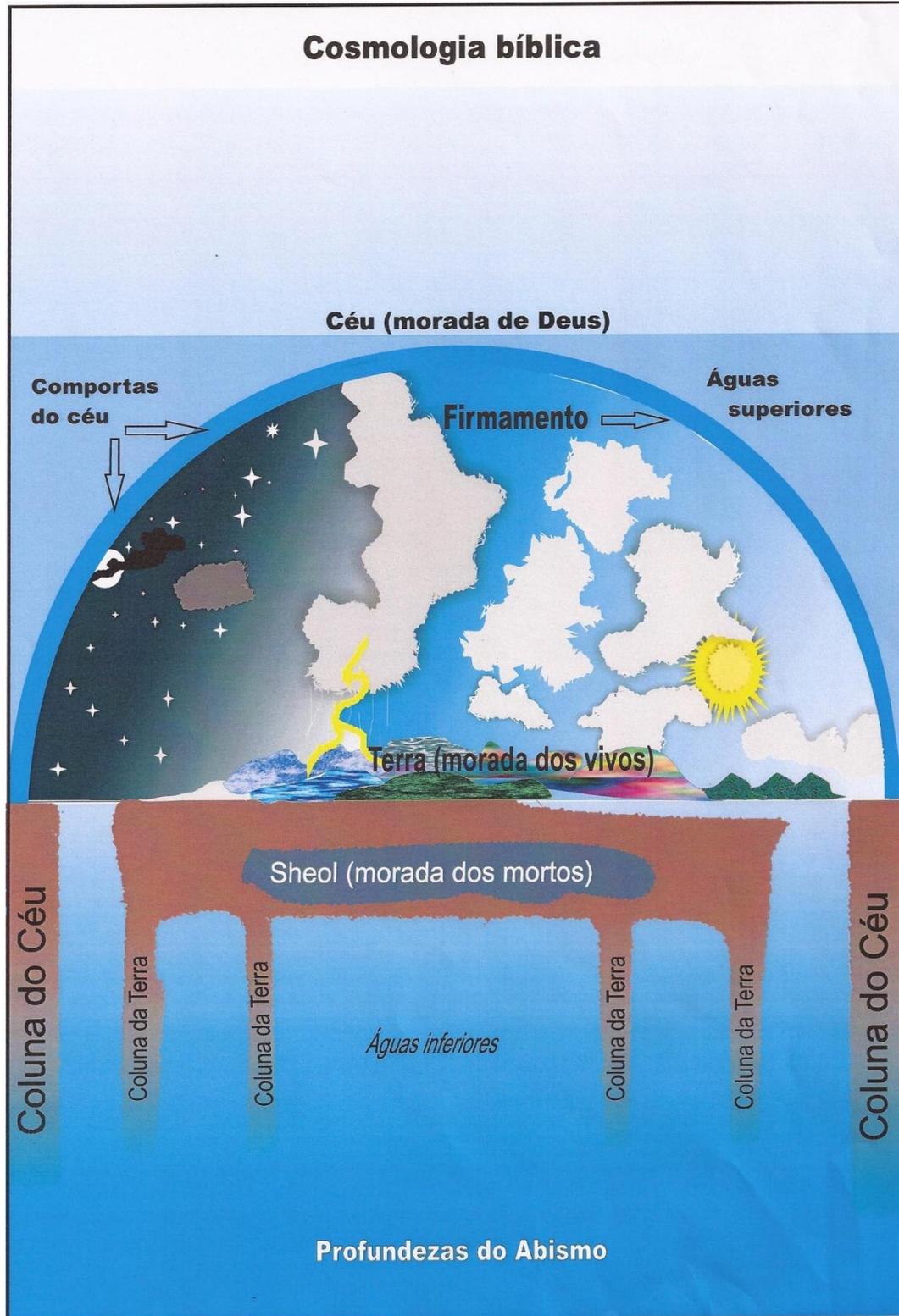


Figura 2: Representação da Cosmologia bíblica. Arte de Alessandro Araújo Vieira sobre desenho de Paulo Sérgio Soares. Fonte: SAB, 2001.

e Ap 5,13), concebia os três níveis ou patamares do Universo como realidades físicas, localizáveis no espaço. Algumas delas eram inacessíveis para os comuns mortais. O Céu, em cima, é a morada de Deus e dos seres celestes (Sl 123,1; 1Rs

8,30.39.43 etc.); a Terra, no centro, é a morada dos seres vivos e demais coisas criadas (Sl 27,13; Sl 33,13-14); o *Sheol*, nas profundezas da Terra, é a morada dos espíritos dos mortos (Nm 16,33; Dt 32,22; Is 14,9; Ez 31,16-18; Ap 20,13). Além deste se encontra o Abismo, a profundidade inatingível (Jó 26,5-11).

O Céu é separado da Terra pelo Firmamento, a abóbada celeste, como que o ‘teto’ da grande ‘tenda’ onde moram os vivos. Apoia-se em colunas nas extremidades da Terra, cujos fundamentos desaparecem nas profundezas do Abismo das águas. A Terra é compreendida como um plano, uma imensa mesa, igualmente assentada sobre colunas.⁵¹ As bases das colunas do Céu e da Terra, os “fundamentos do Universo”, vão até às profundezas do Abismo (Sl 24,2) e são inacessíveis aos humanos. Somente Deus tem força para abalá-los, fazendo-os tremer. Tais “sacudidas” são vistas como demonstração do poder terrível de Deus, servindo ora para chamar a atenção dos humanos, como nas teofanias (Ex 19,16-19), ora para manifestar sua cólera (Sl 18,8-9.16).

Segundo a Bíblia de Jerusalém (1985, p. 241-242), o *Sheol* era concebido, mais primitivamente, como um lugar escuro, onde o espírito humano sobrevive como num sono eterno, sem atividade alguma e sem relação com Deus.⁵² Mas, mesmo aí, o poder do Deus vivo se faz presente (Sl 139,7-8). Posteriormente, já no final do Antigo Testamento, por influência da filosofia platônica, a concepção bíblica sobre o destino dos mortos assumiu novas formas, com a doutrina da ressurreição, “preparada pela esperança dos salmistas (Sl 16,10-11; 49,16)”. O *Sheol* passou a ser associado, então, ao destino dos maus, enquanto os justos iriam para a morada de Deus, no Céu. Na época patrística, o texto de Is 14,9-15, especialmente a partir do versículo 12, foi interpretado como a “queda de Lúcifer”, o príncipe dos demônios (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1382). Assim, o Abismo foi identificado como morada dos demônios, o “inferno” na concepção medieval.

O sol, a lua e as estrelas estão logo abaixo do Firmamento, como luzeiros, os primeiros circulando diariamente em torno da Terra (Sl 19,7), mais próximos a esta, e as últimas dispostas em posições fixas, circulando em conjunto mais acima, como

⁵¹ A “redondeza” da Terra mencionada em Is 40,22 parece referir-se ao formato de um disco, não de uma esfera.

⁵² O *Sheol* corresponde ao *Hades*, na Cosmologia grega antiga. Na Teologia cristã esse mundo inferior, os “inferi” ou “infernos”, traduziam, inicialmente, essa “morada dos mortos”. Conforme 1Pd 3,19, a ele Cristo “desceu”, por sua morte, e dela “subiu”, por sua ressurreição, levando consigo os espíritos dos mortos que aí jaziam (seriam os “santos”, citados em Mt 27,52-53?). Essa doutrina é expressa na Profissão de Fé cristã: “desceu aos infernos”, ou seja, “à mansão dos mortos”. Ver a nota da Bíblia de Jerusalém (1985) em 1Pd 3,19.

um exército organizado⁵³. A grande massa de água dos mares e oceanos circunda a terra firme e preenche o espaço abaixo da Terra, unindo-se ao desmesurado Abismo. Suas fontes somem nas profundezas, onde só Deus tem acesso. Acima do Firmamento há também água, como em um reservatório, donde provêm as chuvas, através de comportas que Deus abre e fecha. A percepção de que a lua gira em torno da Terra, como se deduz de suas fases e também dos eclipses lunares, levou os antigos a pensar que o mesmo acontecia com o sol e as estrelas. A Bíblia reproduz essa Cosmologia visual e imaginativa, ligada à percepção sensorial imediata.

As religiões chinesas mais antigas também tinham uma compreensão do Universo em três planos: o reino dos mortos embaixo, o lugar dos vivos acima deste e, finalmente, em cima, o céu, lugar dos ancestrais e dos deuses da natureza, com o Deus supremo acima deles (KÜNG, 2007, p. 158). Já o sistema de Ptolomeu concebia o Universo em dois planos: o mundo sublunar, com a Terra fixa em seu centro, e o mundo supralunar, com o sol e as estrelas girando em torno da Terra, além da própria lua. Nesse sistema, os planetas não girariam em torno da Terra, descrevendo uma grande circunferência, como o sol e a lua, mas, sim, em torno de um ponto imaginário, numa circunferência menor (epiciclo dos planetas). Por sua vez, esse ponto daria a volta em torno do nosso planeta (círculo deferente) (BRAGA, 2003, p. 62-66).

Como se verá no capítulo que trata da hermenêutica, as interpretações literalistas desconsideram o fato de que essa Cosmologia bíblica representa um estágio primitivo do conhecimento humano, já superado pelas novas descobertas da Astronomia. Tal literalismo, quando simplesmente não ignora, às vezes de modo até ingênuo, o conflito dessa Cosmologia com os conhecimentos atuais, insistem em querer comprovar sua compatibilidade com esses mesmos conhecimentos.⁵⁴

Mas, a Cosmologia se liga também a uma cosmovisão, um modo como são vistos a importância, a finalidade e o sentido do mundo e de todas as coisas nele, inclusive a vida humana e a sociedade. Daí, a cosmovisão também reflete uma maneira de se pensar como se organiza a sociedade, quem nela tem poder, como

⁵³ O deslocamento em conjunto das estrelas inspirou a ideia do “exército do céu”. Esse tema será retomado quando se entrar na hermenêutica da perícopes de Josué.

⁵⁴ Nesse sentido é interessante o artigo de Walter Lang intitulado “Gênesis e Ciência” (disponível em: <http://www.creationism.org/portuguese/Genesis_e_Ciencia_pt.htm>), que apresenta no final uma extensa bibliografia em inglês.

ele deve ser exercido e o que acontece com quem não segue essa ordem 'natural' das coisas. A Cosmologia determina a cosmovisão e também é determinada por ela. Essa relação na sociedade não escapa aos interesses de poder e dominação. No caso de Galileu, por exemplo, a Igreja Católica Romana percebia o quanto a teoria heliocêntrica representava uma ameaça à sua hegemonia, podendo favorecer o protestantismo ou mesmo fazer as pessoas desacreditarem na Bíblia e, por conseguinte, na própria Igreja. Além disso, parece que havia certo despeito por parte daqueles teólogos a quem não era nada agradável ver um leigo lhes ensinando como interpretar a Bíblia. Isso devia tocar tão somente a eles (CINTRA, 1987, p. 26; SOCCORSI, 1963, p. 21).

Evidentemente a Cosmologia bíblica não tinha respostas para todas as perguntas que já naquela época poderiam ser feitas, como, por exemplo: como seria o "fundo do Abismo" e o que o sustentaria por baixo? Se ele possui "fontes", de onde viriam suas águas? De que material seria feito o Firmamento, para que conseguisse suportar o peso das "águas superiores"? Mas, a principal pergunta que, certamente todos faziam, sem contudo, saber respondê-la, devia ser esta: como o sol e a lua retornam ao seu ponto de partida, no oriente? Era preciso imaginar, para ser coerente com a Cosmologia da época, que eles davam a volta "por baixo" da Terra, passando dentro da água ou numa espécie de túnel, ou que a circulavam pela lateral.

A Bíblia tem a expressão "entrar do sol" e entende com isso que o sol "entra de volta na sua casa" (a "morada" em Jó 38,20, ou a "tenda" em Sl 19,6), de onde sairá novamente no dia seguinte. É uma imagem poética para um fenômeno difícil de explicar naquela época. Como é que o sol "volta" para o ponto de onde "saiu" no horizonte, contrário ao que tinha "entrado" no entardecer? Que percurso ele faria durante as doze horas da noite (e, paralelamente, a lua no período em que ela não está no céu)? Stadelmann (1970, p. 66) esclarece que os "caminhos" do sol durante a noite e da lua quando esta some no horizonte eram totalmente desconhecidos e misteriosos para o israelita do Antigo Testamento. Não há uma menção sequer aí ao que acontece a esses corpos celestes nesses casos.

Essas e outras questões de ordem cósmica permaneciam no âmbito do mistério divino, diante do qual a criatura humana era chamada a um silêncio respeitoso e contemplativo. É o que sugere o sábio que escreveu o livro de Jó, quando põe na boca de Deus o desafio dirigido a seu personagem: de conduzir a

claridade e a escuridão (o dia e a noite) para suas respectivas ‘casas’ (Jó 38,19-31), ou seja, fazê-los voltar ao seu ponto de partida, para “sair” novamente no lado oposto ao que “entraram”.

Tal “mistério” foge à compreensão humana, mas, é coerente com a noção bíblica de um Deus Onipotente e Criador que tudo sustém e governa. Isso fica claro nestas palavras finais de Jó ante os desafios que Deus lhe propusera (Jó 40,1-5; 42,1-6): “Que é que vou responder? Porei minha mão sobre a boca [...] Pois eu falei, sem nada entender, de maravilhas que ultrapassam meu conhecimento”⁵⁵.

A visão antiga do Universo pode ser constatada mais facilmente, sobretudo, na poesia bíblica⁵⁶. O salmista bendiz o Criador com estas palavras:

Tu ‘estendes’ o céu como uma ‘tenda’,
 Constróis ‘sobre as águas’ tuas moradas [...]
 ‘Firmaste’ a terra sobre suas bases,
 Para ficar ‘imóvel’ pelos séculos eternos (grifos nossos)
 Com o oceano a envolveste como num manto (Sl 104,2b.3a.5).⁵⁷

Também o Salmo 19 exprime poeticamente que o sol “surge como um esposo do quarto nupcial” (v. 6a), lá nos “confins do mundo” (v. 5b), onde Deus lhe “armou uma tenda” (v. 5b), “exulta como um herói [de guerra] que percorre o caminho” (v. 6b); “nasce numa extremidade do céu e sua corrida alcança o outro extremo” (v. 7).

⁵⁵ As citações diretas de textos bíblicos nesta pesquisa são da Bíblia Sagrada, tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (2010), salvo quando é indicada expressamente outra tradução.

⁵⁶ Isso fica evidente na relação de citações na figura 3, onde há prevalência dos textos poéticos e sapienciais.

⁵⁷ A Bíblia de Jerusalém (1985, p. 1064) traz “abismo” no lugar de “oceano”. A numeração dos Salmos nesta pesquisa segue a da Bíblia Hebraica.

2 EXEGESE DE Js 10,12-14 PELO MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

A exegese distingue-se da hermenêutica (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 156), sendo que a segunda depende dos resultados da primeira. A exegese precisa de um método de análise que permita embasar nas palavras do texto os diversos sentidos que lhe podem ser dados no trabalho de interpretação.

Neste capítulo, com a exegese de Js 10,12-14, a tese se propõe a lançar os argumentos básicos daquela hermenêutica crítica exigida para o diálogo bem qualificado da Teologia com a Ciência. Para tanto, utiliza passo a passo o método exegético histórico-crítico como ferramenta analítica. Entra-se brevemente na questão dos vários sentidos das Sagradas Escrituras. O texto bíblico é tomado como literatura, sem ainda ser considerado seu valor como “texto sagrado”.

2.1 POR QUE O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO?

A necessidade de um método para ler a Bíblia vem de três pressupostos:

- 1) os textos bíblicos, mesmo as menores unidades e até mesmo uma única palavra, podem ter mais de um sentido;
- 2) a Bíblia não é “um escrito muito claro, sobre o qual, fundamentalmente, não se precisa de pesquisa e para cuja compreensão basta ler com atenção e boa vontade” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 15);
- 3) com um método exegético bem aplicado, qualquer que seja ele, abrem-se mais perspectivas de sentidos do texto para o leitor de hoje.

Haveria um método exegético ‘mais adequado’ para favorecer uma hermenêutica que contribua para diálogo com a Ciência? Não. Qualquer método terá, certamente, vantagens e limites em seu uso. Para dialogar com a Ciência, pressupõe-se que um método mais científico seja preferível. Porém, a cientificidade da tarefa exegética depende mais da competência do exegeta-leitor em relação a seu objeto do que do método ou da abordagem que ele utiliza. É claro que bastaria interpretar alegoricamente toda a Bíblia para se ficar livre do árduo trabalho da pesquisa literária e histórica acerca de quaisquer de seus textos. Bertrand Russell

(1872-1970), um crítico descrente do diálogo entre Ciência e Religião, vê no recurso à interpretação alegórica ou figurada dos “textos bíblicos inoportunos” um artifício com o qual “a religião, contornando os trabalhos externos, buscou preservar a cidadela intacta” (RUSSELL, 2009, p. 8). Reiterando que o método histórico-crítico não nasceu no século XX, Fitzmyer (2011, p. 96) entende que as descobertas históricas e arqueológicas dos últimos séculos “afetaram nossa leitura da Bíblia”, já não sendo mais possível lê-la apenas alegoricamente, como era usual no tempo dos Padres da Igreja e dos teólogos medievais. Com mais razão ainda, se diga, não é mais possível a leitura literalista.

No caso católico, o já mencionado documento da Pontifícia Comissão Bíblica (1994, p. 160-1), em sua conclusão ratificou a utilidade dos diferentes métodos para a interpretação da Bíblia na Igreja, bem como a necessária complementaridade entre eles. Quanto ao método histórico-crítico, especificamente, o documento afirma ser “indispensável” (p. 37), “ao menos em suas operações principais” (p. 160). Quer dizer que, apesar dos limites desse método – e todo método tem limites –, sua validade está assegurada na exegese católica. Croatto (1986, p. 13), ressalta que o esse método “revolucionou os estudos bíblicos nas últimas décadas, sanando muitos defeitos da teologia cristã e, de forma indireta, gerando uma renovação em todos os campos da atividade teológica”. Em seguida, esse autor alerta para os riscos e limites do método, como também fazem os demais autores pesquisados e a própria Comissão Bíblica. Não por menos, Küng (2007, p. 64) “gostaria de comparar os resultados das ciências naturais não tanto com os dogmas helenísticos ‘clássicos’ da patrística grega e da Idade Média latina [...] mas, antes de tudo, com os resultados [...] da exegese histórico-crítica contemporânea”.⁵⁸ Fiel a esta linha de pensamento, a presente tese escolheu o método histórico-crítico como ferramenta de trabalho para a análise do texto de Josué em foco.

Uma vantagem para tal escolha é, sem dúvida, seu rigor científico, manifesto nas diversas críticas que compõem seus passos metodológicos. Isso, de per si, já torna interessante sua utilização nesta pesquisa, que pretende dialogar com o pensamento científico, para o qual é fundamental não apenas o rigor do próprio método, como também a utilização de forma pertinente e minucioso da ferramenta de trabalho por parte do pesquisador. Mas, a escolha se deu também porque suas

⁵⁸ Sobre tais resultados o autor remete às suas obras *Das Christentum: Wesen und Geschichte* (1999); *Grosse christliche Denker* (1996) e *Christ sein* (2004).

diversas críticas, especialmente a crítica da forma, a dos gêneros literários e a crítica histórica, permitem descobrir elementos importantes no texto para a hermenêutica que se fará a seguir. Assim, esse é um método muito útil e adequado ao escopo desta pesquisa.

Na aplicação do método histórico-crítico, segue-se a opinião e a terminologia do exegeta contemporâneo Horacio Simian-Yofre. Em seu livro “Metodologia do Antigo Testamento” (2000, p. 73-108) oferece uma exposição dos passos metodológicos, defendendo sua validade e utilização na exegese contemporânea, estando atento a suas limitações. A aplicação desse método permite chegar com maior precisão àquilo que o texto quis transmitir, primeiramente, aos seus contemporâneos ao se expressar dessa forma, ou seja, aproximar-se de sua “intenção original”. Aqui faz-se necessária uma distinção. A “intenção original” não se identifica com a intenção do autor, esta, sim, inatingível (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 75, 110). Tampouco com o que há algum tempo se pensava ser “o” sentido do texto, que seria o único sentido possível. Como se verá na próxima subseção e no capítulo seguinte, são admitidos vários sentidos para o texto bíblico. Além disso, toda leitura, por mais sofisticadas que sejam as ferramentas utilizadas para realizá-la, concretiza-se sempre como construção de leitores⁵⁹. Daí o sentido é dado por quem lê, não pelo texto em si.

Não tendo, sem dúvida, um único sentido, o texto bíblico com certeza teve, porém, um significado, em primeira mão, para as pessoas da época em que ele foi produzido. De fato, não se pode pensar que as palavras proferidas de viva voz – por exemplo, pelos profetas –, antes do livro, ou aquelas que chegaram aos ouvidos das pessoas por meio da leitura, estando já escritas, não quisessem dizer algo para aquelas pessoas que as ouviam e devessem fazer sentido apenas para gerações futuras, ausentes naquele momento. Esse “algo” que o texto quis dizer a seus contemporâneos é o que aqui chamamos de “intenção original” do texto. O exegeta tenta aproximar-se dela o quanto for possível, através das ferramentas metodológicas que escolhe, como que dissecando o texto, não com a pretensão de estabelecer um sentido único para ele, mas, para poder evitar as interpretações descontextualizadas, que levam a conclusões sem fundamento textual. Fitzmyer (2011, p. 99) assinala que Pio XII identifica a “intenção original” com o “sentido literal

⁵⁹ Devemos essa e outras pertinentes observações ao Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela, que fez parte da banca de defesa desta tese, muito contribuindo para o aprimoramento da mesma.

da Bíblia” e que o pontífice defende o uso do método histórico-crítico, sem usar ainda esse nome, para alcançá-lo. Esse autor conclui que “o sentido literal é o objetivo de uma interpretação histórico-crítica da Bíblia orientada apropriadamente” (p. 102).

Aqui parece ter-se gerado uma contradição: se a interpretação literal da passagem de Josué sobre a “parada do sol” foi a razão para declarar a doutrina heliocêntrica como claramente contrária às Sagradas Escrituras, como agora pretende-se usar um método que busca estabelecer o “sentido literal” do texto, para favorecer o diálogo entre as duas? Abordaremos essa questão logo a seguir. É necessário, antes disso, perguntar: o método histórico-crítico dá conta de analisar o texto como “linguagem religiosa”, como “texto sagrado”?⁶⁰ Se considerarmos que a linguagem religiosa se expressa valendo-se frequentemente da forma poética, das metáforas, dos simbolismos, que não se prendem ao nível do empírico, podemos responder afirmativamente a essa pergunta. Porque, ao fazer a crítica dos gêneros literários do texto e descobrir neste um gênero poético inequivocamente constatado, esse método fornece uma base segura para sua interpretação como texto religioso. Igualmente, ao fazer a crítica histórica, o método ajuda a encontrar a experiência viva que está na base do texto, a qual este exprime simbolicamente como experiência de fé.

Tomemos, então, a questão sobre os sentidos das Sagradas Escrituras.⁶¹ De antemão, o que a exegese atual entende por “sentido literal” não é exatamente a mesma coisa que fazer a leitura literal ou “fundamentalista” ou ainda, como se diz, “ao pé da letra” da Bíblia.

Na patrística, o sentido “literal”, às vezes confundido com o sentido material ou imediato, não era considerado importante para a compreensão do verdadeiro sentido da Bíblia. O verdadeiro sentido era o espiritual, que se desdobrava nos aspectos dogmático (correspondente ao sentido “cristológico” hoje defendido pela *Dei Verbum*), moral e escatológico ou místico (GARGANO, 2000, p. 178). Entretanto, aceitar o sentido espiritual hoje não significa aceitar “todos os significados fantasiosos, figurativos, alegóricos e tipológicos” do Antigo Testamento em uso na patrística (FITZMYER, 2011, p. 112). De toda forma, o antigo método alegórico ou

⁶⁰ Devo esse e outros questionamentos à Prof.^a Dr.^a Ivoni Richter Reimer, que muito contribuíram para o aprimoramento desta pesquisa.

⁶¹ Segue-se aqui Fitzmyer (2011, p. 105-20).

tipológico da época patrística ainda tem alta consideração para a interpretação católica da Bíblia, sobretudo por seu valor espiritual e teológico, inspirando até hoje a mística cristã e a oração, como na Liturgia das Horas.

Toda a discussão teológica medieval a respeito dos quatro sentidos das Sagradas Escrituras comprova que “o texto do Antigo Testamento não se esgota em sua primeira intenção, mas, diz algo mais” (CROATTO, 1986, p. 11). Aliás, no rabinismo intertestamentário, com o Targum e seus *midrashim*, detecta-se “a tentativa de ler um segundo sentido sob o primeiro sentido de um texto, um sentido profundo por detrás [melhor, por baixo] do sentido simples das palavras” (p. 11). Uma vez estabelecido esse sentido, faz-se mister a sua “atualização” ou ‘releitura’, isto é, “como aplicar o sentido literal à vida dos cristãos de hoje [...] à luz de circunstâncias novas” (FITZMYER, 2011, p. 102).

Segundo a Pontifícia Comissão Bíblica (1994, p. 94-102), hoje são admitidos três sentidos da Bíblia:

- 1) o sentido literal, entendido como “aquele que foi expresso diretamente pelos autores humanos inspirados”;
- 2) o sentido espiritual, entendido como uma releitura da Bíblia à luz do novo contexto do mistério pascal de Cristo e da vida no Espírito;
- 3) o sentido pleno, “desejado por Deus, mas, não claramente expresso pelo autor humano” e só descoberto quando relacionado com outro texto da Bíblia ou da tradição posterior em que um texto é utilizado.

No mesmo documento, a distinção de acepções do termo “literal” não é traçada explicitamente, mas, pode ser percebida comparando-se a conotação positiva que esse termo tem quando se refere ao método histórico-crítico, desde Pio XII, com a conotação negativa atribuída ao mesmo quando se trata da “interpretação literalista”. Identificando esta última com a “leitura fundamentalista”, o documento a entende como “uma interpretação primária [...] que exclui todo esforço de compreensão da Bíblia que leve em conta seu crescimento histórico e seu desenvolvimento” e que recusa todo método científico de interpretação (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 82). Outrossim, esse documento afirma que o método histórico-crítico “é indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos” e que a “justa compreensão [da Bíblia como palavra humana] não só admite como legítimo, mas, pede a utilização deste método” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 37). Não resta dúvida, pois, de que o uso desse

método gabarita nossa exegese para contribuir na construção do diálogo que a Teologia pretende estabelecer com a Ciência, no que tange à hermenêutica bíblica. Assim a Teologia pode superar aquele distanciamento da Ciência gerado por uma hermenêutica inapropriada.

2.2 EXEGESE HISTÓRICO-CRÍTICA DE Js 10,12-14

Para utilizar qualquer método exegético é necessário primeiro decidir com qual documento do texto bíblico se vai trabalhar, pois existem várias versões, famílias de manuscritos etc. No método histórico-crítico, esse é, geralmente, um passo que precede à própria “crítica da constituição do texto” e corresponde à crítica textual (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 76; FITZMYER, 2011, p. 79). Com o conhecimento das línguas originais, hebraico, aramaico ou grego, é preciso decidir qual código ou manuscrito é preferível e trabalhar diretamente sobre ele. Consciente dos limites que qualquer escolha comporta, preferiu-se aqui fazer a própria tradução da perícopes a ser estudada.

2.2.1 Crítica Textual

Na prática, a crítica textual tenta fazer a reconstituição do texto original, pela análise de suas variantes. Para isso, conta-se aqui com as minuciosas informações do aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) (1990). Felizmente, na perícopes em estudo as variantes são pequenas, mas, algumas delas são muito significativas, como se verá ao longo deste capítulo.

2.2.1.1 Nossa tradução da perícope

Toda tradução impõe algumas escolhas, orientadas pela crítica textual, para resolver problemas de ambiguidades e falhas eventualmente presentes no texto original. Aqui é preciso reconhecer, de antemão, que “traduzir a Bíblia já é fazer obra de exegese” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 159) pelo que, de certo modo, toda tradução pode já ser considerada um início de interpretação. Embora existam atualmente excelentes traduções em português, optou-se aqui por uma tradução própria, a partir do Texto Massorético (TM)⁶² definido na BHS, sem dúvida a mais qualificada em termos de apresentação crítica dos textos originais hebraicos.

As justificativas para a tradução que carecem de maior explicação são desenvolvidas na próxima subseção. Não obstante, quando oportuno, notas de rodapé inseridas no texto traduzido introduzem tais explicações, remetendo aos locais na pesquisa onde são mais aprofundadas. Escolhas mais simples são explicadas nas próprias notas de rodapé.

Já as razões para delimitar a perícope entre os versículos 12 e 14 do capítulo 10 de Josué serão apresentadas na crítica da constituição do texto, pois, segundo Simian-Yofre (2000, p. 78-84), após a escolha do documento ou tradução a ser adotada, o primeiro passo dentro do método histórico-crítico, propriamente dito, é justificar onde se faz o “recorte” do texto a ser analisado. Quanto a isso, é oportuno esclarecer desde já que o versículo 15 entrou no trecho traduzido apenas para comprovar o fechamento da perícope, delimitando-a como unidade literária, embora não tenha importância na discussão da questão central da “parada do sol e da lua”, que envolve, propriamente, apenas os versículos 12 a 14. A Figura 3, na próxima página, é uma ilustração do Texto Massorético, cuja tradução vem em seguida.

⁶² Até o século V-VI EC, os textos sagrados do Judaísmo continham apenas as consoantes (texto consonântico) (TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 70), elemento chave de toda palavra na língua hebraica (GRUEN, 1977, p. 55). A partir do século VIII foram desenvolvidos os diferentes sistemas de vocalização e acentuação conhecidos hoje, que usam símbolos apostos ora abaixo, ora acima, ora ao lado de cada consoante. Além disso, os manuscritos hebraicos traziam às margens importantes anotações dos rabinos ao texto bíblico, a “*massorah*” (“tradição”). Daí, os especialistas em copiar esses textos, cuidando de conservar fielmente tanto o texto consonântico quanto sua vocalização e acentuação, bem como as anotações às suas margens, são chamados de “massoretas”. Sua atividade, que não era apenas gramatical, mas também exegética (TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 322), estendeu-se do ano 500 ao ano 1000 EC. O texto produzido por eles é chamado de “massorético” e “é o texto consonântico hebraico que os massoretas vocalizaram, acentuaram e dotaram de *massorah*” (p. 318).

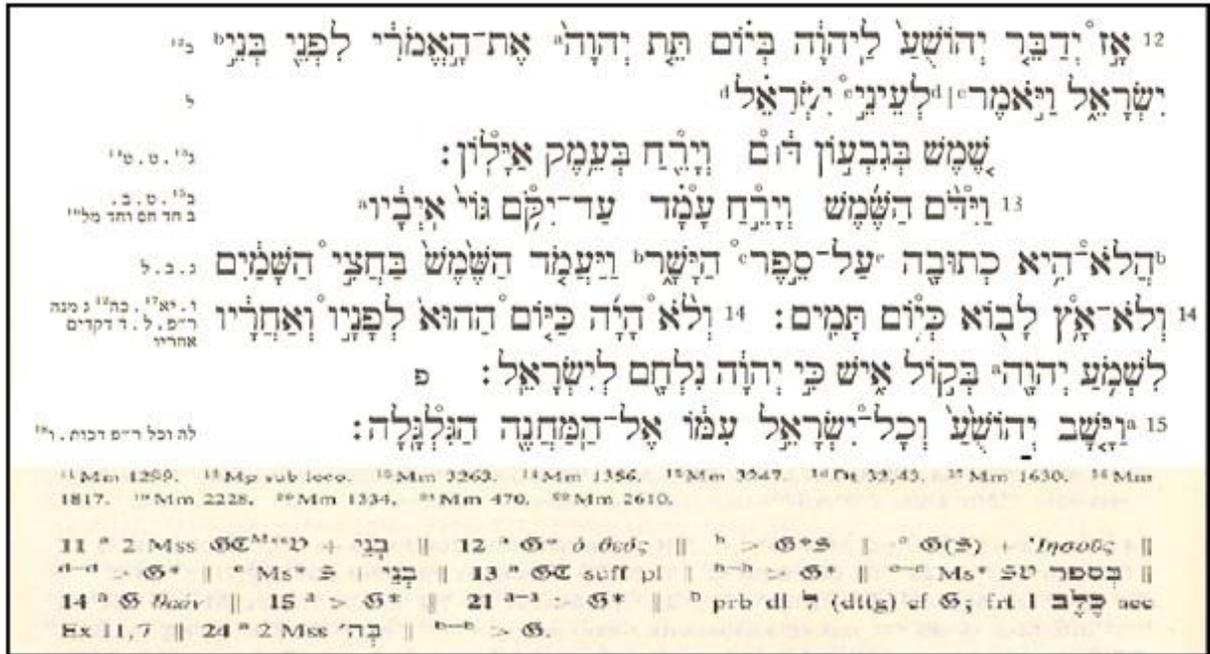


Figura 3: Texto de Js 10,12-15 em Hebraico com Aparato Crítico. Fonte: Biblia Hebraica Stuttgartensia (1990).

- v.12a: Naquele tempo⁶³, falou Josué a YHWH⁶⁴,
- v.12b: no dia (em que) entregou YHWH os amorreus ante as faces dos filhos de Israel,
- v.12c: e disse, ante os olhos de Israel:
- v.12d: “Sol, em Gabaon aquieta-te⁶⁵
- v.12e: E, lua, no vale de Aialon!”⁶⁶
- v.13a: E aquietou-se o sol,
- v.13b: e lua parou,⁶⁷
- v.13c: até que vingou-se o povo (de) seus inimigos.
- v.13d: Não (está) essa (canção) escrita no⁶⁸ Livro do Justo?⁶⁹

⁶³ O advérbio de tempo 'az (então, naquele tempo, naquela ocasião) abre um novo episódio contemporâneo a outros numa narrativa. Essa opinião é melhor explicada na subseção sobre a delimitação do texto.

⁶⁴ Para a adoção dessa forma do tetragrama sagrado, ver a explicação na próxima subseção.

⁶⁵ Lendo, com González e Schökel (1973, p. 66), a raiz *dmh* (estar quieto) ao invés de *dmm* (ficar imóvel). Essas e outras conotações dos verbos referentes à atividade do sol e da lua (v.13b e v.13e) são analisadas na crítica da forma, mais adiante.

⁶⁶ O hebraico não traz o pronome pessoal “tu”, nem para o sol nem para a lua, mas quem dá a ordem dirige-se a eles na segunda pessoa do singular, como a uma entidade com personalidade própria. Um exemplo atual desta forma poética de dirigir-se à lua é este verso de Cândido das Neves, na canção “Noite Cheia de Estrelas”: “Lua, manda a tua luz prateada despertar a minha amada” (PIMENTA, 1989, p. 254).

⁶⁷ O artigo não se encontra no hebraico.

⁶⁸ O TM traz a preposição ‘al, cuja conotação principal é “sobre”, “em cima de”, podendo significar também “segundo”, “conforme”, mas preferiu-se traduzir por “no”, lendo com o Siríaco a preposição

- v.13e: Parou o sol no meio (do) céu
v.13f: e não se apressou a ir, por cerca de (uma) jornada inteira.
v.14a: E não houve dia como aquele,
v.14b: (nem) antes dele nem depois dele,
v.14c: para dar ouvidos YHWH à voz de (um) homem,⁷⁰
v.14d: porque YHWH combatia por Israel.
v.15: E voltou Josué e todo Israel com ele ao acampamento de Guilgal.

2.2.1.2 Justificativas das opções adotadas na tradução

Esta subseção desenvolve as justificativas para a tradução de Js 10,12-15 que carecem de maior explicação. Naturalmente, há termos cujo significado é tão óbvio que sua tradução não carece de justificativa. Por isso, atém-se aqui exclusivamente ao que se apresenta como não tão óbvio, ao que possui mais de uma conotação e ao que pode causar estranheza à língua portuguesa e pode gerar dúvidas na interpretação. Chama-se a atenção para estes cinco elementos da tradução da perícopre apresentada acima:

1) A disposição gráfica das orações gramaticais: Para facilitar a identificação de cada menor porção do versículo que contenha sentido em si, ou seja, uma oração gramatical completa, quando referida nos comentários, dispôs-se graficamente cada uma delas numa linha separada, numerada sequencialmente com o número do versículo e uma letra na ordem alfabética. Por exemplo: v.12a, v.12b, v.12c etc., indicam, respectivamente, a primeira, a segunda e a terceira linhas do versículo 12, correspondentes a cada oração gramatical desse versículo, e assim por diante. Tal procedimento é recomendado por Simian-Yofre (2000, p. 98-9).

be, ppor ser mais claro em português (o que está escrito 'sobre' as páginas de um livro está escrito 'nesse' livro).

⁶⁹ O verbo *ser/estar* não existe no indicativo presente, em hebraico. O uso das formas femininas nessa frase é melhor explicado nas justificativas da tradução. Outras questões sobre o "Livro do Justo" serão abordadas na crítica da redação.

⁷⁰ O hebraico traz *lishmoa'*, que é a forma infinitiva do verbo de raiz *shm'* no modo QAL, significando ouvir, escutar, dar ouvidos, entender (DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS, 1989, p. 256). Na língua portuguesa também é possível usar tanto o infinitivo quanto o subjuntivo, como neste exemplo: "não havia outro momento na programação para ela cantar" e "não havia outro momento na programação para que ela cantasse".

As orações alinhadas à esquerda são atribuídas ao autor⁷¹ da perícopes, que faz o papel de narrador do episódio (v.12a, v.12b, v.12c, v.13d, v.13e, v.13f, todo o v.14 e o v.15), enquanto aquelas recuadas à direita (v.12d, v.12e e v.13a, v.13b, v.13c,) correspondem ao que ele atribui a um certo “Livro do Justo” (v.13d). Nessa citação, recuou-se mais à direita a ordem ao sol e à lua, por se tratar de um discurso direto de alguém (v.12d e v.12e)⁷². A justificativa dessa extensão para a citação do “Livro do Justo” na perícopes será tratada especificamente quando for trabalhada a questão da unidade do texto.

2) A tradução mais literal possível e a ordem dos elementos na frase: Apesar de não ficar bonito em português, optou-se pela tradução mais literal possível, para que manifeste toda a riqueza e a força do modo de se expressar da língua hebraica, diferente da nossa língua em muitos casos. Um exemplo é a construção *le’eyney yisra’el* (v.12c)⁷³: geralmente ela é traduzida por “na presença de” ou “perante Israel”, contudo, aqui preferiu-se fazer a tradução literal por “ante os olhos de Israel” (correspondente a “à vista de Israel”), mantendo a referência explícita aos olhos (*‘ayin*: olho”).

A literalidade na tradução também ajuda a perceber certas conotações que um vocábulo ou uma expressão pode assumir, incidindo na interpretação do texto. É o caso do advérbio locativo *lipeney*, na linha v.12b. Como explicado acima para *le’eyney*, manteve-se a referência explícita deste advérbio às “faces” (*panim*, que na forma construída muda para *peney*), e por isso traduziu-se literalmente “ante as faces de”. No capítulo que tratará da hermenêutica uma interpretação diferente será proposta, a partir da literalidade dessa expressão.

3) O tetragrama sagrado não vocalizado: Diferentemente das traduções atuais, optou-se por não vocalizar as quatro consoantes do nome divino em hebraico (o tetragrama sagrado: *yhwh*). O motivo é porque não existe consenso quanto à sua vocalização: Konings (1992, p. 276) acha que originalmente devia ser *lahô*, mas, ao longo de sua obra aqui referida adota a forma *Javé*; esta, preferida pela maioria dos biblistas brasileiros, é a forma adotada pela Bíblia Sagrada Edição Pastoral, transpondo para o português a pronúncia IAVÉ, “documentada por diversas fontes

⁷¹ A questão da autoria da perícopes em estudo será abordada na crítica da redação, onde se mostra que autor e redator podem não ser a mesma pessoa, mas por enquanto, para facilitar, prefere-se falar simplesmente de autor.

⁷² A questão sobre a quem atribuir essa ordem será abordada junto com a da unidade do texto.

⁷³ O TM traz as consoantes e suas respectivas vogais, por isso, nesta pesquisa optou-se por manter ambas na transliteração dos termos hebraicos, prática adotada por Schökel, por exemplo.

extrabíblicas” (GRUEN, 1977, p. 55). Já a Bíblia de Jerusalém prefere manter essa pronúncia juntamente com as quatro consoantes do nome divino, na forma *Yahweh*. As Testemunhas de Jeová, naturalmente, adotam essa forma, como na “Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas”. Porém, esta é considerada uma forma híbrida, resultante da junção, pelos massoretas, das consoantes do tetragrama sagrado com as vogais de *Adonai* (“Senhor”).⁷⁴ Exatamente por isso, optou-se também pela não substituição do tetragrama sagrado por “Senhor”, como fazem algumas traduções. Esse termo e também as outras formas vocalizadas do nome divino só são mantidos nas citações diretas.

4) Alguma coisa escrita no “Livro do Justo”: na linha v.13d, a pergunta usa o pronome demonstrativo feminino (*hyi*: “essa”) e, coerentemente, o verbo no particípio acompanha a forma feminina (*ketwuvah*: “escrita”), todavia, não explicita um substantivo feminino. Literalmente, a pergunta no hebraico é: “Não (está) ‘essa’ escrita no Livro do Justo?” Em português, tal construção só é possível se antes foi explicitado um substantivo feminino: “Gostei da história que você contou. Mas, onde essa está escrita?” Porém, se o substantivo feminino (história, no exemplo dado) não está muito próximo à pergunta, ou mesmo está apenas implícito, essa construção não fica clara, embora gramaticalmente correta em português. Espontaneamente alguém vai perguntar: essa o quê: essa história... poesia... palavra... lenda... notícia? O substantivo feminino teria de ser especificado.

Uma clara especificação de substantivo feminino encontra-se numa construção idêntica, em 2Sm 1,17-18: uma lamentação fúnebre (*qyinah*) “está escrita (*ketwuvah*) no Livro do Justo”. Esse verbo está conjugado na terceira pessoa do singular, na forma feminina. A forma no masculino também existe no hebraico, por exemplo, em 2Rs 22,13: “tudo (*kol*, masculino) o que está escrito (*katwuv*, verbo conjugado na terceira pessoa do singular, no masculino) neste livro”. Contudo, na linha v.13d de nossa perícopes, não se sabe a que o pronome demonstrativo “essa” (*hyi*) se refere, pois não há aqui um substantivo feminino explícito, mas, é claro que se refere a alguma coisa que em hebraico é feminino. Qual seria, então, esse

⁷⁴ Ver Gruen (1977, p. 55), Konings (1992, p. 93, 276) e a apostila de Simian-Yofre (1993, p. 33). Treballe Barrera (1996, p. 139) informa que ao se fazer uma cópia do texto sagrado, “o tetragrama devia ser soletrado, para não incorrer em erro” e que num manuscrito de Qumrã (1QS 8,14) que cita Isaías 40,3, o tetragrama é substituído por quatro pontos abaixo da linha. Isso comprova o imenso respeito dos judeus pelo nome divino. A partir de uma certa época, os judeus deixaram de pronunciar esse nome, e em seu lugar pronunciavam “Adonai”. Lendo a Escritura, ao chegar ao tetragrama sagrado, não vocalizado, o leitor também tinha de pronunciar “Adonai” em lugar do nome divino. A Setenta resolveu isso substituindo o tetragrama por *kyrios* (Senhor) ou então por *theós* (Deus).

substantivo feminino subentendido na pergunta da linha v.13d? Essa questão será retomada na crítica do gênero literário.

5) O sol “parado” por quase mais uma jornada: Crocetti (1985, p. 75) observa que, se a lua estava sobre o vale de Aialon e o sol sobre Gabaon, o fim do dia ainda estava longe:⁷⁵ os israelitas tinham uma longa jornada pela frente. Na linha v.13f, preferiu-se traduzir “dia” (*yiwom*) por “jornada”, em coerência com sua referência a um período de tempo importante, mas, genericamente indeterminado em termos da contagem precisa, por exemplo, em horas (como na expressão “naquele dia”: não se faz menção ao tempo cronometrado em horas e minutos).

2.2.2 Crítica da Constituição do Texto

Após a crítica textual, passa-se agora ao método histórico-crítico, como tal. Como já afirmado antes, segue-se aqui a metodologia e a terminologia proposta por Simian-Yofre (2000, p. 78-9). Para esse autor, a crítica literária, que ele prefere chamar de “crítica da constituição do texto”, ou seja, a crítica do texto enquanto obra escrita (em oposição à oralidade), tem por objetivo delimitar o texto e estabelecer sua unidade, caso isso não seja óbvio. Com ela busca-se, basicamente, justificar porque fazer o “recorte” desta porção de texto numa obra maior, ou seja, sua delimitação. Em seguida, comprovar se a porção delimitada constitui-se uma unidade textual óbvia ou se, ao contrário, apresenta “costuras” que revelem mais de um estágio em sua composição. Esse procedimento parece necessário na presente pesquisa porque a afirmação de que “o sol e a lua pararam” não pode ser entendida fora de seu contexto literário, tanto imediato quanto mais amplo.

Estabelecer esse “entorno” do texto é prudente, evitando-se “pinçar” afirmações do texto bíblico e absolutizá-las, tirando conclusões apressadas, descontextualizadas, muitas vezes até absurdas. Mesmo que pareça muito simplório, o seguinte exemplo pode esclarecer a importância do que acaba de ser afirmado: estudantes iniciantes no estudo bíblico são incitados a ver o contexto de uma frase com a seguinte provocação: a Bíblia afirma, por duas vezes, que “Deus

⁷⁵ O vale de Aialon fica a noroeste de Gabaon. Se o sol está sobre esta cidade, ele ainda não está “descendo” para o poente, no oeste; portanto, a noite ainda não estava se aproximando.

não existe” (Sl 10,4; 14,1). Muitos, espantados, se apressam a conferir as citações e apenas leem esses versículos inteiros, já descobrem, aliviados, que não se trata de uma afirmação absoluta, mas, sim, uma referência àquilo que os ímpios dizem em seu coração. É preciso, pois, estabelecer com clareza quanto do material escrito se vai tomar, pondo em evidência o objeto do estudo. Este é o objetivo da delimitação do texto e das perguntas para saber se o mesmo constitui uma unidade textual ou não.

2.2.2.1 Delimitação do texto

A compreensão de qualquer texto depende de se saber onde ele começa e onde termina. Em se tratando de uma narrativa, tanto mais é importante inteirar-se do assunto para não tirar conclusões apressadas, fora do contexto. Tratando-se da Bíblia isso é ainda mais necessário por causa de seu caráter antológico (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 79), reunindo textos de diversas origens, extensões, formas, gêneros e estilos, como numa colcha de retalhos, além de várias camadas redacionais, principalmente no Antigo Testamento, atravessando séculos.

Em princípio, pode-se seccionar um texto para análise exegética em qualquer ponto, desde que o trecho selecionado constitua uma informação completa. Para esta pesquisa, por exemplo, poder-se-iam tomar apenas as linhas que contêm a ordem ao sol e à lua (v.12d e v.12e) ou mesmo somente aquela onde se afirma que o sol se aquietou (v.13a). No entanto, como afirmado acima, para a correta compreensão de uma frase é preciso ver o seu contexto e isso exige delimitar o que precisa ser lido junto para não prejudicar a compreensão do conteúdo geral. Na perícopes em foco, a variação do tamanho da seção vai desde apenas os versículos 12 a 15 até ao inteiro capítulo 10.⁷⁶

Simian-Yofre (2000, p. 79-80) nota que, geralmente, nas narrativas, o início e o fim do texto são facilmente identificáveis por uma fórmula típica de início e uma típica de fim de relato. Um bom indicador de fórmula de início é a presença de uma referência adverbial, como “naquele tempo”, enquanto para a fórmula de fim

⁷⁶ A Bíblia Sagrada (da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB)) (1993, p. 234-5), por exemplo, tem o menor corte, enquanto Yu (2012, p. 586) considera todo o capítulo 10 uma unidade literária.

procura-se pelo “ponto de repouso” da narrativa. Tais elementos são identificáveis na perícopa, como se busca demonstrar a seguir.

Inicialmente, é necessário ter em conta que o episódio da “parada do sol e da lua” faz parte de um conjunto maior de relatos de batalhas, composto de pequenas narrativas que vão compondo a história da guerra de conquista de Canaã. Em resumo, ela se centra numa intervenção de YHWH, à primeira vista “parando”⁷⁷ o sol e a lua durante uma batalha nas imediações de Gabaon, num contexto em que os israelitas, liderados por Josué, combatiam para livrar seus aliados gabaonitas do cerco que lhes haviam feito cinco reis amorreus das vizinhanças, coligados para atacá-los.

Onde estariam, então, as fórmulas de início e de fim desse curto relato? Começemos pela fórmula de fim, mais facilmente identificável com a explícita informação do versículo 15, propositalmente incluído na tradução, embora não relevante para o foco da pesquisa: “e voltou Josué e todo Israel com ele ao acampamento de Guilgal”. Com este versículo se fecha o relato das batalhas nas circunvizinhanças de Gabaon, começado em 10,1. A mesma fórmula aparece em 10,43, fechando o relato de todo o conjunto de batalhas pela conquista da região sul de Canaã. Ela corresponde à expressão “e foram felizes para sempre”, nos contos e romances modernos, e ao “The End”, nos filmes. Nesse versículo, de fato, não só o episódio da “parada do sol e da lua”, como também toda a trama da narrativa em torno do ataque dos cinco reis amorreus a Gabaon encontram o seu ponto de “repouso natural”.

Com efeito, o acampamento de Guilgal era a base de onde Josué e seus guerreiros partiam em campanha militar, retornando a ela, após algum tempo (Js 4,19; 5,9; 9,6). Ainda que no v. 16 se continue narrando os combates contra os cinco reis, dos quais se vinha tratando desde o primeiro versículo do capítulo 9, a batalha de Gabaon, imortalizada pela extraordinária “parada do sol e da lua”, já é uma etapa enfim superada, com vitória para os israelitas, nesse caso, o que não significa que a guerra de conquista já acabou.

Menos evidente, porém, é a fórmula de início desse episódio. Ela parece estar num único advérbio temporal, exatamente no início do versículo 12: ‘az, geralmente

⁷⁷ Esta pesquisa quer exatamente demonstrar que há outras possibilidades de se entender a ação de Deus nesse episódio. Por isso, o verbo dessa ação é usado sempre entre aspas, como também a expressão “parada do sol e da lua”.

traduzido por “então”⁷⁸. Entretanto, em português, o advérbio “então”, além da função temporal, pode exercer também função sequencial ou, ainda, conclusiva. Na função temporal, significando “naquele tempo”, “naquela ocasião”, indica ações ou informações contemporâneas ou simultâneas, como neste exemplo: “estávamos de férias na casa de nossa irmã mais velha, então grávida do primeiro filho”. Na função sequencial significa “daí”, “em seguida”, e indica ações em sequência imediata, como, por exemplo: “desceu do ônibus e então tomou um táxi”. Na função conclusiva, significa “por isso”, “logo”, “portanto”, e indica uma relação de causa e efeito, como em: “gostei do livro, então o comprei”.

Ao contrário das três funções na língua portuguesa, em hebraico o advérbio temporal *'az* é utilizado apenas quando se estabelece uma contemporaneidade entre informações. Os exemplos desse uso são vários (ver Js 10,33; 14,11; 2Sm 23,14; Gn 12,6 etc.). Por isso, evidenciou-se essa função temporal, traduzindo-a por “naquele tempo”. Segundo Simian-Yofre (2000, p. 80) essa fórmula equivale ao “era uma vez” da literatura moderna, e marca um início de relato, enquanto outros advérbios de tempo, como “nesse dia”, “no dia seguinte”, “um ano depois” etc., denotam continuidade com o relato anterior. Assim, no versículo 12 tem início um novo episódio. Com Ballarini (1976, p. 35), pode-se aduzir o argumento de que a última informação do versículo 11 tem o teor de conclusão do que foi narrado imediatamente antes: “morreu mais gente por causa da chuva de pedras do que pela espada dos israelitas”.

Uma objeção contra essa delimitação tão curta para a perícopa é a opinião de James Yu (2012, p. 583 e 584), segundo o qual, “apesar de sua estrutura em duas partes, Josué 10 é uma história bem trabalhada de uma única guerra cósmica” e, por isso, “o capítulo 10 deve ser lido como um todo”. De fato, o sol deve parar “sobre Gabaon” (v.12d) e o drama dessa cidade começou a ser relatado em 10,1. Além disso, o versículo 10 informa que aí os inimigos foram derrotados e que daí os remanescentes fugiram. Porém, nesse sentido, o advérbio temporal *'az* exerceria uma função sequencial: dando continuidade ao ataque aos amorreus iniciado no versículo 10, Josué teria feito um pedido a YHWH, cujo teor parece ser que

⁷⁸ Ver o verbete *'az* no Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português (1989, p. 6). Traduzem-no simplesmente por “então” as seguintes Bíblias, entre as consultadas: da Sociedade Bíblica do Brasil (1993), da CNBB (2010), do Pe. Matos Soares (1979) e a de Oxford (1973).

interviesse mais uma vez na batalha, não deixando escapar os inimigos em fuga.⁷⁹ Yu nota que nesse versículo, YHWH é o sujeito de todos os verbos indicando ação contra os amorreus. Algumas traduções, aliás, colocam nesse versículo o subtítulo da perícopé, ligando o episódio da fuga dos combatentes com o da “parada do sol e da lua”.⁸⁰ Pela opinião de Yu, todo o capítulo 10 é uma unidade literária, começando com os reis amorreus decidindo atacar Gabaon (10,1), passando pelo episódio do sol e concluindo com a volta a Guilgal depois da conquista de toda essa parte da terra (10,43).⁸¹

Contudo, a ligação com Gabaon também relaciona essa perícopé a toda a trama que vem se tecendo desde o capítulo 9, versículo 3, quando os gabaonitas forjaram um artifício para obter uma aliança com os israelitas, o que motivará o temor dos cinco reis amorreus e seu posterior ataque àquela cidade. Dessa forma, porém, acabaríamos por ter um texto muito extenso, contendo vários episódios menores. Como já foi lembrado acima, os relatos de guerra compõem-se de pequenos episódios e não é necessário ir ao princípio da guerra para achar o início de um dia de batalha. O próprio Yu recorta os versículos 12 a 14 para seu comentário, conforme o título do seu artigo.

A perícopé fica assim bem delimitada: abre-se com o advérbio temporal ‘az (“naquele tempo” – v.12a) e fecha-se com a fórmula conclusiva “e voltou Josué e todo o Israel com ele ao acampamento em Guilgal” (v.15).

2.2.2.2 Unidade do texto

Os argumentos para a delimitação do texto já constituem de per si razões suficientes para considerar-se a perícopé como uma unidade textual com sentido próprio. Isso quer dizer que se pode compreender seu sentido perfeitamente sem necessariamente ter-se que ler um trecho maior, a despeito da opinião de James Yu apresentada acima. Por outro lado, quer dizer que se tal unidade fosse retirada do

⁷⁹ O que Josué falou a YHWH, na linha v.12a, não é tão claro, como se discutirá na subseção sobre a unidade do texto, logo a seguir.

⁸⁰ Por exemplo, como faz a Bíblia de Jerusalém (1985, p. 351).

⁸¹ Mesmo divergindo quanto ao que reunir sob o mesmo título, as traduções que colocam um título em 10,1 sempre situam os vv. 12-15 na seção que começa aí: a da CNBB (2010); a Edição Pastoral (1990), a da Ave Maria (2003) e a Youthwalk Devotional Bible (1987).

conjunto mais amplo, por exemplo, do capítulo 10, a compreensão do conjunto desse capítulo não seria prejudicada. Tal constatação dispensaria, então, o ulterior estudo de sua unidade.

Wegner (1998, p. 85-6) inclui na delimitação do texto os critérios que, nesta subseção, Simian-Yofre reserva para o momento do estudo sobre a unidade do texto: mudança de personagens, de pessoa, de gênero literário, cronológica, topográfica etc. Entretanto, para Simian-Yofre (2000, p. 81), o exame da unidade de um texto é condição *sine qua non* da sua compreensão somente quando o próprio texto de alguma forma se “traí”, revelando diferentes estágios em sua redação. Ainda segundo esse autor (p. 83), a existência de um fragmento de texto oriundo de outra fonte no texto sob análise é um dos elementos que apontam para diferentes níveis de redação, e torna necessário estabelecer a unidade ou não-unidade do texto. Na perícopes de Js 10,12-15, o autor faz uma referência explícita a outra obra, de onde ele cita textualmente uma parte em sua narrativa: o “Livro do Justo” (v.13d).

A grande maioria dos comentaristas consultados está de acordo que se trata de uma vera e própria citação, não de uma simples menção, como seria se dissesse que essa história da “parada do sol e da lua” está escrita ‘também’ nesse livro. Por isso, todos esses de alguma forma destacam graficamente os estíquios do poema que consideram ser a referida citação, como também se fez na tradução da perícopes. Esta é uma citação intencional, querida pelo autor, não uma interpolação posterior de textos originalmente diferentes, pontos também destacados por Simian-Yofre (2000, p. 83, 88) para a análise da unidade literária. Portanto, tem-se aqui um fragmento de texto de outra origem incorporado ao texto de Josué, opinião também aceita por Yu (2012), colocando sob suspeita a unidade da perícopes.

Além da presença desse fragmento, a perícopes apresenta ainda outras três situações que, sempre segundo Simian-Yofre (2000, p. 81-3), também colocam sob suspeita sua unidade. Estas, porém, não são tão evidentes quanto a referência ao “Livro do Justo”. São elas: a repetição da informação de que o sol parou (v.13e), ampliada com novas informações e comentários (v.13f); a presença de dois gêneros literários em tão poucos versículos: prosa e poesia; e um problema na construção sintática (v.12). O estudo de tais situações deve permitir chegar a um “texto de base” e às possíveis reelaborações, acréscimos ou supressões por ele sofridas. Abordaremos um problema de cada vez.

Primeiro: a presença de um fragmento de outro texto. Quais palavras representam o fragmento do “Livro do Justo” citado na narrativa de Js 10,12-15? A extensão da citação do “Livro do Justo” nesses poucos versículos parece ser a dificuldade fundamental para os exegetas, como leva a concluir o estudo de James Yu (2012, p. 584-585). Deve-se incluir nela só a ordem dada ao sol e à lua (v.12d-e)⁸², ou também a notícia do cumprimento da ordem (v.13a-c)⁸³? Nesta última possibilidade, deve-se incluir também o v.12c⁸⁴? Numa opinião totalmente oposta, há quem identifique a citação com o que vem depois da referência ao “Livro do Justo”. Nesse caso, deve-se incluir nela só o que está na linha v.13e-f⁸⁵ ou mais material? Em outros termos, em que ponto após a linha v.13d o narrador retomaria sua narração: já no versículo 14 ou só no versículo 15?

As divergências de opinião sobre a extensão da citação do “Livro do Justo” são assim anotadas por James Yu:

Hubbard pensa que o poema citado tem apenas cinco linhas, a partir da linha 12c. Gruenthaner lê junto 13a e 13b; então para ele, isso é uma quadra. Walton considera como citação as duas últimas cláusulas do v. 13: “o sol se deteve... e não se apressou a descer...”. Hom sugere que o Livro de Jashar não seja sequer citado. De Troyer percebe que este livro não é mencionado na LXX e indica que provavelmente ele foi inserido por um escriba chamado Jashar. Já Margalit considera todo esse episódio como uma redundância (YU, 2012, p. 584).⁸⁶

A falta de consenso, nesse caso, justifica que a escolha seja até certo ponto arbitrária, conforme se dê mais peso a um ou outro argumento. Na presente pesquisa segue-se a opção da BHS, edição do Texto Massorético mais conceituada na atualidade. Em sua diagramação, ela desloca um pouco à esquerda o conteúdo correspondente às linhas v.12d a v.13c de nossa tradução. Esta pesquisa assume, pois, serem tais as palavras literais do “Livro do Justo” inseridas pelo autor da perícopo em sua narrativa.

Uma vez comprovada a presença de um fragmento, o estudo da unidade do texto deve chegar a um “texto de base” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 83). Se o autor de Js 10,12-15 cita uma obra escrita, independente se direta ou indiretamente, esta necessariamente é anterior ao seu texto. Daí, o “texto de base” seria o que se

⁸² Assim entendem a Sociedade Bíblica do Brasil (1993, p. 234), a Bíblia de Jerusalém (1985, p. 351) e a tradução da CNBB (2010, p. 250).

⁸³ Essa é a opinião da BHS (1990, p. 371).

⁸⁴ Como faz Boling (*apud* YU, 2012, p. 585).

⁸⁵ Assim entende a Bíblia Sagrada Edição Pastoral (2007, p. 240).

⁸⁶ No artigo já citado desse autor, encontram-se, em notas de pé de página, as respectivas referências de cada um desses autores.

encontra no “Livro do Justo”, o qual é retomado pelo autor da narrativa que se encontra na perícope em análise, ao que parece citando-o textualmente, pelo menos em parte. Porém, a dificuldade de se estabelecer a extensão dessa citação na perícope, mais o fato de que sua citação na narrativa de Josué é intencional, apontam como melhor opção considerar a perícope uma unidade literária reelaborada e não apenas parcialmente expandida por uma glosa ou acréscimo⁸⁷. Entretanto, as outras situações que problematizam a unidade desse texto, apontadas anteriormente, ainda precisam ser analisadas.

Segundo: repetição com ampliação e comentário. A repetição da informação de que “o sol parou” (v.13e), ampliada com novas informações e comentários que completam, explicam ou corrigem esse texto (v.13f), aponta para uma possível expansão do “texto de base” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 86). Admitindo-se, como estabelecido no parágrafo anterior, que a informação central da narrativa é a afirmação de que “o sol e a lua pararam” (v.13a-b), obedecendo à ordem recebida (v.12d-e), e que esta seja a informação contida no “Livro do Justo”, deve-se então admitir que a frase “parou o sol no meio (do) céu” (v.13e) é uma repetição da mesma informação pelo autor da perícope, como também pensa Crocetti (1985, p. 72).

Porém, ele não simplesmente a repete, como também a modifica e acrescenta-lhe algumas informações: já não menciona a lua, que fora citada por duas vezes em paralelo com o sol (v.12d-e e v.13a-b); precisa que o sol parou “no meio do céu”, sugerindo que ainda se estava em torno do meio-dia; e acrescenta o período de duração da “parada do sol”: por cerca de uma jornada, como se defende nesta pesquisa, mais o comentário de que o sol não teve pressa de ir a seu ocaso (v.13f).

Antes da conclusão do episódio (v. 15), todo o versículo 14 faz ainda referências à espetacular façanha divina da “parada” – desta vez só referindo-se ao sol: uma consideração sobre a importância daquele episódio, exaltando aquele dia inigualável (v.14a-b), um reconhecimento do alto prestígio de Josué, único homem a cujo comando Deus teria obedecido! (v.14c), e, finalmente, a atribuição de tudo a YHWH: isso só aconteceu porque ele “combatia por Israel” (v.14d).

Pelo exposto, tudo o que se encontra da linha v.13a até a v.14d são comentários do autor da perícope à informação básica contida no “Livro do Justo” de

⁸⁷ Essas, entre outras, são posteriores perguntas ao texto já identificado como unitário, segundo Simian-Yofre (2000, p. 83-4).

que “o sol e a lua pararam”. Não vem ao caso aqui discutir se todas essas posteriores informações do redator foram baseadas também no “Livro do Justo”, do qual ele citaria diretamente só os versos contidos nas linhas v.12d a v.13c, ou não. Basta perceber, mais uma vez, que se está diante de uma unidade que sofreu um processo de crescimento e reelaboração a partir de um texto anterior.

Terceiro: a presença de dois gêneros literários. A perícopes apresenta uma parte em prosa e outra em verso, conforme já demonstrado anteriormente. Também esse é um indício de que o texto pode ter sofrido uma evolução (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 82), embora nada impeça que um mesmo autor queira variar de gênero para embelezar e enriquecer seu texto. De todo modo, “a diferença entre prosa e texto rítmico pode estabelecer claramente dois momentos de um texto” (p. 98). A parte em prosa seria do autor da perícopes, enquanto a parte em verso vem do “Livro do Justo”, cujo autor nos é desconhecido.

Como já justificado acima, entendemos que a parte em poesia compreende o texto que vai da linha v.12d à v.13c. Esses dois gêneros literários presentes na perícopes, associados a dois autores diversos, comprovam dois estágios em sua redação. Porém, como se trata do mesmo conteúdo, pode-se considerá-la uma única unidade literária narrativa, nascida da ampliação de um “texto base” poético. A questão da identificação dos gêneros literários nessa perícopes será melhor estudada mais adiante, na subseção que trata desse tema.

Quarto: Problemas na construção sintática. Muitos comentaristas, observa James Yu (2012, p. 582), chamam a atenção para este problema de sintaxe no versículo 12: quem deu a ordem ao sol e à lua: Josué ou YHWH? O problema existe porque nesse mesmo versículo os dois sujeitos são nomeados antes, cada um ligado ao primeiro e ao segundo verbo da frase, respectivamente: “falou Josué” (v.12a) e “entregou YHWH” (v.12b). Isso torna ambíguo quem é o sujeito do próximo verbo, “disse” (v.12c), e, portanto, quem deu a ordem ao sol e à lua, pois ambos foram citados anteriormente na mesma frase.

Essa ambiguidade pode estar na origem das variantes existentes não só nesse versículo como em toda a perícopes, o que seria um indício da tentativa de resolver um problema de leitura, talvez exatamente porque o texto original estivesse confuso. De fato, a Setenta traz significativas diferenças em relação ao hebraico no versículo 12, como traduzido a seguir:

“Então, falou Josué ao Senhor, no dia em que entregou Deus os amorreus às mãos de Israel, quando derrotou-os em Gabaon e eles fugiram, destroçados, da face dos filhos de Israel, e disse Josué: ‘que se detenha o sol’” (SEPTUAGINTA, 1979, p. 370).

Nessa versão, portanto, Josué não dá uma ordem direta ao sol e à lua, e sim faz um pedido a Deus para que esses astros se detenham. Além dessas variantes, nessa versão também faltam toda a linha v.13d, que menciona o “Livro do Justo”, e o versículo 15, que conclui o episódio, como nota Ballarini (1976, p. 36).

A versão siríaca também explicita Josué como sujeito do verbo “disse” na linha v.12c (*apud* BHS, 1990, p. 371). Para as duas versões não há dúvida: a ordem ao sol e à lua foi dada pelo líder israelita. Todas as traduções atuais seguem essa leitura ou pelo menos a sugerem, mesmo aquelas que não explicitam o nome de Josué na linha v.12c.⁸⁸

A atribuição a Josué da ordem ao sol e à lua cria, porém, outros dois problemas. O primeiro é ainda de ordem sintática: como explicar que Josué “falou a YHWH”, mas, dirigindo-se diretamente ao sol e à lua, dando-lhes uma ordem? A expressão “falar a YHWH” dispensa um complemento? O segundo problema é de cunho teológico: não é mais coerente que YHWH tenha dado a ordem, uma vez que só ele tem o poder de interferir no curso da natureza? É possível que Josué tenha dado uma ordem a YHWH e este tenha obedecido? Seria esta a admiração expressa na linha v.14c? Evidentemente para a questão da unidade do texto somente o problema de sintaxe é pertinente, enquanto o problema teológico já pertence à hermenêutica, por isso, será tratado no próximo capítulo.

Ressalte-se que James Yu (2012, p. 582-3), porém, apresenta estas cinco razões, com base no contexto do capítulo 10, para atribuir a ordem a YHWH e não a Josué:

- 1) a ausência de *le'mor* (“dizendo”) no v. 12 indica que não se espera um discurso direto de Josué;
- 2) a segunda parte do v. 12 seria a sequência da série de ações relatadas no v. 10-11, onde YHWH é o sujeito, interrompida pela primeira parte;

⁸⁸ Por exemplo: a Bíblia Sagrada Edição Pastoral (2007, p. 240) desloca o v.12a para o início do v.12c: “Josué falou a Javé e disse, na presença de Israel”. A tradução da CNBB (2010, p. 249) não cita novamente o nome de Josué no v.12c, mas separa essa oração da antecedente com um ponto, dando a entender que ele seja o sujeito da frase subsequente: “Na presença de Israel, ele exclamou”.

- 3) o contexto sugere uma série de ações em que YHWH é o agente da batalha;
- 4) a relação espacial entre YHWH e Israel: aquele age “perante” este, Josué age “perante” os israelitas; os inimigos fogem “perante” Israel; daí, YHWH ordena ao sol e à lua que parem “perante” Israel;
- 5) a estrutura do capítulo 10 sugere um paralelismo entre as ações de YHWH e as de Josué ou de todo o Israel, onde estes imitam àquele: assim como YHWH combate jogando pedras do céu e parando o sol e a lua, também Israel combate os inimigos rolando pedras sobre os cinco reis e destruindo as populações de Canaã, para conquistá-la.

Seus argumentos são pertinentes e não há razões para contestá-los. No entanto, resolvem a contento somente o problema teológico suscitado pelo versículo, mas, não o problema sintático, a nosso ver, como apresentado a seguir.

Tomemos mais detalhadamente a primeira razão apresentada por Yu para o problema sintático do versículo 12. Ele propõe a seguinte solução: no hebraico bíblico, para introduzir o discurso direto numa narrativa usando o verbo (*dabar*), a fórmula é: verbo falar (*dabar*) + preposição a/para (*'el* ou *'et*) + “dizendo” (*le'mor*) + o discurso. Cita dois exemplos: Gn 8,15 e 23,8.⁸⁹ Quando, porém, a preposição *le* vem antes do ouvinte e *le'mor* não aparece, nenhum discurso direto é esperado, como em 1Rs 2,19a: “Betsabéia foi, pois, à presença do rei Salomão para lhe falar (*ledaber*) de Adonias”. Como este é o caso do versículo 12 e não o primeiro, o autor conclui que não é esperado aí um discurso direto de Josué em seguida e defende que a ordem ao sol e à lua deve ser atribuída a YHWH. Daí, ele traduz assim o v.12: “Naquele tempo, Josué falou a YHWH, no dia em que YHWH entregou os amorreus aos filhos de Israel; então Ele disse perante Israel: ‘sol, detém-te ainda em Gabaon; e, lua, no Vale de Aialon” (YU, 2012, p. 58), onde “Ele” é YHWH.

Como afirmado acima, esse argumento de Yu, a nosso ver, ainda não resolve todo o problema sintático do versículo 12. De fato, a tradução proposta por ele leva a concluir que a expressão “falou Josué a YHWH” não precisa de um complemento, tendo sentido em si mesma, ou seja, possui valor absoluto, como, aliás, também fazem pensar muitas traduções atuais. Por exemplo, a expressão “consultar a

⁸⁹ Pode-se dizer que *le'mor* equivale ao nosso atual sinal de dois pontos. Além dos dois exemplos dados pelo autor, pode-se encontrá-los também em Nm 15,1.17.37 etc.

YHWH” tem sentido em si mesma: indagar a Deus quanto a um determinado assunto (1Sm 9,9; Sf 1,6). Seria também esse o caso de “falar a YHWH”? Se sim, pode-se colocar um ponto após a expressão. Mas, se não, o que Josué teria falado a YHWH e por que seu discurso não está explícito no texto? Já na versão da Setenta, que, como afirmado acima, transformou a ordem em pedido, desaparecem tanto o problema sintático quanto o teológico: “Josué falou a YHWH [...] e disse: ‘que se detenha o sol’” A análise de alguns exemplos com o verbo *dabar* seguido da preposição *le* poderá clarear essas questões.

Tome-se primeiramente o exemplo dado pelo próprio Yu para confirmar seu argumento: o texto de 1Rs 2,19. Betsabéia quer falar ao rei. Aqui fica evidente que a construção da frase não exige a introdução de um discurso direto, pois, o assunto está explícito: “[...] para falar-lhe ‘a respeito de Adonias’ [...]” (*ledaber lwo ‘al*), ou seja, sobre o que acontecera a Adonias. Tomemos ainda Os 2,16: “Por isso, eis que vou [...] falar-lhe ao coração” (*dibartyi ‘al libah*). Aqui o verbo é seguido de um complemento que especifica seu sentido: falar “ao coração” é dirigir palavras amáveis, que tocam o coração.

Ao contrário, em Js 10,12a, falar “a YHWH” não permite especificar um sentido para o verbo. Diferente seria, por exemplo, falar “com YHWH”, cujo sentido é ter uma conversa com Deus, em última instância: orar. Se isso estiver certo, mesmo que não se esperasse um discurso direto de Josué, deveria pelo menos haver alguma referência indireta ao conteúdo do que Josué disse a Deus, como em 1Rs 2,19, ou que de algum modo especificasse um sentido para a expressão, como em Os 2,16. O que teria acontecido, então, a esse esperado complemento? É impossível saber. Teria sofrido alguma corrupção ao longo do processo de cópia? A existência de variantes nesse trecho, como informado acima, poderia ser testemunha disso. Teria sido omitido, ainda no processo de transmissão oral, em favor da imponente ordem divina? Assim, o narrador anuncia que Josué falou a YHWH, mas, ao invés de citar o que ele disse (que, num discurso direto exigiria o verbo *le’mor*, como acertadamente observa Yu, ou um complemento para o verbo, como sugere 1Rs 2,19a), após a informação circunstancial de tempo, ele passa diretamente à resposta de YHWH, dando a ordem ao sol e à lua. Esse “salto” na sequência da narrativa não é de todo injustificável, se considerarmos que na passagem da tradição oral para a escrita, um diálogo mais longo possa ter sido simplificado. Contudo, nenhuma das duas hipóteses pode ser comprovada.

Continua obscuro o conteúdo do discurso de Josué: seria uma oração, pedindo a Deus que parasse o sol e a lua, como entende a Setenta? Ou apenas pedindo que ele interviesse na batalha, ao que YHWH teria respondido com tal espetacular intervenção? Seria, talvez, um colóquio de Josué com o Senhor apenas para saber o que fazer diante da ameaça inimiga? Ou seria, enfim, uma ordem direta de Josué para que o sol e a lua parassem?

Todas essas discussões podem parecer um “hipercriticismo” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 78) que mais complica e confunde do que ajuda o leitor a construir sentidos para o texto – pois toda leitura, por mais sofisticadas que sejam as ferramentas utilizadas para realizá-las, concretiza-se sempre como construção de leitor⁹⁰. De todo modo, até aqui serviu para demonstrar que a sintaxe do primeiro versículo da perícopé estudada não flui perfeitamente, e isso seria mais um indício de que ela é uma “costura” de dois textos tratando do mesmo assunto: a “parada do sol e da lua”. Conclui-se que, quanto à unidade da perícopé de Js 10,12-15, trata-se de uma “unidade composta”⁹¹, não, porém, propriamente de duas unidades singulares combinadas entre si, como previsto por Simian-Yofre (p. 83) para os resultados esperados dessa análise, e sim de uma reelaboração redacional.

Acompanhando ainda esse autor, pode-se afirmar que esta não é uma modificação casual ou por uma falha na transmissão, mas, intencional e consciente, numa “vontade explícita de modificar, completar ou ‘melhorar’ o texto” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 88). A perícopé aproveita parte de um texto já conhecido, escrito anteriormente, cita-o diretamente e amplia-o, completando-o e melhorando-o com outras informações e comentários, dando a todo o conjunto uma forma narrativa.

2.2.3 Crítica da Redação

A crítica da redação (e da composição) procura estabelecer a relação existente entre os diversos extratos do texto, sobretudo nos conjuntos maiores, mas,

⁹⁰ Devo essa observação ao amigo A. G. Cantarela, que fez parte da minha banca de defesa desta tese.

⁹¹ Crocetti (1985, p. 72) concorda que se trata de uma “unidade compósita”, mas a vê em três partes: os vv. 10-11 contêm a versão em prosa da batalha de Gabaon; os vv. 12-13a (nossos v.12a a v.13c) seriam a versão poética da mesma batalha; e os vv. 13b-14 (nossos v.13d a v.14d) seriam o comentário do redator.

às vezes também nas unidades menores. “Se um texto se manifestasse como absolutamente unitário e homogêneo, não haveria espaço para a crítica da redação” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 85). Esta supõe que o texto sofreu um processo de crescimento, caso de Js 10,12-15, como acabou-se de ver. As perguntas ligadas à unidade do texto se unem às da crítica da redação, na medida em que procuram revelar se há diversos níveis redacionais. A diferença, porém, é que na crítica da redação fica mais clara “uma vontade explícita de modificação, de completar ou ‘melhorar’ o texto” (p. 34), enquanto no passo anterior apenas se procurou identificar sinais de que há dois níveis de redação do texto: o do “Livro do Justo” e o da perícopes que o cita.

A finalidade fundamental desse passo metodológico é, segundo Simian-Yofre (2000, p. 86), mostrar a relação que existe entre os dois extratos do texto: a cronologia das redações, os recursos usados por cada uma delas, suas particularidades culturais e religiosas, a intenção de quem reelaborou o texto original no confronto com a intenção deste último. Somente depois desse trabalho se pode tentar identificar seus autores. Na perícopes em estudo, porém, temos um caso específico de citação de uma obra contemporânea por seu autor. Por isso, é importante primeiro conhecer melhor essa obra, para depois estabelecer algumas relações com o texto de Josué.

2.2.3.1 O “Livro do Justo”

A Bíblia é a única obra literária antiga que faz referência a esse livro, igualmente antigo, mencionando-o em Js 10,13 e em 2Sm 1,18. Ele se soma a pelo menos outros 23 livros citados na Bíblia e que simplesmente desapareceram ao longo da história⁹². Como é comum nesses casos, posteriormente surgiram textos reivindicando ser o “Livro do Justo” citado pela Bíblia, como se percebe em alguns

⁹² Não há unanimidade quanto ao número de livros desconhecidos citados na Bíblia. O sítio Bíblia Católica fala de 27 livros (disponível em <<http://www.bibliacatolica.com.br/conhecendo-a-biblia-sagrada/61/#.VEQToGddW0w>>); enquanto para o sítio Universo Católico seriam 31 (disponível em <http://www.universocatolico.com.br/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=316>). Mas, nos dois sítios, alguns livros parecem identificar-se com outros do próprio cânon bíblico, ficando difícil chegar-se a um número exato.

sítios e *blogs* na internet, apesar da ausência de referências bibliográficas.⁹³ Um desses textos é atribuído a Mordecai Manuel Noah, datado de 1887, com versões em inglês e em português⁹⁴. Teria sido preservado por rabinos judeus, com origem no Talmude Babilônico e em outras fontes judaicas.⁹⁵

Segundo a Bíblia de Jerusalém (1985, p. 351), o “Livro do Justo” se perdeu com o tempo. Já no site católico “A Bíblia”, um artigo de Luiz da Rosa informa que a tradição judaica identifica essa obra com o livro bíblico do Gênesis, pois os patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó) eram chamados “os justos” (disponível em: <<http://www.abiblia.org>>). De fato, Gelin (1949, p. 67) pensa tratar-se de um coletivo. Apesar de o hebraico trazer esse termo no singular, vários artigos pesquisados adotam o plural. Alguns o identificam com outro livro perdido, o “Livro das Guerras de YHWH”, citado em Nm 21,14. De fato, ambas as obras são relacionadas a coleções de cantos e a contextos de guerra.⁹⁶ Crocetti (1985, p. 72) pensa que esse livro seja “talvez uma coletânea poético-guerreira”. Baldi (1963, p. 493) afirma que se trata de uma “coleção de cantos nacionais [...] similar, se não idêntico ao ‘livro das Guerras de Javé’ [...] onde eram celebradas as ações dos heróis de Israel”.

Existe também a denominação “Livro do Canto” (KONINGS, 1992, p. 92), que, para Gelin (1949, p. 67) tem origem em “*bibliou tes ’odes*”, citado num acréscimo na versão grega de 1Rs 8,53. Essa leitura grega supõe o hebraico *sefer hashyir*, o qual seria, então, uma deformação de *sefer hayashar*. Por isso, Gelin o identifica com o “Livro dos Cantares de Salomão”. Na direção oposta, A. Schökel (1973, p. 66), apoiando-se na Setenta, acredita que o hebraico, tanto em Josué quanto em 1º Samuel, escreveu o *iod* (y) antes do *shin* (s) e, em vez de *hashyir*, leu *hayashar*⁹⁷ e o

⁹³ Um artigo de Robson Ramos relaciona três pretensas publicações com tal reivindicação (disponível em: <http://www.adventistas.com/maio2004/livro_dos_justos.html>). Outro artigo, de Bruno Ribeiro, apresenta outros candidatos (disponível em: <<http://teologiaeavivamento.blogspot.com.br/2012/09/o-livro-de-jasar-o-livro-dos-justos.html>>).

⁹⁴ A íntegra do texto em inglês editado em 1887 está disponível no endereço: <<http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/jasher.html>>. Os doze primeiros capítulos desse texto traduzidos para o português encontram-se no blog <http://filhodeyhwh.blogspot.com.br/p/livro-de-yaoshor-o-justo_9134.html>. Uma tradução integral em português encontra-se em <<http://verdade-oculta-30tv.wednode.com/livro-de-yaoshor-livro-do-justo.html>>.

⁹⁵ Esse internauta defende que o texto de Mordecai é “forte candidato a autêntico Livro do Justo” (disponível em: <http://www.adventistas.com/maio2004/livro_dos_justos.html>).

⁹⁶ Ver a nota em Nm 21,14 na Bíblia de Jerusalém (1985, p. 248).

⁹⁷ Ligadas a esse termo hebraico (o TM o vocaliza *yashar*, adjetivo da raiz *ysr*, significando “o (homem) justo, correto”) existem variantes para o nome desse livro, sempre tomando *yashar* como nome próprio: Livro de Jashar” ou “de Jasher”. Devido ao duplo valor fonético da letra *sin* / *shin*, estas formas são transliteradas ora como “Jasar”, ora como Jaser”. Encontra-se também a forma “Yaoshor”. A forma *Jashar* é utilizada por Yu (2012) e The New Oxford Annotated Bible (1973); Gelin (1949) traz *Yashar*. A forma *Jasher*, mais comum, é utilizada na tradução citada de Mordecai M. Noah e no *blog*

intitula “Libro de los Cantares de Gesta”. Entretanto, como essa variante da Setenta, apesar de consideravelmente grande, não é anotada na BHS, julgou-se que pode ser desconsiderada. Continuemos a chamá-lo, pois, “Livro do Justo”.

A escassez de dados seguros impede que se afirme muita coisa com fundamento sobre tal obra literária, deixando larga margem para as especulações. Contudo, não parece infundada a opinião de que fosse uma coleção de poemas (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 351). De fato, em 2Sm 1 o que “está escrito no Livro do Justo” é um vero e próprio poema, mais exatamente, uma canção: a lamentação fúnebre ou elegia (*qyinah*) de Davi pela morte de Saul e Jônatas, composta de 32 versos, correspondentes aos versículos 19 a 27. Diferente é o caso da menção em Js 10,12-15, como vimos: não fica claro quais são as exatas palavras do “Livro do Justo” citadas pelo autor na perícopes, mas, pelo menos, pode-se afirmar que seu conteúdo é o episódio da “parada do sol e da lua” durante a batalha de Gabaon. Resume-se, porém, a alguns poucos versos, talvez só referindo-se a essa intervenção extraordinária de Deus em auxílio de Israel, num texto com fortes características de um poema, como propõem várias traduções, opinião assumida nesta tese⁹⁸.

Do que foi exposto, é forçoso discordar daqueles que afirmam ser o “Livro do Justo” um relato narrativo dos eventos entre a criação do homem e o início do período dos juízes de Israel.⁹⁹ Tais opiniões tomam por autêntico o texto de Mordecai, citado acima, já que não existem outras fontes onde possam ter se baseado para afirmarem ser este o conteúdo do livro. No entanto, embora Mordecai mencione explicitamente o episódio da “parada do sol” (no capítulo 88, versos 63-64, com uma nova menção no capítulo 89, verso 8, na boca de Josué), ele não contém a lamentação de Davi. Nem poderia contê-la, pois seu relato termina logo após a morte de Josué, não alcançando o período monárquico. Porém, se a Bíblia afirma que essa lamentação, cujos versos ela conserva, “está escrita no Livro do Justo”,

<<http://iadrn.blogspot.com.br/2012/08/o-livro-de-jasher-ou-livro-dos-justos.html>>. A forma *Jasar* aparece no sítio <<http://www.lettersvitae.com>> e nos *blogs* <<http://teologiaeavivamento.blogspot.com.br/2012/09/o-livro-de-jasar-o-livro-dos-justos.html>> e <http://filhodeyhwh.blogspot.com.br/p/livro-de-yaoshor-o-justo_9134.html>. A forma *Jaser* é utilizada por Arnaldich (1961) e no sítio <http://www.adventistas.com/maio2004/livro_dos_justos.html>. A forma *Yaoshor* é utilizada no *blog* <http://filhodeyhwh.blogspot.com.br/p/livro-de-yaoshor-o-justo_9134.html> e no sítio <<http://verdadeoculta-30tv.wednode.com/livro-de-yaoshor-livro-do-justo.html>>.

⁹⁸ Na subseção que trata dos gêneros literários, serão apresentadas as razões literárias para considerar as linhas v.12d a v.13c, em Js 10 como um texto poético.

⁹⁹ Como nos *blogs* <<http://iadrn.blogspot.com.br/2012/08/o-livro-de-jasher-ou-livro-dos-justos.html>> e <<http://teologiaeavivamento.blogspot.com.br/2012/09/o-livro-de-jasar-o-livro-dos-justos.html>>

por que ela não está no texto de Mordecai? Ademais, é difícil pensar que na antiguidade um autor já organizasse tão bem uma obra narrativa extensa como esta em capítulos e versículos tão homogêneos, correspondendo fielmente aos assuntos tratados, como se vê no texto de Mordecai.

Conclui-se que esse texto só pode ser mais um pseudo-“Livro do Justo”, ao qual não se deve atribuir nenhuma autoridade, principalmente para a hermenêutica bíblica. Não obstante, alguns lhe atribuem certa autoridade, como para esclarecer algumas passagens da Bíblia¹⁰⁰ ou por ter sido citado numa obra de fundação de determinada Igreja¹⁰¹. Do lado oposto, há quem negue qualquer valor canônico não só ao texto de Mordecai como a todas as versões que circulam hoje em dia, todas “fraudulentas” (disponível em: <<http://teologiaeavivamento.blogspot.com.br/2012/09/o-livro-de-jasar-o-livro-dos-justos.html>>).

Finalmente, é importante notar a forma como o autor do livro de Josué faz referência ao “Livro do Justo”, começando a pergunta com um advérbio de negação: “não (está) essa (canção) escrita no Livro do Justo?” (v.13d). Tal forma de perguntar é empregada quando a resposta esperada é afirmativa, como acontece em diversas línguas. Ao usar tal forma, o autor não só supõe que o “Livro do Justo” já fosse uma obra escrita anteriormente, como também que era conhecido por seus contemporâneos e gozava de certa credibilidade, pois os remete ao que nele está escrito.

O “Livro do Justo” é invocado aqui como testemunha que torna confiável a narrativa em que “o sol e a lua pararam” e que o autor da perícopes quer transmitir e valorizar. Isso revela o quanto esse livro gozava de credibilidade junto a seus leitores/ouvintes, bem como a intenção do autor de reforçá-la, acrescentando-a de mais detalhes. Quando ele teria alcançado tal estágio de credibilidade? Infelizmente, tampouco há como saber, pela total falta de outras referências a ele. Contudo, é interessante que aqui o episódio da “parada do sol e da lua” no livro de Josué parece se apoiar em outro livro, de caráter poético, que não faz parte do cânon sagrado. A questão de como esse autor terá interpretado sua fonte será retomada quando se entrar na hermenêutica.

¹⁰⁰ disponível em: <<http://iadrn.blogspot.com.br/2012/08/o-livro-de-jasher-ou-livro-dos-justos.html>>

¹⁰¹ <http://www.adventistas.com/maio2004/livro_dos_justos.html>

2.2.3.2 Relação cronológica entre o livro de Josué e o “Livro do Justo”

O estudo sobre a unidade do texto revelou que a perícopes de Js 10,12-14 é uma reelaboração, por parte de seu autor, de um episódio contido no “Livro do Justo”. Isso estabelece, obviamente, que este livro tem de ser anterior ao texto da perícopes e isto é tudo o que se pode afirmar, quanto à relação temporal entre os dois livros. Konings (1992, p. 62) vê a possibilidade de o poema contido no “Livro do Justo” ter sido escrito já no final do século XII, mas, naturalmente, isso não se estende a todo o livro. Não é possível, de fato, ligar a composição desse livro a uma época específica com base nos dados bíblicos, porque o processo de redação dos livros do Primeiro Testamento se estende por séculos, com sucessivas revisões.

Mesmo que se admitisse uma redação do livro de Josué ainda no seu tempo, na virada do século XIII para o século XII AEC – o que é absolutamente descartado hoje pela crítica literária –, o “Livro do Justo” teria que ser-lhe ainda anterior, como visto. No entanto, dois eventos, separados no tempo por cerca de dois séculos, estão escritos nesse mesmo livro: uma batalha de Josué, no final do século XIII, e a morte de Saul e Jônatas, no final do século XI, aproximadamente no ano 1010 AEC (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 2332). Então, no mínimo, ter-se-ia de admitir que o “Livro do Justo” levou todo esse tempo – mais de duzentos anos – para ser finalizado. Isso não nos fornece nenhuma informação quanto à época exata onde situar sua redação, porém, comprova que o processo de elaboração e edição dos livros, na antiguidade, estendia-se muito no tempo, e isso vale também para os livros sagrados.

A partir do período dos Juízes já podem ser situados pequenos textos isolados, poéticos e legislativos, como o cântico de Débora e Barac (Jz 5), alguns salmos (19,2-7; 29; 68; 82; 136), os Dez Mandamentos (Ex 20,1-21), o Código da Aliança (Ex 20,22-23,9) (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, Anexo III). O cântico de Jz 5 é considerado um dos textos poéticos escritos mais antigos da Bíblia. Ele não deve ter sido escrito antes de 1125 AEC, data provável da batalha protagonizada pelos dois personagens, imortalizada no referido cântico (p. 381, 2332). No livro de Josué, a presença das expressões “montes de Judá” e “montes de Israel” (Js 11,16.21) revela um escritor que já conhecia o fato da divisão do reino em Israel e Judá, após a morte de Salomão (931 AEC), assim como a menção à transferência

dos danitas (Js, 13,30), ocorrida no período dos juízes (séculos XII-XI AEC) (BALLARINI, 1976, p. 37).

Os livros de Josué e Samuel tiveram uma primeira redação, juntamente com outros livros de historiografia (Juízes e Reis), logo após o ano 622 (século VII AEC). Esses livros historiográficos foram juntados e reelaborados durante o período do exílio babilônico, a partir do ano 587/586 (século VI AEC), todavia, por autores que viviam em Judá, formando a Obra Deuteronomista, que será abordada adiante. Finalmente, a última reelaboração de todo o conjunto aconteceu durante o período da dominação persa, após o exílio, em torno do ano 445 (século V AEC) (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, Anexo III; STORNIOLO, 1992, p. 8). A redação final desses livros está, pois, muito distante do tempo das batalhas de Josué e da morte de Saul e Jônatas. Entre o início da escrita de textos bíblicos, no período dos Juízes, e a sua finalização, no pós-exílio, passaram-se mais de setecentos anos. Em que momento desse longo período teria sido incluída a referência ao “Livro do Justo” nos dois livros bíblicos? Esta já faria parte, desde o primeiro momento, da redação dos episódios a ele relacionados?

Essas perguntas são praticamente impossíveis de serem respondidas. Mesmo assim, o estudo sobre as relações cronológicas entre as duas obras abriu espaço para a compreensão do processo de redação de Josué e trouxe à tona algumas informações importantes que se entrecruzam com a questão das fontes, a ser tratada na crítica da transmissão.

2.2.3.3 Recursos usados e particularidades culturais e religiosas das duas obras

Pouco se sabe sobre esses dois aspectos do “Livro do Justo”, que permanece desaparecido, contando-se tão somente com os pouquíssimos dados que se encontram na própria Bíblia. Quanto ao livro de Josué, há bem mais informações. Como mencionado acima, sabe-se que ele nasceu como uma coletânea de narrativas antiquíssimas sobre as origens de Israel, mais ou menos no tempo do rei Josias (final do século VII AEC), e que, no período do exílio (século VI AEC), acabou sendo incorporado a uma obra editorial muito mais vasta: a historiografia deuteronomista.

Essa imensa obra literária abrange os livros de Josué e Juízes, os dois livros de Samuel e os dois livros dos Reis. Fez uma reelaboração de relatos já existentes sobre a história de Israel, a partir de uma perspectiva teológica bem precisa, cujos fundamentos estão assentados sobre o conjunto de leis que se encontra nos capítulos 12 a 26 do livro do Deuteronômio¹⁰². Voltaremos ao tema da Teologia deuteronomista no capítulo da hermenêutica, mas, por ora é importante saber que ela se baseia na questão da fidelidade de YHWH ao seu povo e na alternância da resposta desse povo ao seu Deus entre fidelidade e infidelidade. “O autor [de Josué, que seria deuteronomista] está interessado em mostrar que Javé foi fiel às promessas, entregando ao povo a terra que havia prometido aos antepassados” (STORNILO, 1992, p. 16).

Pode-se afirmar que o núcleo básico da nossa perícopa teve a sua independência como relato de uma batalha importante ligada à cidade de Gabaon, vindo depois a fazer parte do conjunto maior de relatos da conquista de Canaã (Js 2-11). Esses, por sua vez, foram reunidos a outros textos na grande “historiografia deuteronomista”. Os relatos de conquista estão entre as tradições que os autores dessa obra recolheram “sem reelaborar” (SICRE, 1995, p. 158-9).

Do ponto de vista da organização dos livros na Bíblia hebraica (a *Tenak*), o livro de Josué ocupa um lugar importante: é o primeiro dos “profetas anteriores”, logo após a *Torah*, centro da revelação divina, e se liga estreitamente a ela justamente pelo seu último livro, o Deuteronômio, que traz as últimas palavras de YHWH a Moisés. Tal posição corresponde ao alto grau de presença de Deus nos eventos da conquista da terra prometida, com muitas intervenções diretas e ainda com milagres de grande porte, comparáveis aos da saída do Egito e da caminhada pelo deserto. Essa perspectiva será retomada na hermenêutica.

Também do ponto de vista da história do povo de Israel o livro de Josué tem especial importância, pois nele estão recolhidas e sintetizadas as memórias populares sobre a conquista da terra de Canaã e sua repartição entre as doze tribos, ou seja, retrata o período em que, propriamente, esse povo nasceu, tendo sua terra, seu projeto de sociedade e seu ordenamento jurídico. Era a época do pioneirismo, que sempre exerceu grande atração no coração das tribos (GRUEN, 1977, p. 140). Em todo povo, narrar as próprias origens é sempre uma questão de orgulho

¹⁰² É o chamado “Código Deuteronômico”, que também passou por um longo processo de composição. Ver Soares (2013, p. 103-4).

nacional. Pequenos episódios exaltando os guerreiros ou um líder em especial, tornando mais difícil as batalhas, exagerando nos números, floream a história das origens do povo, com o objetivo de fazer com que seus filhos se orgulhem de seu passado e de seus heróis, a cuja determinação, lutas e sacrifícios, hoje devem seu país, sua autonomia, sua vida como nação. O episódio da “parada do sol e da lua” seria um desses tantos floreios que valorizam a conquista da terra. Retornaremos a essa questão na subseção do gênero literário.

2.2.3.4 O episódio da “parada do sol e da lua” no contexto das batalhas de conquista de Canaã

A pergunta pelo conteúdo do “Livro do Justo” volta a ter relevância quando se pensa na extensão da citação dessa obra na narrativa do livro de Josué. Se o que está escrito naquele for apenas o episódio da “parada do sol e da lua”, a pedido de Josué, foi realmente certo concluir que esse episódio constituía uma unidade literária independente, não fazendo parte originalmente da narrativa da batalha de Gabaon, que abrange todo o capítulo 10 de Josué (talvez também o capítulo 9, onde estão os antecedentes que justificarão o temor de Adonisedec e seu ataque a essa cidade). Porém, se a observação do v.13d quanto ao que está escrito no “Livro do Justo” se referisse a toda a batalha de Gabaon, pelo menos o capítulo 10 inteiro teria que constar também nesse livro.

É muito pouco provável, porém, que uma seção tão extensa de conteúdo, com várias cenas incluindo diferentes diálogos e informações circunstanciais, fosse citada sem a menção prévia de que estivesse tudo escrito no “Livro do Justo”. Ao contrário, é mais coerente pensar que tal citação incluía apenas os versos imediatamente anteriores, ou, como pensam alguns exegetas, apenas os versos imediatamente posteriores. Em ambos os casos, no entanto, sempre se está referindo ao fenômeno extraordinário ocorrido nesse momento específico, e não a toda a batalha.

Se existe, então, a independência literária desse episódio em relação ao que se vinha descrevendo até aqui, fica mais claro que o autor da perícopes de Josué quis estabelecer apenas uma relação de contemporaneidade entre este e os

episódios narrados anteriormente. O que disse Josué a YHWH não é decorrente do fato de ter este lançado pedras de granizo sobre os amorreus (função consecutiva de “então”) nem foi motivada por isso (função conclusiva)¹⁰³. Deve ser entendida como um relato contemporâneo às tantas batalhas de conquista de Canaã empreendidas pelo líder israelita (função temporal).

A favor da não continuidade entre o episódio da chuva de granizo e o da “parada do sol e da lua” há ainda este argumento: esta se deu depois que YHWH já tinha praticamente aniquilado os combatentes amorreus com três intervenções arrasadoras: dispersão e derrota em Gabaon, perseguição e mais derrota na subida de Bet-Horon e grande matança pela chuva de pedras até Azeca (Js 10,10-11b). O narrador comenta que essas intervenções causaram muito mais baixas no exército inimigo do que as produzidas pelos israelitas até então (v.11c). Esse comentário tem sabor de conclusão do episódio, conforme lembrado anteriormente.

Se devesse ser lida em continuidade, facilmente se concluiria que não restariam muitos amorreus a serem alcançados e mortos pelos israelitas. Por que, então, a situação requeria uma ulterior intervenção divina, de maior magnitude ainda, qual seria uma “parada do sol e da lua”? Algo tão espetacular assim, jamais visto e sequer imaginado antes, se justificaria se houvesse ainda muita batalha pela frente, não, porém, quando praticamente já não restaria quase nenhum combatente. Admitindo-se, no entanto, uma narrativa originária independente desse episódio, os “inimigos” referidos no v.13c seriam inimigos genéricos, não necessariamente os exércitos dos cinco reis que se haviam coligado contra os gabaonitas.

Naturalmente, poder-se-ia ainda interligar os dois episódios com este argumento: caberia aos israelitas terminar a tarefa de YHWH, eliminando os últimos combatentes amorreus que ainda restavam, mas, com a aproximação da noite isso não seria possível, e no dia seguinte estes já estariam fora de alcance. Dessa maneira, não se cumpriria a palavra de YHWH a Josué no v. 8: “nenhum deles ficará de pé”. Daí, Josué teria pedido a Deus que prolongasse o período de claridade do sol, para que a batalha pudesse ser concluída totalmente, com a vitória assegurada. Com efeito, muitos comentaristas associam a extraordinária intervenção divina à necessidade de continuar a batalha, por exemplo: Ballarini (1976, p. 35), Sicre (1994, p. 18) etc. Tal argumentação, porém, não considera a função temporal do

¹⁰³ Hummelauer, escrevendo em 1903, pensava que a chuva de granizo motivara o pedido de Josué (*apud* BALLARINI, 1976, p. 35).

advérbio 'az, no v.12a, que dá início a um novo episódio, tendo o episódio anterior se encerrado no final do v. 11, como exposto acima.

Concluindo, a crítica da redação da perícopre de Js 10,12-14 demonstrou que:

- 1) a perícopre constitui um episódio à parte, independente, no conjunto das narrativas referentes às batalhas de Josué pela conquista da terra de Canaã;
- 2) esse episódio liga-se ao anterior (a derrocada dos amorreus nas redondezas de Gabaon) apenas pela temática, sem ser sua continuidade cronológica (sequência) nem sua consequência, mas, sendo-lhe apenas contemporâneo;
- 3) o tema central do episódio, a “parada do sol e da lua” durante a batalha de Gabaon, já estava escrito no “Livro do Justo”, de forma que o autor/redator apoia-se num testemunho escrito que já existia antes dele;
- 4) o autor/redator da perícopre utilizou parte do material do “Livro do Justo” para compor sua própria narrativa do episódio, acrescentando-lhe alguns detalhes e comentários;
- 5) a narrativa inicial, que já incluía o material mais antigo do “Livro do Justo”, passou por pelo menos uma edição, em Judá, no período do exílio em Babilônia;
- 6) o processo de redação/composição deixou pequenas falhas na “costura”, como a dificuldade de se identificar o que falou Josué a YHWH e quem deu a ordem ao sol e à lua.

2.2.4 Crítica da Transmissão

Essa crítica, ligada à crítica das fontes, indaga sobre a possibilidade de ter havido uma tradição oral anterior ao texto ou se havia fontes escritas independentes, sendo mais aplicável aos casos de repetições de textos não justificáveis do ponto de vista literário (por exemplo: por que duas versões dos Dez Mandamentos?¹⁰⁴).

¹⁰⁴ Uma se encontra em Ex 20,1-17 e outra, ligeiramente modificada, em Dt 5,6-21.

Para Simian-Yofre (2000, p. 88, 90), a crítica da transmissão é reservada, mais propriamente, à transmissão oral e é bastante verossímil que muitos textos bíblicos tenham sido transmitidos apenas oralmente por um longo tempo, antes de serem postos por escrito. Entretanto, o autor adverte que agora “se deixa o campo seguro do texto escrito para aventurar-se no âmbito mais fantasmagórico e dificilmente controlável, embora absolutamente real, das tradições orais”. Passa-se do documental para o hipotético. Para ele, em muitos casos, tal passo metodológico pode ser desnecessário. Contudo, se a exegese se interessa pelo ‘sentido’ ou mensagem do texto atual da Bíblia, é importante determinar em quais casos esse estudo não só é possível, mas, necessário. Tal necessidade existe apenas “quando uma situação textual requer maior esclarecimento, que a crítica da redação não pode oferecer” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 91).

Três situações tornam útil a crítica da transmissão, vinculada à crítica das fontes: a repetição, de modo similar, de uma mesma narrativa que não pode ter acontecido mais de uma vez (mesmo literariamente), a presença de um texto quase idêntico em duas obras diversas e a existência de mais de uma versão de um texto, com variantes notáveis, não explicáveis a nível redacional (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 91-3). Quanto a esta última, se o autor não estiver pensando apenas em versões diversas sempre ao interno da mesma Bíblia hebraica, como pode insinuar o exemplo dado por ele sobre as duas versões do Decálogo (p. 93), e assim pudermos incluir as variantes existentes em outras versões do texto bíblico, então esta parece ser a situação encontrada na perícopé em estudo. De fato, ela tem variantes notáveis na Setenta, sobretudo no versículo 12, como visto, e isso justificaria, ao menos por esse critério, a crítica da sua transmissão.

Essa crítica é útil também “para uma aproximação mais precisa à historicidade ‘física’ de certos fatos” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 93). Isso será retomado mais adiante, na crítica histórica. Por ora, há que se perguntar se a hipótese de uma tradição oral anterior ao texto escrito de Js 10,12-15 é útil para chegar-se à sua “intenção original”. Ou seja, teria havido um destinatário anterior, diferente daquele ao qual se destina o escrito? Qual seria o seu contexto? Por se tratar de uma “unidade compósita”, a pergunta se aplica tanto à parte poética quanto à parte em prosa: teriam ambas vivido um estágio oral antes de serem escritas, a primeira no “Livro do Justo” e a segunda, séculos depois, na redação do livro de

Josué? A passagem da forma oral para a escrita teria alterado sua “intenção original”?

Parece que a utilidade de tal estudo é mais evidente apenas para a parte em poesia, pois, além de ser o núcleo que deu origem à narrativa, ela teve origem, como tudo indica, em remotas tradições populares memorizadas na forma de canção, a respeito da conquista da terra e do nascimento da nação israelita. O canto é a forma mais fácil de se memorizar um poema. É também a forma mais prática de se imortalizar eventos importantes. Para isso contribuíram muito a transmissão oral, sobretudo nas celebrações culturais (GRUEN, 1977, p. 47).

A poesia, o canto celebrativo geralmente é o meio pelo qual se faz a memória das lutas de um povo. “Em numerosas literaturas nacionais, as primeiras obras são frequentemente poéticas” (SICRE, 1994, p. 300): para a Grécia, a “Ilíada” e a “Odisseia”; para a Espanha, o “Cantar del Mio Cid”; para a França, a “Chanson de Roland”; para Portugal, as “Cantigas de Amigo” e “Cantigas de Amor”. Sicre considera que “também em Israel as primeiras obras literárias de qualidade pertencem a este gênero” e lembra que profetas e sábios de Israel fizeram largo uso da poesia.

Aqui pode-se arriscar a afirmar que a poesia, o canto e os ditos ou provérbios, versando sobre os mais variados assuntos do cotidiano e das utopias, nasceram na forma da oralidade, no jeito bem popular de transmitir a memória, a cultura, muito antes de se tornarem textos escritos. Essas formas são o pano de fundo do texto escrito, seu chão, sua fonte. Esse pode ter sido o início do processo que deu origem, em tempos imemoriais, aos documentos-fonte que vieram a se tornar os textos que se encontram hoje escritos na Bíblia.

A afirmação de que “o sol e a lua pararam” provém dessa fonte poética popular e isso realmente influi em seu sentido. Ao contrário, a hipótese de uma tradição oral sobre uma “parada do sol e da lua” diferente dessa do “Livro do Justo”, para a qual o redator do livro de Josué buscava confirmação, é totalmente gratuita e desprovida de utilidade quanto ao sentido da narrativa e, por isso, desnecessária.

A maioria dos autores críticos é de opinião que a transmissão das narrativas bíblicas na forma oral antecedeu a forma escrita. Assim, Gruen (1977, p. 47-9) e Konings (1992, p. 91-93) descrevem o processo de transmissão das tradições bíblicas: uma série de processos típicos da cultura oral ajudou a conservar viva a lembrança das tradições do passado. Entre esses, os cantos, poesias, lendas e

especiais processos mnemônicos ajudavam a retenção e a transmissão. Mas, especial papel desempenharam as celebrações culturais, onde os israelitas mantinham vivas suas tradições, sua fé e sua Aliança com Deus.

Apesar de a escrita já ser conhecida no Oriente Médio há uns dois mil anos, do período dos patriarcas até o início da monarquia ainda não havia o hábito de escrever, não havia livros nem se sentia falta deles; muito menos havia uma “civilização do livro”. Não obstante, foram surgindo e crescendo cá e acolá alguns “modestos escritos”: “uns poucos e pequenos poemas épico-religiosos”. “Aos poucos, primeiro oralmente, depois também por escrito, foi aparecendo algo de mais orgânico [...] na deliciosa linguagem popular, com seus realces épicos ou lendários das pessoas e acontecimentos mais significativos” (GRUEN, 1977, p. 49). Uma “literatura consciente e planejada” só surgiu na época salomônica, estendendo-se, como se sabe, por vários séculos posteriores.

Os feitos heroicos do tempo de Josué (séc. XII) eram sobejamente celebrados na tradição oral, bem como em pequenos escritos, alguns deles antiquíssimos. Com efeito, ao longo dos séculos, as diversas tribos de Israel sempre sentiram grande atração por aquela remota época de pioneirismo, em que se forjara o início da nação (GRUEN, 1977, p. 139-40).

Também Konings (1992, p. 91, 93) vê a memória antiga de Israel, desde os patriarcas até à monarquia, transmitida principalmente por tradição oral, nas conversas “em volta ao fogo de chão”, destacando entre as narrações muito antigas contidas no livro de Josué o relato da batalha de Gabaon.

Quanto a Js 10,12-14, Arnaldich (1961, p. 44) é da opinião que “o autor [...] se limitou a registrar em seu livro uma versão popular e poética da vitória [...] não era sua intenção dar lições de ordem astronômica, senão simplesmente referir uma antiga versão épica da batalha de Gabaon”. Alonso Schökel (1973, p. 65) afirma que a parte em prosa depende da parte em poesia, mais antiga, enquanto Gelin (1949, p. 67) pensa que ela é “outra versão da batalha de Gabaon” e deve ser atribuída ao redator.

Viu-se como as tradições orais sobre a época de Josué precederam de muitos séculos o texto atual e como este sofreu várias edições. Ao afirmar que ‘o sol e a lua pararam’, o redator não está reportando um evento que lhe chegou em primeira mão, cuja primeira narração ele elabora, como se fosse um “furo jornalístico”. Muito menos narra algo presenciado por ele. Está, antes, retransmitindo uma narrativa elaborada muito antes dele, contada e cantada pelo povo há muito tempo e que, inclusive, já circulava na forma escrita, numa obra conhecida e aceita

pelos seus leitores/ouvintes, obra essa que ele conhece e cita textualmente. Contudo, o modo como ele retoma o objeto central dessa antiga narrativa e os acréscimos que lhe aduz demonstram a liberdade com a qual utilizou sua fonte. Pode-se afirmar que sua fonte não é apenas o “Livro do Justo”, e sim, mais precisamente, a tradição popular de Israel, da qual esse livro é testemunha. Nesse sentido, o verdadeiro autor do episódio é o próprio povo com suas memórias, enquanto pode-se considerar o redator da perícopé um autor em segunda mão.

2.2.5 Crítica da Forma

Enquanto Fitzmyer (2011, p. 80) vê a crítica das formas como a busca pelo gênero literário, Simian-Yofre (2000, p. 93-4) distingue as duas coisas. Para este autor, o objetivo da crítica da forma é identificar os elementos propriamente linguísticos do texto, organizando-os segundo os diversos ambientes que “dão uma precisa e única fisionomia a um texto” (p. 101), a saber, os ambientes fonemático, sintático, semântico, estilístico e estrutural. Tal crítica é necessária também para aqueles textos que não se encaixam em nenhum gênero literário e, não obstante, como qualquer texto, possuem esses “fenômenos linguísticos” que exatamente os constituem como textos. Para o escopo desta pesquisa, julgou-se pertinente apenas o estudo dos ambientes semântico e estilístico da perícopé em foco, conforme se explica a seguir.

2.2.5.1 Ambiente semântico

O ambiente semântico requer o estudo dos significados de um lexema, que é a mínima unidade linguística com significado absoluto (em si mesma): nome (substantivo), adjetivo, advérbio e verbo. O sentido de um lexema varia conforme os “campos semânticos” aos quais o lexema pertence (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 96). Por “campo semântico” entende-se o âmbito em que um determinado lexema tem um preciso significado. Por exemplo, “casa” é um lexema (nesse caso, um

substantivo) com significados diferentes, de acordo com o âmbito em que ele está sendo utilizado: no âmbito doméstico, significa residência, moradia, lar; no âmbito comercial, significa loja, centro comercial (por exemplo: Casa das Rendas); no âmbito têxtil, é a abertura para passar o botão da roupa; na matemática, é a posição de um algarismo num número fracionado (casa decimal) ou também num intervalo de números (por exemplo: na casa dos cem, dos mil etc.). Já como verbo, pode significar a união matrimonial ou uma simples adequação de uma coisa a outra (esta blusa casa bem com esta calça).

O estudo do ambiente semântico pode começar pelas quatro formas verbais presentes nas linhas v.12d a v.13b e v.13e. Determinante para se estabelecer o sentido da afirmação de que “o sol e a lua pararam” é definir os significados dos verbos referentes à ação de cada um dos astros, a saber: *dwom* para o sol e a lua juntos, *yidom* e *ya’amod* só para o sol e *amad* só para a lua. Simian-Yofre (2000, p. 96) alerta para o fato de que, quando uma tradução é muito específica, tipo “a palavra X significa Y”, talvez se trate de uma interpretação muito pessoal e, portanto, existe a possibilidade de erro. Em relação aos verbos citados, estudos semânticos já realizados demonstraram existir mais de uma possibilidade de sentido, como se verá a seguir. Poderá algum desses sentidos embasar uma interpretação da “parada do sol e da lua” que favoreça o diálogo da Teologia com a Ciência, sem cair no literalismo nem nas soluções concordistas e sem fugir para o alegorismo? Esta pesquisa espera demonstrar que sim.

Nas quatro formas verbais utilizadas para a ação do sol e da lua apresentadas acima, percebem-se duas raízes. Somente uma destas, porém, não deixa dúvida quanto à sua identificação: a raiz *’md*, que na voz QAL significa colocar-se, pôr-se, parar-se, estar parado, estar de pé, permanecer. Na voz HIFIL significa pôr em pé, fazer parar, colocar, firmar, manter, estabelecer, constituir; e na voz HOFAL significa ser colocado. A voz QAL de *’md* é a utilizada uma vez para a lua (v.13b: *amad*, um pretérito perfeito: “parou”) e outra para o sol (v.13e: *ya’amod*, um imperfeito: “parava”) (DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS, 1989, p. 181). Tais conotações fazem, de fato, pensar tanto em um movimento que cessa quanto em algo que se estabiliza, se firma e permanece do jeito que está, não havendo mudança. Nesse último caso, não necessariamente tratar-se-ia de passar de um movimento ao estado de inércia. Poderia ser permanecer no estado atual em que se encontra. Voltaremos a isso mais adiante.

Mais difícil parece ser identificar a raiz das outras duas formas verbais empregadas, uma (*dwom*) referindo-se simultaneamente ao sol e à lua (para esta, só implicitamente), no v.12d, e outra (*yidom*) referindo-se só ao sol, no v.13a. Geralmente pensa-se na raiz *dmm*, que tem três aplicações: na primeira delas (*dmm* I), na voz QAL, significa “ser imóvel”, “estar parado”, “guardar silêncio”, “parar”; enquanto na voz POLEL significa “acalmar”. A segunda aplicação (*dmm* II), na voz QAL, significa “gritar”, “uivar” e não faz sentido na frase. A terceira (*dmm* III), nas vozes QAL e NIFAL, significa “ser aniquilado”, “perecer”, “ser destruído” e, na voz HIFIL, “fazer perecer” (DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS, 1989, p. 50). Todas as vozes sugerem algo que desaparece, some, não existe mais. Ainda que um pouco forçada, essa conotação não deveria ser descartada no caso dos dois astros, pois equivaleria a afirmar que eles, por exemplo, desapareceram atrás das nuvens, como é comum se expressar ainda hoje, deixando de brilhar ‘para nós’ (ver adiante a explicação para “deixar de resplandecer”).

É possível, porém, pensar-se na raiz *dmh*, que tem parentescos com *dmm* em algumas vozes e também tem três aplicações, conforme o Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português (1989, p. 49). Os significados da primeira aplicação (*dmh* I) não fazem sentido no contexto do sol e da lua: “parecer-se com”, “ser semelhante” (QAL), “tornar-se igual”, “comparar” (NIFAL), “comparar”, “planejar”, “pensar”, “ponderar”, “imaginar” (PIEL), “ser semelhante”, “sentir-se equiparado” (HITPAEL). A segunda aplicação (*dmh* II), na voz QAL significa “acalmar-se”, “estar quieto”, e na voz NIFAL: “ser mudo”, “silenciar”, “ter que silenciar”. Essa última conotação pode fazer sentido se levarmos em conta que “calmaria” ou “bonança” (*demamah*), vem da raiz *dmm* I, que, entre outros, tem o significado de “guardar silêncio”, como visto acima.

Além disso, o substantivo “silêncio” pode vir tanto da raiz *dmm* (nesse caso, é *dwumam*, mesma forma para “sossego”), quanto da raiz *dmh* (nesse caso, é *dwumah* ou ainda *dumiyah* ou *dwumiyah*, estas duas últimas formas significando também “descanso”). Talvez tenha sido nesse parentesco que Strabeli (1985, p. 78) encontrou apoio para traduzir o verbo *dmm* como “admirar-se” e “ficar boquiaberto”, ou seja, ficar mudo diante de uma situação surpreendente. Essa tradução, porém, não é explicitada nos dicionários consultados. Em nossa tradução preferimos a conotação QAL da raiz *dmh* II, “estar quieto”, adotada por González e Alonso

Schökel (1973, p. 66). Já a terceira aplicação (*dmh* III) na voz QAL também significa “aniquilar” e “ser aniquilado” e, no NIFAL, “ser destruído” e “ser aniquilado”, mesmos significados presentes em *dmm* III (DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS, 1989, p. 47).

Existe, ainda, uma única forma (*hapax*) em Gn 6,3 (*yadwon*), que supõe uma raiz *dwn* cujo significado pode ser “permanecer” (ficar), “dirigir” ou “julgar”, na voz QAL, ou então a raiz *dyn*, significando “julgar”, “sentenciar”, “defender”, “processar” (QAL) e “discutir”, “disputar” (NIFAL) (DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS, 1989, p. 47, 245 e 48, respectivamente). A semelhança entre *dwom* / *yidom* e *yadwon* faz pensar numa possível semelhança também de sentido, nesse caso, se *dwn* significar, de fato, “permanecer”. Essa conotação coincide com uma das conotações de *’md* e não está longe da que se dá a *dmm* I, ambos na voz QAL, ou seja, a situação deve permanecer como está: quer o sol e a lua estejam brilhando, quer tenham desaparecido, devem permanecer assim.

Ballarini (1976, p. 36) entende tratar-se de *dmm* e *’md*. Nota que o primeiro verbo, *dmm*, “é próprio da poesia e dos profetas” e significa cessar alguma atividade, determinada pelo contexto. Cita os seguintes exemplos: Ex 15,16 ([os chefes de Moab e os habitantes de Canaã] fixaram-se como pedras); Is 23,2 (calai-vos, habitantes da costa); Jr 47,6 (basta, acalma-te) e Lm 2,18 (não descansa a pupila de teus olhos). O segundo verbo, *’md*, “apresenta uma gama enorme de nuances [...] e concorda com o que precede designando a cessação duma atividade” (BALLARINI, 1976, p. 36). O autor cita estes exemplos: Gn 29,35 (deixou de gerar filhos); 30,9 (tinha deixado de gerar filhos); Lv 13,23 (se a mancha permanecer estacionária, sem estender-se); 2Rs 4,6 (então o óleo parou de correr) e Jó 32,16 (já que estão aí sem responder). A atividade do sol e da lua é resplandecer como “luminares” (Gn 1,14ss). Daí, o autor conclui que esses verbos devem significar “parar de brilhar” e não “ficar imóvel”.

Além disso, ele observa que o verbo presente no versículo 10, *hmm* (“causar movimento e confusão”) (DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS, 1989, p. 54), “desbaratar” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 351; CROSETTI, 1985, p. 71), é usado frequentemente referindo-se a intervenções meteorológicas extraordinárias, citando como exemplos: Jz 4,15 (“Yahweh encheu de pânico a Sísara”), lido com Jz 5,20 (“as estrelas lutaram [...] contra Sísara”); 1Sm 7,10 (“trovejou contra os filisteus [...] e os encheu de pânico”); Sl 18,15 (“atirou suas

flechas [...] seus raios”), lido com 2Sm 22,15 (fez cintilar os relâmpagos e os dissipou) e Sl 144,6 (“fulmina o raio [...] lança tuas flechas e afugenta-os”).

Por fim, reforça esta nuance “meteorológica” dos dois verbos da perícope com seus equivalentes na literatura babilônica, quais sejam: os verbos *adaru* e *nahu*, significando o primeiro “obscurer”, “angustiar-se” e o segundo, “ser tranquilo”, “pacífico”. Ambos podem ser representados por *nahu*. Segundo alguns autores, como Delitzsch e Götze, aplicado aos planetas, *nahu* significa “não resplandecer” (*apud* BALLARINI, 1976, p. 36). Ambos “indicam sempre um escurecimento atmosférico”, como se supõe em Hab 3,11 (“sol e lua permanecem [*amad*] em sua morada, diante da luz de tuas flechas [...] do brilho do relâmpago”) e no Sl 18,8-16.

Um último detalhe: a ordem ao sol e à lua contém uma única forma verbal, na segunda pessoa do singular, no modo imperativo (*dwom*), mas, se dirige aos dois astros ao mesmo tempo. Tal construção é bastante comum ainda hoje, como, por exemplo, neste discurso direto, apontando as pessoas: “Você vai para a direita e você, para a esquerda”. Não precisa repetir o verbo, pois ambos devem executar a mesma ação. Diferente seria se um deles devesse fazer outra coisa: “Você vai para fora e você fica aqui”. Ações diferentes exigem o emprego de um verbo que as distinga. Com maior razão não carece repetir-se o verbo em se tratando de uma construção poética que utiliza o paralelismo, nesse caso, a mesma ordem para o sol e para a lua, como no Sl 121,6.

Não obstante toda essa diversidade de sentidos para esses verbos, geralmente as traduções e comentários consultados os traduzem por “deter-se” e “parar”. As exceções, como vimos, são González e Alonso Schökel, Ballarini e Strabeli.

Outro momento interessante do estudo do ambiente semântico é a análise do uso comum dos diversos termos e expressões no hebraico relativos ao “movimento” do sol. A expressão *mizrach shemesh* (da raiz *zrch*, surgir, brilhar) significa primariamente o ato de o sol surgir (o momento do amanhecer), porém, é usada para indicar o lugar onde ele se levanta (o levante, o nascente, portanto, o leste, o oriente, como ponto cardeal). Encontra-se somente em Jz 11,18; Is 41,25; 45,6 e 59,19.

As formas verbais *zarach* e seu sinônimo *yaça'* significam apenas o ato do sol (ou de outro astro) surgir ou começar a brilhar, não o ponto cardeal (DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS, 1989, p. 61 e 92). Marcam

o tempo, portanto, não uma localização. *Zarach* é usado em: Gn 32,31; Ex 22,2; Jz 9,33; 2Sm 23,4; 2Re 3,22; Jn 4,8; Na 3,17; Sl 104,22; Ecl 1,5. *Yaça'* é usado em: Gn 19,23 e Jz 5,31.

Já a expressão *bwo' hashemesh* significa literalmente “a entrada do sol”. Pode indicar tanto o ponto cardeal oeste, onde o sol “entra”, como o fenômeno natural do crepúsculo, o entardecer, quando o sol está “entrando”. Aparece em: Gn 28,11; Ex 17,12; 22,25; Lv 22,7; Dt 16,6; 23,12; 24,13.15; Js 8,29; 10,27; Jz 19,14; 2Sm 3,35; 1Re 22,36; 2Cr 18,34; Ecl 1,5. Ver também Gn 15,12.17; Am 8,9; Mq 3,6; MI 1,11; Sl 104,19 etc., com o verbo *bwh* (“entrar”).

Percebe-se que a relação do “movimento” solar de “sair”/“levantar-se” e “entrar/pôr-se” se relaciona com a orientação quanto à localização no espaço (“onde”) e no tempo (“quando”). Espaço e tempo são dimensões físicas básicas que qualquer pessoa precisa para se orientar e regular suas atividades. Tais expressões dão conta de que se está no campo puramente prático do cotidiano. Não se pode daí inferir uma “revelação divina” de ordem cosmológica, como se Deus, na Bíblia, quisesse dar lições de Astronomia.

O estudo dos lexemas precisa ser completado pelo estudo dos sintagmas, ou seja, dos conjuntos mais extensos de palavras que se articulam para formar uma frase, estabelecendo uma “relação determinado-determinante” entre as partes que os compõem (ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE CULTURA, [s.d] p. 242-3). Simian-Yofre (2000, p. 97) lembra que um sintagma não corresponde à simples soma dos significados individuais de cada lexema. O sentido de um lexema pode mudar quando posto em relação com outros num sintagma, significando algo bem diferente do que cada lexema significa separadamente. Assim, por exemplo, “lua-de-mel” não significa um satélite feito ou recoberto com o produto das abelhas, e sim o período imediatamente após o casamento, em que os recém-casados geralmente viajam para desfrutar juntos seu novo estado de vida. Num outro exemplo, a expressão “sua casa é a ‘casa da mãe Joana’” não significa simplesmente que aí reside a senhora Joana que tem filhos, e sim que é um local onde qualquer um entra, a qualquer hora. Em outros contextos, mais especificamente, significa uma casa de prostituição.

As observações filológicas de Ballarini expostas anteriormente já demonstraram que os verbos *dmm* (ou *hmm*, segundo outra possibilidade) e *md*, empregados nos versículos 12 e 13 para a ação que o sol e a lua devem realizar,

assumem significados específicos em determinados contextos. Não há necessidade de se insistir sobre eles. Igualmente, já se questionou se a expressão “falou a YHWH” (v.12a) tem significado absoluto ou precisa de um complemento para especificar seu sentido. Essa última questão, porém, é importante tão somente para se estabelecer quem deu a ordem aos astros e não afeta o sentido da afirmação que interessa mais a esta pesquisa, precisamente que “o sol e a lua pararam”.

Na perícope de Josué, entretanto, encontram-se alguns sintagmas, cujo sentido adquire uma conotação específica dentro da relação que se estabelece entre os lexemas e morfemas que os compõem. Para o objetivo desta pesquisa é interessante destacar estes: “entregou YHWH os amorreus ante a face dos filhos de Israel”; “YHWH combatia por Israel”; “não houve um dia como aquele”; “dar ouvidos YHWH à voz de um homem”. No entanto, neste momento basta analisar, como exemplo, apenas o primeiro deles:

Na frase “entregou YHWH os amorreus ante a face dos filhos de Israel” (v.12b), o verbo no hebraico é *tet*, cuja raiz (*ntn*) tem várias conotações na voz QAL, caso desse versículo. Seu sentido primordial é dar, presentear, oferecer, conceder, entregar, permitir.¹⁰⁵ Quando se trata de objetos, coisas, tais significados têm conotações positivas, todavia, em se tratando de pessoas, seu sentido já começa a mudar. É o caso de entregar uma mulher ao homem como esposa ou concubina: Sara entregou Agar a Abraão (Gn 16,3); Deus entregou as mulheres de Saul aos braços de Davi (2Sm 12,8). Aqui está sendo jogado o destino de pessoas humanas e, embora esses atos em si não sejam negativos, já denotam certa ausência de autonomia das pessoas sobre sua própria vida.

Quando, porém, a vida de alguém (um réu, um soldado, um prisioneiro, um inteiro exército ou todo um povo) é colocada à mercê de outrem, que passa a ter a decisão do que fazer com esse alguém, a conotação de *ntn* assume um tom mais pesado: “comissionar”, entregar para que seja preso, julgado, condenado, transformado em escravo, em vassalo (no caso de um povo) ou então para que seja morto. Especificamente numa guerra, o verbo pode significar entregar um exército para ser derrotado ou todo um povo para ser submetido à vassalagem, não necessariamente mediante o extermínio total, em ambos os casos.

¹⁰⁵ O Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português (1989, p. 163) acrescenta mais estes significados, sempre na voz QAL: tornar, apresentar, produzir, transmitir, pôr, colocar, estabelecer, impor, tomar, assestar, dirigir, instalar, instituir, fazer, fazer com que, operar,

Em todos esses casos referidos no parágrafo anterior, a construção mais comum do sintagma é “entregar alguém às mãos de outrem” (*ntn* + nome/pronome + *be* + *yiad* + nome/pronome).¹⁰⁶ Eis alguns exemplos: entregar à prisão: Gn 39,20; entregar o povo para ser subjugado: Sl 106,41-42; entregar um povo na guerra, para que seja derrotado: Js 6,2.16; 8,1.7.18 10,8 etc.).

Comentando Js 10,8, A. Schökel (1973, p. 64) nota que essa construção é o típico oráculo da “Guerra Santa”, bem como a afirmação em 10,14.¹⁰⁷ De fato, um pouco antes, no versículo 8, temos a declaração de YHWH a Josué para não temer “todos os reis amorreus que habitam as montanhas”, “porque na tua mão entreguei-os” (*ky beyadeka netatim*). Sem dúvida, o sentido dessa expressão é: “porque por meio das tuas mãos entreguei-os à morte”¹⁰⁸. Esta também deverá ser a conotação mais óbvia do verbo *ntn* na linha v.12b: YHWH entregaria a Israel a tarefa de executar / matar / eliminar os amorreus. Chama a atenção, porém, o fato de que o sintagma hebraico aqui usa uma construção diferente: ao invés de *ntn* + *be* + *yiad*, usa *ntn* + *le* + *panim*. A frase completa no hebraico é: *tet yhwh 'et-ha'emori lipeney beney yisra'el* (“entregou YHWH os amorreus ante as faces dos filhos de Israel”). Tal construção pode indicar outras nuances no sentido do sintagma. Vejamos:

A preposição hebraica *le* pode exercer muitas funções: finalidade (sentou-se para/a fim de descansar); orientação/direção (voltou-se para a janela); destinação (deu a/para eles o dinheiro; isto é para você); relação (isso não diz respeito a mim); posição (estou em frente a [= diante de] uma loja de roupas); opinião (para mim [a meu ver], ela está sendo sincera). Qual dessas funções cabe melhor ao contexto de *tet [...] lipeney beney yisra'el*? O mesmo pode-se pensar da expressão *way'omer le'eyney yisra'el* (v.12c): “disse, ante os olhos de Israel”. Haverá nessa expressão alguma indicação de qual deve ser o papel de Israel em relação à YHWH? Essas questões também serão retomadas na hermenêutica.

Considerando o que acabou de ser exposto, pode-se discordar das traduções que, seguindo o texto da Setenta (1979, p. 370), substituem a expressão “ante as

¹⁰⁶ Quando o verbo não vem com o pronome pessoal, mas se designa quem está sendo entregue, o hebraico usa a preposição *'et* antes deste, como no v.12b: [...] *tet yhwh 'et ha'emori*.

¹⁰⁷ Esse argumento será aprofundado na seção sobre o gênero literário.

¹⁰⁸ Ver também Jz 4,9: *ky beyad-ishah yimekor yhwh 'et-syisera'* (“porque na/por mão de mulher entregou YHWH Sísara), onde o verbo *mkr*, tendo Deus como sujeito, significa entregar e, no contexto, trata-se de entregar à morte. Ver o verbete *mkr* no Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português (1989, p. 126).

faces de” por “nas/às mãos de”.¹⁰⁹ De fato, a Setenta traz “*hypocheiríon*” no v.12b, lendo *beyadey* (“nas mãos de”), ao invés de *lipeney*, talvez para harmonizar com o v. 8, onde aparece a construção mais comum para esse caso, como já acenado anteriormente: *ki beyadeka netatim* (“por que na tua mão entreguei-os”).

Os exemplos apontados acima permitem afirmar com mais segurança que haverá mais de um significado para os sintagmas relativos ao sol e à lua contidos nas linhas v.12d a v.13b e v.13e. Em nenhuma hipótese é necessário lê-los literalmente. Quais possam ser esses significados será assunto do próximo capítulo.

2.2.5.2 Ambiente estilístico

Esse ambiente literário é composto pelas características que revelam “figuras estilísticas, de sorte a produzir efeito expressivo” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 97) no texto. Pode-se obter tal efeito, entre outros recursos, pela posição dos lexemas no sintagma. Na poesia bíblica é muito comum o recurso ao paralelismo dos estíquios, produzindo não apenas repetição, como também intensificação e tensão narrativa, como bem demonstrou Alter (1997). Em nossa perícopa, o sol e a lua estão em paralelismo antinômico (onde os dois são polarizados), por duas vezes (v.12d- v.12e / v.13a-v.13b), e também Gabaon e o vale de Aialon. E os dois verbos estão em paralelismo sinonímico (onde um completa o outro): *yidwom* / ‘*amad* (v.13a / v.13b).¹¹⁰

Outro recurso estilístico é a personificação, que o referido autor considera “um tipo de metáfora” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 98), como a ordem dada diretamente ao sol e à lua com o verbo na segunda pessoa do singular (v.12d-v.12e). Trata-se, claramente, de uma personificação desses astros a nível literário apenas, para aquele “efeito expressivo” referido acima, e não a nível da crença nos mesmos como divindades.¹¹¹

¹⁰⁹ Fazem-no a tradução da CNBB (2010) e da Sociedade Bíblica do Brasil (1993).

¹¹⁰ Para uma compreensão mais minuciosa dos elementos e da estrutura da poesia hebraica, ver Alter (1985) e seu artigo (1997, p. 653-666). Para uma rápida noção sobre esse tema, ver o resumo de Zuleica Silvano (2014, p. 64-6).

¹¹¹ Stadelmann (1970, p. 65) reconhece nesse tipo de metáfora a existência de resquícios do pensamento mitológico cananeu ligado a divindades da natureza (por exemplo, em MI 3,20, SI 18,11;

Os ambientes semântico e estilístico da perícopa de Js 10,12-14 revelam uma forma textual intencionalmente voltada para a criação de um sentimento de exaltação do heroísmo primordial e da grandeza dos inícios do povo, próprios de uma epopeia nacional. Nesse contexto, que sentido faz afirmar que YHWH fez o sol ficar quieto e a lua imóvel, durante uma batalha decisiva para a conquista da terra pelos israelitas? O próximo passo do método histórico-crítico irá ajudar a responder essa questão.

2.2.6 Crítica do Gênero Literário

Distinta da crítica da forma, como afirmado anteriormente, essa crítica busca os elementos linguísticos que identifiquem o(s) gênero(s) literário(s) da unidade textual em foco.

2.2.6.1 Importância da Análise dos Gêneros Literários

Da aproximação à Bíblia como literatura vem a grande importância do estudo dos gêneros literários. Simian-Yofre (2000, p. 101) define o gênero literário como “uma abstração linguística que permite associar na mesma categoria os textos que possuem forma literária semelhante”. Mas, como para esse autor a “forma [literária] é o conjunto dos elementos linguísticos [...] que dão fisionomia precisa e única a um texto”, sendo sua “carteira de identidade” (p. 94), e como também ele reconhece que é a forma que permite “determinar o gênero literário ao qual pertence o texto” (p. 100), pode-se entender o gênero literário mais concretamente como um conjunto de elementos identificadores do tipo de texto que se está lendo. Se a forma é a “carteira de identidade” única de cada texto, o gênero literário seria a fotografia que o identifica fisicamente.

139,9, Am 4,13), mas pensa que tais reminiscências devem ser consideradas apenas como adornos ou enfeites poéticos, uma vez que essas ideias “não encontraram seu espaço na ideologia bíblica”.

Para cumprir sua tarefa de chegar ao ‘sentido literal’ das Sagradas Escrituras, a exegese precisa “determinar o gênero literário dos textos [...] o que se realiza com a ajuda do método histórico-crítico” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 44). Esse pensamento faz eco aos outros dois documentos oficiais do catolicismo, já referidos no início desta tese: a encíclica *Divino Afflante Spiritu*, que insistiu na “interpretação [da Bíblia] de acordo com os gêneros literários antigos [...] nos quais ela fora composta” (*apud* FITZMYER, 2011, p. 99) e a constituição conciliar *Dei Verbum*, cujo trecho a seguir, vale a pena retomar:

Para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem-se ter em conta, entre outras coisas, também os ‘gêneros literários’. [...] Importa, pois, que o intérprete busque o sentido que o hagiógrafo pretendeu exprimir e de fato exprimiu em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura, usando os gêneros literários então em voga (*DEI VERBUM*, 2012, p. 13).

Essa ênfase no estudo dos gêneros literários evidencia a necessidade de descobrir um sentido mais preciso para certas expressões bíblicas, justificando mais uma vez a utilização do método histórico-crítico, justamente porque este aborda a Bíblia primariamente como literatura. De fato, existem muitas expressões cujo sentido só é percebido dentro de um gênero literário, até mesmo na vida cotidiana. Há muitos exemplos em que “a confusão de gêneros literários impede entender o sentido de um texto. Quem procurar [...] informação histórica no Cântico de Débora [...], provavelmente não chegará à mensagem do texto” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 100).

É preciso, porém, deixar claro que, não obstante a ênfase que lhe dão os documentos oficiais do Magistério católico, o estudo dos gêneros literários não representa toda a contribuição do método histórico-crítico para a interpretação bíblica. Esta é, em verdade, apenas ‘uma’ das críticas a serem feitas ao texto, entre outras igualmente necessárias, como salienta a Pontifícia Comissão Bíblica, em várias partes de seu documento, e como reconhecem vários autores que defendem esse método, entre os quais os já citados Simian-Yofre e Fitzmyer.

Para Gunkel (*apud* ALONSO SCHÖKEL, 1982, p. 8), o gênero literário é o modo como um determinado tema é abordado dentro de um esquema próprio e seguindo alguns procedimentos estilísticos característicos, e que está em relação com um contexto social típico. “Gênero diz alguma coisa de típico, repetível”.

Fitzmyer (2011, p. 80) defende que “a verdade da passagem [bíblica] é análoga a sua forma”, citando o Cardeal A. Bea, para quem “cada forma literária tem

sua verdade”. Aqui, “forma” está sendo sinônimo de gênero literário. Já vimos na crítica da forma as razões pelas quais é conveniente distinguir os dois passos no método histórico-crítico. Para descobrir qual é a “verdade” contida nas afirmações de que o sol e a lua “pararam”, em nossa perícopes (respectivamente nas linhas v.13a, v.13b e v.13e), é necessário agora contextualizá-la no gênero literário em que se encontram.

Há uma variedade imensa de gêneros literários, cada qual com seus subgêneros e ramificações. “Não é tarefa fácil descobrir e catalogar todos os gêneros literários usados na Bíblia, e nem todos os autores utilizam a mesma terminologia” (SICRE, 1994, p. 73). No entanto, ainda que se possa discordar de uma ou outra classificação, em grandes linhas eles são bastante caracterizados por elementos bem identificáveis, porque repetíveis, como definiu A. Schökel. Uma pequena lista tomada de Otto Eissfeldt, exclusiva para os livros narrativos, entre os quais está o livro de Josué, é apresentada por Sicre (1994, p. 73-4), resumindo-se em: discursos, orações, documentos, narrativas poéticas e narrativas históricas.¹¹² Como afirmado diversas vezes nesta pesquisa, a maioria dos autores identifica na perícopes de Js 10,12-14 a presença de um texto poético citado dentro de uma narrativa em prosa (BALLARINI, 1976, p. 35). A parte em poesia não oferece muita dificuldade, por isso é recomendável começar-se pelo estudo de seu gênero literário.

2.2.6.2 O texto em poesia: versos de uma canção militar?

Há divergência quanto a com qual gênero literário se deve identificar a parte em poesia na perícopes de Js 10,12-14. Para uns, é um “encantamento de quatro estíquios ao Sol e à Lua, transformado em prece pela Setenta”, que mudou o verbo para o subjuntivo: “que se detenha o Sol [...]” (GELIN, 1949, p. 67-8). Também pensaram numa fórmula de esconjuro ou de encantamento: J. Heller (1966) e J. S. Holladay Jr. (1968) (BALLARINI, 1976, p. 36). Sellin e Fohrer (1977, p. 397, 401)

¹¹² O autor usa o termo “narrações”, mas aqui preferiu-se usar “narrativas”, pelo fato que o primeiro faz menção ao ato de narrar, enquanto o segundo indica mais apropriadamente uma peça literária contendo uma narração.

identificam no versículo 12 um “cântico guerreiro” e por isso o incluem nos gêneros literários líricos, relacionando-o também com Ex 17,6 e 2Rs 13,17.

Como mencionado nas justificativas da nossa tradução, a construção da frase na linha v.13d subentende uma forma feminina para aquilo que está escrito no “Livro do Justo”. O que poderia ser? Uma pista pode estar exatamente em 2Sm 1,17-27, único outro texto bíblico que faz menção ao “Livro do Justo”. Como já mencionado, esse texto deixa bem evidente que uma peça poética está escrita naquele livro (v. 18). Trata-se da lamentação fúnebre (*qyinah*) atribuída a Davi, em homenagem ao rei Saul e a seu filho Jônatas, exaltados como heróis de Israel, ambos mortos em combate contra os filisteus (ver 1Sm 31). A peça poética encontra-se, propriamente, nos versículos 19-27.

O TM introduz de forma estranha nessa lamentação a palavra “arco” (*keshet*). Isso levou algumas traduções a pensar que se trate de seu título, traduzindo-o, então, como “Cântico do Arco” (CNBB) ou “Hino ao Arco” (SBB). É bem verossímil que a peça não seja apenas um poema, porém, uma canção, pois deveria ser “ensinada aos filhos de Judá” (v. 18). Talvez devesse ser utilizada nos treinamentos do exército israelita com arco e flecha (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 466). Também hoje os soldados costumam entoar canções, na maioria estribilhos, durante seus exercícios físicos, quase sempre no modo solista-coro.

Similarmente, os versos citados no relato de Josué em foco podem ser parte de uma canção militar sobre a “parada do sol e da lua” durante a batalha de Gabaon. Pode-se pensar, então, em uma *shyirah* (“canto”), sinônimo de *shyir* (“canção”, “cântico”) como sendo a palavra feminina subentendida. Daí, a tradução adotada nesta pesquisa: “não (está) essa (canção) escrita no Livro do Justo?”. Como já se afirmou anteriormente, o canto é a forma mais fácil de se memorizar um poema e nas celebrações ele serve para fazer a memória das lutas de um povo.

Já se pode concluir com certa segurança que a afirmação de que “o sol e a lua pararam” se encontra numa canção, a qual foi introduzida numa narrativa que rememora a batalha de Gabaon. Com um pouco menos de certeza se pode conjecturar que essa era uma canção militar, com o objetivo de acompanhar os treinamentos dos soldados de Judá para a guerra. De todo modo, isso nos leva diretamente a um “elemento comum”, constituído de uma “expressão fixa” que se repete com certa frequência, sobretudo nos livros narrativos (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 101-2): o tema de “YHWH guerreiro” que “combate por Israel”, muito presente nas

sagas de heróis, como se verá a seguir. Encontra-se explícito na parte em prosa da nossa períclope (v. 14), mas, pode estar implícito na parte poética. Passemos, então, ao gênero da narrativa em prosa.

2.2.6.3 O texto em prosa: uma narrativa poética

Na classificação de Eissfeldt são “narrativas poéticas”: o mito (talvez o melhor termo fosse ‘narrativas mitológicas’), o conto, as sagas e as lendas. O livro de Josué é incluído no gênero específico das “sagas de heróis” (SICRE, 1994, p. 74). As sagas são um gênero bem conhecido, sobretudo graças aos filmes dedicados a personagens famosos de todas as épocas, contudo, é preciso explicar melhor o que se entende por “narrativa poética”.

Prosa e poesia são, obviamente, gêneros distintos de comunicação textual. Embora ambos possam tratar de assuntos verídicos ou fictícios, quase instintivamente textos em prosa são relacionados a fatos verídicos e textos em poesia à ficção. Explicação para isso pode ser o fato de que a poesia estimula mais a imaginação, a intuição, a expressão de sentimentos, enquanto a prosa parece ser mais descritiva, lógica, argumentativa. No entanto, um conteúdo poético pode se referir tanto a fatos fictícios como verídicos, sem prejuízo do interesse por parte do receptor, leitor ou ouvinte. A título de exemplo, tomemos duas canções brasileiras: “O Menino da Porteira”¹¹³, conta a triste história de um menino que gostava de abrir a porteira para o vaqueiro conduzir o gado e de ouvir o toque do berrante, como forma de pagamento pelo serviço. Um dia, não aparecendo mais o menino, o vaqueiro descobriu que este fora morto por um boi. Diante disso, decidiu nunca mais tocar o berrante naquele pedaço de chão. Já a canção “Incompatibilidade de Gênios”¹¹⁴ é uma cômica lista de desavenças com a esposa que um marido desprezado apresenta a um advogado para justificar o pedido de separação. Ambas são situações que podem ter realmente acontecido. Mas, para quem gosta delas, nada importa se são reais ou fictícias. Uma desperta a compaixão, outra o riso. De

¹¹³ Composição de Teddy Vieira e Luís Raimundo, de 1955, tornou-se mais conhecida na voz de Sérgio Reis.

¹¹⁴ Composição de João Bosco, lançada em 1978.

fato, o gênero poético não é sinônimo de fictício. Inúmeras pesquisas científicas foram apresentadas em forma de romance, de poema ou de um diário.

Por outro lado, também narrativas em prosa podem tratar de fatos verídicos ou fictícios. No primeiro caso temos, por exemplo, os documentários, as notícias de jornal etc. e no segundo, os romances, as novelas, os contos. Estes últimos se enquadram no gênero poético. Tem-se aqui, propriamente, a ‘narrativa poética’. Nesta, somente a forma é narrativa, descrevendo eventos, incluindo discursos diretos ou indiretos em prosa e não em versos. Seu conteúdo, porém, é poético: sai da simples descrição e explora a intuição, a imaginação.

Se bem entendemos Simian-Yofre (2000, p. 97), a narrativa poética não pretende afirmar nem negar que os personagens e os eventos narrados existem ou existiram de fato, mas, apenas quer provocar uma reação ou “efeitos expressivos” no leitor ou ouvinte: a expressão de sentimentos, a tomada de decisão e atitudes diante da vida etc. Não busca a verdade do fato em si, mas, floreia uma situação com a linguagem imaginativa da poesia. Por isso se encaixam nesse gênero o mito, o conto, a saga e a lenda. Não são poesia pura e simples, porque se valem da prosa, embora possam incluir também versos na narrativa, como na perícopes de Josué, porém, são narrativas com espírito poético. Isso é importante para a interpretação do texto, pois, no campo da poesia existe toda a liberdade de se trabalhar novos significados para as palavras, independentemente de seu sentido literal.

2.2.6.4 Um relato de conquista num contexto de “Guerra Santa”

Convém lembrar que, antes de assumir a forma atual no livro de Josué, o episódio envolvendo a “parada do sol e da lua” teve a sua independência como relato de uma batalha importante ligada à cidade de Gabaon, sendo encaixada depois no conjunto maior de relatos de conquista de Canaã.

O contexto de batalha de conquista está bem delineado na perícopes de Js 10,12-14: os “amorreus” que “YHWH entregou ante a face dos filhos de Israel” (v.12b) são os inimigos de quem o povo se vinga (v.13c), “porque YHWH combatia por Israel” (v.14d). A “entrega do inimigo por YHWH” e o “combate de YHWH por

Israel” são fórmulas muitas vezes repetidas quando o assunto é a conquista de Canaã (Js 10,8; Dt 7,2; Ex 23,31 etc.).

“Amorreus” são, genericamente, um dos povos habitantes de Canaã, que Israel terá de expulsar. Mais especificamente, são os cinco reis que se coligaram para atacar os gabaonitas (Js 10,1). Estes, qualificados como “povo valente e numeroso” (10,2)¹¹⁵, haviam se aliado aos israelitas, claramente também para intercâmbio militar (cap. 9), embora o texto não o explicita¹¹⁶. Isso representava uma grande ameaça para as cidades-estados da região, especialmente para Jerusalém. Calculava Adonisedec que, enfraquecendo ou mesmo eliminando os gabaonitas, enfraqueceria também os israelitas, que poderiam ser mais facilmente derrotados ou contidos. Vê-se que ele não só subestimou a possibilidade de que os gabaonitas pudessem valer-se da aliança com Josué, como também a capacidade de ambos em fazer frente à coalizão dos cinco reis.

E, de fato, os gabaonitas pediram socorro a Josué, o qual subiu de Guilgal com suas tropas em ataque a esses inimigos e, após uma declaração de YHWH garantindo-lhe a vitória, atacou-os ao romper da aurora (Js 10,6-9). Afinal, o que estava em jogo era o sucesso da empreitada de conquista de Canaã por Josué e a efetivação da promessa divina de dar essa terra a seus eleitos (Gn 15,7; 50,24; Ex 3,8; Dt 7,17-24; Js 1,2-6 etc.). Não era uma disputa localizada e pontual, e sim o desafio de realizar o projeto iniciado com a saída do Egito!

Exatamente por isso, a partir daqui, YHWH entra diretamente na batalha desbaratando, derrotando e perseguindo os inimigos em fuga e, finalmente, destruindo-os com uma chuva de granizo (Js 10,10-11a). No v.11b o narrador comenta que “foram mais numerosos os que morreram com a chuva de pedras do

¹¹⁵ Em outro texto, Gabaon é qualificada como “o lugar alto mais importante”, para onde Salomão se dirigiu a fim de cultuar YHWH, aí oferecendo-lhe mil sacrifícios! (1Re 3,4a). Por que não o fez em Jerusalém, como quando retornou a ela (3,15)? A importância da cidade é realçada também pelo fato que foi nessa ocasião que, em sonho, YHWH assegurou a Salomão a sabedoria pedida por este para governar e, de presente, muita riqueza e fama, e o confirmou como sucessor de Davi na realeza (1Re 3,4-15). No entanto, surpreendentemente, Gabaon não tinha rei! Schökel (1973, p. 63) observa que vigorava nas cidades circunvizinhas (tetrápolis) o sistema de principado. Estariam os gabaonitas insatisfeitos com os monarcas da região? Tampouco os israelitas liderados por Josué tinham um rei, mas sua fama de conquistadores se espalhará! O objetivo da aliança entre eles pode, então, ter ido além do que se pensa e visado algum tipo de pacto político.

¹¹⁶ A narrativa faz crer que os gabaonitas temeram os israelitas e valeram-se de um artifício burlesco para conseguir um pacto com estes e, depois, como punição por essa artimanha, tornaram-se “tiradores de água e cortadores de lenha” para os israelitas. Mas, o objetivo dessa etiologia é engrandecer muito mais a Israel, pois os gabaonitas são qualificados como “povo valente e numeroso”, e mesmo assim, tornaram-se servos dos israelitas. Porém, considerando também o que se afirma no final da nota anterior, pelo menos uma aliança militar “por cálculo e precaução” (GONZÁLEZ, SCHÖKEL, 1973, p. 63) está subentendida.

que os que caíram pela espada dos israelitas”. É interessante que não se faz menção à participação dos próprios gabaonitas na batalha, apesar de serem eles o motivo do temor dos cinco reis coligados, justamente por serem tidos como numerosos e valentes. A narrativa vai deixando claro que o que importa é a ação de YHWH. Esse é exatamente o esquema da “Guerra Santa” com que se envolve toda a conquista de Canaã. Alonso Schökel (1973, p. 64) nota que a expressão “entreguei-os em tua mão, nenhum deles poderá resistir-te”, em Js 10,8, é o típico oráculo da “Guerra Santa”, assim como o v.14. Essa também é a opinião de outros autores.¹¹⁷

Nesse contexto se situa o episódio ímpar da “parada do sol e da lua”, ilustrando de forma ainda mais extraordinária a intervenção de YHWH a favor de Israel, derrotando os inimigos para dar sua terra a este seu povo eleito. As narrativas depois deste episódio darão conta da conquista de todas as cidades do sul por Josué (10,16-43), passando depois às do norte (Js 11). Em nosso texto, portanto, fica bem estabelecido o caráter de um relato de conquista, descrito em termos de uma “Guerra Santa”. É preciso agora aprofundar o gênero literário para descobrir Js 10,12-14 como uma saga de herói, onde YHWH, o verdadeiro herói de Israel, é apresentado como “guerreiro”.

2.2.6.5 Uma saga de herói exaltando a “YHWH guerreiro”

Os relatos de conquista em termos de “Guerra Santa” fornecem um elemento importante para se entender a forma como na Bíblia são transmitidas as tradições sobre as conquistas e vitórias do povo: estas nunca são obra unicamente das mãos humanas, creditadas à força, à valentia dos guerreiros e às estratégias de seus líderes, mas, sim, são atribuídas à ação direta de Deus. Exaltam o verdadeiro grande herói de Israel: YHWH, apresentado como “guerreiro” que luta contra seus inimigos, nesse caso, os inimigos do seu povo. Essa perspectiva aparece em vários “cantos de vitória na guerra”, cujo teor se aproxima, sob vários aspectos, à perícopre

¹¹⁷ Além desse autor, o contexto de “Guerra Santa” em Josué e, especialmente, em 10,12-14, é afirmado por J. Konings (1992) e James Yu (2012, p. 582). Essas expressões típicas encontram-se em Ex, 14,14.25; Dt 1,30; 3,22; 2Cr 20,29; Sl 35,1.

de Js 10,12-14 e a seu entorno, onde alguns elementos se entrelaçam com o tema de “YHWH guerreiro”. Citemos estes exemplos:

- 1) O cântico de Moisés (Ex 15,1-18), do qual se chama a atenção para estes versos:

³ O Senhor é um guerreiro [...]
⁴ Precipitou no mar os carros do faraó e seu exército [...]
⁵ Vagalhões os encobriram [...]
⁷ Com tua grande majestade arrasas o adversário
⁸ Ao sopro de tua ira amontoaram-se as águas,
 as ondas ergueram como um dique,
 as vagas congelaram no coração do mar.
¹⁰ Sopraste com teu vento, e o mar os cobriu [...]
¹² Estendeste tua direita,
 e a terra os tragou.
¹⁴ Os povos ouviram e se alarmaram,
 o terror apoderou-se dos habitantes da Filistéia.

- 2) O cântico de Débora e Barac (Jz 5,1-31c), onde se destacam os versos a seguir:

⁴ [...] a terra tremeu, os céus se dissolveram,
 as nuvens se desfizeram em água.
⁵ Os montes derreteram à vista do Senhor [...]
²⁰ Do céu as estrelas combateram,
 de suas órbitas combateram contra Sísara.
^{21A} torrente do Quison os arrastou,
 a torrente da batalha, a torrente do Quison. [...]
³¹ Assim pereçam todos os teus inimigos, Senhor.

Podem completar a lista de exemplos os Salmos 18; 44,2-8; 68 (um hino a “YHWH guerreiro”); 97,2-5; 98,1; 144,5-6 e ainda Dt 8,17-18 e Js 24,12. É importante precisar que as duas citações do “Livro do Justo” se encontram num contexto de guerra: no livro de Josué, YHWH intervém de forma espetacular na batalha de Gabaon “parando” o sol e a lua e, no Segundo Livro de Samuel, Davi entoava uma canção-lamentação por dois heróis de Israel mortos no combate contra os filisteus.

No tema de “YHWH guerreiro” destaca-se o papel dos elementos e fenômenos naturais por ele comandados. Eles são envolvidos nas guerras, principalmente na “Guerra Santa”, e geralmente são as armas que YHWH utiliza contra seus inimigos. Nos exemplos dados acima, ressalta-se a força do mar, das torrentes, do vento, do fogo e da terra. Jó 38,22-23 é ainda mais explícito:

²² Acaso entraste nos depósitos da neve,
 Ou examinaste os reservatórios do granizo
²³ que guardo para o tempo da angústia,
 Para os dias de guerra e de batalha?

A referência ao granizo aparece na batalha de Gabaon: a chuva de granizo produzirá mais baixas no inimigo do que a espada dos israelitas (Js 10,11). Todavia,

as “armas de YHWH” são, sobretudo, os relâmpagos: estes são as “flechas” que YHWH lança contra os inimigos (Sl 77,18-19, Hab 3,9.11), enquanto os trovões são seu brado de guerra (Sl 29; 68,34; 77,19). Todos esses elementos se encontram juntos no oráculo de Isaías contra a Assíria (Is 30,30-32), que termina afirmando: “pois em guerra santa [YHWH] a estará combatendo”.

A ideia que esses exemplos parecem querer passar é a de uma vitória excepcional contra o inimigo, atribuída à intervenção direta de YHWH pelas forças da natureza. No gênero poético que dá forma à literatura sapiencial de Israel, portanto, os eventos da natureza são associados diretamente a “YHWH, o guerreiro” que “combate por Israel”. Estão carregados de valor simbólico na memória popular de Israel que conviveu com disputas, conflitos e guerras ao longo de sua história.

O texto de Js 10 é ainda classificado por Sicre como uma ‘saga de herói’ (SICRE, 1994, p. 74). Esse gênero literário utiliza a narrativa espetacular, que enaltece um herói nacional, sua coragem, força, inteligência e astúcia¹¹⁸. Às vezes essas virtudes são contrastadas, de um lado, por algum aspecto que tornaria esse herói um incapacitado (sua origem humilde, inabilidade para a guerra, fraqueza física, poucas chances de vitória etc.) e, de outro lado, pelas características avantajadas do inimigo (mais numeroso, mais forte, mais hábil, mais assustador etc.). Um clássico exemplo disso é o embate entre Davi e Golias (1Sm 17).

O objetivo da ‘saga de herói’ é narrar de forma espetacular uma batalha que tinha tudo para ser um fracasso, porém, acabou em excepcional vitória do lado mais fraco. Em Israel, porém, a vitória nunca é do herói humano, propriamente (Josué e seus guerreiros, no caso), e sim sempre de YHWH, como afirmado anteriormente. Sua ação está na origem de tudo o que acontece. Até mesmo o endurecimento do Faraó para não deixar os hebreus saírem e do exército egípcio para os perseguirem é determinado por YHWH (Ex 4,21; 14,17). Guardadas as devidas proporções, sobrou também algum elogio a Josué (v.14c), afinal, ele teve também seus méritos.

¹¹⁸ Para uma boa compreensão da saga de herói, ver a entrevista a Joseph Campbell, um especialista no assunto, em Flowers (1990, p. 131-73).

2.2.7 Crítica das Tradições

Esse passo do método histórico-crítico procura os elementos linguísticos que permitam identificar o “pano de fundo” cultural em que o texto foi criado e as possíveis influências recebidas de outros textos ou de culturas vizinhas. Para isso é necessário buscar pelos “motivos e temas, convenções de linguagem, estruturas de pensamento, universo de imagens, conhecimentos adquiridos, que se cristalizam em concepções e convicções comuns” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 104). Numa palavra, procura-se mergulhar no mundo cultural da época para tentar descobrir sua cosmovisão (que revela suas ideologias, como se sabe) e ligada a ela, sua Cosmologia. A crítica das tradições é útil também para se estabelecer o “pano de fundo histórico [...] no qual se desenvolveu o pensamento de um autor” (p. 107).

Quando o próprio texto cita uma fonte, como é o caso do “Livro do Justo” na perícópe em estudo, é patente que se está diante de uma tradição que foi transmitida ao longo das gerações, de modo que esse passo do método já fica resolvido, conforme orienta Simian-Yofre (2000, p. 105). Isso parece estar bem estabelecido na perícópe. Admitido, então, que a parte em poesia é anterior àquela em prosa, é bem provável que, na narrativa, o canto guerreiro, originalmente focado apenas no aspecto poético do sol e da lua, tenha sido associado a uma batalha real em que Israel saiu vitorioso. A transmissão oral e celebrativa desse cântico se tornou o veículo para se fazer memória daquela batalha inesquecível, associada à fé em YHWH que “combate por Israel”.

Quanto a Js 10,12-14, tudo que foi analisado nas críticas anteriores já nos permite agora apenas evidenciar, para a crítica da transmissão, estes elementos:

- 1) como tema ou motivo: o “YHWH guerreiro”;
- 2) como convenção de linguagem (o “jeito de falar”): o comentário “não houve dia como aquele!”;
- 3) como estrutura de pensamento: a “Guerra Santa”;
- 4) como universo de imagens: o sol e a lua “parando”;
- 5) como cognição adquirida: a percepção do movimento dos dois astros no céu;
- 6) como Cosmologia: a terra firme e os astros girando em torno dela;

- 7) como cosmovisão: a natureza toda a serviço de YHWH para desalojar os cananeus e instalar os israelitas, seu povo, em Canã.

2.2.8 Crítica Histórica

Afirmou-se na seção anterior que a crítica das tradições é útil também para se estabelecer o pano de fundo histórico do pensamento do autor. Isso nos leva diretamente a duas questões fundamentais: uma sobre a veracidade dos fatos narrados e outra sobre o valor histórico do texto, enquanto documento de uma época da história. A Pontifícia Comissão Bíblica (1994, p. 43) lembra que, quando o texto pertence a um gênero literário histórico ou está relacionado a algum acontecimento da história, a crítica histórica precisa complementar a crítica literária “para determinar seu alcance histórico, no sentido moderno da expressão”. Há que se perguntar, porém: haverá na Bíblia algum texto que não esteja de alguma forma “relacionado a algum acontecimento da história”? A classificação cristã de certo grupo de livros bíblicos como “históricos” – e o de Josué se encontra nesse grupo! – facilmente pode enganar o leitor desavisado: não significa que ali se encontram narrados fatos indiscutivelmente acontecidos, mas, tão-somente, que a narrativa neles contida segue o esquema de uma sequência histórica. Na Bíblia hebraica, a maioria desses livros é classificada como “profetas anteriores”, inclusive o de Josué. Coloca, pois, o foco na relação de seu conteúdo com a *Torah*, não na historicidade das narrativas.

Qual seria, então, a importância de se pesquisar o valor histórico dos textos bíblicos? Certamente, qualquer um deles, independentemente de seu gênero literário, é documento de um tempo, de uma época, como afirmado acima. Mesmo textos essencialmente poéticos, como os salmos, por exemplo, guardam profunda relação com alguma época da história de Israel, uns explicitamente, outros implicitamente e outros ainda, de maneira dissimulada, dificultando a identificação do acontecimento a que se referem. Veja-se, como exemplo para cada caso: o Salmo 126, que faz referência explícita à época pós-exílica; o 74, com uma possível referência à invasão babilônica; e o 107, referindo-se a uma experiência de libertação do povo de uma situação de opressão, sem deixar claro a qual momento

da história está se referindo. A crítica histórica, nesses casos, ajuda a encontrar o elo entre o texto e a história, não tanto visando comprovar se aquilo aconteceu de fato ou não, mas, sobretudo, para evidenciar os sentidos que tais textos podem assumir quando lidos à luz dos fatos da vida.

Tal assertiva tem particular importância para esta tese, onde se busca explicar a “parada do sol e da lua” não desde a Ciência da Natureza, através de fenômenos físicos, mas, sim, desde seu contexto literário, através da análise dos gêneros literários. Tal é a abordagem da Bíblia como literatura de que se falou antes. Afirmando a narrativa como um produto literário, não se está, todavia, excluindo seu valor teológico, uma vez que tal valor não depende da veracidade histórica do evento narrado, mas, sim, da apropriação deste evento pela comunidade de fé, que o acolhe como “Palavra de Deus”. Essa perspectiva será aprofundada nos capítulos seguintes.

Do ponto de vista literário, então, percebe-se que o texto se apresenta não apenas como uma saga de herói, mas, também como um poema e um canto. A esse propósito convém abordar a questão da relação entre poesia e Ciência, muitas vezes vistas como excludentes entre si.

2.2.8.1 Imaginação e poesia na Ciência

O filósofo francês Gaston Bachelard (1884-1962) se ocupou de como se constrói o conhecimento científico, ou seja, da epistemologia. Via duas facetas no sujeito cognoscente: a do ‘homem diurno’ e a do ‘homem noturno’ (BACHELARD, 1994b, p. 159-63). Segundo Constança Marcondes César (1989, p. 69-70), o primeiro “utiliza a razão como instrumento da ciência”; tem “consciência clara”; “busca a verdade rompendo com o conhecimento vulgar e superando obstáculos epistemológicos”. O segundo “pela fantasia e imaginação, se instaura no mundo e o apreende através da poesia. Esta dualidade aponta a complementaridade entre a ciência e a arte” (p. 70). É grande para esse filósofo a importância da criação, da invenção, do “*esprit de finesse*”, exercida pela poesia: “Abandoná-la é perder a dimensão humana, cortar as raízes do homem no mundo”. Nas palavras de Rubem Alves (2000, p. 164), resgatar a dimensão poética do conhecimento é necessário

para libertar-nos hoje da Ciência fria e inumana que quis “liquidar a imaginação” e a criatividade.

Ainda segundo César (1989, p. 75) há uma convergência de Bachelard à filosofia de Heidegger, enquanto ambos filósofos entenderiam que o saber “não é apenas científico, mas, também metafísico e poético”. Para a autora, ambos afirmariam também “a prioridade da *poiesis* em relação à ciência, bem como a sua aproximação dinâmica como condição do crescimento do saber”. Por fim, pensariam numa “antropologia poética, que supera os estreitos limites da razão discursiva” e permita ao “meta-humano” fazer-se presente através da beleza”. Igualmente, Alves (2000, p. 162), seguindo Prescott Lecky¹¹⁹, considera que a Ciência nasce também da criatividade, da imaginação, contrapondo-se ao pensamento dos filósofos do positivismo científico. Entre estes, lembra que Francis Bacon (1561-1626) propugnou o expurgo de toda imaginação como primeiro passo indispensável para se construir um conhecimento válido, ao afirmar que “tudo que nasce do desejo – poesia, religião, arte, metafísica, valores, utopias – [...] não comunicam conhecimento da realidade” (*apud* ALVES, 2000, p. 164-5). Na mesma linha, Hume (1711-1776) ordenava que esses “produtos da imaginação” fossem lançados às chamas, “pois não podem conter nada mais que sofismas e ilusões” (*apud* ALVES, 2000, p. 165). E, finalmente, Comte (1798-1857) arremata: a observação é a “única base possível de conhecimentos [...] verdadeiros” (*apud* ALVES, 2000, p. 165).

O autor conclui que, a partir daí, “os cientistas passaram a imaginar que eles pensam de maneira diferente” das outras pessoas comuns e que estas pensam “a partir de emoções e desejos”, enquanto eles seriam totalmente objetivos (ALVES, 2000, p. 165-6). Tal juízo levou alguns cientistas à presunção e à arrogância, e ilustra tais atitudes com o discurso de James Clark Maxwell em sua aula inaugural como professor de física teórica, em Cambridge (ALVES, 2000, p. 166-7)¹²⁰. Constatando que “a ciência tentou, por todos os meios, fugir do irracional e das emoções, construindo um método que a conduzisse, de maneira segura, ao conhecimento verdadeiro”, Alves (2000, p. 181-2) expõe o fracasso desse intento, citando reconhecidos representantes da filosofia da Ciência e da própria Ciência, como Popper, Schopenhauer, Polanyi, Weber e Einstein. Popper, por exemplo, tem

¹¹⁹ Aqui Alves remete ao livro desse autor: “*Self-consistency: a theory of personality.*”

¹²⁰ Parte desse discurso se encontra com alguns grifos de R. Alves à p. 167 de seu livro aqui referenciado, onde este autor o considera “um prato suculento para qualquer pessoa que deseje fazer uma análise da visão de mundo e de si mesmos que muitos cientistas têm”.

este pensamento: “Cada descoberta contém ‘um elemento irracional’ ou ‘uma intuição criativa’, no sentido de Bergson” (*apud* ALVES, 2000, p. 182).

Todavia, a imaginação, o sonho, a fantasia, que fazem o mundo da poesia, quando fundidas ao conhecimento comum, vulgar, apreendido diretamente pela “primeira experiência”, a experiência imediata dos sentidos, constitui-se também no primeiro dos “obstáculos epistemológicos” para o conhecimento científico, segundo Bachelard (1996, p. 25-68). Por isso, para ele, a tarefa do filósofo é criticar as contribuições da poesia, “traduzir sua verdade simbólica e seu impulso no âmbito da razão” (*apud* CÉSAR, 1989, p. 70). Nas próprias palavras do filósofo, “os eixos da poesia e da ciência são, inicialmente, opostos. Tudo que a filosofia pode esperar é tornar complementares a poesia e a ciência” (BACHELARD, 1994a, p. 2).

Outro aspecto da relação da poesia com a Ciência é a questão da historicidade. Quanto à nossa períclope, afirmar que é um texto poético não significa dizer que ela não tenha relação com a história. Ao contrário, em distintas épocas todo texto das Sagradas Escrituras sempre gerou sentido para diferentes grupos, produzindo efeitos com consequências diretas na realidade vivida por eles. Aqui estamos com os pés na história! Nesse caso, o texto bíblico interessa diretamente às Ciências Humanas, pois, como dirá Lotman (*apud* NOGUEIRA, 2012, p. 18), qualquer texto “condensa memória cultural”. Ocorre que por meio da cultura lidamos com o real (p. 29), o mesmo real do qual também a Ciência quer se aproximar, conhecer, explicar e interpretar. Supera-se, assim, o contraponto entre o poético e o científico.

A Bíblia não caiu do céu, mas, como todo texto, nasceu e se consolidou em diversos contextos históricos. Nem sempre é possível chegar ao preciso contexto histórico no qual seus textos se inserem, pois sua escrita iniciou-se há cerca de três mil anos atrás e inclui tradições orais anteriores de muitos séculos, talvez até de mais de um milênio!

Em relação à história, as perguntas a serem feitas ao texto de Josué em análise devem se dar em pelo menos dois níveis: no contexto histórico em que o próprio evento narrado é situado pelo texto e no contexto da época em que o texto foi escrito. Outro nível de perguntas é a relação desse texto com os contextos históricos em que ele foi interpretado em outros momentos da própria Bíblia (como pelo autor do Eclesiástico, por exemplo). Há, por fim, o nível do intérprete atual, como pontuam Vasconcellos e Adriano Filho (2012). Esta pesquisa se limitará,

porém, aos dois primeiros níveis de perguntas, dos quais tratará a próxima subseção.

2.2.8.2 O contexto histórico em que o evento narrado é situado

No nível do próprio evento narrado, a pergunta básica é esta: a “parada do sol e da lua” é um fato histórico, deve ser relacionada a algum evento “físico” real, quer astronômico, quer meteorológico? Na linguagem popular: o sol parou mesmo? Uma resposta afirmativa não carece de muita explicação. Basta apelar para o poder milagroso de Deus, se não se quer dar-se ao trabalho de pesquisar fenômenos naturais que possam explicar o que possa ter acontecido. Ou, simplesmente, ignorar o conflito com a Ciência. Mais difícil é explicar que não se está aqui diante de um fato histórico, e que isso, não obstante, não tira do texto seu caráter de Revelação divina.

Antes de tudo é preciso lembrar isto, apesar de ser bastante óbvio: os textos da Bíblia acolhidos como “palavra de Deus” não são apenas aqueles em que se narram milagres. De fato, há muitas páginas na Bíblia em que Deus absolutamente não intervém ou sequer é citado. Tome-se como exemplo o relato do combate de Saul contra os filisteus, em que ele, seus três filhos e todos seus combatentes morreram (1Sm 31). Deus não entra nem é citado nesse relato, embora em outras narrativas sobre Saul ele seja uma das personagens diretas da narrativa (por exemplo, em 1Sm 15).

Sabe-se que, no conjunto geral do “ciclo de Saul”, a trama se encaminha para um desfecho em que Deus se arrepende de tê-lo escolhido como rei e o recusa, dele se afastando e não mais lhe respondendo (1Sm 15,10-11.23.35; 28,15-16). Assim, a ausência e o silêncio de Deus no episódio da morte de Saul foram intencionalmente programadas pelo autor. De todo modo, a guerra com os filisteus e a morte de Saul são narradas como acontecimentos comuns da história, sem intervenção divina. Não há sequer um comentário do autor relacionando esses acontecimentos a Deus, como faz o primeiro livro das Crônicas quando retoma o mesmo evento (1Cr 10,13-14). Fato mais curioso acontece, nesse sentido, com o livro do Cântico dos Cânticos: em seus oito capítulos, Deus é mencionado uma única vez, porém, de forma

bastante indireta, quase imperceptível (Ct 8,6). Teria querido o autor desse livro intencionalmente deixar Deus oculto na trama?¹²¹ Apesar disso, tais textos estão na Bíblia e são normalmente aclamados como “Palavra do Senhor” pelos fiéis na celebração.

Esses dois exemplos servem para ilustrar este princípio básico de leitura da Bíblia, em relação à questão histórica: a mensagem divina independe da veracidade histórica dos eventos narrados. Mesmo se forem ficção, uma “montagem” intencional do autor, a validade teológica de tais textos, enquanto Revelação, permanece. Voltando ao texto da “parada do sol”: mesmo que uma intervenção de Deus não tenha acontecido, isto é, que não se tenha aqui um fato historicamente verídico, há uma mensagem divina sendo comunicada por meio dessa narrativa. Qual seria essa mensagem? Exatamente isso se buscará com a hermenêutica, no próximo capítulo.

Uma vez admitido que a afirmação de que a “parada do sol e da lua” não é um fato histórico não torna a Bíblia falsa, compete agora reforçar os argumentos que consolidem que, realmente, não temos aqui um fato histórico. Estamos ainda no nível do evento narrado. Em geral, as narrativas bíblicas que levantam maiores suspeitas quanto à veracidade histórica dos eventos narrados são exatamente aquelas que envolvem intervenções divinas diretas, sobretudo as que supõem uma suspensão das leis naturais. Em suma, as narrativas de milagre. São essas que a crítica histórica precisa examinar com mais rigor, primeiramente para distinguir aí os elementos com chance de serem históricos daqueles fictícios ou que claramente são simbólicos e, depois, para buscar as relações do texto com a história. Entretanto, mesmo os livros classificados como “históricos”, precisam passar também pelo crivo dessa crítica. De fato, tal classificação se refere ao gênero literário prevalecente nesses textos, porém, pode facilmente induzir o leitor desavisado a considerá-los como se reportassem fatos historicamente verídicos, nos mínimos detalhes. Um exemplo é o próprio relato da morte de Saul e seus filhos, citado acima (os livros de Samuel estão entre os “históricos”)¹²²: nem as referências a uma intervenção divina nem a ausência delas garantem que historicamente as coisas aconteceram como são narradas.

¹²¹ Para uma melhor compreensão da questão da ausência/presença de Deus no Cântico, ver Soares (2013, p. 84, 90-1).

¹²² A classificação como “históricos” é da Bíblia cristã. Na Bíblia judaica esses livros são classificados como “profetas anteriores”, como é o caso de Josué, Juízes, 1-2 Samuel, 1-2 Reis etc. Isso abre outra perspectiva para sua interpretação.

Voltando ao texto de Josué, as situações plausíveis quanto às leis da natureza não causam problema para a Ciência, como aludido acima. Ao contrário, o problema surge exatamente na afirmação insólita de que “o sol e a lua pararam”. Alonso Schökel (1973, p. 20) avalia que o material antigo recolhido para compor o livro de Josué possui um valor histórico muito baixo, por seu grande esforço de simplificação das coisas. A longa e diversificada ocupação de Canaã, por exemplo, é vista como se todo o povo estivesse unido, “sob as ordens de um único chefe, Josué [...] Um processo lento, secular, se reduz a um [único] impulso bélico e a uma partilha única [da terra]”. Essa unificação simplista de uma história mais complexa é também enfatizada por Crocetti (1985, p. 16). Do mesmo modo, a atribuição a Josué de uma vitória repentina e única contra uma coalizão de reis cananeus é uma simplificação histórica. É mais plausível, como explicado na crítica da redação, que isso tivesse acontecido mais tarde, não à época mesma de Josué (CROCETTI, 1985, p. 63).

Tudo o que foi exposto na crítica do gênero literário demonstrou que a narrativa poética se constrói trabalhando elementos reais de forma poética, sem pretender afirmar que as coisas aconteceram exatamente como descritas. O gênero literário da “Guerra Santa” “sublinha a ação de Deus, mas, não dá uma informação exata de como os fatos se realizaram” (CROCETTI, 1985, p. 72). Essa é a mesma opinião de Arndich (1961, p. 44). Para este último autor, aliás, não há que se buscar nem mesmo alguma causa natural para o relato. A ideia de que “o sol parou” teria surgido como que na boca do povo, o qual “não compreendia como Josué pôde levar a cabo no espaço de um só dia tantas façanhas” e, por isso, tendo-o na conta de profeta e amigo de YHWH, “acreditava que, à sua voz, se deteve o sol em seu percurso” (p. 44). Para J. L. Ruiz de la Peña, no relato da parada do sol “a natureza está a serviço de um desígnio histórico: a conquista [de Canaã] [...]. A questão da historicidade da parada do sol é, neste contexto, algo obviamente improcedente” (*apud* STRABELI, 1985, p. 78). O conhecimento atual da dinâmica do sistema solar por si só já permite concluir que a “parada do sol e da lua” não poderia ser um fato histórico, pois isso envolveria uma longa série de suspensões das leis naturais para se evitar a sucessão de catástrofes cósmicas e terrestres que uma alteração dessa magnitude acarretaria.

Com a opinião de Ruiz de la Peña referida acima, pode-se pôr um ponto final à pergunta sobre a veracidade histórica do evento da “parada do sol”: não é um fato

histórico. Tal opinião abre a perspectiva para outra questão fundamental, ainda no nível do próprio evento narrado: não basta perguntar sobre a veracidade histórica do evento, mas, é preciso examinar seu contexto histórico imediato, nesse caso, a conquista de Canaã. O relato considera essa conquista como “desígnio histórico”: um projeto sociopolítico muito bem traçado. Daí conclui-se que o texto exerce uma função ideológica. A crítica histórica pode trazer à tona essa função, geralmente oculta “por trás das palavras”, demonstrando que o texto não é despretensioso quanto a este ou aquele projeto político. Tal perspectiva vai aparecendo e ficando mais evidente na medida em que a Cosmologia revela também uma cosmovisão, e isso tem a ver com o exercício do poder, como já aludido anteriormente.

O núcleo original da perícopes é o poema-canção que provavelmente remonta à época da própria conquista. Independente de quando ele terá sido escrito no “Livro do Justo”, seu contexto original é aquele momento fundamental para os israelitas, memorizado nas canções populares como uma epopeia nacional. Naquele contexto, associado à ideologia da “Guerra Santa”, era importante mostrar que YHWH arregimentara as maiores forças celestes (o sol e a lua) para combater os inimigos e dar suas terras a seu povo eleito. Não se faz aqui um juízo moral quanto ao texto, como se o recurso a essa ideologia fosse algo reprovável. Não é tarefa da exegese julgar o texto, como sublinha Schüssler Fiorenza (2009, p.119). Apenas se ressalta a convicção daquele povo de que podia contar com a força de Deus, o que motivava sua luta pela sobrevivência. De resto, tanto o opressor quanto o oprimido invocavam o auxílio divino quando partiam em batalha. O poema-canção revela, assim, toda a força da fé bíblica no Deus que se faz “presença” (YHWH) e que acompanha seu povo em sua caminhada histórica.

Voltemos ao contexto histórico do próprio evento: se agora está bem fundamentado que a “parada do sol” não precisa ser tomada como fato histórico, nem poderia sê-lo, por outro lado, não é necessário negar categoricamente a veracidade histórica de todos os elementos que compõem a narrativa poética. Sua moldura é, claramente, a “Guerra Santa”, dentro da qual o povo bíblico quis inserir suas memórias sobre a conquista de Canaã, conforme ficou demonstrado nas críticas da forma e do gênero literário.

Alonso Schökel (1973, p. 62-3) considera razoável que à época da conquista de Canaã tenha havido de fato uma coalização de reis cananeus para tentar barrar o avanço do invasor. Contudo, situa-a não logo no início da penetração israelita e sim,

mais tarde, quando estes já estariam mais estabelecidos e alianças com habitantes locais já se celebravam. Lembra que um fato semelhante aconteceu um século mais tarde, à época de Débora e Sísara (Jz 4-5). Seguindo esse autor, pode-se considerar como verossímil uma batalha dos israelitas visando socorrer seus aliados gabaonitas.

Tampouco há razão para se negar que uma chuva de granizo ou mesmo alguma forte tempestade tenha surpreendido os guerreiros em combate. Todos esses são acontecimentos plausíveis, do ponto de vista histórico e não precisam ser negados. Porém, se hoje, através da arqueologia, é possível afirmar a localização exata da maioria das localidades citadas nesse capítulo de Josué¹²³, o mesmo não acontece para os acontecimentos que o texto afirma terem aí se passado: não se dispõe hoje de nenhum indício documental, a não ser o próprio relato bíblico. Qualquer fenômeno natural, no sol ou no clima, que possa ter ocorrido nessas localidades é praticamente impossível de ser comprovado hoje. Com tal situação, sobra muito espaço para especulações.

Os cinco reis cananeus coligados sob o comando de Adonisedec, rei de Jerusalém, para atacar os gabaonitas, aliados dos israelitas, são designados como “amorreus” (Js 10,1-5). Trata-se de uma designação genérica, que não distingue entre os diferentes povos habitantes da região de Canaã. Uma descrição mais pormenorizada encontra-se em Ex 3,8 e 34,11 e em outros textos, embora não seja fácil individualizar quem é quem nessas descrições. Com efeito, Jerusalém se chamava Jebus (2Sm 5,6-8 e 1Cr 11,4-6) e o termo “jebuseus” devia designar seus moradores e a população camponesa ao seu redor, com algumas aldeias menores vinculadas à cidade. Entretanto, em Josué, o rei de Jerusalém é identificado sem mais como um entre “todos os reis amorreus que habitam na montanha” (Js 10,6). Essa generalização é mais um indício de que estamos diante de um episódio cuja historicidade é difícil de confirmar. De todo modo, essa designação estabelece a tensão entre Israel e aqueles povos que ele deverá enfrentar e vencer, expulsando-os, eliminando-os ou submetendo-os, sempre no contexto da conquista e sob a égide da “Guerra Santa” (Dt 1,6-8; Js 1,2-6; 12,1-6; 24,8-13).

¹²³ Entre os comentários consultados, afirmam-no: Gelin (1949, p. 67), Baldi (1963, p. 493) e Arnaldich (1961, p. 44).

2.2.8.3 Os contextos históricos das épocas da redação

A pergunta básica nesse nível é: este texto é documento de que tempo? Foi estabelecido pelas críticas da redação e das tradições que esse texto passou por uma longa etapa de formação e reescrita. Esta vai desde épocas remotas da conquista de Canaã pelos israelitas, até à sua finalização na metade do século V AEC, quando eles estavam novamente se estabelecendo nessa terra, após terem sido dela exilados. Cada reescrita é, porém, uma releitura, à luz da situação de cada época. Por isso, a análise histórica das várias etapas da construção do texto enfocado torna-se uma tarefa extremamente complexa. Trata-se, afinal, de mais de sete séculos de tradição oral-escrita condensados em apenas três versículos! Todavia, para o escopo desta pesquisa, basta apontar em grandes linhas alguns elementos que ligam a “parada do sol e da lua” a três grandes momentos da história de Israel, descontada a conquista da terra, já analisada na subseção anterior: a reforma político-religiosa de Josias, o exílio na Babilônia e a retomada do projeto de nação israelita após o exílio.

O próprio fato de haver uma história da redação da perícope já é um convite a perceber sua relação com os vários períodos da história que tomaram contato com ela. Distingue-se aqui de forma mais clara a questão da veracidade histórica do evento narrado, ou seja, se o sol parou mesmo, da questão da relação desse texto com a história, ou seja, que importância teve esse texto para o caminhar histórico de Israel. Daí, finalmente, vem a importância do texto para hoje (atualização).

A primeira questão (no nível do evento) é a que envolve um elemento da Ciência, especificamente nas áreas da Astronomia e Cosmologia. Porém, como já demonstrado acima, este não é um problema para a Ciência resolver. Principalmente para a segunda questão (no nível das épocas da redação) a crítica histórica cumpre papel primordial. Ela toma por tarefa principal, como já afirmado, não só declarar o que aí é histórico (que seria o “científico”, na concepção mais comum) e o que não é (que seria alegórico, simbólico etc.) – tarefa realizada na seção anterior. Visa também e, sobretudo, descobrir os elementos que unem indissoluvelmente o texto à história efetiva de Israel, em diversos momentos de seu caminhar. Podemos ser breves, então, quanto à relação da perícope de Josué com

aqueles momentos históricos mais significativos de Israel apontados acima, com os quais ela está claramente envolvida:

Na época de Josias como rei de Judá (640-609 AEC), via-se a necessidade de se retomar o projeto de sociedade que sempre motivou a formação de Israel e é “sua característica mais preciosa: a de ser um povo unido e realmente de Deus” (GRUEN, 1977, p. 112). Tal projeto se havia perdido ao longo do período monárquico. A vassalagem imposta pelos assírios aos antecessores de Josias tinha se enfraquecido, pois o próprio império assírio estava decadente. O rei de Judá aproveitou-se, então, “para reanexar boa parte dos territórios do antigo Reino de Israel. Uma onda de otimismo perpassa por Judá” (p. 113) (2Rs 22,1-23,27). Na crítica da redação vimos como nesse contexto a Teologia deuteronomista procurou reforçar que YHWH foi sempre fiel à Aliança, pois havia cumprido sua promessa e dado a terra de Canaã aos israelitas, para que implantassem o projeto de sociedade querida por YHWH. Competia a estes, então, cumprir sua parte, pois, na avaliação dos teólogos deuteronomistas, não vinha sendo cumprida há muito tempo. Seu princípio teológico básico pode ser formulado com estas palavras de W. Gruen (1977, p. 113): “a terra que habitamos é presente do nosso Deus; ela continuará a ser nossa na medida em que nos mantivermos fiéis a Ele”.

Então, as memórias da “época mais feliz de Israel” – a conquista de sua terra – começaram a ser recolhidas no livro de Josué. A reforma político-religiosa querida por Josias visou incutir a ideia de um Israel unido sob um único chefe, como uma só nação, a serviço do único Deus. Estaria aí o elo do texto da “parada do sol e da lua” com o contexto histórico desse rei: faz-se a memória de um tempo em que Israel era unido, sob a única liderança de Josué, apresentados, ele e o povo, como fiéis servidores de YHWH (Js 24,29-31), tendo como resultado a conquista do território. Assim, a intervenção divina “parando o sol e a lua”, lá no tempo de Josué, garantindo o sucesso da empresa de conquista, é colocada aqui a serviço de outro projeto histórico, a reforma político-religiosa de Josias, em vista a garantir a permanência do povo nessa terra e a continuidade ao projeto de YHWH, como ressaltou Gruen.

No entanto, logo após a inesperada morte de Josias, em 609 AEC, vencido pelo faraó Neco, a reforma iniciada não teve como ser levada adiante pelos seus sucessores. O Egito passou a dominar a região e, quatro anos depois, a Babilônia assumiu o domínio (2Rs 23,28-25,21). Assim, “a indispensável liberdade política

durou pouco”, trazendo a dramática consequência do exílio na Babilônia, no ano 587/586 (GRUEN, 1977, p. 121, 124-5). Perderam-se aí os principais referenciais da unidade do povo: a terra, o rei e o Templo e, com isso, estava se perdendo também o mais importante de tudo, a fé.

No contexto do exílio, os deuteronomistas vão concluir sua obra historiográfica iniciada no tempo de Josias (GRUEN, 1977, p. 139) e reler todo o passado de Israel à luz desse novo acontecimento histórico.

Evidentemente, os deuteronomistas não estavam interessados em deixar um minucioso documentário para eventuais historiadores do futuro; o que visavam era repensar toda a história israelita, com seu trágico desfecho do ano 587, à luz de sua fé; ou seja, visavam uma Teologia da história; e não como mera teoria, mas, para alimentar a esperança de um povo imerso em profunda crise de esperança e de fé (GRUEN, 1977, p. 139).

A fidelidade de YHWH à Aliança com Israel, ilustrada poeticamente pelo episódio da “parada do sol e da lua”, agora já apresentado como “evento histórico” do passado do povo, de certa forma alimenta a esperança de que este virá a reconquistar sua terra e reconstruir seus referenciais perdidos. Gruen (1977, p. 140) lembra que “um paralelo com aqueles tempos [de Josué] era muito instrutivo: os israelitas [...] obedeciam a Javé, e por isso tudo lhes correu bem”. Mais uma vez, essa narrativa poética exerce sua função histórica de condensar memória e impulsionar a reflexão, abrindo novos horizontes.

Finalmente, após o exílio, com a volta para Canaã, surgiu outro projeto histórico: a reconstrução da pequena nação no novo cenário mundial de então, dominado pelas disputas entre as grandes potências político-econômicas pela hegemonia internacional. Sempre segundo Gruen (1977, p. 178-190), o entusiasmo inicial da volta dos exilados deu lugar rapidamente à decepção e ao marasmo diante da imensa tarefa de uma dupla reconstrução: material (as muralhas e o Templo de Jerusalém ainda estavam em ruínas) e espiritual (Israel precisava se reconstruir como comunidade de fé)¹²⁴. Era a vez da Pérsia dar as cartas no jogo internacional. Nesse contexto surgiu também a necessidade de o povo judeu afirmar sua própria identidade em relação aos demais povos e seus projetos de dominação. Na metade do quinto século AEC, os israelitas ainda estavam sob o domínio dos persas. Tinham, porém, mais liberdade para tratar de suas questões internas. Por isso, mais uma vez sua memória histórica, agora praticamente toda consignada por escrito, amalgamada nas quatro maiores tradições teológicas (Javista, Eloísta,

¹²⁴ Ver também Konings (1992, p. 138-42).

Deuteronomista e Sacerdotal), é revisitada, reelaborada e fundida num único corpo escriturístico. O último passo na formação dos textos bíblicos foi sua “biblificação”: com o desaparecimento do movimento profético – mediador pessoal da palavra de Deus proclamada de viva voz –, a comunidade pós-exílica passa a recorrer aos escritos de sua tradição de dé. A partir desse momento, eles assumiram o caráter teológico de ‘palavra de Deus’.

Assim, essa memória histórica e religiosa ao mesmo tempo, se consolida em ‘texto sagrado’ para o judaísmo, sendo acolhidos também como tais no cristianismo, alguns séculos mais tarde. Torna-se fonte de inspiração, de luz e esperança, onde o povo de Deus encontra forças para enfrentar os desafios da vida.

3 HERMENÊUTICA DE Js 10,12-14 EM INTERAÇÃO CRÍTICO-CONSTRUTIVA COM A CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

Ao longo da exegese o método histórico-crítico abriu pistas e questões foram levantadas para a hermenêutica. Agora serão retomadas e respondidas. Apesar de que, “concretamente, é difícil encontrar um estudo bíblico, de uma ou de outra parte, onde exegese e hermenêutica se integrem harmoniosamente” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 156), almeja-se aqui alcançar esse feito. Este capítulo apresenta as hermenêuticas do texto da “parada do sol e da lua” sob três óticas ou linhas interpretativas, relacionadas com o posicionamento que cada uma toma perante a Ciência.

Primeiro, na ótica da interpretação literalista, aborda-se uma linha acrítica, que toma o evento bíblico como fato histórico, a despeito do que afirma a Ciência, e outra, cientificista, que busca provas e argumentos científicos para confirmar a leitura literalista. Ambas adotam o princípio de que Deus tem poder de interferir na natureza que criou, inclusive alterando-a. Em seguida, vem a linha de interpretação que relaciona o texto com algum fenômeno natural, buscando conciliá-lo com os conhecimentos científicos. Esta não nega a interferência de Deus na natureza, mas, a vê em concomitância com os eventos naturais, sem alterá-los.

Por fim, com base nos resultados da exegese histórico-crítica e em diálogo com vários autores que também utilizam esse método, apresenta-se a proposta de interpretação desta pesquisa para a perícopes em estudo. Esta aborda o texto como literatura – sagrada, é verdade, para a Teologia, mas, verdadeiramente uma engenhosa obra literária de pessoas que, ampliando as palavras de Sicre (1994, p. 208)¹²⁵, não só tinham algo importante a dizer, como lutaram e se esforçaram para dizê-lo bem. E com que criatividade! Como literatura, o texto bíblico é linguagem humana num processo comunicativo. Nesse tipo de abordagem, o foco é o que o texto quer comunicar ou, para a Teologia, a comunicação entre Deus e o ser humano e vice-versa, e não a interferência de Deus na natureza, nem como isso se daria. Tal linha hermenêutica é aqui caracterizada como “de interação crítico-construtiva” porque, como se tem afirmado nesta pesquisa, assume a proposta de Hans Küng para o diálogo com a Ciência. No âmbito dessa hermenêutica, a

¹²⁵ Esse autor se referia ao esforço empreendido pelo profeta Ezequiel em sua empreitada literária.

presente pesquisa julga encontrar um sentido para o texto bíblico que permite tal diálogo, sem forçar nenhum dos lados.

Como afirmado acima, as hermenêuticas dessa perícopes “problemática” para a Cosmologia atual naturalmente levantam questões ligadas à relação entre Teologia e Ciência. Esse é o caso, principalmente, da interpretação patrística ou medieval, onde a Teologia se entrelaça minuciosamente com a hermenêutica bíblica. Como foi feito para a exegese, as questões pertinentes ao diálogo Teologia-Ciência aqui levantadas serão respondidas no próximo capítulo. Antes, porém, de abordar essas três linhas hermenêuticas, são necessárias algumas conceituações e considerações gerais de ordem literária, uma vez que o método histórico-crítico utilizado na exegese abordou primariamente a Bíblia como literatura.

3.1 LINGUAGEM, TEXTO E HERMENÊUTICA

As Ciências Humanas, em geral e, dentro delas, em especial, a Teologia e outras, sendo “ciências da interpretação que trabalham com a linguagem escrita e os textos [...] seriam inimagináveis sem o inquieto e incessante trabalho de interpretar textos”, por isso, nelas a “inquietação hermenêutica aparece em todo vigor” (JOSGRILBERG, 2012, p. 35).¹²⁶ Encontram-se aqui três elementos fundamentais do processo comunicativo humano: linguagem, texto e interpretação. Numa ‘linguagem’ se produz um ‘texto’ que precisa ser ‘interpretado’ (daí a hermenêutica). Isso é especialmente importante para a literatura, que é a comunicação pela forma escrita. Como palavra humana, através da qual a Revelação divina se comunica a nós (*Dei Verbum*), a Bíblia se insere também nesse amplo processo comunicativo humano, como uma obra de literatura, sobretudo por sua rica intertextualidade.¹²⁷ É apropriado, pois, nesse momento da pesquisa, conceituar bem estes três elementos

¹²⁶ Por “inquietação hermenêutica” o autor entende uma “motivação originária que nos impulsiona a nos expressarmos” e a “ver a existência como uma abertura do ser humano para o mundo”, entendido como “horizonte onde as coisas significam” e, portanto, precisam ser interpretadas. Ver Josgrilberg (2012, p. 34-5).

¹²⁷ “Correlação existente entre os textos bíblicos ou com outras obras literárias de outras culturas antigas ou da literatura grega clássica” (SILVANO, 2014, p. 30). Paul Ricoeur (1989, p. 145) vê na intertextualidade a capacidade de o texto se comunicar livremente com outros textos, graças à obliteração da relação do texto com o mundo circunstante, formando, assim, o “quase-mundo” do texto, que é o mundo da literatura.

e suas inter-relações: linguagem, texto e hermenêutica. A seguir será abordado um de cada vez.

3.1.1 Linguagem

Basicamente, a *Dei Verbum* (2012, p. 14-5), assumindo um pensamento já expresso na encíclica *Divino Afflante Spiritu*, definiu as Sagradas Escrituras como “palavra de Deus na linguagem humana”¹²⁸, como já afirmado. É claro que “linguagem humana”, aqui, não se limita ao discurso oral. Por mais que a oralidade tenha sido a forma originária de transmissão de muitos conteúdos da Bíblia, antes de serem escritos – inclusive nossa perícopes em foco –, como exposto no capítulo anterior, ao se tornar ‘texto’ esses conteúdos passam a fazer parte do “quase-mundo” do texto que, como pensa Paul Ricoeur (1989, p. 142-3), não simplesmente perpetua um discurso anterior, mas, nasce no lugar do discurso. É o mundo da literatura.¹²⁹ Portanto, pode-se afirmar que esse mundo tem sua própria linguagem, ou seja, sua própria ‘maneira de dizer’, que não coincide necessariamente com a linguagem falada. De fato, um texto pode “dizer” muito mais coisas do que simplesmente o discurso ao vivo, como se verá na próxima subseção.

Entretanto, a linguagem não envolve apenas um modo, a saber, oral ou escrito, mas, também vários “sistemas” de comunicação e de geração de sentido, como explicita Nogueira (2012, p. 9-29). Na concepção da semiótica da cultura, defendida por Iuri Lotman, semiólogo russo a quem se reporta esse autor, um desses sistemas é a religião. Esta “não tem apenas seus conteúdos expressos pela linguagem, mas, ela mesma se estrutura por meio da linguagem” e se constitui em uma “linguagem segunda, linguagem da cultura [...] das narrativas sobre Deus e sobre o mundo do sagrado e do profano [...] como sistema de comunicação e de geração de sentido”. A primeira linguagem é a natural, a que se usa no cotidiano.

A religião é texto “enquanto sistema de comunicação e elaboração de mensagens” (NOGUEIRA, 2012, p. 16-7). Trata-se de um sistema simbólico, a

¹²⁸ Ver também o documento da Pontifícia Comissão Bíblica (1994, p. 11-2).

¹²⁹ Tal transformação, que Ricoeur (1989, p. 143) considera uma verdadeira “libertação da oralidade”, é melhor explicada na subseção seguinte, que trata do conceito de ‘texto’.

“forma simbólica maior, mais densa” (p. 25). Com suas “formas simbólicas de alto grau de complexidade”, é um sistema “altamente semiotizado” (p. 13, 20). Isso está de acordo com a opinião de que a religião é, principalmente, produtora de sentido. Por isso, também ela constitui-se como outra linguagem, a “segunda linguagem”, à qual se refere Lotman. A função de gerar sentido é própria das linguagens e, mais especificamente, de textos. Como toda linguagem e todo texto, a religião se vale da mediação dos signos para produzir sentido. Na religião os signos ganham um significado próprio, exatamente o significado religioso. Caso contrário não se poderia falar de “linguagem religiosa” nem de “religião como linguagem”.

Seguindo esse pensamento, talvez seja agora necessário passar o termo ‘linguagem’, na *Dei Verbum*, para o plural, por três razões. Primeiro, pela imensa diversidade das formas de expressão da cultura humana, manifestada desde a multiplicidade de línguas naturais até as diferentes formas do signo e do texto. Essa cultura é a responsável por “humanizar a realidade [tornando-a] acessível por meio do signo e da linguagem, criando um mundo real reconhecível pelo ser humano” (NOGUEIRA, 2012, p. 13). Não há uma linguagem universal, tampouco uma cultura universal. O que é universal é a ‘semiosfera’¹³⁰, pois sem ela, não há linguagem nenhuma (p. 24). Segundo, pela “transformação” que se opera na passagem da linguagem oral para a escrita, conforme o pensamento de Ricoeur explicitado acima. E terceiro, porque segundo a semiótica da cultura, conforme Lotman, citado acima, todo texto é duplamente codificado: pela língua natural e por uma ‘segunda linguagem’, constituída pelo “segundo sistema” a que o texto pertence, que pode ser, por exemplo, a expressão religiosa, artística ou jurídica (p. 19).

Se entendemos bem o que Nogueira afirma e aplicando-o já à Bíblia, podemos concluir que os textos bíblicos foram duplamente codificados¹³¹: pela língua natural em que foram escritos (primeira linguagem), pertencentes a sistemas culturais próprios (primeiro sistema), e também pela linguagem constituída pelo segundo sistema a que esses textos pertencem, que é, no caso bíblico, a expressão religiosa. Em outras palavras, o texto bíblico não é apenas um texto em hebraico, aramaico ou grego, traduzido ao português ou a qualquer outra língua natural, mas,

¹³⁰ Conceito cunhado por Lotman, a partir do conceito de ‘biosfera’, do cientista suíço Edouard Zuss (NOGUEIRA, 2012, p. 21). Análogo a este, a semiosfera é definida por Lotman “como espaço da cultura, no qual os diferentes textos circulam, se reproduzem, se articulam e se relacionam assimetricamente, perfazendo um *continuum* semiótico” (p. 21-2).

¹³¹ Desconsiderando a passagem da forma oral para a escrita como também uma codificação.

é também um texto religioso. Mais precisamente, importa considerar que é um texto sagrado, o que o difere de outros textos religiosos. Oportunamente retomaremos tal questão. O texto bíblico exprime-se dentro de um idioma (sistema cultural) e de uma segunda linguagem (sistema religioso). “Linguagem e cultura são inseparáveis”, mas, suas relações são complexas. “A linguagem é o modelo da cultura, e esta última fornece estrutura para a linguagem” (NOGUEIRA, 2012, p. 21). Ricoeur (1989, p. 40, 65), apoiando-se em Gadamer, vai mais longe ao afirmar que toda experiência humana é originariamente linguística, pois se dá pela mediação de signos e, de certa forma, “pede para ser dita”.

Como acontece nas diversas línguas naturais e nos diversos sistemas culturais, também esse segundo sistema determina “as regras e a semântica próprias” da “segunda linguagem” dos textos (NOGUEIRA, 2012, p. 21). Então, pode-se pressupor que haja também diversas linguagens com as quais a palavra divina foi e é comunicada. Essa diversidade de linguagens corresponderia aos “muitos modos” com que “Deus falou a nós”, segundo a Carta aos Hebreus (Hb 1,1). Para se compreender a mensagem de um texto, portanto, não basta conhecer bem a linguagem natural em que ele foi escrito, mas, se faz necessário situá-lo também no contexto de sua ‘segunda linguagem’. Esta é, para a Bíblia, a linguagem do sistema ou “campo” religioso. Trata-se de um sistema “altamente semiotizado” (p. 20), que utiliza largamente o símbolo. Este, por sua vez, nunca tem apenas um único significado. Qualquer símbolo é sempre polissêmico.

Agora pode-se acrescentar que também o sistema científico constitui uma “segunda linguagem” para os textos científicos. Nesse sentido, entende-se a grande importância que tem a compreensão de que a Bíblia é um texto religioso e não científico, como se tem lembrado nesta pesquisa. Isso significa que a Bíblia não pode ser lida como se pretendesse transmitir conhecimentos para uma compreensão científica do mundo. Mesmo que dela possam ser extraídas algumas informações de valor histórico, geográfico, arqueológico, etimológico etc., seus textos não são científicos, mas, religiosos. Com isso concordam exegetas e teólogos, inclusive Küng (2007, p. 166).

Para Josgrilberg (2012, p. 46-7) “a linguagem opera como um sistema contínuo de tradução, transposição, interpretação de sentidos. [...] Ela é originariamente hermenêutica”. Baseando-se em Paul Ricoeur, afirma: “a linguagem não é em si mesma um mundo, não contém um mundo, mas está submetida a um

mundo e se direciona a um mundo”. Por isso, “há diferença entre linguagem e ser”. Tal perspectiva é fundamental para não se confundir texto e realidade. Só é possível conhecer as coisas pela mediação da linguagem (e não apenas a linguagem escrita). Mas, o conhecimento “não é determinado pelos signos em si [da linguagem]”. Não obstante, Croatto (1986, p. 16-22) remarca a importância, para a hermenêutica, da semiótica, “a ciência dos signos, cuja expressão mais compreensiva é a linguagem em seu sentido restrito”. Para esse autor, a linguagem, mais do que um sistema de signos (que seria propriamente a língua ou idioma), é um “acontecimento de uma língua”, que “acontece” tanto no momento da fala (linguagem oral), quanto no momento da escrita (linguagem textual). Assim, o texto se constitui como uma linguagem própria, diferente do discurso, como já esclarecera Ricoeur. Isso será retomado quando for tratado o conceito de texto, a seguir. Croatto lembra que a linguagem religiosa se vale mais de símbolos e imagens do que de conceitos. Diríamos, então, que ela opera mais com a imaginação do que com o raciocínio lógico. Essa característica da linguagem religiosa e, portanto, da Bíblia é importante para se estabelecer como se deve utilizá-la no diálogo com a Ciência, tema que será abordado no capítulo final.

Por fim, devem-se ainda aduzir outros sistemas de linguagem, provenientes dos gêneros literários. Cada gênero tem sua própria linguagem. Assim, a linguagem poética é diferente daquela historiográfico-narrativa, da biográfica, da explicativa num livro didático, etc. Por estarmos lidando nesta pesquisa com um pequeno texto poético, torna-se elucidativa esta declaração de Ricoeur sobre a linguagem poética:

É assim que o discurso poético traz à linguagem aspectos, qualidades, valores de realidade que não tem acesso à linguagem diretamente descritiva e que só podem ser ditos graças ao jogo complexo da enunciação metafórica e da transgressão regrada das significações usuais das nossas palavras (RICOEUR, 1989, p. 35).

Tal perspectiva, segundo o autor, leva a um questionamento ao “nosso conceito convencional de verdade”: devemos deixar de limitá-lo “à coerência lógica e à verificação empírica” e levar em conta “a pretensão à verdade que se empreende com a ação transfiguradora da ficção” (RICOEUR, 1989, p. 36). Em outras palavras, a poesia tem a “sua verdade”, lembrando o que disse o Cardeal Bea sobre a forma literária (*apud* FITZMYER, 2011, p. 80), referido no capítulo anterior.

É importante notar também que, em alguns casos, apesar de a compreensão de determinados conceitos ter evoluído, a linguagem não acompanhou tal evolução, mas, fixou um conceito independente da ou até mesmo contrariamente à evidência

do sentido dos termos adotados para descrever tal conceito. Um exemplo disso é o nome “planeta” para os corpos celestes que circulam uma estrela, como no nosso sistema solar: original do grego *planétes*, que significa “errante” (FERRIS, 1990, p. 5), identificava, na antiguidade, os astros cujo percurso no céu não seguia o movimento regular das estrelas, inclusive “voltando atrás” (movimento retrógrado) (p. 6), despertando a ideia de que vagavam no céu. A Terra não era um “*planétes*” porque pensava-se que estava fixa. Apesar de hoje ser conhecido que esses imensos corpos esféricos, inclusive o nosso, circulam regularmente o sol (ou sua estrela, em outras galáxias), eles continuam sendo chamados inapropriadamente de “planetas”, como se vagassem pelo Universo... Além disso, o próprio nome do nosso ‘planeta’, não condiz com os dois terços de água de sua superfície, o que motivou o compositor brasileiro Guilherme Arantes a chamá-lo poeticamente de “Planeta Água”. Um último exemplo: para fazer jus à etimologia, ‘piscina’ deveria significar, literalmente, um reservatório para peixes (*piscis*, em latim), enquanto ‘aquário’ seria apenas um reservatório de água. Mas, o uso dos dois termos na linguagem cotidiana fixou para cada um o sentido que seria mais apropriado para o outro. O mesmo se dá com o ‘movimento’ do sol: continua-se afirmando que ele nasce e se põe e que percorre o céu, apesar de isso não corresponder à realidade dos fatos. Vê-se como, nesses casos, a linguagem se sobrepôs à evidência sem, contudo, criar problema para a Astronomia.

3.1.2 Texto

As considerações acima a respeito da linguagem dão uma ideia de como cada texto é, de fato, “um microcosmo” (NOGUEIRA, 2012, p. 19). Mesmo os textos escritos num único idioma, como o hebraico, por exemplo, contêm a polissemia oriunda não só de cada termo separadamente, mas, também da forma e dos diversos gêneros literários em que os termos são utilizados, além da diversidade de leituras, como visto no capítulo anterior. Tudo isso amplia enormemente o horizonte de compreensão de qualquer texto, mais ainda do texto bíblico.

Do ponto de vista estrito da linguagem escrita, Simian-Yofre (2000, p. 159), assumindo a conceituação de Schmidt, entende qualquer “texto”, inclusive o texto

bíblico, como “o elemento linguístico constitutivo do ato de comunicação num processo comunicativo, tematicamente orientado, que cumpre uma função comunicativa reconhecível”. Daí, assim como a linguagem não “acontece só”, mas, está unida a diversos fatores na “situação comunicativa”, tampouco o texto acontece “independentemente do seu produtor e do seu destinatário”. Ao contrário, “é o ponto de contato entre ambos”. “É uma realidade complexa, múltipla, que desempenha uma função comunicativa”, cuja “realidade primária [...] não é constituída de sons, palavras ou frases”. Voltando ao pensamento de Nogueira (2012, p. 29), “os textos imaginativos e criativos da cultura humana possibilitam uma relação humana com o cosmo, tornam-se [...] uma ‘segunda realidade’” (expressão emprestada de Ivan Bystrina). Evidentemente, essa ‘segunda realidade’ não é uma realidade física, acessória. Trata-se “da realidade da cultura ‘por meio da qual’ lidamos com o real”.

Tal conceito pode ser complementado pelo da semiótica da cultura trabalhado por Lotman, em continuidade ao tema da linguagem apresentado na subseção anterior (*apud* NOGUEIRA, 2012, p. 17-9). Para este semiólogo, o texto é uma “unidade de sentido”, que “não somente gera novos significados, mas, condensa memória cultural”. Não é “uma mensagem inerte, estática, mas, antes uma mensagem que se auto-organiza e que se relaciona com outros textos”. Sua dupla codificação, como explicado acima, “amplia ainda mais o potencial de criação de novas mensagens”. Isso lhe confere “uma estrutura qualitativamente sofisticada, duplamente codificada e semioticamente heterogênea”. Esse conceito não se aplica só a “mensagens da língua natural, mas, a todos os portadores de sentido”.

Ricoeur (1989, p. 142-3) vê o texto como mais do que uma fala fixada por escrito, seja ela física ou só mental. Se assim fosse, ele nada acrescentaria à fala. “A escrita seria uma fala fixada” e a função do texto seria apenas dar-lhe durabilidade, conquanto o que é gravado – mais exatamente, grafado, escrito – permanece por muito mais tempo. De fato, o discurso oral se perde no vento ao serem pronunciadas as palavras. Ao contrário, para Ricoeur a escrita é a inscrição direta do “querer-dizer” do autor. “O texto é verdadeiramente texto quando não se limita a transcrever uma fala anterior, mas, quando inscreve diretamente na escrita o que quer dizer o discurso”. Ele não apenas surge após a fala, mas, “no lugar em que [esta] poderia ter nascido”. Colocar-se no lugar do discurso ao vivo é “o ato de nascimento do texto”. Assim, texto é algo mais do que fala escrita; é um discurso que possibilita dizer mais, pois amplia a comunicação, graças, justamente, à

durabilidade conferida pela escrita. Nas palavras desse autor (1989, p. 143), o texto não só conserva o discurso, transformando-o em um “arquivo disponível para a memória individual e coletiva”, nem só “aumenta a eficácia” da linguagem, com a possibilidade da “tradução analítica e distintiva de todos os [seus] traços sucessivos e discretos [...]”, através da “linearização dos símbolos”. Tudo isso ainda é apenas “transcrição da linguagem oral em signos gráficos”.

Ricoeur (1989, p. 144-5) vai além, vendo uma “verdadeira transformação” operar-se “quando o enunciado é diretamente escrito em vez de pronunciado” (“libertação da oralidade”): primeiro na relação entre linguagem e mundo; segundo, na relação entre linguagem e os sujeitos envolvidos (autor e leitor). Na primeira, “a coisa” sobre a qual algo está sendo dito – o “referente”, no discurso ao vivo –, fica como que “no ar”, “fora do mundo ou sem mundo”, no texto. O mundo “real”, imediato, que está presente no discurso, inclusive que pode ser mostrado, exibido, se ausenta do texto. Por isso, o texto cria o seu próprio “quase-mundo”, onde “as palavras deixam de se esbater face às coisas” e “se tornam palavras para si mesmas”. O movimento da referência para a exibição, próprio do diálogo, é interceptado pelo texto. Esse “quase-mundo” do texto é, precisamente, o mundo da literatura. Esse mundo imaginário é “‘presentificado’ pelo escrito, no mesmo lugar em que o mundo [imediato] era ‘apresentado’ pela fala; [...] é um imaginário literário”. Por isso, há o “mundo grego”, o “mundo bizantino”. De consequência, há também o ‘mundo da Bíblia’: não só os contextos históricos da época em que ela foi escrita, especificamente dos povos do Oriente Médio neles implicados, com suas culturas etc., como também a realidade da Bíblia como literatura.

Na segunda relação, entre a linguagem e os sujeitos envolvidos, analogamente ao que acontece com o texto e a fala, Ricoeur vê o ato da leitura como substituto do diálogo no discurso ao vivo, assim como o texto ocupa o lugar da fala. Enquanto na troca de palavras os dois locutores estão presentes um ao outro, o texto oculta o autor e o leitor: “o leitor está ausente da escrita; o autor está ausente da leitura”. O texto coloca seu próprio autor à distância e isso o transforma em “primeiro leitor” (RICOEUR, 1989, p. 145). A partir daqui, o autor passa a trabalhar o ato da leitura, enfatizando o conceito de interpretação, distinguindo-o da explicação e unindo dialeticamente os dois conceitos no “arco hermenêutico” (RICOEUR, 1989, p. 146-62). Afinal, é a leitura o destino final do texto, a sua realização (p. 162). Todo texto reclama um leitor e pede para ser interpretado (p. 142).

A noção ricoeuriana de texto é importante para desfazer-se o equívoco muito comum a respeito da Bíblia, de que ela nada mais é do que a consignação por escrito de um anterior discurso de Deus. Ricoeur (1989, p. 129-30) demonstra como na própria Bíblia a sequência fala-escrita aparece várias vezes invertida, como no caso de Jesus e de diversos escritos do Novo Testamento. Estes interpretam a *Torah* relendo todo o Antigo Testamento, gerando novos discursos – a pregação (*kerigma*) da Igreja – num processo contínuo de fala-escrita-fala e também de escrita-fala-escrita.

Segundo Nogueira (2012, p. 18), os textos religiosos são altamente complexos, envolvem uma grande variedade de códigos de comunicação e, conseqüentemente, a criação de novas mensagens e novos significados. Irene Machado (*apud* NOGUEIRA, 2012, p. 20) entende como texto não só o que é escrito, mas, também as outras formas não escritas de expressão de mensagens, como a arte, as cerimônias, as peças musicais etc. A pluralidade de sentidos que qualquer texto possui justifica a necessidade de sua interpretação: aí entra a hermenêutica. Isso é ainda mais necessário quando se trata de textos considerados sagrados, como a Bíblia. Estes são ainda mais complexos porque, além das muitas mensagens que geram, como literatura, para o leitor religioso contêm também uma mensagem divina. “Nesse sentido os processos da religião como texto da cultura são imprevisíveis” (p. 25) e “o ‘poliglotismo’ da linguagem é incontrolável” (NOGUEIRA, 2012, p. 26).

Josgrilberg (2012, p. 42) entende que “o texto não é a única preocupação hermenêutica; mas, é o seu caminho real. Textos ‘são expressões fixas e permanentemente da vida (Dilthey): a vida cuja expressão fica armazenada em texto”. Também entende que “o texto exprime um mundo” e que “a hermenêutica necessita descobrir o mundo que o texto propõe” (p. 43). Contudo, é possível aplicar ao texto aquilo que esse autor afirma sobre a interpretação e o sentido: não é uma reprodução da realidade (como a cópia exata de um fato), mas, sim, apenas uma representação de sentido. Trata-se do sentido que o autor dá à realidade que ele percebe “diante de um mundo que se manifesta” a ele (p. 35). O texto provoca uma “re-invenção do sentido”: “significações e mensagens que provocam interpretações por diferentes horizontes” (JOSGRILBERG, 2012, p. 44). Daí que, como afirmado acima, não se pode confundir texto e realidade.

O mundo do texto não se confunde com o mundo físico, real, como supõe a leitura fundamentalista. Haroldo Reimer lembra que o texto sagrado é sempre ‘tradução’, não é “a verdade em si”.¹³² É preciso sempre se perguntar pela intencionalidade do autor. Toda tradução de qualquer experiência religiosa comporta elementos condicionados e limitados. Aqui vale recordar o pensamento de Elisabeth Schüssler Fiorenza (2009, p. 120) citado no início deste trabalho: “textos bíblicos [...] não são reflexos ou espelhos da realidade, e nem a palavra direta e incondicionada de Deus”.

Por fim, Croatto (1986, p. 7) adverte que a Bíblia “fala como ‘texto’, não como uma palavra difusa e existencial que somente tem o sentido genérico de provocar uma decisão minha”. Seu texto se encontra entre o horizonte cultural de sua época, já bem distante, e o nosso. A tensão entre esses dois tempos só pode ser resolvida “através de uma ‘releitura’ frutífera”, o que “equivale a enunciar o problema da ‘hermenêutica’ bíblica”. Com efeito, “ler” (a Bíblia ou qualquer texto) é interpretá-la, conquanto sua leitura visa produzir sentido (p. 23-35). Isso nos transporta para a próxima subseção.

3.1.3 Hermenêutica

“Hermenêutica, do grego *Hermeneia* [...] significa em geral tradução, interpretação. É necessária onde há polissemia ou expressões com pluralidade de sentidos” (JOSGRILBERG, 2012, p. 38). Entretanto, a polissemia não vem apenas do texto como tal, mas, resulta também da diversidade de leituras possíveis. Ela surgiu dos trabalhos da exegese, não só da exegese bíblica (Ricoeur), como “esforço de compreender um texto, de dizer o seu sentido em vários níveis”. Embora ‘hermenêutica’ seja mais do que simples “interpretação de símbolos” (RICOEUR, 1989, p. 41) e até mesmo de textos, e também embora seja, de um lado, a interpretação, e, de outro, a teoria da interpretação, para o nosso caso interessa a hermenêutica de textos e, mais especificamente ainda, de um texto bíblico. ‘Inter-

¹³² Exposição oral feita no Colóquio “Fundamentos Teóricos das Ciências da Religião”, no Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em Goiânia, em dezembro de 2012.

pretare’ pode ser entendido como interpor ou emprestar “um sentido entre possibilidades distintas, entre a expressão escrita de um texto e a compreensão que temos dela, por exemplo”. Em suma, do ponto de vista geral, “trata-se de dizer algo sobre algo que foi dito” (JOSGRILBERG, 2012, p. 38).

Paul Ricoeur (1989, p. 155) vê duas atitudes que o leitor pode tomar face ao texto: explicar e interpretar. Dilthey coloca as duas em oposição, uma excluindo a outra¹³³. Ricoeur supera essa dualidade diltheyana, vendo uma relação dialética entre as duas atitudes: explicar não é interpretar, mas, não se pode compreender um texto sem explicá-lo. É a dialética da leitura (p. 149)¹³⁴. Propõe uma solução “complementar e recíproca” (p. 154), com a noção de “arco hermenêutico”, que vai da explicação à interpretação, passando pela apropriação¹³⁵ do texto (p. 158). A compreensão do texto acontece quando o leitor se apropria do seu significado e, aí, compreende a si mesmo (p. 155). Essa apropriação é mediada pela explicação. “Ler é, em qualquer hipótese, encadear um discurso novo no discurso do texto”. Isso é possível porque o texto “não está fechado em si mesmo, mas, aberto a outra coisa” (p. 155); só por isso a leitura é possível. A interpretação é a conclusão concreta do processo de encadeamento e retomada de um novo discurso no discurso do texto: ler e re-ler. Para Maurice Natanson (*apud* ALVES, 2000, p. 180), “a compreensão [...] é um processo de construção e reconstrução ‘imaginária’ de seus objetos”.

Continua Ricoeur (1989, p. 147): interpretar é “a arte de compreender aplicada” às manifestações do psiquismo alheio (Dilthey) fixadas por escrito, os ‘monumentos escritos’ que são os textos. A explicação se atém à estrutura do texto; a interpretação o restitui à comunicação viva. Para Ricoeur, ainda, “explicar é destacar as estruturas, ou seja, as relações internas de dependência que constituem a estatística do texto; interpretar é tomar o caminho de pensamento aberto pelo texto, pôr-se em marcha para o ‘orientado’ do texto” (p. 155). Assim, pela explicação, o texto apenas “tem um sentido” (“relações internas, uma estrutura”); pela sua apropriação pelo sujeito, ele passa a ter “uma significação [...] uma realização no discurso próprio do sujeito leitor” (RICOEUR, 1989, p.156). Por fim, só a explicação,

¹³³ Como afirma P. Ricoeur, mas, esclarecendo que o binômio para Dilthey é explicar e compreender, sendo a interpretação, para este, apenas um aspecto da compreensão (1989, p. 146, 154).

¹³⁴ Ricoeur (1989, p. 164) define ‘dialética’ como “a consideração segundo a qual explicar e compreender não constituiriam os polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação”.

¹³⁵ Por ‘apropriação’ Ricoeur (1989, p. 156) entende o “tornar próprio o que, em princípio, era estranho”. Por ela, o texto se torna “atual”, isto é, retoma “a referência para um mundo e para sujeitos. Este mundo é o do leitor; este sujeito é o próprio leitor”.

a rigor, tem um método. A compreensão se forma no momento metódico da explicação, enquanto essa desenvolve analiticamente aquela (p. 182).

Se bem entendemos Ricoeur, “explicar” é falar do texto, de seu mundo, de seus destinatários primeiros; “interpretar” é o ato pelo qual o leitor faz o texto falar para si, para seu mundo atual. Porém, a interpretação não é um ato apenas do sujeito (cada um interpreta como quiser). A ‘apropriação’ do significado pelo sujeito interpretante (compreensão de si) não significa subjetivismo interpretativo. Interpretar é, também, um ato do próprio texto, enquanto este aponta o sentido, tem uma intenção (RICOEUR, 1989, p. 159).¹³⁶ Aqui vale a observação de Croatto (1986, p. 39), de que “os conceitos ‘objetivo’ e ‘subjetivo’ não servem para expressar o que acontece no ato hermenêutico, e é melhor não adotá-los”. A interpretação do leitor tem de ser suportada pelo texto. O ‘orientar’ (sentido, direção) do texto é dado pelo próprio texto, não é arbitrado pelo leitor-intérprete (RICOEUR, 1989, p. 161). Caso contrário, força-se o texto a dizer aquilo que, na verdade, ele não quer dizer.

Toda a teoria hermenêutica consiste em mediatizar esta interpretação-apropriação pela série dos interpretantes que pertencem ao trabalho do texto sobre si mesmo. A apropriação perde, então, alguma coisa da sua arbitrariedade [...] O dizer do hermeneuta é um re-dizer, que reativa o dizer do texto (RICOEUR, 1989, p. 162).

O que precisa ser interpretado? “Tudo”, poder-se-ia responder! “A hermenêutica, depois de surgir como hermenêutica especial, como a hermenêutica bíblica, por exemplo, se erigiu em uma hermenêutica geral, abrangente”, pois “o ser humano está envolvido na tarefa interpretativa continuamente” e “vive sua existência originária não como dedução ou cálculo, mas, como interpretação” (JOSGRILBERG, 2012, p. 32, 35). Como tal, a hermenêutica “não é exclusiva do sagrado”. Retorna-se, aqui, àquele pensamento de Ricoeur (1989, p. 40-2, 65), baseado em Gadamer, citado acima, de que toda a experiência humana é linguística. Consequentemente, a tarefa hermenêutica também abrange toda a vida e toda experiência humana: nossa compreensão do mundo e de nós mesmos passa pelas mediações dos signos (linguagem falada), dos símbolos (segundo sentido, metáfora, linguagem simbólica) e dos textos (linguagem escrita). Signos, símbolos e textos precisam ser interpretados. A importância da hermenêutica fenomenológica pode ser resumida neste pensamento: “é decifrando signos que existimos” (RICOEUR *apud*

¹³⁶ É importante reiterar que “o sentido do texto não se confunde com a intenção do autor” (JOSGRILBERG, 2012, p. 44). A intenção ou a mira do texto não é, a título primordial, a presumida intenção do autor [...], mas aquilo que quer o texto” (RICOEUR, 1989, p. 158-9).

JOSGRILBERG, 2012, p. 41). Também Simian-Yofre (2000, p. 22) nota que “nenhum evento humano chega a nós sem uma interpretação”. No entanto, como afirmado acima, para o escopo desta pesquisa se trabalha a hermenêutica de um texto bíblico, mas, aproveitando tudo o que lhe for útil da hermenêutica em geral, a filosófica, muito bem desenvolvida por Ricoeur. É oportuno frisar que este autor não considera a hermenêutica bíblica apenas como uma “aplicação” da hermenêutica filosófica, mas, que as duas se interpenetram, numa “inclusão mútua” (RICOEUR, 1989, p. 125).

Ainda, Josgrilberg (2012, p. 33) ressalta que, em Dilthey e Schleiermacher, dois aspectos essenciais da existência balizam a hermenêutica: a contingência histórica e a linguagem. Para esse autor, a hermenêutica fenomenológica, na visão ricoeuriana, toma esses dois aspectos. Nela, a contingência histórica da experiência – também da experiência do sagrado ou religiosa – se traduz não simplesmente no ser, mas, sim, no ser ‘diante de’. Exige renunciar “a qualquer pressuposto metafísico ou dimensão transcendental prévia no ser humano” (p. 35). O reconhecimento de si e do mundo só é possível graças à mediação hermenêutica, pois “é nas expressões da vida que o ser humano se objetiva, segundo Dilthey” (JOSGRILBERG, 2012, p. 41). Nesse sentido amplo, entendemos a hermenêutica exatamente como a arte necessária da interpretação, nos diversos modos como os eventos são transmitidos numa situação comunicativa humana: oral, textual, iconográfico, gestual, cênico, lírico, artístico, imagético etc.

À mesma página, Josgrilberg afirma ainda que, “para Ricoeur, a linguagem é ‘mediação’ [...] embora mediação criadora”, pois “signo é sempre a intenção de valer um sentido ‘em lugar de’”. Daí, a linguagem “tem de passar pela interpretação de expressões da vida que duram, como os textos, monumentos, obras de arte, etc.”. O autor conclui que “a hermenêutica tem na linguagem uma mediação necessária e *sine qua non*”.

Interpretar os mundos e a existência nos textos é a motivação hermenêutica mais vigorosa. Isso é possível mediante a linguagem, mas, não tanto a linguagem dos linguistas, mas, a linguagem vivida, captadora de sentido e inventora de sentido. Os mundos se interpenetram como horizontes e a interpretação pode ser vista como uma fusão de horizontes (segundo a feliz expressão de Gadamer) (JOSGRILBERG, 2012, p. 42).

Contudo, há que se frisar que “o ‘mundo do texto’ é, pois, o objeto propriamente dito da hermenêutica” (SALES; SANTOS *apud* JOSGRILBERG, 2012, p. 44). Esse mundo é “a coisa do texto”, aquilo que ele referencia. Sobretudo na

'literatura' poética e de ficção, esse mundo "distancia-se da realidade cotidiana para a qual aponta o discurso vulgar" (RICOEUR, 1989, p. 131). Tal propriedade impede que o leitor interprete a Bíblia a seu bel prazer, como afirmado acima, pois é o mundo do texto que precisa ser descoberto. O papel próprio da hermenêutica é arbitrar "entre interpretações existentes e possíveis e o diálogo que permite cruzar algumas leituras em torno de um único texto". Mas, a interpretação é uma representação do sentido que o texto quis dar 'diante da' vida, da existência, do mundo circunstante a ele, e nunca uma simples reprodução da realidade tal como é.

O intérprete "necessita descobrir o mundo que o texto propõe", pois "o texto referencia seu próprio mundo e não outro", "exprime um mundo", é a representação de um mundo, diferente do mundo real e do mundo do autor (JOSGRILBERG, 2012, p. 43). De fato, "texto é estrutura e articulação de sentido, mensagem controlada e um mundo confinado em frases" (p. 44). Essa é também a perspectiva de Ricoeur (1989, p. 145), referida acima, quando afirmava que o texto cria seu próprio mundo e o "presentifica". Situar-se no mundo do texto: isso evita um "curto circuito" interpretativo, ou seja, transpor o texto, sem mais, para o mundo de hoje, numa falsa noção de atualização.

A tarefa básica da hermenêutica (de textos) é encontrar os sentidos do texto (JOSGRILBERG, 2012, p. 42). "O sentido é apropriado indiretamente por meio de signos (que estão 'em lugar de') e que sempre podem acumular [novos] sentido[s] ou ser vistos e interpretados em diferentes níveis". Esse autor ressalta que, "em essência, o signo é uma mediação polissêmica" e que "a linguagem vivida é irreduzível à significação unívoca" (p. 41). Por isso o texto "é interpretado de muitas maneiras" (p. 43). No entanto, como já aludido anteriormente, a multiplicidade de interpretações não se deve apenas à polissemia dos signos, mas, também àquela apropriação do texto pelo sujeito intérprete apontada por Ricoeur. Croatto (1986, p. 39) vê nisso a origem do "conflito das interpretações", mas, somente quando não se aceita a pluralidade de sentidos – a polissemia –, fechando a interpretação. Isso acontece quando se adota a própria interpretação como a única verdadeira, enquanto as dos outros estariam erradas. Na verdade, para esse autor, "o decisivo [para a hermenêutica] é a práxis que gera a leitura". Seria, pois, não uma questão de 'ortodoxia' (qual opinião é a correta), mas, de 'ortopraxia' (o desdobramento do texto na vida de quem lê). Tal ideia pode ser reforçada com esta: relevante para a hermenêutica bíblica não é o que está "por trás" do texto (o contexto histórico que o

texto esconde – “o qual, porém, não devemos renegar), mas, sim, o que está “adiante dele”, ou seja, “o que ele sugere como mensagem pertinente para a vida daquele que o recebe e busca” (CROATTO, 1986, p. 46). A polissemia dos textos bíblicos, somada à de suas interpretações ao longo do tempo, torna sua leitura sempre “exploradora”: há sempre novos sentidos a serem descobertos e isso é apaixonante no estudo bíblico.

Por outro lado, Josgrilberg (2012, p. 42) lembra que os próprios textos “já são por si interpretações, são ‘discursos’, isto é, um desvio do curso. Discurso é um evento da linguagem”, como também o são os textos. Também “o uso da linguagem já é um uso interpretativo” (p. 43). Para ele, a hermenêutica “busca verificar, imaginar, criar o sentido a partir do texto, sem se contentar com a superfície”. Seu trabalho é “fazer aparecer o significado além do sentido primeiro, i. e., recriando o(s) sentido(s) latente(s)”. Esse é um trabalho árduo, mas, gratificante, porque, afinal, “como o texto não se repete na interpretação, progressivamente nos damos conta do caráter construtivo e inventivo da hermenêutica”.

Ulrich Luz (*apud* ADRIANO FILHO, 2012, p. 187) lembra que

a história dos efeitos [da interpretação] mostra que os textos têm poder e, portanto, não pode ser separada de suas consequências. Interpretar um texto não é somente jogar com as palavras, mas, um ato de consequências históricas.

Pensamos, porém, que esse poder não deve ser atribuído ao texto em si, mas, sim, a quem o interpreta ou, mais exatamente, a quem se atribui o poder de interpretá-lo “corretamente”. A questão do intérprete da Bíblia será discutida na próxima subseção.

Croatto (1986, p. 9) resume a hermenêutica geral em três aspectos: é, sobretudo, interpretação de textos; parte de uma ‘pré-compreensão’ (contexto vital do leitor); faz ‘crescer’ o sentido do texto. A própria constituição dos textos bíblicos (ou o surgimento da Bíblia como texto) “se origina em uma experiência que é interpretada”, ou seja, por ter nascido do chão da história, a Bíblia em si mesma já é uma interpretação de experiências, de uma ‘práxis’. Ela é o testemunho de como a fé israelita interpretou sua práxis histórica, uma práxis de libertação.

A hermenêutica de textos é especialmente importante para textos religiosos. Na cultura ocidental, a hermenêutica bíblica se reveste de ainda maior relevância, dado o enraizamento profundo dessa cultura nos textos sagrados judeu-cristãos. Também por isso, ao tratar de hermenêutica, esta pesquisa se foca na hermenêutica

bíblica, com sua especificidade. Assume-se, com Simian-Yofre (2000, p. 77), o sentido descritivo que nos últimos anos a discussão sobre a interpretação da Bíblia conferiu ao termo 'hermenêutica'. Esse “quer indicar uma interpretação que conecta o sentido histórico do texto com seu significado para o leitor atual”. Ou seja, a hermenêutica bíblica precisa mostrar a relação que existe entre o significado e a significação, correspondente àquela entre explicação e interpretação.¹³⁷ Aqui cabe lembrar que “o sentido é o lado mais misterioso da linguagem e onde as teorias revelam mais suas fragilidades” (JOSGRILBERG, 2012, p. 47). Isso porque os signos não significam a mesma coisa para diferentes observadores (“irregularidade semiótica”) (NOGUEIRA, 2012, p. 23). A singela historieta a seguir ilustra bem tanto essa afirmação quanto o conceito abrangente de hermenêutica:

Numa casa, havia em cima da mesa uma garrafa com cachaça até a metade. O filho mais velho chegou do trabalho, viu a garrafa e disse, esfregando as mãos: “Oba! Ainda tem meia garrafa!” E foi tomar banho pensando em preparar uma boa caipirinha antes do jantar. Enquanto isso, chegou a mãe, vinda da Igreja, viu a garrafa e, com as mãos na cabeça, foi para o quarto, lamentando: “Ah, meu Deus! Ainda tem meia garrafa!” Daí, chegou o pai, alcoólatra inveterado, olhou para a garrafa e esbravejou: “O quê? Só tem meia garrafa?” E foi discutir com o filho no banheiro, exigindo explicações. Por fim, a filha mais nova, que há algum tempo vinha conversando com o pai e o irmão para controlarem mais o consumo de álcool em casa, chegou da faculdade e, vendo a garrafa, comemorou: “Legal! Ainda tem meia garrafa! Hoje eles só beberam a metade!”

3.1.3.1 A perspectiva do leitor na interpretação do texto

Quem é o intérprete da Bíblia? Jan Assmann (*apud* VASCONCELLOS, 2012, p. 139) considera que, a partir da 'canonização' dos textos sagrados, eles passaram a encarnar os “valores normativos e formativos de uma comunidade, a 'verdade'”. Daí, surgiu a necessidade de se controlar a sua interpretação. Quem vai fazer isso serão as diversas “instituições para a interpretação” que forjarão “uma nova classe

¹³⁷ Para as implicações filosóficas da questão hermenêutica no século XX, o autor remete a G. Vattimo, *La fine della modernità* (1991), em particular à terceira parte (p. 121-89).

de elites intelectuais”: em resumo, os especialistas do texto canônico. Mas, Vasconcellos pondera que essa especialização ou “restrição interpretativa” não impediu “inúmeras e criativas apropriações” dos textos pelos leitores comuns, os fiéis de cada credo religioso.

Evidentemente, toda comunicação parte de um produtor para um receptor, cada qual em seu contexto específico, os quais também são elementos integrantes e indispensáveis do processo e nele interferem. No caso dos textos bíblicos, pouco se pode saber dos seus produtores, principalmente porque na maioria das vezes, é praticamente impossível afirmar com certeza quem são seus autores. Narrativas como a da “parada do sol e da lua” são de origem popular e de épocas remotas, como afirmado no capítulo da exegese, sendo inútil tentar afirmar algo específico sobre quem o produziu e quando. Ao contrário, muito interessa para a compreensão do texto a perspectiva do leitor, como “sujeito que lê, decifra, desconstrói, reconstrói e preenche as lacunas dos textos” (NOGUEIRA, 2012, p. 11).

Quanto a isso, Simian-Yofre (2000, p. 150-2) observa que o “sujeito natural” da interpretação da Bíblia tem de ser seu destinatário final: o povo de Deus, como comunidade de fé, e não o teólogo ou o biblista. Estes estão a serviço da comunidade intérprete. O Magistério da Igreja, no caso católico, se coloca como garantia de que, em certos casos, a interpretação da Bíblia esteja coerente com a Tradição, entendida, porém, “como um processo vivo e como o impulso a elaborar novas interpretações”.¹³⁸

José Adriano Filho (2012, p. 169-70), seguindo o pensamento de Parris e Jauss, afirma que “uma das metas primárias da literatura é apresentar algo de forma inesperada e, assim, romper com nossos padrões habituais de reconhecimento”. Daí o texto literário provoca um “estranhamento entre a nossa compreensão de mundo e a apresentação de formas novas e inesperadas”. A base para o leitor comparar o que o texto apresenta (linguagem poética) com suas próprias expectativas (linguagem prática) é a oposição entre o mundo apresentado no texto e a realidade.

A interpretação, então, precisa levar em conta estas três exigências: o contexto histórico do autor, a estética do texto e o horizonte de expectativa do leitor. Esta última exigência é a contribuição de Gadamer, segundo Adriano Filho (2012, p.

¹³⁸ Na apostila que utilizou em um dos seus cursos, já referida antes, esse autor acrescenta que a Tradição deve ser entendida “não somente como o recurso a um conjunto de interpretações enfim estabelecidas”.

171) e se resume nos “quadros de referências” do leitor, os quais “incluem as convenções estético-ideológicas que possibilitam a produção/recepção de um texto”, quais sejam: social, intelectual, ideológica, linguística, literária (Zilberman), além de afetiva. A comunicação por meio de um texto literário só pode acontecer se houver a “fusão de horizontes de expectativas” do autor e do leitor. A fusão pode criar identificação ou estranhamento entre os dois polos (ADRIANO FILHO, 2012, p. 174-5).

“A novidade da abordagem de Jauss é a indicação da importância do leitor no processo de interpretação da obra literária” (ADRIANO FILHO, 2012, p. 172). Na estética da recepção, o leitor é liberado “da busca por uma interpretação única” e pode imprimir sua própria marca “no texto com o qual interage” (p. 176). Isso não estabelece, porém, uma tirania da subjetividade, ou seja, cada um interpreta como bem quer, porque o horizonte de expectativas é intersubjetivo, não é um “evento privado”. O que era “novo” ou “provocante” na época que foi escrito pode tornar-se “experiência adquirida” para as gerações futuras, deixando então de “provocar” (p. 180). Quanto à interpretação da Bíblia, ela “envolve as respostas legítimas às perguntas que ela faz [...] bem como as respostas ilegítimas apresentadas e que devem ser evitadas por seus futuros intérpretes” (Parris) (p. 182).

Trata-se de um intérprete bem “localizado num contexto social, histórico e espaço-temporal específico” (ADRIANO FILHO, 2012, p. 180). Por isso, é preciso lembrar que “nenhuma interpretação acontece sem pressuposições” (JOSGRILBERG, 2012, p. 43). “Não há ponto de partida puro” (p. 32). Por conseguinte, todo intérprete tem seus pressupostos. Nogueira (2012, p. 19) nota que o interlocutor (nesse caso, o leitor) “também traz para o processo de leitura sua personalidade, sua memória cultural, códigos, associações. E estes nunca são idênticos aos do autor”. Pode-se acrescentar que nunca são só os do próprio sujeito leitor, mas, o de um grupo ou contexto do qual ele faz parte e cujos interesses ele pode defender, ainda que subliminarmente.

Seguindo as concepções da hermenêutica fenomenológica traçada por Ricoeur, Josgrilberg (2012, p. 44-5) apresenta-a como “hermenêutica da suspeita”, pois “o texto possui sempre uma dimensão ideológica, bem como toda interpretação”. Mas, lembra que “a hermenêutica da suspeita não é toda a hermenêutica. Um texto pode ter outras validades que a suspeita não dá conta. Um

texto religioso pode revelar dimensões do sagrado que uma hermenêutica da suspeita, por seu caráter redutor, não atinge”.

3.1.3.2 Perspectiva desta tese na interpretação de Josué 10,12-14

“Todo texto tem uma estruturação própria enquanto texto, significações e mensagens que provocam interpretações por diferentes horizontes” (JOSGRILBERG, 2012, p. 44). O que propomos neste capítulo, portanto, pressupõe ‘um’ horizonte, reconhecendo que há outros possíveis. O horizonte desta pesquisa é, propriamente, o do almejado diálogo da Teologia com a Ciência. Este é o prisma com que enfocamos o texto sagrado. Em nosso trabalho, a exegese histórico-crítica de Js 10,12-14 buscou trazer à luz uma quantidade de elementos textuais e contextuais que precisam entrar no jogo interpretativo desse texto bíblico. Agora, a hermenêutica buscará mostrar um sentido (entendido também como direção, rumo – o ‘oriente’ como explanou P. Ricoeur) que o texto pode apontar a partir desses elementos, dando suporte à nossa interpretação, que não pretende ser a única. De fato, em coerência com o pensamento de Josgrilberg acima, devemos admitir que o texto pode apontar para mais de um sentido, já que existem diferentes horizontes hermenêuticos.

Nossa pesquisa quer ser ‘uma’ contribuição para o diálogo da Teologia com a Ciência, não pretendendo ser a única na área da hermenêutica bíblica, na qual se situa. Tampouco quer afirmar que esse diálogo só poderá se dar por meio dessa hermenêutica. A Teologia tem outras frentes de trabalho – suas diversas subáreas e especialidades – que também devem ser mobilizadas nesse sentido, como de fato já se vem fazendo. De fato, a Teologia não se reduz à hermenêutica. Com isso, cumprem-se aquelas três funções da linguagem duplamente codificada no texto (Lotman): a transmissão de mensagens, a criação de novos significados e a condensação de memória cultural.

Se para Ricoeur a hermenêutica surgiu da exegese, como referido acima, e se tornou “um campo de investigação próprio, voltado para textos, através do ‘fenômeno do mundo vivido nele mesmo’ (Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger)” (*apud* JOSGRILBERG, 2012, p. 32), nos estudos bíblicos, hermenêutica

e exegese continuam estreitamente unidas. Para a relação entre elas é oportuna esta concepção de Simian-Yofre (2000, p. 21):

A exegese é a disciplina que nos leva às realidades humanas que, uma vez conhecidas, nos abrem a outras realidades, perceptíveis, porém, não mais por meio da exegese, mas, na experiência de fé pessoal e comunitária, expressas depois sistematicamente na Teologia.¹³⁹

Esse autor está refletindo um pensamento de São Tomás de Aquino, segundo o qual “o conhecimento humano não pode atingir a verdade em si, mas, somente uma realidade humana, que, todavia, pode levar a descobrir outras verdades” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 21). À luz da formulação da *Dei Verbum* sobre a natureza das Sagradas Escrituras, apresentada anteriormente, pode-se entender que a exegese busca decodificar a linguagem humana codificada no texto como literatura, correspondendo àquelas “realidades humanas” atingíveis pela consciência humana. Já as “outras realidades” seriam os diversos sentidos ou mensagens a que o texto permite chegar, e que podem ser acolhidos, pelas pessoas de fé religiosa, como “palavra de Deus”. Essa é a tarefa própria da hermenêutica bíblica. Nesse aspecto, o hermeneuta da Bíblia tem diante de si um texto literário que é, simultaneamente, texto sagrado e isso lhe dá um rumo, uma direção, um sentido. De fato, como lembra Josgrilberg (2012, p. 41) “o sentido é apropriado indiretamente por meio de signos (que estão ‘em lugar de’) e que sempre podem acumular sentido ou ser visto e interpretado em diferentes níveis”. Em essência, o signo é sempre polissêmico: pode ter vários sentidos. Aplicando aqui a noção de “arco hermenêutico” de Paul Ricoeur, já que a hermenêutica é interpretação, pode-se equiparar a exegese à explicação.

O objetivo central desta pesquisa é contribuir, por meio da hermenêutica bíblica, para o diálogo da Teologia com a Ciência. Por “diálogo” entende-se não apenas a superação do modelo de confrontação, de tipo apologético, e também do modelo de integração ou concordismo, mas, exatamente, um posicionamento que vê a possibilidade da complementaridade entre as duas áreas, assim definido por Küng (2007, p. 66-7):

um modelo de interação crítico-constitutiva de complementaridade entre ciência natural e religião, onde as esferas próprias de cada uma sejam mantidas, as transições ilegítimas sejam todas evitadas e as absolutizações rejeitadas, mas, onde em mútua consulta e enriquecimento se procure considerar a realidade como um todo, em todas as suas dimensões.

¹³⁹ Tomou-se aqui a liberdade de corrigir um pouco a tradução, com base na citada apostila desse autor, onde se lê: “[...] *realità umane, le quali, conosciute, ci aprono verso altre realtà, percepibili però non più tramite l'esegesi ma nella personale esperienza di fede [...]*” (1993, p. 12-3).

Esta tese assume o terceiro modelo acima como o mais coerente e promissor para seu objetivo. Consciente de que não basta interpretar um texto bíblico dessa ou daquela forma para que o diálogo com a Ciência já esteja estabelecido, bem como de que a hermenêutica não se identifica com a Teologia, o estudo busca exemplificar a seguir as diferentes leituras que refletem os três modelos apontados por Küng. Para os dois primeiros modelos, os exemplos foram selecionados pelo critério de como a interpretação da perícopes da “parada do sol” discute com a Ciência, quer opondo-se, quer tentando se acomodar a ela. Em alguns dos exemplos dados, os próprios autores se identificam como membros de alguma Igreja, enquanto em outros tal identificação é inexistente. Por isso, ao reportar tais exemplos, esta tese procurou não diferenciar entre católicos, protestantes e evangélicos, para que não se pense que haja favorecimento para um lado e desprestígio para outro. Para o terceiro modelo, a tese apresenta sua própria interpretação da perícopes.

Reconhece-se, também, que há hermenêuticas olhando para outros aspectos do texto sagrado, não focadas na questão específica da sua relação com a Ciência, quais sejam: o aspecto espiritual, místico, pastoral, vivencial etc. Estes aspectos são especialmente interessantes para a leitura alegórica, a pragmática, a estruturalista, a narratológica, a retórica, a semiótica, a contextualizada, a sociológica, a liberacionista, a psicológica, a feminista etc. Obviamente, todos esses aspectos estão dentro do âmbito teológico e, de alguma maneira, precisam também dialogar com o pensamento científico. Por isso, também tais leituras poderiam ser abordadas na ótica de sua relação com a Ciência. No entanto, tais abordagens ampliariam demasiada e desnecessariamente esta pesquisa, motivo pelo que esta se limitou a três leituras ilustrativas dos modelos de relacionamento aludidos acima. Neste capítulo elas são identificadas como hermenêuticas literalistas, naturalistas e crítico-construtivas.

3.2 HERMENÊUTICAS LITERALISTAS

O termo “literalismo” é tomado daquela conotação negativa que os críticos dos diversos métodos exegéticos atribuem ao que seria o sentido literal para os

fundamentalistas, conforme já se explicou. Essa é também a leitura geralmente feita pelos leitores comuns, não iniciados nos diferentes métodos e abordagens do texto sagrado, tanto do lado católico como do protestante e evangélico. O literalismo difere do que se entende por “sentido literal” no método histórico-crítico e em outros métodos, como já visto no capítulo da exegese. Nestes o sentido literal é o que “o autor humano pretendia diretamente e que as palavras escritas transmitiram” (FITZMYER, 2011, 106). A ele se consegue aceder com uma ferramenta metodológica adequada. Já na leitura fundamentalista, é o “sentido primário”, o qual dispensa todo método científico de interpretação (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 82).

Segundo Garfagnini (1978, p. 53-62), os problemas entre algumas afirmações bíblicas e a visão clássica “gentílica” ou pagã do mundo físico, especialmente na ordem cosmológica, já foram detectados desde os primórdios do cristianismo pelos apologetas e, depois, pelos primeiros Padres da Igreja. Uma breve história da relação da Teologia (que inclui a hermenêutica bíblica) com a Ciência será especificamente abordada no próximo capítulo, mas, por ora, importa adiantar isto: os temas bíblicos mais confrontados com o que afirmava a “ciência profana”, foram “as águas acima do céu” (cuja discussão se estendeu até o Renascimento!) e a forma da Terra (esférica ou plana) e, em menor escala, a forma do céu (GARFAGNINI, 1978, p. 53-5).

Já a afirmação da “parada do sol e da lua” e outros textos relacionados ao “movimento” do sol não causavam problemas para os pensadores cristãos antes de Copérnico e Galileu. Afinal, a teoria heliocêntrica proposta por Aristarco de Samos, ainda no 2º século AEC, não teve sucesso, como vimos. Não havia, pois, motivo para se questionar tais textos. Primeiro, porque a Cosmologia geocêntrica aceita até o século XVII se encaixava bem com a Cosmologia bíblica. Segundo, porque a Teologia, até então, ainda não tinha tido motivo para questionar em que sentido aqueles relatos deveriam ser interpretados.

Mas, com a apresentação pública da teoria heliocêntrica, a partir de Galileu, tais passagens bíblicas começaram a ser questionadas. Viu-se como, naquela época, os teólogos oficiais encarregados de confrontar a tese heliocêntrica com a Teologia preferiram reforçar a interpretação literal dos textos bíblicos, mesmo que esta não fosse a única leitura possível, como o próprio Galileu – apesar de não ser

teólogo –, já havia percebido e, possivelmente, também outros estudiosos. A abjuração de Galileu representou uma momentânea vitória da leitura literalista.

Como foi informado, a proibição da publicação da obra de Galileu só foi cancelada pela Igreja Católica Romana em 1822. Contra todo dogmatismo religioso, o heliocentrismo se impôs como modelo científico de compreensão do nosso sistema solar: “*Eppur si muove*”¹⁴⁰, ficou comprovado: a Terra se move! A Ciência venceu! (KÜNG, 2007, p. 20). Qual foi o reflexo dessa nova situação para a hermenêutica daqueles textos bíblicos que refletem a Cosmologia geocêntrica, especialmente a perícopes de Josué em estudo? Quando começaram a surgir interpretações desse texto considerando o modelo heliocêntrico como estabelecido e quais as soluções propostas para o evidente conflito que ele cria com o texto bíblico? Indo mais além, como explicar todas aquelas passagens em que uma afirmação bíblica é reconhecidamente desprovida de qualquer fundamento científico, não só na área da Cosmologia?

Pode-se pensar aqui naqueles fenômenos terrestres que desafiam a Ciência, por exemplo: o dilúvio encobrendo o mundo inteiro; as águas do mar se dividindo e formando uma muralha; as águas do rio Jordão amontoando-se como um dique; os muros de Jericó desabando só ao toque de trombetas; o véu de Gedeão molhado pelo orvalho, enquanto a relva à sua volta fica seca, e depois o contrário; os jovens atirados numa fornalha acesa, sem sofrerem dano algum e, igualmente, Daniel atirado à cova dos leões; Jonas sobrevivendo três dias no estômago de um grande peixe etc. Em suma, está em jogo a questão de como entender os milagres na Bíblia ante a mentalidade crítica da modernidade.

Os problemas que se apresentam nesse campo são muitíssimos e, obviamente, não se pretende abordar todos no âmbito desta pesquisa. Até-se mais especificamente à perícopes do livro de Josué, pela sua relevância para a história da relação da Teologia com a Ciência moderna, iniciada de forma conflituosa no “caso Galileu” e, ao que parece, até hoje ainda mal resolvida (KÜNG, 2007, p. 21). Contudo, a hermenêutica desse texto exige abordar alguns outros que lhe são correlatos, especialmente o de Isaías 38,8.

¹⁴⁰ Expressão atribuída a Galileu, logo após sua abjuração: “No entanto, se move”, referindo-se ao movimento da Terra em torno de si mesma e do sol. Küng (2007, p. 19) acredita ser pouco provável que Galileu a tenha proferido.

Como já referido nesta tese, diante das descobertas arqueológicas desde os finais no século XVIII e da exigência de documentação histórica e comprovação empírica, próprios da mentalidade iluminista que vigorava nessa época, também os estudiosos da Bíblia se preocuparam em conferir a seus estudos maior rigor científico e histórico. Fitzmyer (2011, p. 98) ressalta a contribuição daquelas pesquisas arqueológicas para os estudos bíblicos e para o avanço na forma como se passou a interpretar a Bíblia, daí em diante. Nota que as descobertas de antigos monumentos no Egito, na Mesopotâmia, na Síria e em Israel, contendo inscrições em línguas até então indecifradas, e sua posterior decifração, bem como de manuscritos da literatura antiga desses países (por exemplo, em Ugarit, na Síria, e Qumran, em Israel), entre o final do século XVIII e meados do século XX, alteraram substancialmente o modo como se interpreta a Bíblia. “Essas descobertas [...] revelaram áreas de informações e literatura religiosa comparada que eram desconhecidas dos intérpretes da Bíblia nos períodos patrístico, medieval, da Renascença e mesmo da Reforma”. Isso contribuiu muito para o aprimoramento do próprio método histórico-crítico, lembra o autor (p. 96).

Entretanto, esse autor observa que “infelizmente algumas dessas descobertas acrescentaram e favoreceram também a interpretação racionalista da Bíblia, herdada do chamado Iluminismo” (FITZMYER, 2011, p. 99). Essa “herança iluminista” (e depois também positivista) na pesquisa bíblica fez nascer, no século XIX, a “exegese liberal”, que aceitava somente aquilo que passasse pelo crivo da Ciência. Contra esse liberalismo “extremamente seguro de si e conseqüentemente dogmático” se posicionou a Encíclica *Providentissimus Deus*¹⁴¹ (1893), de Leão XIII (FITZMYER, 2011, p. 99; PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 8, 28). Mas, o espírito racionalista daquele período, embora mitigado com o passar do tempo, continua a inspirar aqueles que desejam estabelecer uma concordância dos eventos bíblicos com os conhecimentos científicos atuais. Uma obra que traduz muito bem esse espírito cientificista da hermenêutica bíblica, sobrevivendo ainda em meados do século XX, é o famoso livro de Werner Keller, “E a Bíblia Tinha Razão”, de 1955. Voltaremos a ele na subseção das hermenêuticas científicas.

¹⁴¹ Tradução do latim: “O Deus Providentíssimo”. Foi a primeira encíclica a tratar da relação entre a exegese bíblica e a Ciência, posicionando-se contra o espírito racionalista de que se revestiu o estudo bíblico.

Na direção oposta, ainda no final do século XIX, setores fundamentalistas de orientação protestante, nos Estados Unidos, reagiram contra a “herança iluminista”, propugnando a interpretação literalista, atendo-se tão somente à Bíblia, com o desejo de libertá-la do espírito racionalista que então dominava a hermenêutica bíblica. Essa leitura “recusa todo questionamento e toda pesquisa crítica” à Bíblia (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 83). Considera que a interpretação da Bíblia não tem necessidade de um método científico nem precisa prestar contas à Ciência, quando afirma coisas em franca contradição com esta.

Constata-se que hoje um grande número de cristãos, tanto católicos como protestantes – e também dos que se opõem a eles – ainda lê a Bíblia na ótica literalista. Encontra-se aqui a pertinência do presente estudo também para as Ciências da Religião, pois o literalismo enrijecido frequentemente leva a atitudes fundamentalistas. Isso tem sido, historicamente, um grande empecilho para a aproximação e o diálogo entre as próprias Igrejas e entre o cristianismo e a Ciência. Além disso, o literalismo acaba reforçando a opinião adversária de que o cristianismo (também outras expressões religiosas e, por extensão, toda religião) é retrógrado, ultrapassado, dogmático, infantil, falso, supersticioso etc.

Do ponto de vista da relação com a Ciência, há um literalismo acrítico, que aceita sem problemas a historicidade de todos os eventos narrados na Bíblia, com a participação direta de Deus interferindo na natureza, inclusive alterando suas leis. Essa ótica ignora os conflitos que a leitura literal cria para a compreensão do texto ante os conhecimentos científicos atuais. Por outro lado, há um literalismo cientificista, que tenta conseguir “provas” incontestáveis no mundo físico para fundamentar com as afirmações da Ciência a coerência dos eventos bíblicos, tal e qual estão narrados. Ambas as leituras confundem texto e realidade, re-presentação de sentido e re-produção de um fato. A seguir apresentamos uma de cada vez.

3.2.1 Literalismo Acrítico

A imensa maioria dos leitores da Bíblia não é constituída pelos ‘especialistas’, ou seja, pelos exegetas, biblistas, teólogos etc., com suas muitas e afiadas ferramentas de análise textual, adquiridas após anos a fio de estudo. Os leitores

comuns da Bíblia são o povo cristão, como destinatário primordial da mensagem divina. Isso não dispensa o trabalho dos ‘especialistas’, que têm a missão de ajudar o povo a ir sempre mais fundo e não ficar na superfície do texto sagrado. Mas, o próprio povo faz suas leituras e não se pode afirmar que, por não ser de ‘especialista’, a leitura popular seja necessariamente superficial, muito menos inválida ou destituída de sentido.

De fato, como foi lembrado acima, o leitor comum se apropria do texto canônico e faz suas próprias interpretações, que muitas vezes se distanciam do sentido literal. Isso acontece, por exemplo, nos grupos populares de reflexão bíblica, os “círculos bíblicos”. Ali não há o “especialista”, e, não obstante, a leitura feita é alimentadora da fé, questionadora da situação, promotora de vida. Claro, geralmente, nesses círculos, uma ajuda é oferecida por um subsídio em que trabalhou a mão de algum ‘especialista’. Mas, a dinâmica é pensada para fazer os participantes expressarem o que o texto lhes está dizendo. Aqui é oportuna esta observação de Michel de Certeaux, contra o que ele considera uma “ditadura do sentido literal”:

“[o leitor] inventa nos textos outra coisa que não aquilo que era a intenção deles. Destaca-os de sua origem [...] Combina os seus fragmentos e cria algo não sabido no espaço organizado por sua capacidade de permitir uma pluralidade indefinida de significações” (*apud* VASCONCELLOS, 2012, p. 151).

É inegável, entretanto, que no meio popular há aqueles que, por vários motivos – falta de estudo, de contato com métodos diferentes de leitura bíblica, de oportunidades de ouvir ou ler comentários com uma visão crítica da Bíblia etc. – ficam reféns da leitura literalista. É o nível mais imediato da mensagem. Alguns, mesmo podendo ter acesso a outras leituras e abrir seus horizontes de interpretação, continuam defendendo essa leitura, como caminho mais simples e seguro. Como foi aludido na seção anterior, nenhuma leitura é isenta das próprias escolhas que o leitor faz na vida.

Entre os que interpretam a Bíblia literalmente há os que o fazem de forma totalmente acrítica. O literalismo acrítico é a leitura mais fácil enquanto aceita o texto como descrição de um fato histórico real, admitindo sem questionar a intervenção miraculosa de Deus, tal como está escrito na Bíblia, e também porque dispensa qualquer esforço de compreensão numa linha diferente. Como tal, é a leitura mais fundamentalista possível, porque toma “ao pé da letra” tudo o que está escrito. Às vezes, pessoas que fazem essa leitura consideram que a admissão de qualquer

outro sentido para o texto representa falta de fé no poder de Deus de fazer milagres. Por isso, muitas preferem não discutir certos textos, para não incorrerem em dúvida.

Entretanto, por isso mesmo, a leitura literalista é a mais difícil de ser aceita por quem tem maior formação tanto teológica quanto científica, justamente porque exige abrir-se mão às vezes até do mínimo de razoabilidade que se deve pleitear diante de algo que soa por demais fantástico e improvável. Até para os menos escolarizados, a desconfiança natural ante o que parece exagerado e fantasioso demais está mais aguçada no mundo de hoje. Isso se deve à multiplicidade de opiniões e à crescente facilidade de acesso a elas, o que é positivo, pois faz crescer o seu senso crítico. É compreensível, porém, que ainda hoje a leitura literalista seja comum nos setores populares, pois os avanços na pesquisa bíblica ainda ficam muito restritos aos 'especialistas'.

Para exemplificar as interpretações literalistas, esta pesquisa selecionou uma dezena de comentários postados em páginas e *blogs* especializados da internet e três vídeos postados no Youtube. Com exceção de um, os comentários pesquisados não são artigos com o rigor científico exigido para trabalhos acadêmicos. Quase sempre não se preocupam em citar fontes, às vezes nem para as passagens bíblicas, e frequentemente toma, sem mais, como confiáveis as afirmações e notícias que lhe chegaram. Por fim, expressam só a opinião pessoal do comentarista, sem dialogar com outras opiniões, como seria esperado para um nível mais alto de discussão. A única exceção referida será apresentada e comentada mais adiante. Já nos *blogs* qualquer pessoa expressa livremente sua opinião a respeito dos mais variados temas. Cada um expõe o que pensa, sem a obrigação de referenciar o que afirma. Por isso, além das fontes, nesses *blogs* é comum os autores não se preocuparem também com o correto uso da gramática nem com a lógica da argumentação e, em alguns casos, tampouco com o respeito às pessoas e às religiões. Um linguajar bastante rasteiro e frequentemente ofensivo é usado, às vezes, tanto por quem defende quanto por quem contesta uma opinião.

Com tais características, esse material circulante pela internet certamente não deveria fazer parte das referências de qualquer trabalho que queira discutir seriamente a relação entre Teologia e Ciência. Poderia ser descartado como discussões infundadas e sem valor científico. Por que, então, está sendo utilizado nesta tese de doutorado? Se antes da internet, as ideias só podiam atingir um público mais vasto e longínquo basicamente por meio de livros, e poucos de fato

tenham acesso a eles, esse recurso da tecnologia moderna facilitou muito a difusão de ideias, de sorte que agora, com essa ferramenta, pessoas de várias partes do mundo tem acesso a praticamente qualquer assunto e até podem opinar sobre o que quiserem. A internet, nesse caso, funciona como uma praça pública onde circulam pessoas de todos os tipos. É como se a algumas delas se perguntasse como interpretam a passagem da “parada do sol” em Js 10,12-14. Aqui se percebe o quanto as leituras literalistas dessa perícopes ainda sobrevivem e tentam ser convincentes, mesmo que a população escolarizada já tenha hoje acesso aos conhecimentos básicos sobre o nosso sistema solar. Muitos se esforçam por reafirmar e difundir a interpretação literal.

Ainda que os poucos exemplos citados não sirvam para corroborar as teses aqui defendidas, são amostras claras do embate que se trava também fora do ambiente acadêmico sobre a relação Teologia-Ciência exatamente por causa do literalismo na interpretação da Bíblia. O material pesquisado ilustra também o despreparo com que as pessoas que querem defender a Bíblia e o cristianismo se confrontam com a mentalidade cientificista e racionalista do mundo intelectualizado atual. Por isso, querendo defendê-los, acabam tornando-os mais ridículos ante os oponentes.

Quem lê a Bíblia na ótica literalista costuma considerá-la como um livro de teor histórico, cujas “verdades” e milagres a Ciência comprova, mas, não divulga; acusa os adversários de “inimigos de Deus” e de quererem esconder as evidências; enfim, considera que a Bíblia está acima do tempo, da Ciência e da história.¹⁴²

Especificamente tratando da “parada do sol” – na internet quase sempre a lua não é mencionada –, as interpretações literalistas acríticas aparecem mais nas respostas e comentários postados em sítios e *blogs* que lançam uma pergunta ou um pequeno comentário sobre o tema. Eis alguns exemplos: numa das páginas, um internauta assim responde à pergunta se o sol parou mesmo: “A Terra gira em relação ao sol. Portanto o que aconteceu foi a Terra que parou. E, como o entendimento humano ainda não era esclarecido, ficou a impressão que o sol parou. Mas, dá no mesmo, se a Terra parar, o sol também fica parado para quem olha pra ele” (disponível em: <<https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060822151913>

¹⁴² Essas ideias podem ser verificadas, pela sequência, nos seguintes endereços eletrônicos: <<http://www.youtube.com/watch?v=7Crsg8Fv4OA>>; <<http://prjonatasrodrigues.blogspot.com.br/2010/10/nasa-comprovou-realmente-o-sol-parou.html>> e <<http://artigos.gospelpime.com.br/nao-e-que-o-sol-parou-mesmo>>.

AAIf1j7>). Vê-se como o problema que essas afirmações criam quando se passa para a perspectiva da Ciência é ignorado. A Terra pode ser “parada” por Deus, sem nenhum problema adicional decorrente dessa alteração na dinâmica do sistema solar?!

Em outro exemplo, nota-se a presença de elementos típicos da leitura literalista.¹⁴³ A impositação do problema da Bíblia com a Ciência revela claramente aquela falsa escolha que a linha fundamentalista acrítica apresenta ao leitor atual, já aludida no início desta tese: “Hoje, porém, a Ciência diz que o sol não gira e que a Terra é que gira. E agora, crer em quem: na Bíblia ou na Ciência?”. Naturalmente, a escolha do autor vai para a Bíblia. É interessante, porém, observar como sua justificativa para tal opção se baseia na típica argumentação fundamentalista, nesse caso, partindo de seu entendimento sobre a própria pessoa de Josué: “Cremos na Bíblia e não contestaremos a Ciência porque Josué não era cientista, mas, um humilde e fiel servo de Deus”.

Em outras palavras, o autor propõe que, assim como Josué não se ocupou com a Ciência, mas, pôs-se a serviço de Deus, hoje os fiéis também não devem se preocupar em contestar a Ciência e sim acreditar na Bíblia. Isso significa, nesse caso, aceitar como fatos reais todos os eventos aí narrados e ignorar os problemas científicos que as passagens como a da “parada do sol” levantam. Esse pensamento é reiterado pela frase seguinte: “Os combatentes, os ateus e incrédulos aproveitam esse texto para dizerem que aí há uma contradição entre a Ciência e a Bíblia [porém] eles se esquecem que Josué não era um cientista, mas, servo do Deus Altíssimo”. Enfim, não existe contradição no texto para quem crê na Bíblia, mas, só para quem é ‘cientista’... !

Não falta nessa argumentação o costumeiro recurso ao poder de Deus de operar milagres, interferindo na natureza: “É obvio que Deus tem poder sobre [a] obra que criara [...] sabemos e cremos que Deus interfere e interferirá na natureza quando bem Lhe aprouve (*sic*)”. A esse respeito, acrescenta outros dois exemplos: a travessia a pé enxuto do mar Vermelho e, depois, do rio Jordão.

O mais surpreendente, nesse comentário, é sua afirmação, por duas vezes, sem rodeios e sem nenhuma preocupação em estar criando um problema ainda mais difícil de explicar, de que “Deus [...] parou todo o sistema solar”! Daí, pergunta

¹⁴³ Disponível em: <http://www.bepeli.com.br/estudos_biblicos/ismar_malta/mensagens/o_sol_parou_ou_nao.htm>

e ele mesmo responde, reafirmando a interpretação literal e a exclusão entre Bíblia e Ciência para o crente: “Mas, no caso de Josué, o sol parou ou não? Sim, para nós que não somos cientistas e cremos na Bíblia o sol parou, não importa como [...]”.

Por fim, vem a também costumeira qualificação da outra parte como “cega”: “O que é difícil, mas, não impossível para Deus é Ele interferir na natureza do ateu, incrédulo e dos combatentes para curar-lhes a cegueira espiritual que os domina e os impedem (*sic*) de crerem nas verdades bíblicas”. O comentário se conclui com esta típica ameaça fundamentalista:

“Pare, ó irredutível e incrédulo combatente, pense; melhor é crer em Deus, porque [quer] você creia ou não, a Palavra de Deus é verdadeira, soberana e seu cumprimento é certo, escapa-te do juízo final crendo em Cristo” (disponível em: <http://www.bepeli.com.br/estudos_biblicos/ismar_malta/mensagens/o_sol_parou_ou_nao.htm>).

Já a falta de razoabilidade na afirmação de que o sol tenha parado inquietou outro internauta, (disponível em: <<https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060822151913AA1f1j7>>). É interessante como ele tenta resolver o problema: de antemão, considera a Bíblia “um livro altamente científico”, inclusive tendo sido “a primeira fonte a mencionar a redondeza da Terra (Isaías 40:22) e que se move no espaço (Jó 26:07)”. Mas, pondera que ela “é prática e sua linguagem respeita certos conceitos dos ‘homens de seu tempo’”. Daí, aplica tal “respeito” ao episódio do sol: “Devido ao movimento de rotação temos a impressão que o Sol é que se movimenta, pois vai do nascente ao poente. Josué pensava assim, afinal, ele era Profeta e não Geógrafo ou Astrônomo”.

Sua argumentação permitiria concluir pela necessidade de outra interpretação do texto, tal como está escrito, mas, que não ficasse no plano dos fenômenos físicos. Porém, surpreendentemente, conclui: “É certo que na verdade a Terra é que parou!” E acrescenta essa justificativa para esse “erro” de Josué (considerado como autor do texto): “Moisés também cometeu um aparente erro enquadrando o morcego como ave (Lev. 11:19); acontece que a taxonomia ainda não estava definida como hoje”.

Assim, também esse intérprete pensa ter resolvido o problema científico de que o sol não para, propondo que se deva entender que a Terra é que parou, já que ela é que se move. O problema que uma parada do movimento da Terra também levantaria ante a Ciência é simplesmente ignorado. Tal interpretação, muito comum na leitura acrítica, tampouco se dá conta deste problema literário: por que o autor da períclope afirmaria que o sol parou se sua intenção fosse afirmar que foi a Terra? Se

naquela época não se tinha noção de que a Terra gira em torno de si e também do sol, é mais coerente com o texto, tal como está escrito, pensar que o autor quis mesmo afirmar que o sol parou. Para a linguagem comum na época isso não causava problema.

Não é necessário, pois, alterar o texto para se compreender seu sentido. Não há nenhuma razão filológica, nem de estilo ou de transmissão do texto que justifique ler “Terra”, ou que fosse “primeiro móvel”, “sistema solar” ou “Universo” em lugar de “sol” ou de “lua”. Volta, então, a pergunta: como entender a expressão “o sol parou” de forma que a Ciência não conclua que a Bíblia está postulando uma bobagem? Como “levar a Bíblia a sério” (Küng), sem refugiar na explicação fácil de que “para Deus tudo é possível”?

Finalmente, nosso internauta preocupado faz esta ponderação de caráter teológico: “Estas questões não afetam a salvação dos homens, daí o texto ter sido preservado assim como aconteceu”. A primeira parte da frase interpõe um argumento aceitável, pois já é “lugar comum” argumentar que o objetivo da Bíblia é a salvação da humanidade e não dar informações científicas. Mas, a segunda parte o devolve para o literalismo, ao usar a expressão “assim como aconteceu”, dando novamente a impressão de que se está diante de um fato real. Talvez quisesse dizer que o texto foi preservado assim como fora escrito... De todo modo, os literalistas acrícos às vezes querem contar com a Ciência, aproximando-se dos literalistas científicistas, mas, se perdem por não saberem lidar corretamente com as questões científicas.

Veza ou outra, até quem já passou por alguma formação teológica, numa pregação pode resvalar para a leitura literalista de certos textos específicos, ou então, ainda que não afirme a historicidade do evento narrado, argumenta de forma descontextualizada, passando a impressão de que está tratando de um evento histórico. Esse tipo de leitura acríca é, sem dúvida, fundamentalista, mas, é um ‘fundamentalismo ingênuo’, pois, desconhece ou ignora os problemas que a leitura literal cria com a Ciência. Diante dos muitos questionamentos da Ciência ao texto bíblico, os fundamentalistas se especializaram, ao longo do século XX, em afirmar a conformidade literal do texto bíblico com algumas teorias e descobertas científicas. A próxima subseção vai se ocupar desse grupo.

3.2.2 Literalismo Cientificista

O tipo de fundamentalismo mais difundido hoje em dia é o que utiliza os conhecimentos científicos atuais, especialmente na área da Arqueologia, para defender a interpretação literal da Bíblia. Tem a pretensão de dar cientificidade a tudo o que nela está escrito e comprovar seu valor histórico. Anuncia-o o subtítulo do livro de Werner Keller citado acima: “Pesquisas arqueológicas demonstram a verdade histórica dos Livros Sagrados”. O material produzido por esse grupo é bastante utilizado por aqueles que ainda estão na “fase” acrítica, justamente porque dá mais segurança para a leitura literalista, ao se valer de alguma descoberta da Ciência, real ou presumida, para provar a veracidade dessa leitura.

Os exemplos dessa hermenêutica literalista com pretensão de cientificidade são abundantes tanto para os textos envolvendo eventos cosmológicos quanto para eventos terrenos. Há muitas publicações nessa linha, especialmente na internet. Geralmente os vídeos postados no Youtube pertencem a esse grupo. Quanto aos livros, a linha cientificista pode ser ilustrada pela obra de Werner Keller. Vale a pena ressaltar alguns aspectos dela, publicada pela primeira vez em 1955, na Alemanha. Utiliza-se aqui a 13ª edição brasileira, de 1984.

Já na orelha da primeira capa, destaca-se a ideia central do livro, reiterada em sua última página: os documentos encontrados nas escavações têm revelado “testemunhos inanimados fidedignos de um passado longínquo” que provam a “veracidade” dos eventos narrados na Bíblia, “relacionando-os com outros importantes eventos assinalados pela História” (KELLER, 1984, p. 433). “Diante da enorme quantidade de resultados de pesquisa autênticos e seguros”, o autor se convenceu de que a Bíblia não é só “exclusivamente história sagrada [...] Na verdade, ela é ao mesmo tempo um livro de acontecimentos reais” (p. 18) e de que, realmente, ela “tinha razão”, “apesar da opinião da crítica cética, que desde o século do Iluminismo até nossos dias tentava diminuir o valor documentário da Bíblia” (p. 19).

Para o escopo desta pesquisa interessa comprovar, obviamente, se as pesquisas arqueológicas demonstrariam também a verdade histórica da narrativa sobre Josué e a “parada do sol”, como anuncia o subtítulo do livro. Mas, para nossa decepção, não há palavra alguma a respeito desse evento, não obstante o autor

trate de várias narrativas do livro de Josué ligadas à “tomada da terra”, inclusive com informações sobre Gabaon (KELLER, 1984, p. 175-84). Já era esperado que fosse assim, pois não resta dúvida de que se está diante de um relato de teor lendário, como lembrou Küng (2007, p. 209). No entanto, chama a atenção o modo como o autor aborda outras narrativas em Josué igualmente relacionadas a milagres portentosos, dando-lhes diferentes avaliações do ponto de vista histórico.

A primeira delas é a “travessia do Jordão a pé enxuto” (Js 3). Keller aponta como provável causa natural para essa narrativa um terremoto que teria feito desmoronar partes dos barrancos do leito do rio, represando a água. Justifica tal hipótese com a existência de registros de ocorrências semelhantes em 1927, quando “a água ficou inteiramente represada durante vinte e uma horas”, em 1924, 1906 (vinte e quatro horas de represamento) e numa narrativa árabe de 1267 (KELLER, 1984, p. 176-7).

A segunda é a “queda milagrosa das muralhas de Jericó” (Js 6). Após sucessivas escavações ao longo de vários anos, na primeira metade do século XX, ficou comprovado que as muralhas caíram nada menos que dezessete vezes, desde a fundação da cidade¹⁴⁴ até ao seu total abandono, por volta de 1325 AEC. O autor foi forçado a concluir que, quando Josué e seu grupo chegaram ao local, entre 1250 e 1220 AEC, a cidade já estava destruída e abandonada há um século! Daí, considera a narrativa da “queda miraculosa das muralhas” como uma “lenda” que faria ressonância à fragilidade das mesmas e ao fato de a cidade já se encontrar destruída (KELLER, 1984, p. 179-80).

O que chama a atenção é isto: uma causa natural explicaria a passagem do Jordão, enquanto as escavações em Jericó levam a concluir que a queda maravilhosa de suas muralhas seria uma lenda formada a partir de diversas quedas reais. Por que, então, nenhuma palavra sobre o episódio da parada do sol? Tal lacuna é mais estranha quando o autor afirma que as pesquisas comprovam a Bíblia, quando esta informa que Gabaon “era maior do que a cidade de Ai (Js 10,2)” e, em seguida, exclama, entusiasmado: “mais uma vez, a Bíblia volta a ter razão” (KELLER, 1984, p. 183).

Nada comentando sobre a batalha que se passou em Gabaon onde, segundo a Bíblia, “o sol e a lua teriam parado no céu”, estaria o autor sutilmente querendo

¹⁴⁴ Cerca de 6000 anos AEC, segundo a Enciclopedia de la Bíblia (1983, p. 272).

passar a ideia de que, como a descrição dessa cidade coincide com o que a Bíblia afirma sobre ela, também esse evento teria um valor histórico? Não se pode afirmá-lo. Mas, se o autor reconheceu sem problemas, pelas pesquisas arqueológicas, que a queda milagrosa das muralhas de Jericó é uma narrativa lendária, não poderia ter reconhecido o mesmo fenômeno narrativo para a “parada do sol e da lua”? De todo modo, está claro que, com seu livro, W. Keller quis dar à Bíblia mais um valor histórico do que literário.

Em 1978, Joachim Rehork fez a revisão do livro para sua segunda edição. Em seu posfácio (KELLER, 1984, p. 442-6), ele chama a atenção para os pontos que, vinte anos após sua publicação, a partir de novas pesquisas sofreram uma reviravolta quanto à conclusão sobre sua veracidade histórica. Três pontos são importantes destacar nas observações de Rehork:

- 1) “a questão de os fatos relatados pela Bíblia estarem certos ou errados é de importância secundária [...] ela encerra uma mensagem religiosa”. Nesse sentido, “mais vale a anunciação [dessa mensagem] do que a autenticidade e precisão dos detalhes históricos” (KELLER, 1984, p. 422);
- 2) a fé no Deus da Bíblia não cai por terra, como afirmavam Roland de Vaux e George E. Wright, se ficar comprovado que as narrativas bíblicas carecem de historicidade (p. 423);
- 3) “a Bíblia não tolera ser comprimida dentro da moldura rígida, apertada, das nossas exigências [...] de ‘verdade histórica’ e ‘objetividade científica’, a não ser que pretendêssemos violá-la”. Afinal, “ela é narração de um povo com seu deus (*sic*), cujas disposições foram sentidas pelos seus adeptos, na própria carne, ao longo da história” (p. 425).

Tudo isso levou a “cogitar se a Bíblia teria, de fato, razão...”. Conclui este autor que sim, “a Bíblia tinha razão”, mas, “do ponto de vista do seu tempo!” (KELLER, 1984, p. 425).¹⁴⁵

Um último aspecto do livro de Keller merece um comentário: a total ausência de abordagem da questão das etiologias na Bíblia. Quem faz uma breve referência a

¹⁴⁵ Contrariamente, o livro “A Bíblia não tinha razão”, de Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman, (2003), analisando provas arqueológicas recentes, indica que estas apontariam para a total falta de historicidade de muitas das narrativas do Antigo Testamento.

elas é o mesmo Rehork, em seu posfácio (KELLER, 1984, p. 422). Após as conclusões das pesquisas a respeito de Jericó, por exemplo, seria fácil considerar também a narrativa da queda de suas muralhas como uma etiologia. De fato, como lembram A. Schökel (1973, p. 20) e Storniolo (1992, p. 10-1), várias narrativas bíblicas surgiram da necessidade de se explicar porque certas situações se encontravam de uma determinada forma. Em tais explicações, elementos maravilhosos eram utilizados para impressionar os ouvintes. Voltando ao exemplo de Jericó, era preciso explicar porque aquele lugar se encontrava atualmente daquele jeito, um monte de ruínas, apesar de ter sido guarnecida de imensas muralhas. A narrativa etiológica coloca a resposta lá no passado, justificando por meio de um determinado acontecimento a origem da atual situação.

Desse modo, para explicar as ruínas amontoadas da antiga Jericó, encontrada assim desde quando os primeiros israelitas chegaram ao local, criou-se esta “etiologia de lugar”: a cidade foi destruída pelos guerreiros de Josué após a queda de seus muros, ao cabo de sete dias em que eles circularam em torno dela tocando trombetas. Naturalmente, bem ao jeito israelita de contar sua história, tudo isso foi comandado por YHWH. Isso não é falsear a história, mas uma forma narrativa de se transmitir uma mensagem religiosa.

O próprio Keller (1984, p. 177) postula que Jericó, “primeiro obstáculo sério” para quem quer invadir Canaã a partir do leste, atravessando o vau do Jordão justamente nessas imediações, onde ele é mais raso, representava uma “posição-chave estratégica para a conquista”. Daí, uma “conquista fabulosa de Jericó” não poderia faltar no repertório da epopeia nacional de Israel. O episódio da batalha de Gabaon não poderia ser lido nessa mesma perspectiva? Afinal, como lembram vários dos autores já citados nesta pesquisa, a vitória em Gabaon abriu as portas para a conquista de todo o sul de Canaã e, logo em seguida, também do norte, de forma que já no capítulo 11 “a terra inteira” foi conquistada, no capítulo 12 se faz um resumo das conquistas e, no capítulo 13, ela já é partilhada entre as tribos.

Passa-se agora à internet. Mais uma vez, a abundância de material nesse meio dá uma ideia de quanto tal linha hermenêutica ainda é bastante difundida e aceita. Mas, também refutada, o que faz da web um acirrado campo de batalha hermenêutica. Os eventos bíblicos mais visados nesse tipo de material são, obviamente, exatamente aqueles que criam problemas para a Ciência, sobretudo no Primeiro Testamento, com destaque para o dilúvio e a arca de Noé, mas, também a

criação e a origem da humanidade, no Gênesis; a travessia do mar Vermelho, a queda das muralhas de Jericó e, é claro, a “parada do sol”, entre outros.¹⁴⁶ Nossa pesquisa se limitará a comentar um único caso muito difuso na internet, referente à períclope da “parada do sol” em Josué, reportado a seguir.

Apesar do triunfo da tese heliocêntrica, ainda se encontram fundamentalistas, hoje em dia, afirmando que a “parada do sol” narrada na Bíblia está agora cientificamente comprovada! E por ninguém menos que a NASA! Enquanto para a maioria dos eventos terrenos, como, por exemplo, o dilúvio universal ou a travessia do mar a pé enxuto, as “provas” apresentadas são objetos reais, como pretensos restos da arca no Monte Ararat ou fotos que a identificariam lá, resquícios de civilizações submersas no Mar Morto, sinais geológicos em certas regiões etc., a propalada “prova” para a “parada do sol” é de ordem informática: um problema de cálculo descoberto por avançados computadores. Circulam atualmente na internet muitas variantes da notícia de que a NASA teria comprovado a veracidade da “parada do sol” relatada na Bíblia. Comentando essa história, uma internauta pensa que “a ciência, apesar dos pesares, contrariadamente, admite (*sic*) que está faltando um dia no calendário” (disponível em: <https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060822151913_AAlf1j7>). A versão reportada aqui se baseia na que Bert Thompson inclui em seu comentário a ela, e que será citado mais adiante (disponível em: <<http://www.ceticismo-aberto.com/fortianismo/2193/deus-parou-o-sol>>). Ei-la:

Um grupo de cientistas da NASA, no *Goddard Space Flight Center* (GSFC), em Greenbelt (Baltimore), Maryland, EUA, teria de calcular a posição dos planetas e outros corpos celestes dentro de algum tempo no futuro (100 e 1.000 anos). O objetivo seria programar a rota e a velocidade de naves espaciais para evitar que se chocassem contra algum desses corpos e fossem destruídas. Enquanto, porém, os computadores faziam os cálculos, a certa altura subitamente teriam parado de funcionar, porque encontraram que faltava um dia na contagem do tempo. Os técnicos não sabiam como resolver o problema.

Então, um membro da equipe teria se lembrado de que a Bíblia faz menção a uma parada do sol por aproximadamente um dia. Seus colegas cientistas não teriam

¹⁴⁶ Sobre o dilúvio, pode-se ver, por exemplo: “Arca de Noé: fato ou fábula?” (disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=czS03HgFEcM>>) e “O dilúvio aconteceu?” (disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=dwr-L_aHFGQ>).

acreditado, mas, resolveram ler o texto (Js 10,12-14). Experimentaram lançar as informações nos computadores e eis que estes voltaram a funcionar! Porém, logo teriam parado de novo, por não terem achado as 24 horas de um dia: ainda faltavam 40 minutos. Daí, aquele mesmo cientista teria se lembrado que em Is 38,8 está escrito que o sol recuou. Os colegas teriam pensado que ele estivesse louco! Mas, de novo, teriam conferido na Bíblia, onde acharam que o sol recuou dez graus (no relógio de sol). Como isso corresponde aos 40 minutos, lançada essa informação nos computadores, eles teriam voltado a funcionar normalmente!

Sempre segundo a narrativa, tal 'fato' teria ocorrido entre 1960-70 e teria sido testemunhado e divulgado por Harold Hill, então presidente da *Curtis Engine Company*, de Halenthorpe (Baltimore), Maryland, a qual estaria prestando serviços para o GSFC naquela ocasião. Os computadores da NASA teriam provado que o sol ficou parado por 23 horas e 20 minutos, durante a batalha de Josué, e séculos depois teria recuado 40 minutos, no episódio relatado por Isaías. Conclui-se que a Ciência teria comprovado o que literalmente se lê na Bíblia, como se vê nos títulos dos comentários à matéria nos *blogs* que a divulgam.¹⁴⁷

O contra-ataque dos antirreligiosos aos entusiasmados fundamentalistas que difundem tal notícia é também intenso na internet. Muitos postaram comentários dando conta de que a NASA desmentiu essa história em seu sítio oficial e a ridicularizam, revelando suas falhas: a notícia não passaria de uma "lenda urbana" (disponível em: <<http://ceticismo.net/religiao/grandes-mentiras-religiosas/nasa-josue-e-o-sol-que-parou/html>>).

Apesar de toda essa pretensa comprovação da Ciência, o apelo ao poder milagroso de Deus ainda é utilizado, pois muitas explicações, tentando ser científicas, acabam tendo que afirmar alterações ainda maiores nas leis cósmicas. Deus faria o prodígio até de "parar todo o Universo" simplesmente "para mostrar que acima das leis físicas que regem o Universo, existe um Ser que Criou e coordena estas leis" (PERGUNTE E RESPONDEREMOS, disponível em: <http://www.pr.gonet.biz/kb_read.php?num=1578>). O poder de Deus é também invocado quando os argumentos tidos por irrefutáveis pelos religiosos são contestados por algum cético ou ateu.

¹⁴⁷ Há centenas de blogs divulgando essa notícia, com títulos bombásticos, como este: "A NASA comprovou: realmente o sol parou!" (disponível em: <<http://prjonatasrodrigues.blogspot.com.br/2010/10/nasa-comprovou-realmente-o-sol-parou-o.html>>).

Tomemos agora o artigo de Bert Thompson, onde comenta de forma bem fundamentada e respeitosa, sempre no âmbito da internet, à pretensa descoberta por cientistas da NASA de “um dia perdido”. Ao que parece, trata-se de um pesquisador religioso. Há fortes indícios para se crer que sua pesquisa sobre o caso do “dia faltante encontrado” é séria, sobretudo porque cita fontes. Por isso, pode-se concordar com ele que se trata de uma mentira, pois “a origem da estória é dúbia na melhor das hipóteses (e espúria na pior)”. Ele afirma que uma história parecida consta num livro de 1936, cujo autor, Harry Rimmer, afirmaria – sem, no entanto, documentá-lo –, que “eminentes homens de ciência” teriam atestado, por meio de cálculos, “a falta de um dia no registro do tempo”.

Thompson informa, porém, que nunca ficou provado que os dois cientistas citados por Rimmer tivessem de algum modo afirmado isso. Na sua opinião, a história de Rimmer teria caído no esquecimento, até ser atualizada, por volta de 1970, desta vez fazendo referência a uma entidade científica popularmente conhecida e revestida de autoridade, a NASA. Tal é versão que circula pela internet, como resumido acima.

Quanto a essa versão atualizada, Thompson informa que Harold Hill, tido como testemunha e divulgador do fato envolvendo a NASA, assumiu em seu livro de 1974, intitulado “Como viver como filho de um rei”, que contava essa história a seus alunos, naquela época, e que não sabe como ela foi parar nos noticiários. Depois que a história se difundiu e Hill recebera muitas cartas questionando-o sobre o assunto, então já atribuído a ele, finalmente teria respondido que não é o criador da história, não se lembra quando a ouviu pela primeira vez e nem presenciou o fato pessoalmente no GSFC.

Completando essa informação, Thompson menciona um artigo na revista “*Bible-Science Newsletter*”, de julho de 1989, no qual o Centro da NASA em Greenbelt responde a um pedido de esclarecimento do Dr. Bolton Davidheiser sobre o caso. A resposta foi que nada sabiam sobre o Sr. Hill, que sua empresa jamais prestou serviços para a estatal e que não conseguiram comprovar o envolvimento de nenhum astronauta ou cientista da NASA com a história por ele contada.

Encerrando sua pesquisa, aduz o argumento de Paul Bartz a respeito da desinformação das pessoas quanto ao modo de funcionamento dos computadores, achando que estes fossem capazes de “adivinhar coisas escondidas”. Com toda essa pesquisa, Thompson conclui não haver nenhuma razão séria para tomar como

verídica a notícia de que o “dia que faltou” fora comprovado pela NASA, apesar de, com histórias assim, os religiosos ficarem “ansiosos em mostrar como a ciência ‘comprova’ uma verdade bíblica”. Sua orientação a esses religiosos no final do artigo é cheia de bom senso:

Nós prestamos um desserviço à palavra de Deus quando tentamos ‘defendê-la’ com estórias como essa que, com um pouco de senso comum e uma pequena quantidade de pesquisa, pode ser mostrado não ter nenhum fundamento factual, qualquer que seja ele (disponível em: <<http://www.ceticismoaberto.com/fortianismo/2193/deus-parou-o-sol>>).

É importante notar que, dentro dessa corrente fundamentalista de cunho cientificista estão os criacionistas. Eles se valem deste ou daquele dado científico para confirmar sua leitura literal da Bíblia e, ao mesmo tempo, para contestar a própria versão científica do Universo, da vida, do ser humano e da história. Por outro lado, contestam as opiniões daqueles que, a partir de uma determinada descoberta arqueológica ou de um fato geológico, por exemplo, julgam ter encontrado a explicação que desmentiria a versão literalista de um evento bíblico.¹⁴⁸ Também para esses a Bíblia descreve acontecimentos históricos reais, dos quais haveriam evidências, como, por exemplo, para o dilúvio universal, diante do qual “havia-se de esperar atividade catastrófica tão rápida quanto extensa, e pode-se ver tal evidência” (disponível em: <http://www.revistacriacionista.com.br/Fc65_06.html>)!

O literalismo cientificista cria uma ambiguidade no trato da Teologia com a Ciência: ao mesmo tempo em que quer que esta comprove os relatos bíblicos, afirma que “os mistérios bíblicos, na verdade, não precisam de comprovação científica, devem ser compreendidos pela fé!” (disponível em: <<http://prjonatasrodrigues.blogspot.com.br/2010/10/nasa-comprovou-realmente-o-sol-parou.html>>). Em outros termos, quando a Ciência prova o que está na Bíblia, é bem vinda e ouvida. Quando, porém, ela comprova ou pelo menos aponta para a negação da interpretação literal, exigindo outra leitura, é chamada a calar-se e a retirar-se, porque a compreensão dos eventos bíblicos não precisa dela, mas apenas da fé.

Afinal, não é bom quando, de fato, algum evento bíblico encontra apoio na Ciência? A pesquisa arqueológica tem jogado muita luz sobre lugares, costumes e condições de vida de vários vilarejos e cidades bíblicas. Isso ajuda a contextualizar

¹⁴⁸ Um exemplo dessa crítica se encontra no número 65 da Revista Criacionista (2000), comentando a descoberta de resquícios de civilização submersos no Mar Negro, atribuída a uma catástrofe que remontaria a 7.000 anos atrás. A revista critica os que associam tal fato ao dilúvio bíblico, tanto do lado dos cientistas quanto dos religiosos (disponível em: <http://www.revistacriacionista.com.br/Fc65_06.html>).

melhor os textos que aquelas pessoas nos legaram. Mas, entre identificar uma localidade citada na Bíblia, por exemplo, e comprovar a historicidade dos acontecimentos que, segundo a Bíblia, nela teriam ocorrido, existe uma grande distância, como demonstrou a crítica histórica.

É preciso, pois, superar a ambiguidade no trato com a Ciência. De um lado, não festejar apressadamente uma “vitória” da Bíblia a partir de algum achado arqueológico ou de alguma teoria científica que permita uma aproximação com algum de seus textos. Küng (2007, p. 102), por exemplo, critica a “precipitação de certos cristãos fundamentalistas dos EUA em instrumentalizar a teoria da explosão inicial para provar que ‘a Bíblia tinha razão’”. De outro lado, acolher com seriedade e humildade as objeções que, às vezes também, tais descobertas e teorias interpõem à interpretação dos textos sagrados.

Naturalmente, ante os argumentos pouco convincentes, os que criticam o fundamentalismo bíblico, acrítico ou cientificista, e mesmo toda e qualquer religião, quase sempre ironizam-no com frases de desqualificação e desdém (disponível em: <<http://ceticismo.net/religiao/grandes-mentiras-religiosas/nasa-josue-e-o-sol-que-parou/html>>). Essa reação que desqualifica o outro no que deveria ser um diálogo entre áreas distintas não difere em teor das acusações de cegueira e incredulidade que fazem os religiosos aos do grupo cético.

Enfim, é necessário notar que certas leituras literalistas são questionadas pelos próprios fundamentalistas, os quais apresentam, porém, soluções parciais para os problemas com a Ciência, muitas vezes não os resolvendo a contento, em parte devido ao pouco conhecimento de alguns deles dos dados científicos e em parte por não aceitarem outra leitura não literal.

3.2.3 O Sentido “Literal” para os Opositores de Galileu

Como se acenou no capítulo sobre Galileu, no século XVII uma importância maior estava sendo atribuída ao sentido literal da Bíblia. Por que razão, se na Idade Média o sentido espiritual sempre foi o mais importante, como já foi explicado? É preciso se perguntar também se esse sentido literal, se aproxima mais do “literalismo acrítico” ou daquele “cientificista”, expostos anteriormente. Para responder a essas

questões, é necessária uma retrospectiva histórica da compreensão do “sentido literal” na exegese medieval e sua importância para a interpretação bíblica.

“A tradição exegética medieval desenvolveu a interpretação alegórica ou espiritual, embora não deixasse de conhecer também a interpretação literal”, mas, o sentido imediato do texto parecia totalmente insuficiente, sendo mais valorizado o sentido espiritual (TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 666, 668). Mesmo assim, o gosto dos medievais pelas “especulações alegóricas” e pelas “construções sistemáticas” não eliminou o sentido literal, que continuava válido, em geral, como princípio para embasar o sentido espiritual e místico, evitando-se “cair numa arbitrariedade sem limites e perder o verdadeiro sentido da mensagem bíblica” (TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 667). Contudo, a partir do século XIII, a interpretação literal passou a ter mais importância (DE LUBAC, *apud* TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 666).

A partir desse século, com o imenso trabalho intelectual de Tomás de Aquino (1225-1274), a filosofia aristotélica se uniu à teologia em sua *explicatio mundi*, de forma que o geocentrismo defendido pelo aristotelismo consagrou-se ainda mais como modelo estabelecido de entendimento do cosmo. Trata-se de um conhecimento, para todos os efeitos, científico, embora ainda não tivesse chegado ao estágio da comprovação matemático-experimental introduzida por Galileu. Somente esse novo estágio faria a Ciência tomar outro rumo e avançar rapidamente na *explicatio mundi*. Os escolásticos, que deram prosseguimento à Teologia tomista serão chamados também de “aristotélicos” e, quatro séculos mais tarde, entrarão em choque com Galileu.

Nos séculos XVI e XVII, então, já estava prevalecendo o sentido literal (ALTEMEYER, 2009, p. 87). À Teologia tomista veio somar-se, nesse período, uma razão histórica: a reação do catolicismo ao protestantismo, que propunha a livre interpretação da Bíblia (CINTRA, 1987, p. 18; SOCCORSI, 1963, p. 27-8). Diante da Reforma Protestante protagonizada por Martinho Lutero (1483-1546), o Concílio de Trento (1545-1563) reiterou a necessidade de confrontar a interpretação com a Tradição, então identificada com a palavra do Magistério Eclesiástico, como parâmetro de validade para interpretar os textos sagrados.¹⁴⁹ Retomou-se e realçou-se aquele princípio exegético medieval de se ater ao sentido literal para evitar as

¹⁴⁹ A *Dei Verbum* (2012, p.11-2) não só reitera esse pensamento de Trento, como ensina que “o múnus de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição só foi confiado ao Magistério vivo da Igreja [...] uma coisa sem as outras [Escritura, Tradição e Magistério] não se mantém”.

arbitrariedades às quais a livre interpretação poderia conduzir.¹⁵⁰ Para A. Schökel (1973, p. 66), a “mentalidade acrítica” medieval foi influenciada pela leitura “ao pé da letra” que o livro do Eclesiástico teria feito da passagem de Josué.

A intensa correspondência dos acadêmicos do “Lincei” de Roma, entre os quais Galileu, com professores e pesquisadores já adeptos do protestantismo, caso de Keppler, por exemplo (CINTRA, 1993, p. 24), deve ter influenciado para aumentar a desconfiança dos católicos contemporâneos em relação às ideias de Galileu.¹⁵¹ Tal temor certamente contribuiu para se exacerbar a importância de se ler a Bíblia literalmente.

Nesse cenário, a “parada do sol” era pensada como fato científico, com valor de ‘verdade revelada’ e, portanto, inquestionável. Em seguida vinha o sentido espiritual. Mas, a leitura literal em voga na interpretação bíblica é criticada por Galileu em sua carta a B. Castelli e defendida por Frei Caccini em seu depoimento à Inquisição (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 38-46, 53). É provável que o termo “literal” da exegese patrística estivesse sendo mal entendido por Caccini e seus contemporâneos, inclusive o próprio Galileu. De fato, foi este o procedimento de Frei Caccini em sua pregação em Santa Maria Novella, como resposta às ideias de Galileu, conforme relata em seu depoimento à Inquisição (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 53).

O frei e os demais “aristotélicos” estavam convictos de que a afirmação bíblica de que “o sol parou” era coerente com o modelo científico cosmológico até então largamente aceito, o geocentrismo, defendido por Aristóteles e assumido pela Teologia tomista. Tentavam convencer disso a Galileu, e também de que sua Ciência tornava a Bíblia mentirosa. De quanto se apura dos autos do processo contra Galileu, todos eram desse pensamento, desde os freis dominicanos de Santa Maria Novella, os censores e os inquisidores, até o próprio papa, para ficar somente no âmbito da instituição eclesiástica.

Como já se afirmou acima, trata-se do conhecimento científico que se tinha na época, o qual veio, é verdade, a ser destronado pela Ciência matemático-experimental inaugurada por Galileu. De qualquer modo, não eram apenas

¹⁵⁰ Assim pensam Cintra (1983, p. 18) e Soccorsi (1963, p. 27-8).

¹⁵¹ A ‘ameaça’ protestante parece estar por trás destas palavras de Frei Lorini, preocupado com as ideias defendidas pelos “galileístas”, em sua carta ao Cardeal Paulo Camilo Sfondrati, membro do Santo Ofício, referindo-se à cidade de Florença: “que continua tão católica quer por sua boa índole como também pela vigilância dos nossos Sereníssimos Príncipes” (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 36).

elucubrações filosóficas, como insinua Michael White (1993, p. 40-1) nem simples fantasia ou ignorância, como desdenham alguns hoje em dia. Baseados nesse modelo, científico segundo os critérios da época, os contemporâneos de Galileu consideraram a tese sobre a imobilidade do sol como “formalmente herética” e a da rotação anual e diurna da Terra como “ao menos errônea *in fide*” (na fé) e ambas como “absurdas em filosofia” (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 27), isto é, inadmissíveis do ponto de vista da Ciência da época.

Tudo isso leva a crer que, quanto à interpretação bíblica, se deva aproximar o pensamento dos opositores de Galileu ao de um literalismo com pretensões científicas, porém, limitado ao nível de conhecimento que tinham à época. A “revolução copernicana” e “galileana” ainda não tinha conseguido impor seu novo modelo científico. Em contrapartida, é preciso reconhecer a preocupação de Galileu, como homem de fé, em abrir espaços para o diálogo entre a visão científica e a visão religiosa do mundo.

3.3 HERMENÊUTICAS NATURALISTAS

Estas são as leituras que tentam explicar o texto bíblico, mais especificamente as narrativas de milagres, por um evento natural, a partir do qual teriam surgido e se desenvolvido essas narrativas. Nessa linha, os milagres seriam interpretações, leituras que o povo fazia de fenômenos naturais, vendo nestes intervenções extraordinárias de Deus. Seu objetivo é superar o conflito com a Ciência gerado pelos textos que, se lidos literalmente, suporiam que houve alterações nas leis naturais. Não nega a ação intramundana de Deus, mas, pressupõe que ele age por meio da natureza, ‘dentro’ das leis que criou e não contra nem à revelia delas.

Küng (2007, p. 208) pensa que, com esse argumento, deseja-se “dar uma resposta que possa ser útil às pessoas para as quais os milagres constituem um obstáculo à sua fé em Deus”. Ou seja: os religiosos não podem exigir dos cientistas que primeiro creiam em Deus para só então poderem dialogar com eles. Por esse entendimento, interpretar os eventos naturais como ação de Deus é uma opção que cabe às pessoas que leem o texto hoje, como coube àquelas que são personagens

do texto ou que travaram contato com ele. É uma decisão livre e confiante, radical e qualificada, que não tem nada de irracional, explicita o autor (p. 120-1).

Segundo Ballarini (1976, p. 34-6), várias tentativas de explicação natural foram dadas para o episódio da “parada do sol e da lua”, que podem ser resumidas assim:

- 1) Josué teria pedido para o sol parar, prolongando o dia, e Deus respondeu com uma chuva de granizo;
- 2) uma repentina chuva de granizo escureceu o céu e Josué pediu que o sol voltasse, metaforicamente considerado parado, a fim de concluir a batalha;
- 3) diante do extenuante calor do dia, Josué teria pedido que o sol cessasse de resplandecer, ao que sobreveio uma tormenta de 24 horas, com o sol reaparecendo à mesma hora do dia seguinte;
- 4) a “chuva de pedras” seria, na verdade, de meteoritos, cuja luminosidade clareou a noite, dando a impressão de que o sol parou;
- 5) Josué teria pedido que a chuva de granizo (interpretada como intervenção divina a favor de Israel) que, secundariamente, fez cessar o brilho do sol, se prolongasse, continuando a derrotar o inimigo.

Ballarini (1976, p. 34) nota que o texto inclui uma parte em prosa (vv. 8-11) e outra em verso (vv. 12-14) e que a parte em verso não diz mais que aquilo que se lê na precedente, onde se faz menção apenas à chuva de granizo. Daí conclui que o texto em poesia não se referiria a “um evento astronômico, mas, meteorológico” (p. 36). Sua interpretação se baseia nos estudos filológicos já apresentados na exegese. Os verbos hebraicos *damam* e *'amad* (‘deter-se’ e ‘ficar imóvel’), comparados ao emprego de seus equivalentes babilônicos *adaru* e *nahu*. Aplicados ao sol e à lua, esses verbos expressariam um fenômeno atmosférico (deixar de brilhar para quem estava naquela região, escurecer) e não astronômico (deter-se, parar). Afinal, esses dois principais astros foram criados “para iluminar a Terra”, conforme Gn 1,15.17 (p. 36). O autor conclui, por fim, que Josué teria pedido exatamente “o escurecimento, isto é, a continuação daquele granizo tão eficaz contra o inimigo em fuga” (p. 36).

A maioria dos autores vê no próprio granizo a causa natural a ser buscada para se entender o que aconteceu com o sol e a lua. Para Strabeli (1981, p. 77-8), a chuva de granizo foi “interpretada poeticamente como intervenção divina”. Ela teria feito o sol e a lua pararem de brilhar. Mas, esse autor não aborda como interpretar, então, a ordem de Josué, como faz Ballarini. Assim também pensa Crocetti (1985, p. 73). Também o comentário de Gelin a Josué na *La Sainte Bible* (1949, p. 67) indica o granizo e não pretensos meteoros, como defendiam alguns, como fenômeno natural por trás da narrativa.

Na internet também se encontram muitos comentários que fazem uma interpretação naturalista. Eis alguns deles: para certo internauta cético, a “parada” do sol seria, simplesmente, “um eclipse total”, transformado ao longo da tradição oral em intervenção divina (disponível em: <<http://ceticismo.net/religiao/grandes-mentiras-religiosas/nasa-josue-e-o-sol-que-parou/html>>). Para outro, trata-se de um eclipse usado como metáfora (disponível em: <<https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060822151913AA1f1j7>>). Já um internauta religioso apresenta a seguinte explicação: a ordem ao sol e à lua deve ser lida, originalmente, como “cala-te” e “silencia-te”; a NASA teria descoberto que os raios solares e a luz lunar quando chegam à atmosfera terrestre geram “ondas sonoras imperceptíveis aos ouvidos humanos”; essas ondas seriam as “responsáveis pelos movimentos de rotação e translação do nosso planeta”; daí, elas é que teriam cessado (disponível em: <<http://ceticismo.net/religiao/grandes-mentiras-religiosas/nasa-josue-e-o-sol-que-parou/html>>).

Um comentário de Dom Estêvão Bettencourt, OSB, aos textos que mencionam um “recuo do sol” (2Rs 20,11 e Is 38,8) é utilizado numa página da internet. Ele defende que esses textos “não insinuam fenômeno atmosférico ou cósmico”, mas apenas o recuo da sombra de um ponteiro que marca as horas do dia, causado pela “refração dos raios solares”. Afirma que um fenômeno semelhante teria sido constatado em Metz (Alsácia), aos 27 de março de 1703 (disponível em: <http://www.pr.gonet.biz/kb_read.php?num=1578>). A propósito, o mesmo internauta cético citado por primeiro logo acima vê no episódio do “recuo” do sol um embuste, combinado para tirar o rei Ezequias da “depressão”: o efeito seria produzido pelo desvio da luz solar por um escudo espelhado de um soldado postado sobre o muro ou o telhado do palácio (disponível em: <<http://ceticismo.net/religiao/grandes-mentiras-religiosas/nasa-josue-e-o-sol-que-parou/html>>).

Todas essas explicações procuram acomodar o texto bíblico ao dado científico atual de que o sol não se move em relação à Terra. Buscam uma causa natural plausível para o que possa ter acontecido e que tenha sido interpretado dessa forma pelas pessoas daquela época. A partir daí teria originado a narrativa.

De certa forma, essas leituras conciliatórias ou concordistas pressupõem a historicidade dos eventos narrados, inclusive algum fenômeno físico real envolvendo a luz do sol. A nosso ver, desconsideram a natureza literária e os objetivos do texto para a vida de fé das gerações de israelitas bem posteriores aos autores bíblicos, bem como da incontável multidão de seus leitores ao longo de séculos e milênios. Tampouco consideram as questões de gênero literário e o contexto em que a narrativa foi escrita. A próxima seção procurará demonstrar que, no longo processo de composição da narrativa, ela surgiu como poesia, fixou-se em uma forma, primeiro oral, depois escrita, e passou a ser transmitida com um específico objetivo religioso.

Ao tratar da questão dos milagres na Bíblia, Küng (2007, p. 207-11) recorda que a objeção de muitos cientistas de que “milagres não existem [...] precisa ser levada a sério”. Para esse autor, na visão bíblica “não existe distinção entre milagres que correspondem às leis da natureza e milagres que as violam”. Qualquer ocorrência pode ser vista como ação do poder de Deus. A crítica histórica realmente aponta para a plausibilidade da relação de muitos relatos maravilhosos com causas naturais, que de forma alguma teriam sido suspensas. Por sua vez, a crítica literária tem demonstrado que “nos relatos de milagre não estamos lidando com [simples] [...] ocorrências históricas”, mas, com narrativas populares de “caráter manifestamente lendário”. Estas “não querem transmitir conhecimentos, mas, sim, levar ao arrebatamento [...] provocar admiração”. Entre elas Küng coloca a narrativa do “milagre do sol” em Josué.

Mas, é claro que, para quem a acolhe como “palavra de Deus”, elas também “possuem um sentido mais profundo”: “[...] querem ser ‘sinais do poder de Deus’ [...] interpretar a palavra de Deus e reforçar a fé [...] anunciar o poder e a bondade de Deus”. São “metáforas” [...] da mesma forma que na poesia também as metáforas não pretendem suprimir as leis naturais”. Fica claro, então, que “não existe concorrência entre Deus e o mundo” (KÜNG, 2007, p. 215).

Entretanto, somos da opinião que, em se tratando de narrativas “manifestamente lendárias”, a interpretação naturalista se aproxima daquela

literalista quando tenta provar que o texto é ‘cientificamente explicável’, quando na verdade não o pretende ser. Dessa forma, o diálogo com a Ciência permanece travado. “Alguns autores muito escrupulosos têm ainda receio de admitir como metafórica a narração do livro de Josué sobre o ‘milagre do sol!’ e ficam procurando um meio de acomodar a narração bíblica com a evidência da ciência”, critica Strabeli (1981, p. 77).

3.4 PROPOSTA DE HERMENÊUTICA CRÍTICO-CONSTRUTIVA

A hermenêutica literalista atual, seja acrítica ou cientificista, é inaceitável. Ela não favorece, antes impede o diálogo da Teologia com a Ciência, só acirrando ainda mais os ataques entre religiosos e cientistas, entre crentes e ateus. No plano intelectual, reforça a ideia de que a religião e sua Teologia são resquícios de uma mentalidade “pré-científica”, que precisa ser superada. No plano popular, atiza as mútuas acusações de ignorância. Nesse plano, os do lado da religião “satanizam” e ameaçam com a ira divina os que defendem a visão científica, enquanto estes tratam de forma jocosa e irreverente a religião, com alguns reduzindo-a a uma demência.

Por um lado a busca por causas naturais para os relatos maravilhosos da Bíblia, na hermenêutica naturalista demonstra ser possível ler tais relatos dentro de uma coerência científica. Isso lhes confere mais credibilidade. Também porque ajuda a superar o literalismo, evitando o confronto com a Ciência, principalmente ante os relatos envolvendo fenômenos que suporiam uma suspensão das leis naturais, como a “parada do sol e da lua”. Nem o sol, nem a Terra, nem o sistema solar e tampouco todo o Universo poderiam parar, como defende a leitura literalista, sem uma suspensão das leis que vigoram inalteradas desde a “primeiríssima fase” após a explosão inicial (KÜNG, 2007, p. 89). Para o diálogo com a Ciência, porém, não se pode pressupor tal suspensão.

Por outro lado, a multiplicação de explicações plausíveis, mas, difíceis de serem comprovadas, como visto acima, parece mais uma desesperada tentativa dos religiosos de salvar a credibilidade da Bíblia ante a Ciência. Aqui, aproxima-se muito do “concordismo” que também o literalismo de cunho cientificista deseja alcançar.

Contudo, o “concordismo” é a saída apologética adotada pela Teologia para ‘salvar-se’ da falta de legitimidade epistemológica que os debates com a Ciência lhe imputaram (CRUZ, 2009, p. 11-2). Além disso, de certa forma, ao buscar uma causa natural que explique o evento bíblico, estabelecem a Ciência como único critério para sua interpretação, não dando espaço para outras linguagens não-científicas como a arte, a literatura, a poesia etc., que também têm a sua “verdade”.

Por fim, as explicações naturalistas parecem deixar para a Ciência o ônus de comprovar se um ou outro fenômeno apresentado por elas como possível causa natural para o relato tenha ocorrido de fato. Com efeito, a plausibilidade das explicações é aceitável apenas teoricamente, mas, a total falta de registros históricos para a maioria de tais ocorrências acaba deixando-as no campo das hipóteses. Como provar, por exemplo, que há alguns séculos antes de Cristo tenha havido uma longa e intensa queda de meteoritos que teria clareado o céu durante tanto tempo que as pessoas pensaram que o dia foi prolongado? Por isso, as hermenêuticas naturalistas ainda não favoreceriam tanto o diálogo entre Teologia e Ciência.

Croatto (1986, p. 12-3) lembra que “a exegese crítica rompeu, em primeiro lugar, com as leituras ingênuas, ‘historicistas’ e concordistas da Bíblia, as quais [...] despistam o sentido real do texto”. Ainda que expressões como “leituras ingênuas” e “sentido real do texto” nesse pensamento careçam de melhor categorização, considera-se pertinente o que esse autor diz sobre o rompimento com as leituras concordistas. Para ele, de fato, o concordismo traz duas consequências negativas: um reducionismo, pois leva a pensar que Deus não saberia revelar-se de outra maneira, e uma superficialidade, pois coloca a mensagem “ao nível da faticidade externa, confundindo ‘o que’ acontece com seu ‘sentido’”. Essa “sintonia” entre Bíblia e situação natural pode ser um ponto de partida para “explorar a validade” do texto bíblico para hoje. Mas, “o concordismo histórico e científico é realmente empobrecedor”, ao “querer confirmar a Bíblia com determinadas descobertas das ciências modernas”.

Sendo assim, e pelo fato que a esfera da Ciência exige hoje que se abandone a interpretação literalista, esta tese propõe, então, uma terceira via: aquela que, seguindo o pensamento de Küng (2007, p. 66-7), tantas vezes citado nesta pesquisa, define-se aqui como uma hermenêutica em “interação crítico-constructiva” com a Ciência. Como afirmado no início deste capítulo, com esses termos o autor

entende um “modelo de complementaridade” entre as duas esferas, que respeita a autonomia de cada uma, evita as “transições ilegítimas”, rejeita todas as “absolutizações” e propicia o “enriquecimento mútuo”, mediante a mútua consulta.

Com base nesse modelo, a contribuição da hermenêutica aqui sugerida é justamente de não ler o texto como se este quisesse fornecer alguma informação científica, o que significaria entrar na esfera da Ciência e configuraria uma “transição ilegítima”, mas, de tomar o texto bíblico como aquilo que de fato ele é: literatura religiosa e, mais especificamente, texto sagrado. O texto precisa ser compreendido dentro dessa esfera religiosa. Nessa linha vão as hermenêuticas críticas, que contam com os resultados dos métodos críticos, como também desejou Küng.

Em nossa hermenêutica, concordamos com Crocetti (1985, p. 73), que vê no episódio da “parada do sol e da lua” um problema literário e não científico. Também Arnaldich (1961, p. 44) pensa que “nesse caso concreto não era sua intenção [do autor bíblico] dar lições de ordem astronômica, senão simplesmente referir uma antiga versão épica da batalha de Gabaon”. Entendemos, com isso, que a “parada do sol e da lua” deve ser vista como um fenômeno da linguagem religiosa e não uma ocorrência do mundo natural. Trata-se daquela “segunda linguagem” do texto definida anteriormente por Nogueira.

Nossa hermenêutica da “parada do sol e da lua” em “interação crítico-construtiva” com a Ciência articula os seguintes argumentos literários: a natureza poética original do relato popular e os papéis do sol e da lua aí retratados; a inclusão do relato poético na saga popular que exalta YHWH como guerreiro; a saga recolhida na historiografia deuteronomista para ilustrar a fidelidade de YHWH à Aliança; o relato interpretado na tradição bíblica posterior como referente a um fato físico; a não necessidade de que o mundo todo percebesse que algo teria acontecido (lendo com Is 38,8); os simbolismos para “um dia memorável”.

3.4.1 Problemas Hermenêuticos Levantados pelo “Movimento” Solar

Encontram-se na Bíblia 87 referências¹⁵² que se relacionam explicitamente com a percepção do “movimento” solar. 28 delas se referem ao amanhecer, utilizando os verbos nascer (9 vezes), sair, aparecer, levantar-se, erguer-se ou surgir (estes totalizando 19 vezes). Outras 34 citações se referem ao entardecer, com os verbos entrar, pôr-se, deitar-se ou esconder-se (totalizando 33 vezes) e conhecer seu ocaso (uma vez). A referência ao deslocamento do sol durante o dia é feita 18 vezes. O nascer e o pôr do sol como pontos cardeais (nascente e poente) são citados sete vezes. A tabela abaixo e nas páginas seguintes apresenta a distribuição dessas ocorrências na Bíblia.

| Citações bíblicas referindo-se ao “movimento” solar, classificadas segundo a conotação dos verbos e termos, onde o sol é citado explicitamente, na ordem em que ocorrem ¹⁵³ | | | | | | |
|--|---|---|--|---------------------|---|-----------------------------|
| Verbos ligados ao aparecimento e ao amanhecer | | Verbos ligados ao deslocamento | Verbos ligados ao desaparecimento e ao anoitecer | | Termos e expressões ligados aos pontos cardeais e regiões geográficas | |
| Nasce | sai aparece se levanta se ergue surge | se detém para avança recua desce percorre corre se apressa acelera retrocede volta atrás | entra se põe se deita se esconde | “conhece seu ocaso” | nascente levante leste Oriente | poente oeste Ocidente |
| Gn 32,32 | Gn 19,23 | | Gn 15,12.17 28,11 | | | |
| Ex 22,2 | | | Ex 17,12 | | Ex 38,13 | |

¹⁵² Foram computados apenas os versículos em que o sol (*shemesh*) é citado explicitamente no texto hebraico, seja como sujeito do verbo, seja como componente da expressão. Foram excluídos os substantivos nascente/levante/saída (*mizrach*) e poente/ocaso/entrada (*bwo*), quando aparecem sozinhos, embora nesses termos geográficos estejam implícitos o nascer e o pôr do sol. Nesses casos, consideraram-se esses termos como simples pontos cardeais.

¹⁵³ Os verbos e outros termos listados na tabela são da tradução da CNBB (2010).

| | | | | | | |
|-----------|----------------------------|---|------------------------------|-----------|-------------------|------------------|
| | | | 22,25 | | | |
| | | | Lv 22,7 | | | |
| | | | Dt 16,6 23,12 24,13.15 | | | |
| | | Js 10,12.13 (3x) ¹⁵⁴ | Js 8,29 10,13 10,27 | | Js 1,15; 19,12 | |
| | Jz 5,31 9,33 | | Jz 19,14 | | | |
| 2Sm 23,4 | | | 2Sm 2,24 3,35 | | | |
| | | | 1Rs 22,36 | | | |
| | | 2Rs 20,9.10.11 (5 x) ¹⁵⁵ | | | | |
| | | | 2Cro 18,34 | | | |
| | | | Tb 2,4.7 10,7d | | | |
| | Jd 14,2 | | | | | |
| | Est 1,9 (gr) | | | | | |
| | | | 1Mc 10,50 12,27 | | | |
| SI 104,22 | SI 19,6.7 | SI 19,6.7 | SI 113,3 | SI 104,19 | SI 50,1 113,3 | SI 50,1 113,3 |
| | Ecl 1,5 (2x) | Ecl 1,5 | Ecl 1,5 | | | |
| Sb 5,6 | | | | | | |
| | Eclo 26,16 43,2 50,7 | Eclo 43,5 46,4; 48,23 | | | | |
| Is 13,10 | | Is 38,8 | | | | |

¹⁵⁴ Os números entre parênteses indicam a quantidade de verbos denotando movimento do sol que ocorrem nos versículos indicados em cada célula da tabela.

¹⁵⁵ No TM o sol não é citado explicitamente na perícópe de 2Rs 20,9-11. No entanto, ela é paralela a Is 38,8, onde ocorrem duas menções explícitas ao sol. De todo modo, o “recoo da sombra” representa, obviamente, um recoo do sol. Considerou-se, então, aquela perícópe na contagem.

| | | | | | | |
|-----------|-----------|------------------|-----------|----------|----------|----------|
| 41,25 | | (4x) | | | | |
| | | | Jr 15,9 | | | |
| | | | Dn 6,15 | | | |
| | | | Am 8,9 | | | |
| | Jn 4,8 | | | | | |
| | | | Mq 3,6 | | | |
| | Na 3,17 | | | | | |
| | MI 1,11 | | MI 1,11 | | | |
| Mt 5,45 | Mt 13,6 | | | | | |
| Mc 16,2 | Mc 4,6 | | Mc 1,32 | | | |
| | Lc 1,78 | | Lc 4,40 | | | |
| | | | Ef 4,26 | | | |
| | Tg 1,11 | | | | | |
| Total: 9 | Total: 19 | | Total: 33 | Total: 1 | Total: 5 | Total: 2 |
| Total: 28 | | Total: 18 | Total 34 | | Total: 7 | |

Figura 4: Tabela das Citações Bíblicas sobre o “Movimento” do Sol. Elaboração: Paulo Sérgio Soares. Fontes: A Bíblia de Jerusalém (1985); Bíblia Sagrada - CD-ROM (1996); Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1990); A New Concordance of the Bible (1988).

A tabela da Figura 4 dá conta de que, na maior parte dos casos, na literatura bíblica as referências à “movimentação” do sol dizem respeito à orientação quanto ao tempo (amanhecer e entardecer) e ao espaço (nascente e poente), totalizando 69 das 87 referências encontradas. A relação do sol com essas duas grandezas físicas evidencia o uso comum dessas expressões na linguagem popular, baseada na simples observação cotidiana.

No modo de se expressar da Bíblia, portanto, o sol marca a localização geográfica e os períodos menores do dia, quando não existiam bússolas nem relógios, e sequer havia a noção de “hora” como divisão do tempo¹⁵⁶. Igualmente, os verbos e expressões indicando o deslocamento do sol exprimem a percepção desses eventos cotidianos do sol vistos desde a Terra. Vendo-o todos os dias “percorrer” ininterruptamente o céu do nascente ao poente, as pessoas tinham esse “movimento” por real. Somente com os experimentos de Galileu surgiram fortes indícios de que a realidade seria diferente do que se pensava até então.

Obviamente, como acontece na linguagem poética ainda hoje, o próprio sol (geralmente associado à lua) e sua atividade são também utilizados na Bíblia de

¹⁵⁶ O termo “hora” aparece uma única vez no Antigo Testamento, no texto aramaico de Daniel, mas, significando aí um momento, um instante (STADELMANN, 1970, p. 69).

forma figurativa, como metáforas, ressaltando seu simbolismo e conferindo-lhes outros sentidos. Esse é o caso de Sl 19,6.7; Sb 18,3 e Eclo 43,2. Nesse último texto, por exemplo, o sol é visto como um ator em cena, exaltando em alta voz a maravilhosa obra do Criador.

Os textos que se referem à atividade “normal” do sol, incluindo seu percurso no céu, principalmente na poesia, não causam problema para o diálogo da Teologia com a Ciência, particularmente na área da Cosmologia. Reconhece-se sem dificuldades hoje que eles retratam o modo corriqueiro de se expressar, como, aliás, Galileu e, bem antes dele, já os Santos Padres admitiam (PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 39-40; GARFAGNINI, 1978, p. 54-8). Contudo, entre as 18 referências ao deslocamento do sol no céu relacionadas na tabela acima, oito versículos (em negrito na tabela) contêm algumas afirmações problemáticas para a interpretação. Fazem menção a um movimento atípico, fora do ‘normal’ do sol, que nesse caso, pela percepção comum, seria seu deslocamento ininterrupto do nascente ao poente. Nessas passagens, o sol “se detém”, “para”, “recua”, “retrocede”, “volta atrás”, sempre, é claro, por uma intervenção divina. Esses verbos (em negrito na tabela) ocorrem dez vezes nos oito versículos destacados. Nossa hermenêutica se foca neles.

O desafio hermenêutico maior aparece exatamente nestes dois eventos relatando movimentos “anormais” ou atípicos do sol: uma “parada”, narrada em Js 10,12.13 e mencionada também em Eclo 46,4, e um “recuo”, narrado em Is 38,8 e com detalhes um pouco diferentes em 2Rs 20,11, mencionado também em Eclo 48,23. Em ambos os eventos o ocaso do sol se retarda por certo período de tempo, ou o dia se prolonga, quer porque o sol “para”, quer porque ele “recua”.

Tais textos apresentam dois níveis de problema para sua hermenêutica. O primeiro se situa no contexto da própria Cosmologia bíblica. Nesta, o ‘normal’ era o sol se mover em torno da Terra, estando esta fixa. O segundo é no contexto da Cosmologia atual, quando já se sabe que a Terra gira em torno do sol e de si mesma. No primeiro caso, mesmo dentro da Cosmologia bíblica as duas narrativas citadas levantam questionamentos, pois relatam movimentos ‘anormais’ do sol, onde o ‘normal’ seria ele seguir seu habitual percurso em direção ao poente. Aqui, a hermenêutica bíblica precisa dar conta de explicar a ‘parada’ e o ‘recuo’ do sol como eventos portadores de significado dentro daquela Cosmologia, sem cair no

literalismo e sem se contentar apenas com o argumento de que “para Deus tudo é possível”.

Já ante a Cosmologia atual, a tarefa hermenêutica é mais complexa: mostrar que, mesmo usando termos como “parada” e “recuo” do sol, a Bíblia não se contrapõe à Ciência atual, nem é correto propor que se escolha entre uma e outra. Em outras palavras, mostrar que as Sagradas Escrituras são portadoras de significados perfeitamente compatíveis com qualquer modelo científico de explicação do Universo (SICRE, 1994, p. 20-1).

Tais textos carecem, pois, de uma abordagem diferenciada, que responda, de forma plausível e coerente com os novos conhecimentos científicos, às questões que deles emergem, uma vez que se baseiam naquela Cosmologia já totalmente superada pela Astronomia moderna. É preciso fazer com que esses textos digam alguma coisa que mereça ser levada em conta pela cultura atual, marcada pela racionalidade e pela cientificidade, mas, que não precisa excluir, por isso, a experiência do sagrado e da espiritualidade.

Deixando, portanto, o plano dos fenômenos físicos, próprio da Ciência, nossa hermenêutica aborda o texto bíblico no plano dos fenômenos literários. Não tenta explicar o que possa ter acontecido com o sol e a lua, mas, busca relacionar a narrativa, no estado em que se encontra, com os acontecimentos da história de Israel. Acredita-se ser essa leitura a que, ao mesmo tempo, evita o confronto com a Ciência e abre horizontes para que o leitor atual também encontre sentidos válidos para sua vida pessoal e social. As próximas subseções desenvolvem esse processo.

3.4.2 A “Parada do Sol e da Lua” Nascida como Poesia Popular

O estudo dos gêneros literários revelou que a perícopé de Js 10,12-14 é uma composição mesclando prosa e poesia. Portanto, é uma narrativa poética, incluindo uma citação explícita dos versos de um poema-canção mais antigo, os quais fazem menção a uma “parada do sol e da lua” na batalha de Gabaon.

3.4.2.1 A estrutura poética da perícope

Analiseemos mais de perto a estrutura da narrativa: o autor introduz o episódio, em prosa, situando-o genericamente na época de Josué (linhas v.12a a v.12c, na nossa tradução). Depois, cita diretamente o poema-canção que relata o ‘milagre do sol e da lua’ (linhas v.12d a v.13c). Então, retomando a prosa, informa que essa estrofe poética se encontra no “Livro do Justo” (v.13d) e passa a comentar o episódio a que se refere o poema-canção, concentrando-se mais na extraordinária “parada do sol” (v.13e a v.14d). O versículo 15 fecha não apenas esse episódio do sol, mas, toda a sequência de episódios iniciada em 10,1.

Ficou bem demonstrado que o “Livro do Justo”, de onde o autor tira sua informação sobre a “parada do sol e da lua”, é muito provavelmente uma coletânea de canções guerreiras. Além disso, o paralelismo entre os estíquios de uma estrofe e a citação conjunta de sol e lua são típicos da poesia hebraica (Sl 121,6; Jó 31,26 etc.). Vê-se, então, mais claramente, que a primeira afirmação de que o sol e a lua pararam é uma expressão poética e que, a partir dela, o autor da narrativa tece seu comentário. Strabeli (1981, p. 77) recorda que a perícope de Josué precisa ser interpretada como “um modo de falar [pois] é um gênero literário poético”, uma “metáfora”. Para Arnaldich (1961, p. 44), trata-se de uma “exaltação poética da vitória” de Josué sobre os reis amorreus.

A origem popular dessa poesia é associada, sobretudo, ao seu caráter lendário, bem ao gosto das histórias que o povo apreciava ouvir “ao redor da fogueira” (Konings, Gruen). Mas, pode-se aduzir também o fato de que o “Livro do Justo” recolheria exatamente canções e poemas populares recordando momentos fortes e significativos de suas lutas. Esta canção que menciona a “parada do sol e da lua” na batalha de Gabaon, em que os israelitas saíram vitoriosos, e a lamentação de Davi pela morte do rei e seus filhos noutra batalha em que foram derrotados, são os únicos exemplares desta fonte popular recolhida em livro de que temos hoje notícia.

Pode-se agora afirmar que a interpretação do episódio da “parada do sol e da lua” precisa partir do gênero poético. O que se pretende com uma poesia? “A atividade comunicativa tem por finalidade produzir um efeito: transmitir concepções, induzir reações emocionais ou motoras” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 159). Isso é ainda mais verdadeiro para a poesia. Então, como tradição popular, tais poemas não

se preocupavam com a veracidade histórica dos fatos, mas, apenas com seu valor patriótico, sentimental e de fé. A crítica histórica apontou para essa direção.

Conseqüentemente, deve-se reconhecer que tais poemas não nasceram já com o 'carimbo' de 'palavra de Deus'. Por isso, não tinham originalmente a pretensão de ser uma 'verdade revelada' por Deus, como garantia de que as coisas teriam acontecido exatamente assim. Foram recolhidos numa obra literária sem a pretensão de ser "bíblica", ou estritamente "canônica". Especificamente, o poema-canção da "parada do sol e da lua" não queria afirmar que, de fato, Deus tenha feito o sol e a lua pararem, mas, apenas ilustrar poeticamente, no jeito popular, a ação de Deus a favor de seu povo. Confirma-se, assim, que a interpretação deve se transpor do campo dos fenômenos físicos para o da criação poética.

A poesia tem o poder de transformar as palavras, conferindo-lhes novos sentidos, sutilezas, nuances, com o único fito de encantar ou de comover, de instigar ou de excitar, mas, sempre de tocar o âmago das pessoas e despertar nelas alguma coisa, uma reação, uma sensação, uma emoção, uma ação. As parábolas, especialmente as dos evangelhos, como a do "bom samaritano" (Lc 10,30-37) e a do "filho pródigo" (Lc 15,11-32), são exemplos disso: conta-se uma história, na forma narrativa, tomando-se elementos da vida real, da experiência do dia-a-dia, sem a preocupação de se querer provar que a história é verídica, para com ela provocar no ouvinte uma reflexão e uma tomada de posição, um compromisso.

Não cabe perguntar se o tal samaritano ou aquele jovem impetuoso existiram mesmo, porque não se quer comunicar aqui uma história verídica, mas, apenas "produzir um efeito": nesses casos, o compromisso com o próximo e a misericórdia para com o pecador, entre tantos outros efeitos que tais textos provocam. Poemas, canções, orações, parábolas e contos juntamente com os ditos populares, compõem o repertório mais comum da rica sabedoria popular. É uma questão de gênero literário: o gênero sapiencial não depende de asserções científicas, mesmo quando toma imagens da vida real.

3.4.2.2 Papéis do sol e da lua na poesia

Nesta subseção, põem-se em relevo os significados dos elementos e fenômenos da natureza na literatura sapiencial e também na literatura profética bíblicas. O estudo dos gêneros literários também demonstrou que na literatura sapiencial, sobretudo na poesia, eles são controlados por YHWH, como seus instrumentos. Ele se serve deles para as mais variadas finalidades, seja em relação a si próprio, seja em relação às pessoas. Assim, as nuvens o escondem, ou são também seu carro; o vento é sua montaria, o fogo o circunda como escudo, a luz é seu manto, as trevas o tornam invisível, os trovões são sua voz etc...¹⁵⁷ Quando YHWH se dirige às pessoas, os elementos e fenômenos servem para chamar a atenção, advertir, fazer refletir, despertar a curiosidade, criar uma aproximação, provocar o respeito, a admiração, confirmar uma vocação, uma missão, despertar a fé, a confiança, e também provocar o medo, o terror, e, finalmente, para castigar.¹⁵⁸

Especificamente em contexto de guerra, esses mesmos instrumentos são as “armas” com que YHWH combate os inimigos de seu povo, apavora-os, dispersa-os e os destrói. Nesses casos, as forças da natureza envolvidas geralmente são aquelas que amedrontam, exatamente porque podem de fato causar danos e até a morte: fortes tempestades, aguaceiros e inundações, ondas agitadas, raios e trovões, tremores de terra, erupções vulcânicas, fogaréus, furacões, vendavais, escuridão etc... Os humanos não conseguem controlá-las nem combatê-las, mas, apenas tentar fugir delas. Somente YHWH, o Criador, as domina e comanda. Por isso, na antiguidade era comum ver as tempestades como manifestações do poder assombroso de Deus e também de sua ira (ARNALDICH, 1961, p. 43) (1Sm 7,10-12; Sl 18,11-16; Hab 3,8-10; Sl 11,5-6; Sl 29).

A relação dos fenômenos naturais com ameaças divinas tem aspectos psicológicos e táticos decisivos (ALONSO SCHÖKEL, 1973, p. 65). Ainda mais associados ao temor religioso dos antigos (que o racionalismo moderno chamará de “crendice” e “superstição”...). Mas, seus danos não atingem a Israel, a não ser no

¹⁵⁷ Para essas diversas finalidades da natureza em relação a YHWH, ver especialmente os Salmos 18,12; 104,1-4; 97,2-3; Sl 14,4-7.

¹⁵⁸ Para essas finalidades, ver especialmente: Is 13,9-11 (alterações na natureza anunciam o “Dia do Senhor”); Sb 5,17; Eclo 39,29.

“Dia de YHWH”, quando ele se voltará contra seu próprio povo, para julgá-lo (Am 5,18; 8,9).

Como para todos esses elementos e fenômenos da natureza, também é esperado que o sol e a lua de alguma forma exerçam o papel de instrumentos nas mãos de YHWH. Normalmente são vistos como criaturas a serviço da humanidade, para iluminar a Terra, “para marcar os tempos e as festas” (Gn 1,14). Mas, eles podem também de alguma forma incomodar: o calor intenso do sol dá fadiga e molesta (Ecl 2,22-23; Jn 4,8); a lua também pode incomodar, embora não se saiba como (Sl 121,6); o calor do sol e a aridez do solo, assim como a chuva, são símbolos da tirania (da Babilônia?) a que Israel, qual desabrigado, está submetido, mas, Deus o protege contra essas intempéries (Is 25,5); associado à seca, o calor do sol pode ainda ser visto como um castigo de Deus (1Rs 17,1). E, havendo guerra, como podem ser úteis a YHWH? No caso específico da batalha de Gabaon, como eles terão participado?

À primeira vista, parece que sua participação na batalha é simplesmente permanecendo parados no céu, de forma a prolongar o dia, para que Josué possa continuar a perseguição aos inimigos fugitivos e finalizar sua derrocada. De fato, pode-se perceber que, na maioria dos textos relacionando uma ação direta de YHWH no mundo a esses elementos e fenômenos naturais, faz-se menção a uma interrupção ou alteração daquilo que seria o normal. No canto de Moisés, por exemplo, as águas do mar “amontoaram-se”, “ergueram-se” e “congelaram” (Ex 15,8). A expressividade dessa imagem se traduz na interrupção do movimento natural das ondas e na alteração de seu estado normal, como que se solidificando para formar uma espécie de “muralha”. Depois voltaram ao seu movimento e estado normais, recobrando o inimigo que perseguia os israelitas mar adentro (Ex 15,8-10).

Na Cosmologia bíblica o normal é a terra, os montes e o firmamento serem firmes, eternamente estáveis (Sl 93,1; 104,5). Mas, no canto de Débora e Barac, a terra “tremeu”, os céus “se dissolveram”, enquanto os montes “derreteram” (Jz 5,4.5). Igualmente no Salmo 97,3-5, diante do fogo que avança à frente de Deus, identificados com os relâmpagos, a “terra treme” e “os montes se derretem como cera”. Essas imagens estão presentes também, com maior expressividade, em Hab 3,9-15.

Também na lamentação fúnebre de Davi, já referida antes, pede-se que seja interrompido algo que seria normal na natureza:

“Ó montes de Gelboé,
 Não caia sobre vós orvalho nem chuva,
 Não haja campo donde tirar primícias!” (2Sm 1,21).

Não se tem aqui uma ordem direta à natureza, mas, manifesta-se um desejo intenso (uma praga, um esconjuro?) para que o orvalho e a chuva não caiam sobre aquele local. A interrupção dessa normal rotina da natureza seria o sinal visível de que, como Davi, também YHWH está não só consternado, mas, indignado pela morte de seu “ungido”, Saul. Pode-se entrever em tal pedido a expectativa de vingança da parte de YHWH contra os inimigos filisteus.

O fato de que essa lamentação fúnebre e o poema da “parada do sol e da lua” são relacionados ao “Livro do Justo” permite interpretá-los em conjunto. A ordem ao sol e à lua situa-se na mesma dinâmica do orvalho e da chuva: devem interromper aquilo que naturalmente fazem. Mas, nesse caso, o que é normal e precisa ser interrompido ou alterado? O que precisa ‘cessar’ ou ‘parar’ em se tratando do sol e da lua?

1) O sol e a lua como “armas” utilizadas por YHWH. Com a alteração de alguma coisa na atividade normal do sol e da lua, o poema ilustra que YHWH veio em ajuda a Josué e seus guerreiros. O autor da narrativa em prosa explicitará que desse jeito maravilhoso YHWH “combate por Israel” (Js 10,14). Sol e lua são instrumentos agora convertidos em “armas” nas mãos de YHWH. O que ele faz com essas duas “armas”? Que qualidades elas possuem que sejam úteis para derrotar o inimigo? O que neles terá sido alterado, de forma a contribuir para a vitória sobre os inimigos? Do ponto de vista do que é normal para o sol e a lua, dentro da percepção sensitiva comum, as possibilidades de alteração são: o seu percurso, a intensidade do seu brilho, o seu aspecto ou o seu escondimento.

As leituras fundamentalistas, como vimos na segunda seção deste capítulo, defendem a cessação de um movimento, de um percurso: do próprio sol, ou da Terra, do sistema solar ou mesmo de todo o Universo. Se o entendessem apenas no plano literário, poético, metafórico, não haveria problemas com a Ciência. Mas, pensam no plano físico, real e histórico. Torna-se difícil sustentar essa interpretação quando já se sabe hoje que o sol não gira em torno da Terra, embora a lua sim.

Voltemos à questão do que possa ter se alterado em relação ao sol e à lua, que tenha sido interpretado como intervenção de YHWH na batalha. Nem todas as explicações naturalistas apresentadas na seção anterior propõem alguma alteração

nos dois astros, mas, sim, a concorrência de algum outro fenômeno meteorológico. Para aquelas que entendem que algo de fato foi interrompido, obviamente não se trata dos percursos deles no céu, pois isto não é coerente com a Ciência. Por isso, buscam a interrupção de alguma outra coisa nos dois astros, provocada por algum fenômeno natural. Na opinião de F. Hummelauer (*apud* BALLARINI, 1976, p. 35; *apud* GELIN, 1949, p. 68-9), a claridade solar teria desaparecido devido à tempestade de granizo, causando o escurecimento do dia. Isso teria sido interpretado por Josué como antecipação da noite, o que favoreceria a fuga do inimigo e impediria a conclusão de sua total derrota. Daí, o pedido de Josué seria que o sol parasse de se esconder e voltasse a brilhar.

Na direção oposta, Ballarini (1976, p. 36) afirma que Josué teria pedido exatamente o escurecimento, ou seja, “a continuação daquele granizo tão eficaz contra o inimigo em fuga”. O sol e a lua deveriam justamente parar de brilhar. Strabeli (1981, p. 78) entende que o autor poético apenas quis dizer que os dois astros pararam de brilhar naquele dia, devido à tempestade. Outros (E. M. Maunder, A. von Hoonacker), já acham que o que precisava cessar era o calor extenuante do sol (*apud* BALLARINI, 1976, p. 35). Embora uma alteração no aspecto do próprio sol ou da lua, como uma mudança drástica de cor ou a perda do seu brilho seja evocada em algumas passagens proféticas como um sinal de tempos difíceis que sobrevirão (Jr 4,23.28; Ez 32, 7-8; Am 8,9; Zc 14,6 etc.), seria forçado ler nessa perspectiva a perícopie de Josué. De todo modo, estes exemplos deixam claro a ligação que os textos fazem entre a intervenção de YHWH na história de seu povo e a sua percepção por meio de fenômenos na natureza, especialmente alterando alguma coisa nela.

Todas as explicações de cunho naturalista são plausíveis, como já se afirmou. Mas, levam a crer que, naquela época em que o conhecimento comum era de que o sol e a lua giravam em torno da Terra, estando esta fixa, o autor bíblico já teria a preocupação de evitar afirmar que isso poderia não ser assim. Entretanto, se esse autor também compartilhava aquele conhecimento comum, como é óbvio, não há razão para ele hesitar em afirmar que esses astros tenham realmente parado, por uma ação milagrosa divina. Ainda mais quando se está no campo poético! Além disso, o largo emprego pelos profetas daquelas imagens utilizando fenômenos envolvendo o sol e a lua nos tempos difíceis que virão, como exemplificado acima,

aponta para a existência de um fundo cultural onde alterações no sistema dos astros são sinais fortes da ação de YHWH.

Como visto acima, do ponto de vista estritamente literário, em se tratando de poesia, e levando-se em conta que, pela percepção comum, o sol e a lua giram em torno da Terra, há que se concordar que o sentido literal do texto é: eles interromperam seu movimento, arretando-se no céu. A “arma” de YHWH, nesse caso, seria um sinal prodigioso no céu, parando o sol e a lua, para que o dia se prolongasse e Josué pudesse terminar com êxito aquela batalha. Mas, não se pode confundir tal afirmação com a interpretação literalista dos fundamentalistas. Estes afirmam a literalidade da parada do sol e da lua no mundo físico, como fenômeno de ordem científica, e não apenas literária, como aqui se defende.

É preciso reiterar: o texto bíblico se situa no plano da poesia, da imaginação criativa e instigadora, e não no plano do mundo físico. Este, sim, é objeto da Ciência, da Física, da Astronomia etc., enquanto aquele é objeto daquelas áreas do conhecimento que se ocupam não com os fenômenos do mundo real diretamente, mas, sim, com “a linguagem escrita e os textos, como são em geral as ciências humanas e, em especial, a filosofia, a teologia, a religião, a ética” (JOSGRILBERG, 2012, p. 35).

2) O sol e a lua como soldados do “exército do céu”, comandado por YHWH. Nem sempre os fenômenos da natureza são “armas” de YHWH. Afinal, ele não está sempre a contender contra a humanidade! Muitas vezes são simples prenunciadores, como que arautos avisando que YHWH vai manifestar-se, seja para comunicar algo, seja para intervir diretamente no decurso de algum acontecimento. Sua manifestação é precedida por um desses fenômenos ‘tremendos’, que chamam a atenção e sinalizam para a presença do “Deus terrível”. Tais manifestações divinas são as ‘teofanias’, das quais a Bíblia lança mão diversas vezes, por exemplo, em Ex 13,22; 19,16.19; 33,20 etc.

Mas, há casos em que elementos ou fenômenos naturais são personificados como mensageiros ou ministros de YHWH. Assim poeticamente pensa o autor do Salmo 104 (v. 4): “[...] fazendo dos ventos teus mensageiros, das chamas de fogo teus ministros!”. Também os céus, o firmamento, a claridade do dia e a escuridão da noite, de forma silenciosa, cumprem um papel de mensageiros, de arautos da palavra divina (Sl 19,2-5; 97,6). Já o sábio que escreveu o Eclesiástico coloca na

boca do sol esta exclamação, comparando-o a um ator em espetáculo: “Coisa maravilhosa é a obra do Excelso!” (Eclo 43,2).

No contexto da guerra, os astros são também poeticamente relacionados a combatentes comandados por YHWH. Eles formam o seu “exército”. O mesmo sábio citado acima vê a lua como “instrumento dos exércitos celestes” e as estrelas como “vigias” que infalivelmente se apresentam em seus postos, “às ordens do Santo” (Eclo 43,9.11). Em Is 40,26 as estrelas são o “exército” que YHWH “põe em marcha, uma a uma, chamando cada uma pelo nome”, nunca deixando de se apresentar. No livro de Baruc, as estrelas também são personificadas de forma que, ao chamado de Deus, elas respondem “Pronto!” e “brilham alegres, cada qual no seu lugar” (Br 3,34.35). Dn 4,32 diz que “Deus dispõe do exército dos céus a seu bel prazer”.

É possível intuir de onde viriam essas imagens: como lembrou-se no início desta pesquisa, as pessoas, desde os primórdios da humanidade, percebiam o deslocamento das estrelas tanto ao longo de cada noite quanto no decorrer do ano. A percepção desse deslocamento em conjunto, sem alterar a posição de umas em relação às outras, associada à impressão de que estão todas equidistantes da Terra, sendo algumas maiores e outras, menores, terá levado à criação da ideia de um “exército do céu”, organizado em batalhões ou hostes. Em Dt 4,19 e 17,3 o sol e a lua, juntamente com as estrelas, fazem parte desse “exército” que, de resto, inclui também todas as forças cósmicas (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 419). Mas, enquanto os outros povos divinizaram esses astros, Israel deve reconhecê-los como simples criaturas do único Deus, seu criador, e jamais adorá-los (Jó 31,26-28; Sb 13,2; 2Rs 21,2-3).

Discute-se se o título divino “YHWH dos Exércitos” refere-se aos exércitos israelitas ou aos “exércitos do céu”, referindo-se aos astros, ou ainda às milícias dos anjos celestiais (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 419). Mas, dado que as três possibilidades são encontradas na Bíblia, pode-se afirmar que todas são aplicáveis, dependendo do contexto. Nas passagens de Is 40,26 e de Br 3,34.35 feitas acima, por exemplo, está claro que esses “exércitos celestes” são as estrelas, poeticamente sob o comando de YHWH, prontas a responder ao seu chamado.

De fato, no canto de Débora e Barac diz-se que as estrelas literalmente “combateram” ao lado de elementos terrenos (montes e águas) para dar a vitória a YHWH. Há que se perguntar como elas participaram do combate, favorecendo os israelitas. Seria deixando de serem vistas, parando de brilhar, de forma que os

inimigos não teriam como se orientar à noite? É sabido que à noite não se combatia, mas, as tropas às vezes se deslocavam, para tentar apanhar o inimigo de surpresa ao amanhecer.¹⁵⁹ Precisavam das estrelas para se orientar. Mas, assim, também os israelitas seriam prejudicados, ficando desorientados à noite. Seria porque os antigos acreditavam ver nelas os presságios, como no Horóscopo, e, nesse caso, elas estariam apontando para a vitória israelita? É possível, pois no livro de Isaías tem-se notícia de que os babilônios, por exemplo, consultavam rotineiramente o horóscopo como forma de saber antecipadamente o que lhes aconteceria (Is 47,9.12a-b.13.15). Mas, o profeta ironiza tal prática, que se revelou totalmente ineficaz para a derrota sofrida pelo exército babilônico ante Ciro (vv. 7, 11, 12c-d, 14c e 15).

Porém, como demonstrou a crítica histórica, no contexto de Guerra Santa é sublinhada a ação de Deus, mas, sem se dar “uma informação exata de como os fatos se realizaram” (CROCKETT, 1985, p. 72). É mais compreensível que, na poesia, basta dizer que até “as estrelas combateram”, sem precisar explicar como. Elas formam “o exército de YHWH” no céu, e os israelitas puderam contar com esse apoio divino em sua batalha. Assim se entende melhor, inclusive, como YHWH é exaltado como “guerreiro”: suas “forças armadas” não são humanas, mas, as da natureza.

Do exposto acima, não é forçado afirmar que o sol e a lua podem também ter sido poeticamente tratados não como “armas”, mas, sim, como “combatentes” personificados (não divinizados!), membros também do “exército celeste”. Ao comando de YHWH (ou do próprio Josué mesmo, segundo já se discutiu anteriormente), eles teriam obedecido e feito aquilo que lhes foi determinado naquele momento. Como já foi explicado, a ordem seria mesmo que eles parassem no céu, para prolongar o dia e permitir a conclusão da batalha antes do anoitecer.

Aqui é importante também salientar que, segundo a crítica da redação e a crítica textual, considera-se a parte em poesia como proveniente do “Livro do Justo”, e como tendo surgido e existido primeiro, separadamente da narrativa em prosa. Esta acolheu o poema-canção original, ampliou-o com comentários e “costurou” esse novo texto compósito na sequência de episódios envolvendo a conquista de Canaã. Aí ele entrou como um novo episódio contemporâneo aos demais, como ficou demonstrado. Isso implica que não é necessário ler esse episódio em

¹⁵⁹ Josué (Js 10,9) e Saul (1Sm 11,11) adotaram essa tática. Também a ação libertadora de YHWH no Êxodo é relacionada ao raiar do dia: Ex 14,24.27.

continuidade com o anterior, como se o granizo não tivesse ainda eliminado todos os fugitivos e Josué ainda precisasse de mais tempo para persegui-los, antes que anoitecesse.

De fato, no episódio do granizo não se deixa margem para pensar que ainda faltariam alguns fugitivos a serem eliminados. Js 10,11 informa que “enquanto fugiam [...] YHWH lançou sobre eles, do céu, enormes pedras [...] e morreram”¹⁶⁰. A quem se refere o verbo “morreram”, se não a todos os que estavam atacando Gabaon? As ações de YHWH nos versículos 10-11 são tão exageradas que não resta dúvida: não sobrou nada para Josué e seus guerreiros fazerem. O sinal de que a batalha acabara é esta contagem final do número de baixas do inimigo: “foram mais numerosos os que morreram com a chuva de pedras do que os que caíram pela espada dos israelitas”. Se houvessem ainda fugitivos, essa contagem ainda não poderia ser finalizada. Por conseguinte, o prolongamento do dia com a parada do sol, na poesia, não seria para dar tempo de alcançar supostos fugitivos do granizo, mas, sim, para que a chegada da noite não interrompesse os combates nem desse chance aos inimigos de escaparem.

3) O sol e a lua como “testemunhas” da ação libertadora de YHWH. O papel do sol e da lua na poesia incluída na perícopes do livro de Josué ainda pode ir em outra direção. Além de instrumentos ou armas na mão de YHWH, ou de “combatentes” do seu “exército celeste”, os elementos naturais podem ser apenas testemunhas de sua intervenção, como se devessem ‘parar sua atividade normal’ não para interferir, mas tão somente para ‘assistir’ ao que ele vai fazer.

“No mundo bíblico, de forma geral, o milagre era uma afirmação sobre a dignidade do milagreiro” (NOGUEIRA, 2012, p. 27). Isso significa que, antes que passar uma informação histórica, a narrativa do milagre tem como primeiríssima função fortalecer a confiança do fiel em Deus e, em segundo lugar, ajudar na propaganda religiosa, reforçando a dignidade do autor de tais milagres perante os que travam contato com as notícias e testemunhos sobre ele. Nesse sentido, muitas narrativas de milagres na Bíblia põem em relevo não o milagre em si, mas, o fato de que YHWH está agindo. Aí, os elementos da natureza, como visto, deixam de ser instrumentos dessa ação, para serem testemunhas dela, como que proclamando com força quem faz tais façanhas. Reação semelhante tiveram os admirados

¹⁶⁰ Citado segundo a Bíblia de Jerusalém (1985), porque a tradução da CNBB, geralmente utilizada aqui, não inclui no final desse versículo o verbo “morreram”, presente no TM (*wayamutwu*).

discípulos de Jesus depois que ele acalmou o mar e o vento: “Quem é este que dá ordens aos ventos e à água, e lhe obedecem?” (Lc 8,25).

Tal papel pode ser elucidado comparando-se melhor algumas narrativas da conquista de Canaã com alguns relatos do Êxodo. Existe um claro paralelismo entre eles.¹⁶¹ Parte desse fato é explorado logo a seguir e outra parte será comentada mais adiante. Aqui, chama-se a atenção para esse detalhe: a questão do “ver”. A “parada do sol e da lua” é mais uma das façanhas de YHWH, como as do Êxodo, que ele realiza “ante olhos de Israel”. Este vai apenas presenciar a ação libertadora de YHWH. Na travessia pelo mar, na saída do Egito, os egípcios disseram “vamos fugir de Israel, pois o Senhor combate a favor deles, contra nós” (Ex 14,25). Mas, na prática não houve nenhum combate para os israelitas. YHWH cuidou de tudo, fez tudo sozinho. De fato, quando amanheceu o dia, o povo apenas “viu a mão poderosa do Senhor agir contra o Egito” (Ex 14,31a). O resultado desse “ver” foi que “o povo temeu o Senhor e teve fé no Senhor e em Moisés, seu servo” (v. 31b). Comprova-se aqui o que afirmou Nogueira, acima, a respeito da função da narrativa de milagre: afirmar a dignidade do milagreiro.

Essa clara referência ao ‘ver’ a ação portentosa de YHWH remete às expressões literais empregadas na narrativa do “milagre do sol” em Josué: “entregou [...] ante a face” e “disse ante os olhos” de Israel (v.12b e v.12c). Não estariam ambas exprimindo plasticamente que Israel vai testemunhar com seus próprios olhos uma nova ação executada inteiramente por YHWH a seu favor? Como no exemplo do Êxodo, em Josué a grande façanha de YHWH contra os amorreus é a “parada do sol e da lua”, à qual os israelitas, de novo, só irão ver. Nesse contexto, o granizo e a “parada do sol e da lua” se ajustam bem como ações diretas de YHWH, combatendo por Israel.

Viu-se, no estudo do ambiente semântico, na crítica da forma, que no versículo 12, *lipeney* é associado ao verbo de raiz *ntn* e geralmente tal expressão é traduzida por “entregou [...] na presença de, ou perante [...]”. Igualmente, viu-se que na expressão similar utilizada no versículo 8, “entreguei-os à tua mão” (de Josué) (*beyadeka netatim*), as Bíblias traduzem literalmente *yad* por “mão”. Por que teria de ser diferente para *panim*? A referência literal às faces, nesse caso, pode sugerir uma conotação diferente: se num momento a “mão” de Josué deverá agir (v. 8), qual

¹⁶¹ Sobre essa temática, ver Konings (1992, p. 63).

papel é esperado para “as faces dos filhos de Israel” (v.12b)? É preciso retomar agora a pergunta feita naquele passo metodológico: no versículo 12, qual a melhor função para a preposição hebraica *le*, nos sintagmas *lipeney beney yisra’el* (“ante a face dos filhos de Israel”) e *le’eyiney yisra’el* (“ante os olhos de Israel)? Propomos que seja a de determinar a posição: no v.12b, os israelitas têm diante de si os inimigos amorreus, mas, YHWH vai entrar em ação e derrotar esses inimigos ‘à vista de’, ‘diante de’ Israel. Os israelitas não estão sendo encorajados ao ataque, mas, literalmente, a presenciar uma ação libertadora de YHWH, seu guerreiro herói. A mesma conotação estaria no v.12c: YHWH vai libertar Israel de seus inimigos agindo de uma forma extraordinária, como “nunca antes nem depois” havia feito (v.14b): o sol e a lua pararam no céu!

Essa plasticidade da linguagem poética abre espaço para interpretar a ação divina (a derrota dos amorreus, contida no verbo “entregar”) como algo que os israelitas devem presenciar e testemunhar, não participando diretamente nessa ação específica (apesar de estarem em batalha e terem efetivamente matado alguns entre os inimigos). A expressão *le’eyney yisra’el* deveria, então, ser interpretada assim: o sol e a lua vão parar “ante os olhos de Israel”. James Yu (2012, p. 583), citando Margalit, confirma essa possibilidade: Josué e Israel são convidados a “sentar e assistir ao show”.

Mas, ainda não ficou comprovado que o sol e a lua possam estar exercendo o papel de testemunhas na batalha de Gabaon. Strabeli (1981, p. 78) vê não apenas Israel sendo convidado a “conferir o resultado” produzido pela chuva de granizo, mas, também o sol e a lua. Ele afirma que uma das conotações do verbo *damam* é “admirar-se”, “ficar boquiaberto” e sugere que o autor do texto “estaria dizendo poeticamente que até o sol e a lua ficaram parados, ‘admirados’, boquiabertos diante da ação miraculosa de Deus”. Tal conotação do verbo, porém, não se encontra no Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português que consultamos. Para esse autor, portanto, o ‘milagre’ não tem nada a ver com o sol ou a lua, mas, com a vitória alcançada sobre os inimigos.

Mas, ele está pressupondo que o autor do poema teve acesso à tradição sobre a tempestade de granizo e que era intenção deste afirmar que a intervenção divina na batalha se deu por meio do granizo. Essa é a perspectiva da leitura naturalista, segundo a qual sempre há um fenômeno natural na origem de uma narrativa de milagre. No entanto, mesmo se consideramos que o poema nasceu

independente do episódio do granizo, como é defendido nesta pesquisa, a ideia de que o sol e a lua são convidados a “assistir ao show” de YHWH ainda é pertinente.

Ao papel de testemunhas pode-se ainda associar o de ‘sinal’. O ‘sinal’ é sempre destinado àqueles que precisam renovar sua confiança no Deus libertador. Nesse caso, os elementos naturais devem comprovar que YHWH se importa com o destino das pessoas e de seu povo. Tal perspectiva encontra-se, por exemplo, em Is 37,30-32 e 38,7-8.22.

Esses textos estão relacionados ao rei Ezequias, em duas situações de risco para o povo de Judá, já praticamente confinado em Jerusalém, sitiada pelo exército de Senaquerib, rei da Assíria. Ambos apresentam um elemento da natureza que servirá de ‘sinal’ de que Deus livrará a cidade. A primeira situação é a ameaça do exército assírio de atacar e destruir a cidade, caso o rei não aceite um pacto de rendição. O ‘sinal’ para Ezequias vem das lavouras, abandonadas por causa do cerco assírio:

este ano se comerá do que nascer sem plantar, no outro também [...] no terceiro ano, porém, deveis semear e colher [...] Assim também o resto que sobrar da casa de Judá novas raízes há de criar [...] voltará a produzir [...] O amor apaixonado do Senhor dos exércitos é que faz tudo isso! (Is 37,30-32)

O contexto é também de guerra. Daí a importância de se intitular YHWH como “dos exércitos”. Ezequias já havia antes suplicado a YHWH que interviesse e libertasse a cidade (Is 37,14-20). Para comprovar que YHWH livrará a cidade do cerco assírio, Ezequias é convidado pelo profeta Isaías a observar as plantações ao redor das muralhas. De certa forma, o que acontece com a natureza testemunha a ação do próprio YHWH em favor de seu povo: dele sairá “um resto [...] gente salva”, que “voltará a produzir”.

O segundo texto é similar ao anterior. A situação ainda é de ameaça militar, embora mais distante, por parte do rei da Assíria. Mas, para Ezequias há uma ameaça mais próxima e dramática: está doente e recebeu a confirmação, pelo profeta, de que vai morrer em breve. Igualmente, o rei suplica a YHWH e novamente o profeta lhe apresenta um ‘sinal’ de que o rei e a cidade serão libertados. O ‘sinal’ é, de novo, um elemento da natureza: a sombra do sol vai recuar dez degraus na escada.¹⁶² Esse texto tem particular importância para o escopo desta tese, por envolver diretamente o problema do “movimento” do sol na Bíblia. Será melhor

¹⁶² Mais adiante, na subseção que aborda especificamente esse “recuo” do sol, será explicada com detalhes nossa opção por traduzir “degraus” de uma escada e não “graus” nos quadrantes de um suposto relógio de sol.

analisado ao final desta seção. Por ora, chama-se a atenção para isto: elementos da natureza – no caso, a vegetação e o sol –, são arrolados como testemunhas da ação de YHWH em favor do seu povo.

Com menor nitidez e, por isso, exigindo um pouco mais de atenção, essa perspectiva se encontra também na lamentação de Davi sobre Saul e Jônatas, já tantas vezes citada nesta pesquisa. Já se acenou anteriormente à interrupção do orvalho e da chuva como sinais da comoção e indignação de YHWH pela morte do rei e seu filho. Agora se pode esclarecer melhor isso. Davi se dirige diretamente aos montes de Gelboé, como se eles tivessem personalidade própria: “não caia sobre vós orvalho nem chuva, não haja campo donde tirar primícias!” (2Sm 1,21). Aqui Davi não dá uma ordem direta ao orvalho e à chuva para que não caiam sobre aqueles montes, mas, está exprimindo seu desejo (ou rogando-lhes uma praga, como pensam alguns) de que eles fiquem sem orvalho e sem chuva.

É claro que Davi sabe que não tem controle sobre os fenômenos naturais e que só Deus pode fazer isso. Sua maneira de se expressar, portanto, tem de ser entendida como uma petição para que YHWH manifeste, através da natureza, que também ele está “sentido” pela morte de seu ungido Saul e seu filho Jônatas, os “heróis de Israel”. Temos, pois, outros dois elementos da natureza servindo de “testemunhas” da ação divina.

De quanto foi exposto, pode-se deduzir que, na poesia de Js 10,12 o sol e a lua seriam convocados como “testemunhas” da ação libertadora de YHWH. Ele está envolvido na conquista de Canaã, libertando Israel de seus inimigos, dando continuidade ao Êxodo.

Finalizando esta subseção, tem-se a seguinte conclusão: quando se está no plano da poesia, não se pode ler literalmente o que está sendo contado. Tampouco é necessário buscar uma explicação natural para o que possa ter acontecido. Aliás, isso dificilmente é comprovável. As hipóteses se multiplicam desnecessariamente. É mais fácil deixar o plano físico e adentrar, como se está fazendo aqui, no campo literário. Nesse sentido, afirma-se que o poema quis expressar exatamente isso: o sol e a lua pararam seu percurso no céu, ao comando de YHWH, atendendo ao pedido de Josué. Aqui não importa se o envolvimento do sol e da lua deva ser entendido como parte da “estratégia” de YHWH para prolongar o período de luminosidade e evitar a fuga do inimigo (eles seriam armas ou mesmo poeticamente personificados como combatentes de YHWH), ou se seriam simples “testemunhas”

da ação de YHWH derrotando o inimigo do povo, ou as duas coisas juntas. Os dois astros, sempre postos em paralelo na poesia, “são apostrofados poeticamente [...] para que se detenham” (CROCETTI, 1985, p. 73).

3.4.3 O Poema-Canção Introduzido na Saga de “YHWH Guerreiro”

Já vimos acima que o episódio da “parada do sol e da lua” põe em relevo uma façanha de YHWH, comparável às que ele realizou na saída do Egito. O povo de YHWH guardou com muito cuidado essas memórias que ressaltam a dignidade e superioridade daquele Deus, ao qual ele foi conhecendo e com o qual ele aprendeu a conviver nas vicissitudes de sua história. Com base na crítica da transmissão, pode-se agora refazer o percurso que esse testemunho de fé provavelmente seguiu, até acomodar-se no texto de Js 10,12-14.

A façanha, a “parada do sol e da lua” por YHWH numa das tantas batalhas de Josué para conquistar a terra de Canaã, foi contada e cantada nos versos de uma canção popular durante muito tempo. Surgiu e foi transmitida independente, mas, aos poucos, foi-se juntando a outros poemas e narrativas populares. Durante essa longa fase de transmissão oral, muito contribuíram as celebrações para a moldagem, fusão e formação da memória nacional de Israel. No culto o povo renovava sua Aliança com YHWH (GRUEN, 1977, p. 47). Aí os cantos desempenharam um papel fundamental, como forma de imortalizar eventos importantes da história do povo, sempre conduzida pela mão poderosa de YHWH. Especial importância adquiriram as tradições sobre a conquista. O dom da terra ocupa a posição central na relação de Israel com seu Deus. Nesse processo, tudo é atribuído a YHWH: ele dá a terra, combate e expulsa ou elimina seus habitantes, para que Israel tome posse dela (Gn 15,7; 50,24; Ex 3,8; 6,4-8; Dt 1,6-8; 7,17-24; Js 1,2-6; 12,1-6; 24,8-13). YHWH é o verdadeiro herói do povo. Sem a ajuda dele, Israel simplesmente não teria sua terra, sua identidade, e não existiria como povo.

Depois de algum tempo, a poesia passou à forma escrita: foi recolhida numa coletânea de canções de guerra, que ficou conhecida como “Livro do Justo”. A tradição popular da conquista da terra continuou formando-se. Memórias narrativas e canções foram se juntando e formando uma espécie de saga dos heróis do povo.

Nessa fase, alguém aproveitou parte do texto da canção, já escrita no “Livro do Justo”, e a partir dela redigiu uma pequena narrativa, desenvolvendo o episódio da “parada do sol e da lua” e acrescentando-lhe seus comentários.

Tem-se agora uma “unidade compósita” sobre a façanha de YHWH na batalha de Gabaon, fazendo parte da grande saga de “YHWH guerreiro”. “A ação narrada [na saga] interessa pelo seu caráter típico, em geral pitoresco” (STORNILO, 1992, p. 9-10). Não se sabe se essa junção se deu já no final do século VII AEC, quando começou a ser composto o livro de Josué, ou antes disso. Mas, o fato é que a pequena peça poética, de origem imemorial, foi inserida na narrativa em prosa por um autor imbuído da Teologia deuteronomista. A esse autor interessava muito frisar a fidelidade de YHWH à sua promessa de dar a terra a Israel. Daí em diante, a “unidade compósita”, passou a fazer parte do livro de Josué e a compor a imensa “história deuteronomista de Israel”, contando a história de YHWH com seu povo, ou vice-versa.

Por ora, a pesquisa se ocupará da inserção do trecho em prosa na saga de “YHWH guerreiro” e na próxima subseção tratará da sua posição na obra deuteronomista. Naturalmente, o herói humano mais aclamado na saga é Josué, o valente guerreiro que liderou os israelitas na conquista de sua terra. O alto grau de consideração que ele ocupa na tradição bíblica está fora de dúvida. Afinal, o autor da narrativa reconhece a Josué o mérito de ter sido o único homem na história, de que ele tinha notícia até então, a quem YHWH tenha dado ouvidos (Js 10,14).

Se “dar ouvidos” (*lishmo’a*) tiver nesse versículo a conotação de “obedecer”, pode-se concluir que Josué terá dado uma ordem a Deus e este o terá obedecido. É difícil admitir que Josué teria ordenado a Deus, dizendo: “Deus, pare o sol e a lua!” Mas, faz sentido, se pensarmos que Josué era o comandante dos guerreiros e YHWH, na saga, é considerado também um guerreiro. Embora um guerreiro especial, e nunca submisso a ninguém – pelo contrário, são todas as pessoas, inclusive os reis, que devem se submeter a ele –, especificamente nesse dia e nessa ocasião, única, irrepetível, exatamente isso teria acontecido, na visão do redator da narrativa bíblica: YHWH deu ouvidos (obedeceu) à voz (ao comando) de um homem!

De fato, não deve se tratar de um simples pedido, pois não era nenhuma novidade que YHWH atendesse aos pedidos das pessoas. A quantos pedidos de Abraão, de Jacó e de Moisés, Deus de fato atendeu! Mas, o comentário do redator enfatiza que essa foi ‘a única vez’ em que YHWH agiu dessa forma!

Aliás, retomando agora o evidente paralelismo entre Josué e o Êxodo, tem-se a impressão de que Josué é equiparado a Moisés em importância. Os relatos da conquista de Canaã estão em paralelo aos da saída do Egito: a vocação de Josué e sua missão de levar o povo para a terra a ser-lhe dada (Js 1,1ss) é comparada à de Moisés (Ex 3,7ss), ambos com a promessa do auxílio divino; a travessia do Jordão (Js 3,13ss), renova a passagem pelo mar Vermelho (Ex 14,15ss); a aparição de YHWH e a ordem a Josué de tirar as sandálias, pois o lugar é santo (Js 5,13ss), retomam a experiência de Moisés (Ex 3,1-5) etc.

Tal importância dada a Josué pode resolver o problema teológico originado pela questão de quem terá dado a ordem ao sol e à lua (v. 12), levantada na exegese. A Setenta resolve bem a questão, como vimos, transformando a ordem em pedido. Assim, desaparece tanto o problema gramatical quanto o teológico: “Josué falou a YHWH... e disse: ‘que se detenha o sol...’” (SEPTUAGINTA, 1979, p. 370). Do ponto de vista teológico, é mais coerente pensar que Josué tenha apenas pedido que YHWH interviesse em auxílio a seu povo, como de costume, sem sugerir como, e que YHWH prontamente o teria respondido de modo espetacular, fazendo o sol e a lua “pararem”, independente do que o verbo no hebraico possa significar. Tal ideia é compatível com o prestígio de “profeta e amigo de Deus” que lhe imputava a tradição popular (ARNALDICH, 1961, p. 44).

Embora seria teologicamente mais correto que a ordem aos dois astros fosse dada por YHWH, não é de todo improvável que ela esteja de fato na boca de Josué, como explicita a Setenta, seguida pela maioria das traduções atuais. A comparação feita anteriormente com a referida lamentação de Davi também dá margem para se pensar assim. Josué estaria exprimindo seu desejo de que o sol e a lua parassem. Ele teria se dirigido ao sol e à lua com a ‘intenção’ de envolver YHWH na batalha, ao que este teria prontamente atendido. Menos provavelmente, poderia apenas estar esconjurando o sol e a lua, como quem roga uma praga e, para sua surpresa, o sol e a lua de fato teriam parado, pois YHWH o teria escutado. Outra explicação poderia ser que Josué deu a ordem aos dois astros, ao mesmo tempo em que, em pensamento, se dirigia a Deus em prece para que executasse o pedido.

O texto, porém, na forma como está construído, leva-nos a imaginar Josué dirigindo-se a Deus, único capaz de parar o sol e a lua, mas, ao mesmo tempo já ordenando diretamente a estes dois astros, dizendo: “pare!” O pedido a Deus se confunde com a ordem aos dois astros. O redator da parte em prosa terá percebido

a confusão que isso poderia causar, por exemplo, identificando o sol e a lua como divindades, e corrige a perspectiva esclarecendo que YHWH ouviu a voz (ou o comando) de Josué. Não fica dúvida que Josué pediu (ou comandou) e YHWH o atendeu.

No capítulo anterior, James Yu mostrou que os versículos 12-14 de Js 10 “devem ser lidos como um traçado artístico num quadro de Guerra Santa de YHWH” (YU, 2012, p. 582). Esse, porém, pode não ter sido o ambiente original da poesia. Esta se centraria inicialmente na façanha de YHWH vindo em auxílio de seu povo, nas origens de sua formação. Faria a memória dos grandes feitos de YHWH no passado, como os do Êxodo. Mas, sua junção na narrativa serve bem ao objetivo central da saga: exaltar YHWH como guerreiro que “combate por Israel”. “O autor de nossa passagem [em prosa] se limitou a registrar em seu livro uma versão popular e poética da vitória [sobre os amorreus]” (ARNALDICH, 1961, p. 44). Aliás, como já se afirmou, parece até que o autor da narrativa cita a poesia, contida no “Livro do Justo”, como argumento para ‘autenticar’ essa ideia central. A partir de então, o ‘milagre do sol’ é mais um florilégio¹⁶³ a compor a saga de “YHWH guerreiro”, o grande herói nacional.

Ao ser relacionado com a “Guerra Santa”, o poema é elevado ao plano teológico (GONZÁLEZ, ALONSO SCHÖKEL, 1973, p. 63). Neste, o foco nunca é a veracidade histórica da narrativa, mas, a compreensão de como o Deus de Israel caminha com seu povo na história. A partir daqui a relação de Js 10,12-14 com a Guerra Santa passa a valer para a interpretação. A ligação da perícopes, já compósita, com a narrativa anterior, nos versículos 8-11, fica mais estreita. Já vimos na subseção que tratou do gênero literário que na Guerra Santa YHWH “combate por Israel”, “entrega” o inimigo “nas mãos” de Israel, consagra-o ao “anátema”, convoca as forças da natureza para derrotá-lo, não deixa nenhum deles escapar. Essas ações divinas estão presentes no contexto mais imediato da perícopes, ou seja, nos versículos 8-14. A parte em verso (v.12d-v.13c) faz menção à participação dos dois elementos da natureza, o sol e a lua, e à vitória sobre os inimigos. A parte em prosa que segue ao poema (v.13d-14d) retoma e amplia essa participação e explicita o seu motivo: o combate de YHWH por Israel.

¹⁶³ Sobre esses “floreios” da cultura popular da Bíblia, ver Gruen (1977, p. 48-9).

É, porém, na parte em prosa anterior ao poema que aparecem os verbos que explicitam exatamente como YHWH combate. Nesse caso, os inimigos são os exércitos coligados dos cinco reis amorreus. Como já foi aludido na subseção da crítica da constituição do texto, James Yu chama a atenção para os verbos em que o sujeito é YHWH. Nos versículos 8-11, somente dois verbos têm Josué como sujeito (marchou e caiu de improviso, no v. 9), enquanto YHWH é o sujeito de sete verbos. São eles: no v. 8, os verbos disse, entreguei; no v. 10, desbaratou, infligiu derrota, perseguiu, batendo; no v. 11, fez cair. Essa simples comparação já dá conta de como, na narrativa, o verdadeiro herói é YHWH. O poema envolvendo o sol na batalha vem, portanto, apenas reforçar essa ideia, não lhe acrescenta nada de novo, como também pensa Ballarini (1976, p. 36). O sol e a lua “parados” no céu é a forma poética de se dizer que YHWH combate por Israel.

É preciso também lembrar que, no contexto da Guerra Santa, YHWH dispõe da vida das pessoas e dos povos, e por isso entrega esses inimigos para que os israelitas executem a seu respeito a decisão divina. Nos relatos sobre as guerras de Josué, nem sempre a decisão é a eliminação sumária do inimigo: toda a família de Raab, por exemplo, em Jericó, foi poupada (Js 6,22ss). Mas, quanto aos amorreus que atacaram Gabaon, está claro que YHWH encarregou Josué de executar seu desígnio, derrotando-os, literalmente, com “sua mão” ou seja, pela espada, até ao extermínio: “nenhum deles te poderá resistir” ou, literalmente: “nenhum deles ficará de pé diante de ti” (v. 8).

Como demonstrado na crítica da forma, no lugar da expressão “entregou YHWH os amorreus ante a face dos filhos de Israel” (v.12b), esperava-se a mesma construção do versículo 8, “entregou... às mãos de”. Essa “entrega” significa “comissionar”, ou seja, YHWH passa a Israel a tarefa de executar / matar / eliminar os amorreus. Tal sentido é totalmente coerente com o contexto de “Guerra Santa”, como visto. Mas, já vimos acima que a expressão “entregar ‘ante a face’ dos filhos de Israel” pode denotar uma ação de YHWH que os guerreiros israelitas simplesmente irão presenciar, ou seja, estes nem precisarão lutar, porque YHWH combaterá por eles. De fato, é sempre YHWH quem age. Sua última ação envolve um elemento celeste da natureza, as pedras de granizo.

Esse contexto literário ficou perfeito para se encaixar o episódio da “parada do sol e da lua”. Afinal, ele também se refere a um elemento da natureza que YHWH utiliza na guerra: o sol e a lua. Como afirmado anteriormente, a lua sempre é citada

em paralelo com o sol na literatura sapiencial. Mas, no comentário do autor da narrativa em prosa, a lua já não interessa. Ele se centra no astro principal, responsável pela claridade do dia. Não estaria querendo enfatizar o prolongamento do dia? Deve ser por isso que esse autor terá lido literalmente o que a canção popular recolhida no “Livro do Justo” afirma apenas poeticamente, como se expressou Crocetti, mais acima.

3.4.4 A Saga de Herói Ilustra a Fidelidade de YHWH à Aliança

A obra deuteronomista, que inclui o livro de Josué, é historiográfica. Abrange um largo período de tempo, da conquista de Canaã (aprox. séc. XII AEC) até o exílio em Babilônia (séc. VI AEC). Storniolo (1992, p. 8-16) lembra que, para escrever uma obra de tamanha envergadura, “coesa e ideologicamente orientada”, o autor precisou de fontes, de organizar essas fontes em narrativas e também de interpretar os acontecimentos aí narrados. Para os períodos mais antigos, principalmente o da conquista da terra, ele dispunha quase que exclusivamente das sagas, tanto as de herói quanto as de lugar, além das etiologias¹⁶⁴.

A saga exaltando a “YHWH guerreiro” e, ao mesmo tempo, a Josué, seu fiel servidor, foi uma dessas fontes utilizadas pelo autor deuteronomista. Esta já trazia em seu arsenal de “estórias” aquela da “parada do sol e da lua” durante a batalha de Gabaon. “Essas narrativas foram costuradas, formando um quadro uniforme da fase de ocupação da terra”. Não devem ser tomadas, portanto, como pertencentes ao gênero histórico, propriamente dito, mas, como “uma história maravilhosa, mostrando que não é a força do povo, mas, sim, a força de Javé que conquista a vitória sobre os inimigos”.

Para A. Schökel (1973, p. 15), “a tradição israelita conservou a lembrança de alguns fatos, transfigurando-os primeiro em narrações épicas, elaborando-os depois numa composição teológica”. Ele atribui ao autor deuteronomista do tempo do exílio o papel de “revisor” das narrativas recolhidas. Este trabalhou com o material que já

¹⁶⁴ Narrativas que querem explicar a razão da existência de determinada situação ou costume, ligando-os a algum acontecimento do passado. Ver Storniolo (1992, p. 16-7) e González, Schökel (1973, p. 20).

havia tomado “sua forma definitiva” na época de Josias, ou seja, quase na virada para o século VI AEC e “imprimiu à obra sua interpretação teológica da história, sob o signo da retribuição e da misericórdia” (p. 20).

A perspectiva teológica deuteronomista pode ser sintetizada na questão do empenho na fidelidade à Aliança, da parte de YHWH e também do povo, como a seguir:

Deus, que ‘se ligou a Israel e o escolheu’ (Dt 7,7), empenha-se em estar com Josué e lhe dá a terra prometida (Js 1,5.9.17; 21,43) [...] A leitura deuteronomista [...] leva a descobrir o empenho de fidelidade à Aliança que Deus pede ao homem [...]. De sua parte, Israel deve empenhar-se em ‘reconhecer’ seu Deus, e não se afastar da prática da Lei (Dt 7,9; Js 1,8)” (CROCKETTI, 1985, p. 16).

Segundo Gruen (1977, p. 138), a historiografia deuteronomista procura mostrar que, toda vez que Israel foi fiel à Aliança, ou seja, praticou a Lei divina, ele foi abençoado e que, ao contrário, sua infidelidade gerou o castigo divino. A bênção é ilustrada, sobretudo, com a vitória nas campanhas militares, seguida de períodos de paz e prosperidade, enquanto o castigo é representado muitas vezes pela derrota e sujeição ao inimigo ou por períodos de penúria e sofrimento (Dt 4,1-40; 5,29-33; 6,13-25; 7,12-26; 8,11 etc.). “Assim, a identidade de Israel cristalizou-se em torno à fidelidade a Javé” (KONINGS, 1992, p. 63).

A perspectiva deuteronomista aparece fortemente nos capítulos finais do livro de Josué. Nestes é reforçada a fidelidade de YHWH no cumprimento de suas promessas (veja-se, por exemplo, Js 21,43-45) e ao mesmo tempo se faz uma avaliação de toda a obra do líder israelita (especialmente, em Js 24,8ss). A necessidade da fidelidade do povo a YHWH é frisada, por exemplo, em Js 24,15ss e 25-27.

Storniolo (1992, p. 16) chamou a atenção para o interesse do autor do livro de Josué em demonstrar que YHWH cumpriu sua promessa: tirou o povo da escravidão do Egito, protegeu-o durante a caminhada pelo deserto e o instalou na terra prometida. Segundo a Teologia deuteronomista, se as coisas não estavam indo tão bem para Israel, na época em que a obra historiográfica estava sendo montada, a culpa não poderia ser colocada em Deus. Terá sido com esse propósito que o autor deuteronomista reuniu nesse livro as diversas tradições que circulavam sobre a conquista da terra. Entre elas, a tradição da “parada do sol e da lua” na batalha de Gabaon era mais um argumento de como YHWH fez “o impossível” para garantir a vitória de seu povo.

Além disso, a obra deuteronomista passa a ideia de que Josué foi o único homem nessa história do qual nada se tem a reprovar, só a elogiar, ao contrário de Moisés, do qual são lembradas algumas atitudes nada recomendáveis. Isso reforça a tese teológica deuteronomista de que, quando se é fiel a YHWH, sem se desviar “nem para a direita, nem para a esquerda”, tudo chega a seu êxito (Js 1,7-8). De fato, como já se comentou, o autor da narrativa considera Josué o único que conseguiu arrancar de YHWH a façanha de “parar o sol e a lua” (v.14a-v.14c). Recorde-se, entretanto, como se disse acima, que se está no plano teológico (GONZÁLEZ, ALONSO SCHÖKEL, 1973, p. 63), onde o foco é a compreensão de como o Deus de Israel caminha com seu povo na história, e não a veracidade histórica dos fatos narrados.

3.4.5 O Relato Interpretado como “Fato” na Tradição Bíblica Posterior

A crítica da redação mostrou que o autor da parte em prosa (v.13d-v.15) retomou o poema que se encontra no “Livro do Justo” (v.12d-v.13c) e fez seu comentário, ampliando seus detalhes e adicionando novas informações. Para Crocetti (1985, p. 73), o autor da narrativa em prosa, provavelmente o mesmo autor deuteronomista, “tomou este fragmento poético ao pé da letra, com a finalidade de exaltar Yahweh [...]e] também o seu herói, Josué”. Ou seja, interpretou-o como fato histórico. Dentro da concepção cosmológica da época, aceita por todos, isso era perfeitamente cabível. Mas, não é necessário supor que ele estivesse propondo algo inusitado a seus leitores ou ouvintes. Se assim fosse, sua opinião sobre o episódio teria sido desacreditada.

Ao contrário, não era difícil para aquela gente crer que o sol e a lua pararam de fato, já que todos pensavam que o sol girava em torno da Terra. Tanto mais isso é verdade para a época remota em que o poema-canção fora composto. O poema se valeu exatamente dessa forma de pensar para dizer que o sol e a lua pararam. O autor da perícopa, então, estaria apenas corroborando um evento tido tradicionalmente como verídico, com base no que os antigos contavam, cuja testemunha era o “Livro do Justo”, conhecido por muitos àquela época.

Mas, A. Schökel (1973, p. 65-6) percebe uma sutil mudança de informação no versículo 12 de nossa perícopa: no início, quando se introduz o episódio, Josué ‘invoca’ a YHWH, enquanto no final, onde já se narra propriamente o que aconteceu, ele ‘dá ordens’ ao sol e à lua. Observa ainda que dessa segunda informação o autor da narrativa se admira, no versículo 14. Ou seja, para esse autor o excepcional não é tanto que o sol e a lua tenham parado, mesmo tratando-se de um pedido de Josué. Isso para YHWH não seria problema, dentro da Cosmologia da época e numa visão de que YHWH tudo pode. É realmente incrível, para o autor, que eles tenham parado ‘à ordem de Josué’. Isso foge ao padrão! Nunca se ouvira, até então, que Deus tivesse obedecido a um homem dessa forma!

À parte o fato que A. Schökel considera o texto a partir da linha v.13e como sendo a citação do “Livro do Justo” – que ele chama de “Cantares de Gesta” (GONZÁLEZ, ALONSO SCHÖKEL, 1973, p. 66) –, contrariamente ao nosso entendimento, sua observação permite, porém, perceber mais do que aquele problema de sintaxe no versículo 12 apontado na crítica da constituição do texto. Haveria aí uma mudança de perspectiva, de interpretação do ‘milagre do sol’: o autor (deuteronomista?) deslocou para a pessoa de Josué a excepcionalidade do fato. Ninguém duvidaria de que Deus tivesse parado o sol, mas, que a ordem tivesse partido de um homem e YHWH obedecido, isso era mais difícil de se crer. No entanto, o historiador deuteronomista fez questão de apresentar Josué como um homem que “andou segundo a Lei do Senhor” e, por isso, foi em tudo atendido por YHWH.

Não haveria motivo, pois, para se duvidar que as coisas tenham ocorrido tais como as narrativas contam. Daí, sendo Josué um personagem histórico, cujos feitos heroicos foram imortalizados nas sagas populares, esse deslocamento de perspectiva terá conferido à “parada do sol e da lua” um ar de um evento também histórico. O que era originalmente apenas uma imagem poética passou a ser lido como fato histórico.

Parece que, séculos depois, estava consolidada essa interpretação do episódio como fato, não mais poeticamente vinculado à maravilhosa ajuda divina, mas, sim, à grandeza do personagem histórico. Assim, Ben Sirac, um sábio judeu, num livro que escreveu entre os anos 190 e 180 AEC, hoje chamado Eclesiástico ou Sirácida, “medita sobre a História Sagrada (44,1-49,16). Faz desfilar as grandes figuras do Antigo Testamento, desde Henoc até Neemias” (A BÍBLIA DE

JERUSALÉM, 1985, p. 1241). Para A. Schökel (1973, p. 66) quando esse autor se refere a Josué, interpreta a passagem da parada do sol “ao pé da letra”: “não foi por ordem sua que o sol parou, e que um dia se transformou em dois?” (Eclo 46,4).

Gelin (1949, p. 68-9), baseado na opinião de Hummelauer de que a escuridão resultante da tempestade de granizo fora interpretada como “uma noite antecipada” e fizera Josué pedir a volta do sol, explica a ideia dessa “dupla jornada” como um efeito ilusório desse escondimento e reaparecimento do sol. No entanto, a ideia de um “prolongamento do dia” não se encontra no poema que deu origem à narrativa, mas, é um comentário do autor que o cita, como vimos.

É possível, pois, intuir que houve um “inchaço” do episódio original, de forma que uma imagem poética, inicialmente despreziosa quanto à realidade do fato, voltada apenas para despertar admiração, no processo de sua transmissão acabou sendo apresentada como fato real.

3.4.6 O ‘Milagre’ não Precisava Ser Percebido pelo Mundo Inteiro

Na exegese ficou demonstrado que há apenas dois episódios na Bíblia relacionados a um movimento do sol contrário ao seu normal: o da batalha de Gabaon e o da cura de Ezequias. O primeiro (Js 10,12-14) é mencionado também no livro do Eclesiástico. O segundo é descrito paralelamente em dois textos: 2Rs 20,8-11 e Is 38,1-8, e muito brevemente mencionado em 2Cr 32,24.26.¹⁶⁵ Ambos os episódios pressupõem certo ‘atraso’ no horário normal para o ocaso do sol. Mas, isso se dá por meio de duas alterações diferentes em seu movimento: enquanto em Josué o sol ‘parou’ por um tempo maior, em Isaías ele ‘recuou’ um pouco. A análise do texto do “recuo” é importante para a hermenêutica da “parada” do sol.

Há ainda o texto de Eclo 43,5, único na Bíblia, onde se afirma que o sol, às ordens de Deus, “acelera a rota”. Mas, aqui não se relata nenhum episódio em que isso pudesse ter ocorrido. É uma afirmação inteiramente dentro de um elogio às

¹⁶⁵ O cronista faz breve alusão ao restabelecimento miraculoso da saúde do rei por meio de um sinal, e ao adiamento da queda de Jerusalém, mas nada informa sobre o sinal em si e remete o leitor a 1Rs e Is, fontes de onde extraiu sua informação (ver 2Cr 32,32).

obras maravilhosas do Deus Criador, as quais manifestam a sabedoria divina. Não oferece, pois, dificuldade para a interpretação.

3.4.6.1 Comparação com Is 38,1-8

Um “recuo” do sol em relação à Terra é algo ainda mais absurdo, do ponto de vista da Ciência e não pode passar despercebido para quem deseja dialogar com ela envolvendo a hermenêutica bíblica. Se já causa tanto problema explicar uma “parada” do sol, quando se sabe que ele, na verdade, não gira em torno da Terra, quanto mais agora dizer que ele voltou atrás no percurso já feito! A relevância para a tese em foco da análise desse movimento atípico do sol vem do fato de que ele permite introduzir outro elemento fundamental para a compreensão dos textos bíblicos que relatam fenômenos anormais da natureza: a percepção desses fenômenos pelas pessoas. No episódio da “parada do sol e da lua” não é possível detectar isso como o é neste do “recuo”. Antes, porém, de abordar esse elemento fundamental, faz-se necessário contextualizar bem a narrativa.

Tomou-se por base o texto de Isaías. Seu paralelo em 2Rs será útil para alguns detalhes importantes da análise. A narrativa, resumidamente, é esta: o rei Ezequias, de Judá, havia caído doente e o profeta Isaías anunciara-lhe sua morte iminente. Entristecido, o rei orou a YHWH, pedindo-lhe que levasse em consideração tudo o que ele havia feito de bom. YHWH, então, comunicou-lhe, através do profeta, que se restabeleceria de sua doença e teria mais quinze anos de vida, durante os quais a cidade de Jerusalém não seria atacada, pois YHWH a protegerá. O rei pediu um sinal comprobatório da realização desse oráculo¹⁶⁶ e o profeta invocou YHWH, o qual, como sinal, fez a marca da sombra produzida pela luz do sol projetada na escada do quarto do rei¹⁶⁷ “recuar” dez degraus para trás¹⁶⁸.

¹⁶⁶ O “sinal comprobatório” garante a eficácia da palavra divina. 2Rs 20,1-11 acrescenta que o profeta propôs ao rei escolher entre a sombra avançar ou recuar nos degraus. Percebendo que avançar era “fácil para a sombra”, sendo esse o seu percurso normal, o rei escolheu o recuo. Para ser interpretado como ‘sinal de YHWH’ era necessário algo fora do normal. Prova semelhante pediu Gedeão como garantia de que Deus de fato livraria Israel por seu intermédio: primeiro deveria orvalhar tão somente sobre o véu, ficando seca toda a relva ao redor e depois o contrário (Jz 6,36-40).

¹⁶⁷ Segue-se aqui a Bíblia de Jerusalém (1985). Para maiores explicações sobre a questão dos “degraus” e do “quarto”, na presente tradução, ver a próxima subseção.

Essa narrativa encontra-se claramente num contexto de guerra. Revela-o a resposta divina ao rei (v. 6) e também os episódios imediatamente anteriores. Em Is 37,36-38 narra-se a ação miraculosa de YHWH contra Senaquerib, rei da Assíria, que havia sitiado a cidade. Nessa narrativa o seu exército é derrotado diretamente por YHWH, sem o recurso às forças da natureza: “o Anjo do Senhor saiu pelo acampamento assírio provocando a morte de cento e oitenta e cinco mil”. Já a morte de Senaquerib, ocorrida depois, em seu país, não contou com nenhuma ação direta de YHWH. Ao contrário, é relacionada no texto a ações meramente humanas, fruto das disputas pelo poder: ele foi assassinado por dois de seus filhos (Is 37,37-38). Mas, a Ezequias é assegurada agora (em 38,6), pela palavra profética, a garantia da proteção divina contra os inimigos, como antes essa mesma palavra já fora proferida contra Senaquerib durante o cerco (Is 37,21-35).

Esse contexto aproxima e alinha essa narrativa à de Josué, sob a ótica dos combates de “YHWH guerreiro”, em que as ações de guerra e a consequente vitória são atribuídas a Deus. Para Josué, a intervenção divina se deu com a “parada” do sol e da lua no céu. Para Ezequias, foi com o “recuo” do sol.

É importante perceber que a intervenção divina terá dois resultados: o restabelecimento da saúde do rei, que teve mais quinze anos acrescentados em seu tempo de vida, e a libertação da cidade das mãos dos assírios. O autor cronista entendia que “a ira divina”, representada pela ameaça de Senaquerib, pairava sobre todo o Reino de Judá (2Cr 32,25). Com isso, faz pressupor que também o benefício divino do livramento se estendeu a todo o reino.

Mas, há outro ponto que une as duas narrativas. Ambas apresentam a necessidade de se ter mais tempo quando, pelo curso normal das coisas, não há mais tempo. No caso de Josué, havia uma batalha em curso e a vitória poderia ser parcial, com a chegada da noite interrompendo os combates e abrindo uma chance de fuga para os inimigos. Era preciso mais tempo, para concluir a batalha e assegurar totalmente a vitória. Então se diz que “o sol parou”, alongando o dia.

No caso de Ezequias, não houve nem haveria combate humano algum; YHWH se encarregou de tudo, como se lê nos episódios anteriores. Mas, no novo episódio do capítulo 38, resta pouco tempo de vida ao rei. Sua morte facilmente seria interpretada como sinal de que YHWH abandonara seu povo. Aliás, esse foi o

¹⁶⁸ 2Rs 20,11 assegura que a sombra “subiu os degraus que o sol já havia descido”.

entendimento do cronista, como citado acima. É preciso considerar que segundo informa 2Rs 21,1, o filho mais velho de Ezequias, Manassés, tinha apenas doze anos quando seu pai morreu (2Rs 20,21). Se a informação for segura, é forçoso concluir que, quando do episódio dessa doença de Ezequias, ele ainda não tinha filhos. Sua morte, nesse momento, portanto, resultaria em grande instabilidade e insegurança para o povo. Quem iria estar à sua frente na guerra? Ao que parece, o povo não contava com outra liderança forte, naquele momento. Então, YHWH prometeu aumentar o tempo de vida do rei e, ao mesmo tempo, proteger a cidade por mais quinze anos.

Apesar de que o oráculo abrangesse não só o restabelecimento de sua saúde, mas, principalmente a libertação do povo, Ezequias queria uma prova apenas de que ele subiria ao Templo. De certa forma, pensou só em si. Essa mesma atitude parece se repetir pouco mais à frente (em 39,8). Pode ter sido esse o motivo pelo qual o cronista interpretou sua atitude como “orgulhosa”, atraindo assim a “ira divina” sobre todo o povo (2Cr 32,25-26). De qualquer forma, o sinal do “recuo” da sombra indica que o rei terá mais tempo de vida para ver a cidade livre de seus inimigos, tudo por obra e graça de YHWH. Também aqui, portanto, o movimento “fora do normal” do sol recuando é relacionado à intervenção milagrosa de YHWH para livrar o povo de seus inimigos.

Entretanto, do ponto de vista da percepção da mensagem divina transmitida pelo profeta, há que se concordar que o ‘recuo’ da sombra na escada constitui apenas um sinal particular concedido ao rei, sendo a prova que ele pedira. Na narrativa, o ‘fenômeno’ ocorreu num recinto fechado, testemunhado apenas pelos dois personagens ali presentes. Mesmo para a mentalidade da época, que admitia o movimento do sol, não havia nenhuma necessidade, nesse caso, de que outras pessoas percebessem nem mesmo suspeitassem que houve um ‘recuo’ no tempo real da natureza. Isso porque essas pessoas jamais saberiam o sentido disso – no caso, que se trataria de um sinal para o rei de que ele teria sua vida prolongada e veria seu povo protegido por YHWH. É um sinal particular para o rei, bastando que ele o percebesse.

Por isso, defende-se neste estudo que o “recuo” do sol não é um fenômeno que poderia ser percebido por outros, mas, uma experiência subjetiva, particular, do próprio rei. Apenas ele, ou talvez também o profeta, teria/teriam percebido um “recuo” do sol. Como se deu tal percepção é uma questão para a psicologia

responder. Mas, pode-se entender que a ação divina só é percebida pela consciência da pessoa, como experiência interior, e não no mundo físico exterior a ela. Mesmo que a pessoa afirme estar vendo alguma coisa, isso só acontece na percepção dela, em sua consciência. Tal experiência pode ser vivenciada também coletivamente, em algumas circunstâncias. Era o rei que precisava ver um sinal, como garantia da eficácia da palavra divina. Para todas as demais pessoas do mundo, o tempo terá transcorrido naturalmente, sem alterações, porque, como já afirmado, Deus não precisa suspender as leis naturais para se comunicar com os humanos, como lembra Küng (2007, p. 210). Daí, pode-se agora afirmar que não houve um “recuo” real do sol.

O mesmo raciocínio pode ser feito para o caso da “parada do sol e da lua”: uma alteração real na percepção do seu percurso por todas as pessoas do mundo (teria que ser assim, se tomada literalmente a narrativa) é totalmente desnecessária. Para o objetivo da narrativa, mais ainda do poema-canção que lhe deu origem, basta que os guerreiros de Josué tenham vivenciado aquela batalha como a de uma dupla jornada de combate, parecendo-lhes que o dia não quisesse acabar.

Então, sobretudo no episódio do “recuo” do sol, evidencia-se mais claramente que a Bíblia, nesses casos, não está fazendo afirmações de ordem astronômica, embora as duas narrativas trabalhem com situações que pertencem a essa área. Afirmar, a partir desses textos, que em ambos os casos houve um fenômeno real na natureza, só possível por uma intervenção miraculosa de Deus, alterando momentaneamente as leis naturais, é uma leitura literal totalmente desnecessária. De fato, para se interpretar literalmente uma “parada” e um “recuo” do sol, cujo movimento é percebido apenas aparentemente por quem se encontra na Terra, e ao mesmo tempo, estar de acordo com a teoria heliocêntrica, ter-se-ia que afirmar a parada da rotação da Terra e também seu giro em sentido contrário. Viu-se esse tipo de explicação nas hermenêuticas literalistas acríticas.

No entanto, as consequências catastróficas de um evento dessa magnitude para a vida no planeta e no próprio equilíbrio do sistema solar seriam tantas e inimagináveis, que exigiriam um sem número de intervenções milagrosas nos fenômenos naturais. Mas, quando se tem de recorrer a um milagre para explicar outro milagre, acaba-se por favorecer mais a desconfiança e o descrédito do que a fé em Deus. “Uma hipótese não se torna mais segura quando é apoiada por mais e mais hipóteses” (KÜNG, 2007, p. 99). Afinal, a própria fé requer um mínimo de

plausibilidade, de razoabilidade, para que não se deteriore em superstição e credence. A base para a fé não pode ser as “operações teóricas da razão pura”, nem “sentimentos irracionais” ou “puras emoções”, mas, sim, “uma decisão e atitude confiante e racionalmente responsável” (p. 119).

3.4.6.2 Dez graus de um relógio ou dez degraus de uma escada?

Esta subseção visa esclarecer melhor o problema textual existente em Is 38,8 e no seu paralelo em 2Rs 20,11. São muito úteis aqui as notas na Bíblia de Jerusalém (1985). O texto hebraico usa o termo *ma'alwot*, que, segundo Stadelmann (1970, p. 69), pode significar tanto os degraus de uma escada quanto os graus em um relógio de sol. Mas, esse autor prefere lê-lo com o primeiro sentido, pelo motivo da referência a uma “câmara alta de Acaz” em 2Rs 23,12, mesmo tratando-se de uma glosa. A nota da Bíblia de Jerusalém (1985) em Is 38,8 informa que um manuscrito de Isaías encontrado em Qumran (1QIs^a) menciona nesse versículo essa “câmara alta”, o que pode comprovar a leitura de Stadelmann.

De fato, a nota de 2Rs 20,11, além dessa informação, remete a 2Rs 23,12, onde se lê que Josias mandou demolir “os altares que estavam no terraço, edificadas pelos reis de Judá”. Aqui uma nova nota especifica que se trata de “altares dedicados às divindades astrais”, remetendo a Jr 19,13 e Sf 1,5. Essas passagens confirmam que os reis de Judá adoravam divindades estrangeiras nos terraços. Essa última nota informa também que, após o termo “terraço”, o texto hebraico traz a expressão “o quarto superior de Acaz”. Mas, pondera que se trata de uma glosa, embora a considere, “sem dúvida, exata”, justamente por causa do manuscrito de Qumran.

Tais informações levam a concluir que o “quadrante de Acaz” no texto hebraico deve tratar-se desse terraço ou quarto superior, onde esse rei prestaria culto às divindades estrangeiras, amante delas que era (2Rs 16,3-4). Os ‘degraus’ seriam, então, os da escada que levava a esse quarto superior ou terraço e não os “graus” medidos pela marca da sombra num suposto relógio de sol, como entendem a maioria das traduções (como a King James e a Sociedade Bíblica do Brasil, seguindo Almeida, e a Bíblia Sagrada da CNBB). Essa escada poderia começar no

quarto onde se encontrava acamado Ezequias, de onde ele poderia confirmar o recuo da sombra.

Diga-se de passagem, que os dez degraus não correspondem a dez horas. Se se tratasse de fato, de um relógio de sol, os dez graus corresponderiam a 40 minutos. Mas, nesse caso, dificilmente o rei perceberia um recuo tão pequeno na marca do sol, a menos que estivesse muito próximo do relógio, o que a narrativa não deixa pressupor. Isso pode ser sustentado pelo fato que na Bíblia não se conhece ainda a divisão do tempo em períodos de minutos e no Primeiro Testamento a ideia de “hora” como período de tempo é inexistente. O termo “hora” aparece uma única vez no texto aramaico de Daniel, mas, significando um momento, um instante (STADELMANN, 1970, p. 69). Por conseguinte, o “quadrante” no suposto relógio não conteria as marcas divisoras das horas, o que tornaria mais difícil perceber um recuo de 40 minutos na sombra do sol.

Stadelmann (1970, p. 69), porém, hipotetiza a existência de um “obelisco” nas imediações do palácio, cujo ponto mais alto projetaria, pela manhã, sua sombra nos degraus mais altos da escada, descendo-os à medida que o sol avançava para a tarde, de forma que o obelisco faria o papel do ponteiro de um relógio. Já Dom Estêvão Bittencourt, em comentário já citado anteriormente, pensa ter existido um vero e próprio relógio de sol em Jerusalém, visível desde o quarto do rei. Ambas hipóteses são plausíveis, porém mais difíceis de serem comprovadas. Ousamos apresentar uma explicação mais simples, como a seguir.

Se o texto se refere aos degraus de uma escada, pode-se pensar na escada que do quarto do rei subia ao terraço e num fecho de luz solar passando diretamente por uma janela e projetando-se nos degraus da mesma. Quando o sol surgia, o fecho de luz se projetava nos degraus mais altos da escada e, na medida em que o dia avançava, a marca da sombra ia descendo os degraus. Além disso, se o sinal devia ser comprovado pelo rei e este se encontrava acamado, poderia observar esse fecho de seu próprio leito, o que parece ser mais coerente com a narrativa. A Figura 5, na página seguinte, ilustra esquematicamente essa interpretação.

De todo modo, para o escopo do nosso estudo essa discussão é secundária. Interessa mais o fato de que a narrativa faz crer que o sol, girando em torno da Terra, teria recuado em seu percurso, entrando em contradição com a dinâmica do sistema solar hoje conhecida pela Astronomia.

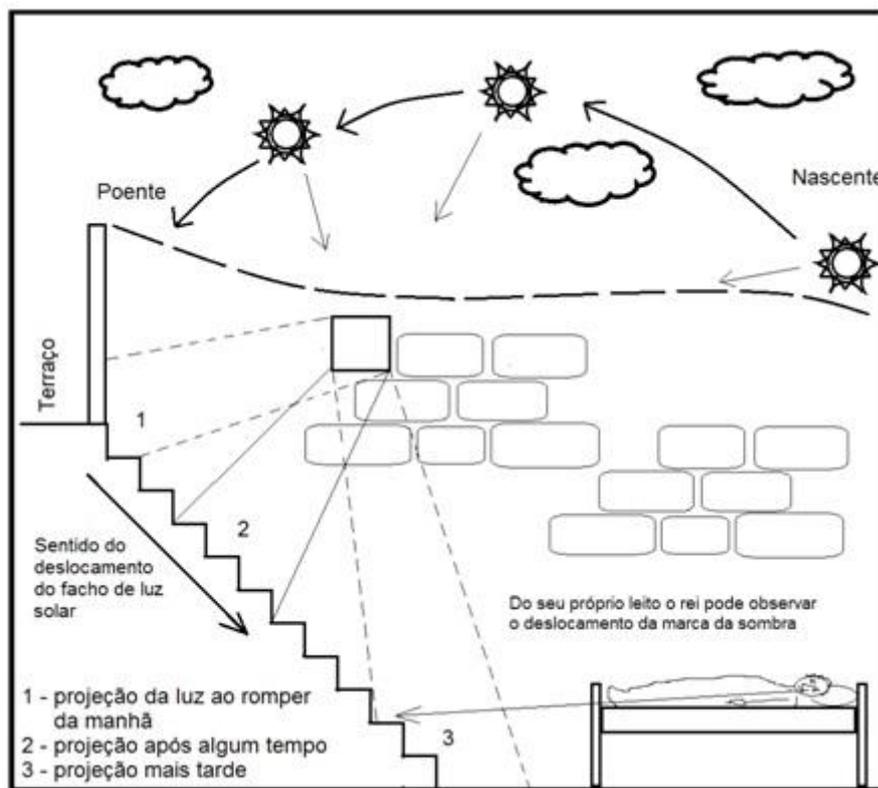


Figura 5: Representação Esquemática do “Recuo da Sombra” em Is 38,8. Desenho de: Paulo Sérgio Soares (2014).

3.4.7 Simbolismos para “um Dia Memorável”

Uma última consideração sobre a hermenêutica da perícopa de Js 10,12-14 vai na linha do forte simbolismo de que se serve a literatura sapiencial, sobretudo para celebrar grandes feitos. Conforme visto na crítica do gênero literário, os versos citados pelo autor que fazem referência à “parada do sol e da lua” pertencem a esse contexto. Não parece difícil ver na ordem de Josué ao sol e à lua, num contexto de guerra, uma imagem poética sobre um dia memorável cuja lembrança não pode se perder no tempo. “Nem antes nem depois houve dia como aquele” (v.14)!

A narrativa poética na forma das sagas de heróis, como vimos, se vale do simbolismo das forças da natureza a serviço de Deus – fenômenos que escapam ao controle dos humanos – para afirmar sua fé em YHWH que “combatia por Israel”. A memória popular israelita exaltava a ação libertadora de YHWH, no Êxodo, agindo contra os perseguidores egípcios através de algo grandioso como fazer “congelar” as águas do mar como um dique (Ex 15,8). Igualmente o exalta por ter feito o sol e a

lua “pararem” numa batalha, para dar outra vitória a seu povo. Na visão poética, a própria natureza adquire vontade própria e para diante da maravilha que o Criador está para realizar, como se lê no Salmo 114. Aqui os elementos da natureza são personificados e interrogados pelo salmista: “o que há contigo, ó mar, para fugires, e tu, Jordão, por que voltas para trás?”.

Assim também, em Js 10,12-14, os dois maiores e mais altos fenômenos da natureza – que presidem/regem o dia e a noite (Gn 1,16.18) – recebem a ordem de parar, quer para que a batalha se completasse com o prolongamento do dia, quer simplesmente para verem o que o Senhor irá fazer em favor de seu povo. Mais uma vitória excepcional de Josué e seus guerreiros está por completar-se. Sol e lua são arregimentados para participar nessa vitória, ou serão as ‘testemunhas’ dessa grandiosa obra divina.

A memória desse dia inesquecível é feita a partir de uma canção popular exaltando a façanha de YHWH ter parado o sol para que Israel vencesse uma batalha. Ela se aproxima de um hino de exaltação. Afirmar o simbolismo desse tipo de literatura não constitui uma simples “fuga para o alegorismo”, como pensava Russell (2009, p. 9). Como também já foi demonstrado, trata-se de um canto guerreiro, de um épico nacional. Esse tipo de poesia recorre frequentemente a imagens que exaltam ao extremo as virtudes de um herói, dos combatentes ou de todos os cidadãos de um país, como os hinos nacionais atuais.

Conclui-se que, quando o texto bíblico afirma que o sol “parou” ou que “recuou”, não é necessário entender isso na ordem dos fenômenos físicos. Pode-se ficar no plano literário e aí tentar descobrir como Deus é percebido e traduzido na vida do povo que nele crê. Embora as narrativas não tratem de fatos físicos, elas utilizam elementos dos fenômenos físicos para construir sua linguagem religiosa. Nesse sentido, supera-se a contradição entre Bíblia e Ciência, porque cada uma diz algo verdadeiro dentro de sua linguagem e de seu campo de compreensão. A contradição só existe quando se quer transpor a linguagem bíblica diretamente para a área científica. Nesse sentido, não é correto contrapor Bíblia e Ciência com a pergunta “qual das duas está dizendo a verdade?”, para daí obrigar o leitor a uma escolha que exclua a outra parte.

A esse respeito, vale a pena citar este pensamento de Galileu, expresso em sua carta ao amigo monge B. Castelli:

Não penso que seja necessário crer que aquele mesmo Deus que nos dotou de sentidos, de raciocínio e de intelecto tenha resolvido, preterindo o uso destas capacidades, dar-nos através de outro meio as notícias que por nós mesmos podemos conseguir (*apud* PAGANI, LUCIANI, 1993, p. 41).

Retomando o contexto do século V AEC, brevemente apresentado na crítica histórica, em que Israel era dominado pelos sucessivos reis dos grandes impérios ao seu redor, o simbolismo do sol e da lua “parados” por YHWH podem, ainda, ser interpretados como uma crítica às grandes potências mundiais: existe uma força maior que barra o avanço daqueles que se julgam grandes demais, a quem nada nem ninguém pode resistir.

4 ALGUNS ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E HERMENÊUTICOS PARA A PONTE ENTRE TEOLOGIA E CIÊNCIA

Tratando das difíceis relações entre Teologia e Ciência e vislumbrando a possibilidade do mútuo enriquecimento por meio de um diálogo complementar, o teólogo Hans Küng (2007, p. 238) propõe esta metáfora: “em vez de iniciar uma guerra de trincheiras, eu também tento aqui construir uma ponte”.¹⁶⁹ Seguindo os passos de Küng, sem, contudo, pretender igualar-se a ele, o autor da presente pesquisa se propôs, mais humildemente, a dar alguma contribuição nessa construção, já que a ponte inteira, nesse caso, exigiria um projeto muito mais ousado. O diálogo Teologia-Ciência é um processo permanente e, necessariamente, envolve muitas áreas na pesquisa, o que torna tal construção algo complexo. Quanto mais o é quando se consideram as desconstruções que às vezes são necessárias, à medida que não só os conhecimentos científicos são “susceptíveis de revisão”, como lembra Popper (2007, p. 51), mas, também os conhecimentos teológicos.

Supondo que nesse “mutirão” toda pequena ajuda é bem vinda, neste último capítulo a pesquisa destaca alguns elementos epistemológicos e hermenêuticos que precisam ser levados em conta no diálogo. Com isso, quer contribuir para a construção da ponte entre as duas áreas. A componente hermenêutica a partir de Js 10,12-14, claro, é sua contribuição específica.

4.1 POSSIBILIDADE E NÍVEL DO DIÁLOGO

As três questões básicas apresentadas ao início desta pesquisa foram se o diálogo entre Teologia e Ciência é possível hoje, em que nível ele deveria se dar e qual a contribuição da hermenêutica bíblica nesse processo. Já adiantou-se, a partir

¹⁶⁹ Leonildo Silveira Campos, em sua conferência no 27º Congresso Internacional da SOTER (Belo Horizonte, de 14 a 18 de julho de 2014), lembrou que o uso de metáforas é comum também nos meios científicos, embora devamos reconhecer os limites do seu uso para explicar fenômenos científicos, pois, “elas servem para entender algumas coisas, mas, complicam outras”. Veja-se, por exemplo, Peters e Bennett (2003), sobre a metáfora das pontes, e Peter Wagner (2004, p. 103-5) sobre as metáforas político-militares, como “revolução científica” e “guerras da ciência”.

do próprio título da pesquisa e ao longo de seu desenvolvimento, que, no tocante às duas primeiras questões, nossa opinião é afirmativa e que o nível do diálogo tem de ser o do “núcleo duro”, entre ciências, enquanto corpos de conhecimentos construídos metodicamente, como afirma Cruz (2009, p. 19) e num modelo de complementaridade, como postula Küng (2007, p. 66). Agora procura-se fundamentar mais detalhadamente tais opiniões, consolidando e concluindo a presente pesquisa. As questões serão retomadas separadamente. Antes, porém, é conveniente lembrar um pouco da história da relação entre as duas áreas do conhecimento, que não começou com o “caso Galileu”. O breve percurso histórico a seguir quer apenas ilustrar como desde os primeiros séculos do cristianismo o diálogo era buscado, não sem tensões e desconstruções, exigindo sempre reposicionamentos de ambas as partes.

4.1.1 Breve Percurso Histórico da Relação Teologia – Ciência

Harrison (2007, p. 11) alerta para o cuidado que se deve ter ao se querer abordar a relação ‘Ciência e Religião’ antes do século XIX, visto que foi nesta época que tais termos receberam sua significação atual. Como, porém, esta pesquisa adotou o binômio ‘Teologia e Ciência’, ambos como “conhecimento produzido por especialistas”, acompanhando Cruz (2009, p. 9-10), pensa-se ser possível abordar tal relação antes desse século sem cair no risco de anacronismo. De fato, alguns elementos da Ciência atual já se encontravam na antiguidade e também na Idade Média. As enormes pedras de Stonehenge, as pirâmides do Egito, as construções gregas e romanas e o calendário Maia, por exemplo, testemunham que certos conhecimentos hoje considerados científicos já eram aplicados muito antes que nascesse a Ciência moderna. Rubem Alves (2000, p. 160), referindo-se ao que se conhecia nos tempos passados, incluindo a ideia de que o sol girava em torno da Terra, lembra que as pessoas que acolheram e trabalharam com esses conteúdos e ideias, não deixaram de ser cientistas pelo fato de estes terem sido posteriormente abandonados.

Garfagnini (1978, p. 53-62) informa que, já nos primeiros séculos do cristianismo, os apologetas e os Padres da Igreja mantiveram, face à “ciência

profana” ou “gentílica”, algum posicionamento: ora de total recusa, ora de aceitação pelo menos de parte dela – mesmo que fosse só para realçar a visão cristã –, porém, nunca de neutralidade. Depois que a Igreja se tornou uma instituição oficial do Estado Romano (no século IV EC), com mais razão os pensadores cristãos tiveram que buscar “algum tipo de conciliação” entre a visão bíblica e a cultura clássica.

Ainda segundo Garfagnini (1978, p. 53-5, 59-62), o maior expoente do posicionamento de recusa, da parte cristã, ao pensamento científico gentílico na antiguidade foi Lactâncio (240-320 EC). Em seu tratado *Divinae Institutiones*, Lactâncio contestava, por exemplo, a teoria de que a Terra fosse esférica baseando-se totalmente na Cosmologia do Gênesis.¹⁷⁰ No mesmo escrito, ele considerava o procedimento lógico do pensamento humano “um perigo para a fé”, por querer fazer depender de raciocínios humanos questões que seriam unicamente da alçada do Criador, em sua inquestionável soberania, não competindo aos humanos entenderem. O recurso a essa retração ante o que seria incognoscível e inatingível para a razão humana era o argumento final de Lactâncio para não ter que explicar aquelas afirmações bíblicas que contrastavam com o pensamento clássico grego. Entre as questões debatidas estavam, por exemplo, qual seria a forma do Universo e como seria o movimento dos astros no céu, já que este, na Cosmologia bíblica, era considerado uma estrutura fixa (o “firmamento”).

Desde o século IV AEC os filósofos gregos tinham desenvolvido a teoria cosmológica das duas esferas: a pequena esfera, fixa no centro do cosmo, era a Terra e, girando ao seu redor, havia a grande esfera das estrelas. No vasto espaço vazio entre elas moviam-se o sol e a lua em torno da Terra. Para além da esfera exterior, nada existia: nem matéria nem espaço (KUHN, *apud* GARFAGNINI, 1978, p. 55)¹⁷¹. Fazendo uma interpretação literal da Bíblia, Lactâncio quis combater a concepção grega do mundo, proveniente dos filósofos, a qual ele desqualifica com termos como ignorante, tola, louca, mentirosa e absurda (GARFAGNINI, 1978, p. 60-2). À hipótese das duas esferas dos filósofos (os cientistas da época), o apologeta contrapunha a Cosmologia bíblica de um Universo estático. Felizmente, lembra Garfagnini, tal posição, “não foi jamais assumida como doutrina oficial da Igreja,

¹⁷⁰ Por isso, esse texto pode ser considerado o mais antigo documento escrito de uma hermenêutica literalista da Bíblia.

¹⁷¹ O autor remete a T. S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, p. 36-7.

ainda que fundamentada literalmente na Escritura” (GARFAGNINI, 1978, p. 55). Apesar da opinião contrária de Lactâncio, a concepção básica clássica do Universo passou ao mundo medieval, recebendo aperfeiçoamentos ao longo desse período. As “duas esferas” na Cosmologia aristotélica correspondiam também aos dois mundos na Teologia antiga: o mundo sublunar, domínio dos humanos com os seres terrestres, e o mundo supralunar, domínio de Deus com os seres celestes.

Pouco depois de Lactâncio, Ambrósio de Milão (340-397 EC) e Agostinho de Hipona (354-430 EC) procuraram responder aos questionamentos levantados pelas afirmações bíblicas que pareciam desprovidas de fundamento no mundo real e desafiavam a inteligência. Discutiam, por exemplo, a literalidade da existência de “águas acima do firmamento” (Gn 1,6-7), percebendo aí a falta de um mínimo de razoabilidade, além de contradizer a percepção visível (GARFAGNINI, 1978, p. 54-7). De fato, a literalidade das “águas superiores” suporia um firmamento sólido sobre toda a extensão do mundo, capaz de sustentar o peso de toda essa água. Agostinho, que conhecia muito bem a Bíblia, percebia que ela às vezes contradizia a si mesma. Por isso, não concordava que apressadamente “se devesse recusar a ciência profana com o argumento de que essa sustenta teses diferentes” (p. 56); via como conveniente ao cristão indagar sobre a natureza das coisas criadas por Deus e admitia que um determinado termo da Bíblia pudesse ter um significado diferente daquele mais imediato. Admitia que “a Sagrada Escritura, tratando de fenômenos naturais, não se propõe a nos instruir sobre a natureza dos fenômenos [em si], mas, se limita a descrever-lhes as aparências, usando a linguagem comum” (*apud* SOCCORSI, 1963, p. 27). Em sua vastíssima produção bibliográfica, “o tema da relação entre a ciência dos pagãos e a doutrina cristã torna-se um dos mais frequentes e mais fecundos para o desenvolvimento do seu pensamento” (GARFAGNINI, 1978, p. 56). É, pois, com razão que Michael Ruse, em sua introdução ao livro de B. Russell (2009, p. x), remonta à época de Agostinho o início de um posicionamento pró-diálogo da Teologia com a Ciência.

No entanto, o pensador patrístico ainda sustenta que “de qualquer modo, [...] não se deve duvidar de que as águas estejam acima do céu; é de fato, maior a autoridade da Escritura do que a capacidade de qualquer engenho humano” (*apud* GARFAGNINI, 1978, p. 67). Querirá isso dizer: entre a Bíblia e a Ciência, fiquemos com a Bíblia? O pensamento de Agostinho aludido no parágrafo anterior sobre a relação Bíblia-Ciência não nos permite apresentar a questão em termos de

dicotomia e exclusão mútua. Tanto a Bíblia quanto a Ciência têm, cada uma a seu modo, uma verdade a dizer. Agostinho não defende que a Bíblia tenha de ser interpretada literalmente. Nesse caso, “as águas acima do céu” podem ser entendidas de outros modos. A “autoridade da Escritura” não surge da leitura literal nem se confunde com esta. Estende-se, igualmente, aos outros sentidos possíveis.

A compreensão de que o diálogo era possível continuou sua marcha no decorrer da Idade Média. Beda, o Venerável (cerca de 673-735 EC), utilizou largamente autores “profanos” como Macróbio (cerca de 370-? EC) e Marciano Capella (séc. V EC), além da “*Historia Naturalis*”, de Plínio, o Velho (23-79 EC), e também serviu-se da observação direta do movimento das estrelas e das marés (GARFAGNINI, 1978, p. 57-8). Na opinião de Garfagnini (1978, p. 58), João Scoto Erígena (810-877 EC) inaugurou um modo de interpretar a Bíblia que “se destaca de toda uma riquíssima e autorizada tradição exegética, reconquistando para a razão o direito de mover-se autonomamente no campo da pesquisa”. Esse teólogo, percebendo a dificuldade que a literalidade de certos textos bíblicos causava para a razão humana, admitia ser “possível ler as palavras divinas de diversos modos” (ERÍGENA *apud* GARFAGNINI, 1978, p. 58). A relação da Teologia com a Ciência era, pois, um problema a ser resolvido, basicamente, pela hermenêutica bíblica.

Tomás de Aquino (1225-1274) reiterou a opinião de Agostinho expressa acima quanto à descrição dos fenômenos na Bíblia com a linguagem comum e não para descrever sua natureza (SOCCORSI, 1963, p. 27). Elaborou a síntese da Teologia com a filosofia de Aristóteles, assumindo sua Cosmologia geocêntrica, embora, segundo Soccorsi (1963, p. 33), teria deixado em aberto a possibilidade de que o movimento dos astros pudesse ser entendido de uma forma diferente do que propunha o sistema ptolemaico e, por isso, teria tranquilamente “conciliado Livros Sagrados e interpretação copernicana”, sobretudo a partir do pensamento retomado de Agostinho, como expresso acima.

Küng (2007, p. 18) chama a atenção para o fato, geralmente esquecido pelos que negam a possibilidade de uma relação positiva entre religião e Ciência, de que a tese heliocêntrica fora reproposta por um religioso, o cônego Nicolau Copérnico. É verdade que, como também lembra o teólogo, Copérnico hesitou em publicar sua obra até muito perto de sua morte, certamente por medo da Inquisição. Seu temor era bem fundado, como depois ficou comprovado nos casos de Giordano Bruno e de Galileu. Também do lado Protestante o clima era de animosidade: Martinho Lutero

reprovou o heliocentrismo apelando para o texto de Js 10,12-14 e chamou Copérnico de “tolo”. Igualmente, Melanchton, Calvino e Wesley combateram a nova Astronomia (RUSSELL, 2009, p. 14).

Quanto a Galileu, como já mencionado, em sua época muitos clérigos eram favoráveis à tese copernicana (SOCCORSI, 1963, p. 13-5; CINTRA, 1987, p. 17). Por isso, em 1611 ele pôde, quase que de modo triunfal, expô-la numa conferência proferida no Colégio Romano, a um público composto em grande parte por eclesiásticos, todos ansiosos por olhar o céu pelo telescópio do astrônomo de Florença (SOCCORSI, 1963, p. 13-4). Da correspondência de Galileu a alguns amigos, logo após aquela exitosa conferência, pode-se deduzir o clima favorável por parte da Igreja, inclusive do pontífice romano, Paulo V (1605-1621), o que deixou Galileu muito entusiasmado (SOCCORSI, 1963, p. 14). Contudo, naquele episódio romano não faltou quem contestasse Galileu, chegando a afirmar, a respeito das manchas solares, que eram devidas à sujeiras nas lentes do instrumento (CINTRA, 1987, p. 24). O posicionamento favorável da Igreja à tese copernicana, entretanto, inverteu-se a partir da abertura do processo contra Galileu na Inquisição, em 1615, como se expôs no início deste trabalho. Segundo Soccorsi (1993, p. 20), isso se deveu unicamente ao fato de que a Bíblia fora envolvida na discussão. Mas, Küng (2007, p. 81), como também já se afirmou, lembra que um acordo poderia ter sido alcançado já àquela época, se os teólogos de então tivessem distinguido “entre a imagem bíblica do mundo e a mensagem da Bíblia”. O foco da discordância, portanto, deve ser procurado em outro lugar, mas, isso já foge ao escopo desta pesquisa. “O pior foi quando a mentalidade crítica que se ia impondo tropeçou num dogmatismo ignorante e simplista” (ALONSO SCHÖKEL, 1973, p. 66). Sem querer apresentar e discutir todos os argumentos pró e contra um diálogo Teologia-Ciência, pretende-se aqui contribuir desde o lado da hermenêutica bíblica, visto que distinções são necessárias, como acima Küng apontou.

Reconhecidos homens da nova Ciência, como Copérnico, Galileu, Kepler e Newton, e também Einstein, já no século XX, não obstante tenham colocado as bases de uma Ciência enfim livre da tutela da Teologia, tinham uma fé religiosa. Newton, que era teólogo e cientista, via Deus como o fundamento da ordem do mundo. Já Voltaire (1694-1778) pensava Deus como “o relojoeiro” do Universo, tendo-o montado e dado corda, já não precisando mais intervir nele. Foi Laplace (1749-1827) quem postulou que o mundo não tem necessidade da intervenção

divina para seus fenômenos e eventos, sintetizando o pensamento desde Bacon e Hume a Comte, já referido anteriormente, segundo o qual a Teologia (e de consequência, a Religião) não é portadora de um conhecimento válido da realidade (ALVES, 2000, p. 165).

Desde Galileu, as relações entre Teologia e Ciência vêm alternando momentos de novos confrontos, como nos casos de Darwin e de Teilhard de Chardin, que para Küng (2007, p. 125-9) são outros “casos Galileu”; de indiferença (enquanto novas descobertas e teorias não vêm à tona) e de abertura e aproximação, como os pronunciamentos de Pio XII e, há poucos meses, do Papa Francisco sobre o “Big-bang” e o evolucionismo, bem como os documentos do Vaticano II e a “reabilitação” de Galileu pelo Papa João Paulo II.¹⁷² Küng (2007, p. 30) lembra que também a teoria de uma “explosão inicial” dando origem ao Universo foi proposta pela primeira vez por outro religioso, o Padre Lemaître, um testemunho de que é possível alguma cooperação entre a Teologia e a Ciência na construção do conhecimento.

Nos anos 1990 iniciou-se a chamada “guerra das ciências”, envolvendo um pretense ataque dos pós-modernistas ao estatuto de universalidade, de racionalidade e de objetividade da Ciência, cujo fito seria o de desacreditá-la ante a opinião pública e, conseqüentemente, reverter os altíssimos financiamentos dos governos na pesquisa científica, em detrimento de outras áreas (SANTOS, 2004, p. 18-19). No entanto, os debates vinham se concentrando na questão do “estatuto epistemológico das ciências modernas”, levantada sobretudo pelos cientistas sociais e sociólogos da Ciência, convictos de que a prática científica é também uma prática social, com impactos diretos e indiretos sobre a vida das sociedades. Mas, também autores dentre os próprios cientistas assumiram esses debates, discutindo não só com “os titulares de outros conhecimentos – filósofos, teólogos, artistas, etc” – mas, com outros cientistas, principalmente “sobre o que é ser cientista e quem o é” (p. 19).

Já nos primeiros anos da década de 2000, o clima de “guerra” havia se arrefecido, com a publicação de vários livros visando “trocar ideias em vez de insultos” e “descobrir áreas de consenso sobre a legitimidade e a autoridade da

¹⁷² Sobre o “Big-bang” e o evolucionismo, ver <<http://www.padrescasados.org/archives/29148/papa-elogiou-teoria-do-big-bang-ha-mais-de-60-anos>>. Küng (2007, p. 132, 21) lembra, porém, que Pio XII promoveu uma “impiedosa limpeza de teólogos dissidentes” que tentavam uma revisão da Teologia a partir das novas teorias científicas, enquanto pensa que, a “reabilitação de Galileu” na prática não ocorreu. O Concílio Vaticano II valorizou a Ciência e a técnica até como possibilidade de concretização do Reino de Deus na história.

ciência enquanto modo de compreensão do mundo” (p. 24). Conhecidas as reais motivações, “mais políticas e culturais do que científicas”, os cientistas, que “não são políticos profissionais [...] regressaram aos seus gabinetes e laboratórios e continuaram a fazer o que sempre tinham feito” (p. 25). “Permaneceram os debates, mas, num tom menos aguerrido e talvez mais esclarecedor” (p. 28). Para Santos (2004, p. 25), o resultado da “guerra” “não foi de todo negativo”, pois:

- 1) “contribuiu para aprofundar a auto-reflexividade das ciências e dos cientistas, tornando mais explícitos os pressupostos e as crenças metacientíficas em que assenta o conhecimento científico”;
- 2) “tornou mais claro que as diferenças epistemológicas não ocorriam apenas entre cientistas naturais e cientistas sociais”, mas, também ao interno de cada um desses grupos;
- 3) evidenciou que “tais diferenças se articulavam de modo complexo com diferenças culturais e políticas, com diferentes concepções sobre a relação entre conhecimento científico e outras formas de [construção de] conhecimento”;
- 4) tornou “mais claras as divergências e suas causas e, se não aumentou a tolerância, aumentou, pelo menos, o conhecimento da diversidade de perspectivas”.

4.1.2 Diálogo Possível? Em que Nível?

Ciência natural e Teologia têm, obviamente, perspectivas diferentes, mas, isso não significa que devam renunciar a qualquer diálogo (KÜNG, 2007, p. 62). “O incidente com Galileu [...] foi produzido por uma falsa impositação do problema da inerrância bíblica” (ARNALDICH, 1961, p. 44) e “o ‘caso Galileu’ foi desnecessário”, pois

a Teologia cristã e a Igreja poderiam ter-se aliado à nova ciência. Mesmo a partir da fé bíblica em Deus, basicamente não era necessário que [elas] logo se colocassem em oposição aos conhecimentos da nascente ciência da natureza (KÜNG, 2007, p. 81).

Pode-se, então, afirmar que o diálogo entre Teologia e Ciência é não apenas possível, mas, até necessário, para que se desfaçam os equívocos cometidos no passado.

Para Küng (2007, p. 81), é por culpa do fracasso no “caso Galileu” que o “ateísmo científico e político” conseguiu se impor. Já Cruz (2009, p. 10-12), vendo muita coisa em comum entre elas, se pergunta por que surgiu e se disseminou uma imagem de conflito. Encontra causas “eminentemente políticas”: “ao longo do século XIX, as principais organizações científicas se desenvolveram contra a hegemonia de teólogos e clérigos, e a Teologia foi sendo gradualmente expulsa das universidades”. Mas, também identifica “causas epistemológicas”: a negação do “papel da Revelação na Modernidade”, a salvação voltada para o “intramundano”, a crença na Razão solucionando todos os nossos males e nas instituições sociais dando conta deles “de maneira satisfatória” (p. 8-11). Cruz atribui a noção de “conflito” nessas relações em parte a duas obras clássicas: a de Draper (1882) e a de White (1896).¹⁷³

Diante dessa perda de “terreno comum sobre o qual poderia discutir sua própria legitimidade” (CRUZ, 2009, p. 11), esse autor identifica três “vias de salvação” adotadas pela Teologia:

- 1) ser absorvida pela Ciência, “tornando-se a Ciência de uma Religião particular”;
- 2) “recorrer a argumentos emprestados da moral e da experiência religiosa”, como faz o “Protestantismo liberal”;
- 3) recorrer à apologética, onde se procura defender, por exemplo, “que a Igreja sempre foi promotora e amiga da Ciência”, que o conflito é só “com o Ateísmo materialista” e que este precisa ser combatido “apresentando várias formas de ‘concordismo’ (ainda que se negue este último)”.

Afirmando que essa última estratégia é praticada ainda hoje, o autor reconhece, porém, que, a partir do Concílio Vaticano II, tem-se procurado modificá-la e complementá-la. Pensa essa modificação segundo estas quatro classes de relacionamento (CRUZ, 2009, p. 12-13):

¹⁷³ Na verdade, em sua nota em que afirma isso, Cruz referencia uma edição da obra de White de 1972.

- 1) esforços de aproximação de religiosos (teólogos) e cientistas, e de cientistas de várias confissões religiosas entre si para tratar sobre esse tema;
- 2) esforços de construção de uma base ontológica e epistemológica comum entre, de um lado, os fatos, teorias e a visão de mundo da Ciência e, de outro, ideias, doutrinas e práticas religiosas;
- 3) reinterpretação de doutrinas religiosas tradicionais em termos do conhecimento científico contemporâneo;
- 4) uso de teorias e achados da Ciência de modo a melhor entender a Religião, como faz a Ciência da Religião.

Michael Ruse, em sua introdução à edição brasileira do livro de Bertrand Russell, “Religião e Ciência” (2009, p. ix), escreve que este autor define a Ciência como “uma tentativa de entender o mundo de experiências através das leis invioláveis” e a religião como “um fenômeno complexo com asserções (‘uma crença’) sobre os supostos princípios definitivos, bem como um código moral”. Com base nessa concepção, Ruse elenca quatro posicionamentos existentes atualmente quanto à relação Teologia-Ciência (p. ix-x):

- 1) de oposição (“um estado de guerra”), como o embate entre os “liberalistas bíblicos (‘Criacionistas’)” e os defensores do evolucionismo;
- 2) de separação, onde a Ciência se ocupa do ‘como’ e a Religião, do ‘por quê’, mas, devendo cada uma ficar na sua área;
- 3) de diálogo, aceitando que as questões são distintas, mas, podendo sobrepor-se e interagir em algumas áreas;
- 4) de integração, onde a separação seria apenas aparente, citando Teilhard de Chardin como expoente dessa linha.

Para Ruse (RUSSELL, 2009, p. xi), “Russell é um caloroso proponente da tese do conflito” e vê a Ciência ganhando a guerra contra a Religião. Seu livro quer “mostrar como a religião precisou se retrair perante os físicos e depois [...] os biólogos”, começando com a medicina e passando para a área filosófica, onde trata de questões como livre arbítrio, determinismo, misticismo, a “proposta cósmica” e a relação entre Ciência e ética (RUSSELL, 2009, p. xii). Apesar disso, afirma que no final do livro, “Russell basicamente concorda que o Cristianismo moderno [também as outras religiões, como pensa Ruse estar subentendido pelo autor] e a ciência

encontraram meios de conviver harmoniosamente” (p. xx). Às vezes, ele surpreende ao se aproximar muito dos teólogos ortodoxos que “aceitam reconhecidamente quaisquer apreciações que a ciência venha a oferecer” e veem “a ciência e a religião como linguagens diferentes”, lidando “com questões distintas”.

Para esses, continua o autor, inspirados em Soren Kierkegaard, “o ponto básico de início da fé parte de que ela não possui qualquer suporte intelectual”. Daqui, Ruse (RUSSELL, 2009, p. xv, xxi-xxii) conclui que “somos colocados à parte de Deus” e que “o mundo da experiência em si não tem [...] nenhum significado” (para a fé), sendo essa a “nossa maldição como humanos”. Por conseguinte, “a fé é absurda e necessita de uma elevação”. Citando Martin Buber, lembra ainda que o significado vem das relações pessoais, tipo “Eu-Tu”, e não nas relações “Eu-Isto da ciência”. Mas, arremata que Russell, “um resoluto ateuista”, “nunca demonstrou esta elevação”, e que não há indícios de que tenha tentado alcançá-la. Em suma, para Russell, fé e Ciência¹⁷⁴ são mesmo irreconciliáveis.

Sem querer se posicionar quanto a isso, Ruse reconhece, pelo menos, alguma contribuição cristã para a Ciência, quando afirma: “Sem o Cristianismo, pessoalmente duvido que o Darwinismo [tivesse] ocorrido” (RUSSELL, 2009, p. xiv). Ressalta, ainda, que Russell “frustra” as “felizes expectativas” geradas pela crença “aparentemente defendida pela ciência”, de que “o mundo em geral e a sociedade humana em particular têm razão de ser”, isto é, fazem sentido, e apontam para “um ponto de aperfeiçoamento” (p. xviii).

Por fim, Küng (2007, p. 66-67), sintetiza as relações da Teologia com a Ciência nestes três modelos, aos quais já se aludiu anteriormente:

- 1) o modelo de confrontação, que considera superado, no qual se enquadram tanto o fundamentalismo que recusa a Ciência quanto o racionalismo que ignora a religião como irrelevante;
- 2) o modelo de integração, pelo qual se tenta ajustar os dogmas aos resultados da Ciência ou instrumentalizar a religião para as teses científicas;
- 3) o modelo de complementaridade, de interação crítico-construtiva, onde cada esfera respeita a autonomia da outra, evita transições

¹⁷⁴ Outro binômio para ‘religião e ciência’, mas não exatamente equivalente a este, como demonstra Cruz, citado no início da Introdução nesta pesquisa.

ilegítimas, mas, mutuamente procura considerar a realidade como um todo.

Não é demasiado repetir que esta pesquisa adotou o terceiro modelo, seguindo a opinião de Küng (2007, p. 82), de que “o modelo de confrontação está superado”. Entretanto, Juan Luís Segundo (1995, p.379-381) demonstra como a Teologia, mesmo abraçando uma teoria científica atual, ainda se vê limitada por condicionamentos, muitas vezes advindos da autoridade eclesiástica. Toma como exemplo a questão do dogma do pecado original frente à teoria evolucionista: o Papa Pio XII foi corajoso em anunciar que os teólogos poderiam buscar casar essa teoria com a fé cristã. Porém, colocou essas condições: que se garantisse que a evolução não se aplica à alma humana; que o evolucionismo fosse tratado como “mera hipótese” e não como “verdade cientificamente comprovada”; e que se mantivesse o ‘monogenismo’, ou seja, que toda a humanidade descende de um único casal.

Não obstante esses e outros condicionamentos, os teólogos e cientistas da Religião afiliados à SOTER, entre os quais o autor desta pesquisa, defendem a possibilidade do diálogo. O pensamento de alguns deles se reflete em vários tópicos desta pesquisa e dá suporte à argumentação. Essa é também a opinião de muitos teólogos ao redor do mundo, como demonstrado a seguir.

Cruz (2009, p. 16) inclui entre os autores pró-diálogo: Hans Küng – nosso principal referencial teórico –, Mariano Artigas, James A. Marcum, Ted Peters, Gaymon Bennett, Denis Edwards, Jean-Michel Maldamé, Jürgen Moltmann, Hans Schwarz, Christopher Southgate, Luiz Carlos Susin, Nicholas Wiseman, Georges Lemaître, Dominique Lambert, George Ellis, Ernan McMullin, Tanzella-Nitti.

Do lado da Ciência, o próprio Bacon tentou conciliar o conhecimento científico do mundo com a Teologia. Küng (2007, p. 63) observa que vários físicos se ocuparam da Teologia, “produzindo valiosos trabalhos de mútuo entendimento” e destaca Barbour, Peacocke e Polkinghorne. Lembra também que Carl Friedrich von Weizsäcker “tentou aproximar um ao outro a natureza exterior e o homem, a esfera físico-científica e a esfera metafísico-religiosa” (p. 160). Para este, “já na realidade sensível estão contidas qualidades que não se reduzem às meras estruturas matemáticas” (*apud* KÜNG, 2007, p. 160). Mais recentemente, Ruth

Bancewicz¹⁷⁵, autora do projeto e do livro “O teste da fé” (2014), menciona vários cientistas religiosos, como Jennifer Wiseman, coordenadora do Centro de Voos Espaciais da NASA, e Francis Collins, ex-diretor do Projeto Genoma Humano, além de vários neurobiólogos, físicos, astrônomos e matemáticos de universidades como Cambridge, Oxford e o Massachusetts Institute of Technology (MIT).

O físico e matemático da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Marcelo Birro Ribeiro, citado nesta pesquisa, também responde afirmativamente à pergunta. O ganhador do prêmio Nobel de Física em 2013, Peter Higgs¹⁷⁶, apesar de não ser religioso, é da opinião que Ciência e fé não são incompatíveis, desde que não se seja dogmático.¹⁷⁷ Para Küng (2007, p. 177), Sir John Templeton “mais do que outros contribuiu para o mútuo entendimento entre a ciência e a religião”. O biólogo Rupert Riedl (*apud* KÜNG, 2007, p. 200), também pensa que “a fé e seus rebentos, religião, filosofia e visão do mundo, são indispensáveis a toda e qualquer cultura”. Com certeza, há muitos outros nomes da Física e da Biologia, inclusive do “Projeto Genoma” que mereceriam ser citados, pois, trabalham diretamente com o tema do diálogo de suas respectivas áreas com a Teologia. No entanto, julgamos que os exemplos mencionados são suficientes para ilustrar que esse esforço vem sendo empreendido também por parte dos cientistas.

São poucos os que insistem na impossibilidade do diálogo Teologia-Ciência, em ambos os lados. Na área científica ou filosófica, Keith Ward (*apud* KÜNG, 2007, p. 75) menciona alguns “bons cientistas” que “publicaram livros em que ridicularizam abertamente a fé religiosa”, citando Francis Crick, Carl Sagan, Stephen Hawking, Richard Dawkins, Jacques Monod e Peter Atkins. Michael Ruse afirma que “Russell é um caloroso proponente da tese do conflito” (RUSSELL, 2009, p. xi), preferindo ele próprio não tomar partido. O principal defensor da incompatibilidade entre Ciência e Religião na atualidade é Richard Dawkins, com seu livro “Deus, um delírio”. Na

¹⁷⁵ Entrevista disponível em: <<http://sites.uai.com.br/app/noticia/saudeplena/noticias/2013/10/22/noticia-saudeplena,145950/deus-fez-o-big-bang-documentario-defende-a-ideia-de-que-a-ciencia-e-f.shtml>>.

¹⁷⁶ Teorizador da existência da partícula subatômica que leva seu nome (“bóson”: energia em forma de onda, enquanto a energia em forma de partícula material se chama “férmion”, “responsável por conferir massa às partículas e assim possibilitar o surgimento da matéria da qual todos nós surgimos”). O físico Leon Lederman (Nobel de Física) chamou-a metaforicamente de “partícula de Deus”. Outros a denominaram “partícula Deus”, porque ela é a criadora de toda a matéria do Universo (disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=78123&langref=PT&cat=24>>). O anúncio da descoberta dessa partícula num experimento do Centro Europeu de Pesquisa Nuclear (CERN), em Genebra, foi feito em 04/07/2012, segundo noticiou a AFP nesta mesma data.

¹⁷⁷ Em entrevista ao jornal espanhol El Mundo, disponível em: <<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/12/27/ciencia/1356611441.html>>.

internet também encontra-se quem defenda o ateísmo ou o ceticismo recorrendo à ridicularização da fé religiosa. Alguns deles foram citados no capítulo anterior. Infelizmente, porém, quem tenta aí defender o lado religioso são geralmente pessoas sem muito preparo teórico para demonstrações bem fundamentadas e mais convincentes da visão religiosa sobre as ideias em pauta. Entre estas estão as que ainda assumem uma posição de confronto, opondo-se ao diálogo com a Ciência.

Segundo o sociólogo estadunidense Richard Lee (2004, p. 86), a tal “guerra das ciências”, no fundo, trouxe à tona a antiga disputa, em seu país, entre o que o físico C. P. Snow, seu compatriota, chamou de as “duas culturas”, ao “descrever o abismo aparentemente intransponível entre as ciências e as humanidades”. Lee acredita que as questões levantadas nessa “guerra” vão além da falta de diálogo entre “cientistas e não-cientistas” (p. 89): envolvem questões políticas, onde escolhas com forte “carga valorativa” são necessárias (p. 94). Em outros termos, trata-se do “papel das ciências naturais no mundo moderno e da sua localização no polo privilegiado das estruturas do conhecimento” (p. 98). Mais: essas questões “indicam, antes, a importância das questões centradas no estatuto epistemológico das ciências que passaram a estar em jogo” (p. 99).

Quanto ao nível em que se deve dialogar, Cruz (2009, p. 33) sustenta que “a Teologia estará pronta para o diálogo com a Ciência quando entender o que esta diz”, e não pelas periferias, mas, “em seu centro, em seu núcleo duro” (p. 19). Isso engloba suas diversas áreas: “mecânica quântica, Cosmologia, teoria da evolução, Ecologia, Ciências da mente, Biotecnologia e abordagens cibernéticas”. A Teologia deve “participar da *explicatio mundi*, com sua abordagem e premissas específicas. Com isso, pode (e deve) levar o conhecimento científico a sério, ‘doa a quem doer’” (p. 23). Também Küng (2007, p. 161) afirma que “a discussão entre ciência e religião, de um e outro lado, deve ser realizada à altura do nível atual de conhecimentos”. Atende-se, assim, à queixa de Hawking quanto à desatualização dos filósofos, como aludimos no início desta pesquisa. O pensamento de Congar, já mencionado anteriormente, conflui com essas opiniões, quando esse teólogo propõe que “para renovar-se [a Teologia] precisa partir também de fatos e indagações recebidos do mundo e da história” (CONGAR *apud* GUTIERREZ, 1983, p. 24). Entre esses “fatos e indagações” estão, sem dúvida, as novas descobertas e teorias científicas. Com isso a Teologia estará à altura de responder com alguma

plausibilidade às questões colocadas pela Ciência contemporânea. Absolutamente não se deve criar outros “casos Galileu”!

Küng (2007, p. 62) está covicto de que “não devem os teólogos facilitar a discussão com os cientistas apresentando-lhes o argumento da autoridade, que pelo menos desde o Iluminismo deixou de ser válido, e retraindo-se sem maior análise a uma pretensa infalibilidade da Bíblia, do Papa ou de declarações conciliares”. Já os cientistas, mais especificamente os físicos contemporâneos, precisam superar duas dificuldades, segundo o mesmo Küng (p. 85, 89, 91-107): a primeira é o que o físico estadunidense Charles Townes, prêmio Nobel de física em 1964 pela descoberta do raio laser, chama de “oposição instintiva” e que consiste em rejeitar, de antemão, toda teoria física sobre o Universo que não seja compatível com as próprias convicções ateístas. A segunda são os “rodeios especulativos” de alguns físicos, isto é, o fugir ao debate fundamental sobre o “início dos inícios”, o “início absoluto”, ou ao “embaraço intelectual com a questão da origem”, “o enigma básico da realidade”, e ao desafio de uma real explosão inicial, para formular explicações complexas, ainda que com “adornos” matematicamente demonstráveis, mas, empiricamente desprovidos de qualquer comprovação e, portanto, de qualquer valor científico. Küng (p. 100) manifesta seu desejo de que, “deixando de lado a ‘oposição instintiva’ e os ‘rodeios’ especulativos, os físicos deixassem de lado os preconceitos e encarassem o real desafio de uma real explosão inicial”. Em outro momento, ainda que referindo-se ao caso específico da neurociência, vê a necessidade da mútua interpelação: “Assim como filósofos e teólogos precisam olhar de frente a pesquisa neurológica, assim também os neurobiólogos devem encarar sem medo os questionamentos filosóficos e teológicos (KÜNG, 2007, p. 238).

4.2 ALGUMAS PREMISSAS EPISTEMOLÓGICAS PARA A REAPROXIMAÇÃO

Harrison (2007, p. 1) defende que “um entendimento dos processos históricos e sociais que levaram à formação das categorias duais de ‘ciência’ e ‘religião’ é vital para qualquer avaliação de suas relações contemporâneas”. Para ele, “os conceitos ‘ciência’ e ‘religião’ são, ambos, produtos da modernidade. ‘Religião’ recebeu seu sentido presente no século XVII; ‘ciência’, durante o século XIX”.

Em cada caso, a formação da categoria surgiu através de um processo de reificação, que mudou o foco da atenção para fora do âmbito das atividades humanas relevantes, em direção a corpos abstratos de conhecimento ou conjuntos de proposições. Isso levou a um entendimento distorcido dos fenômenos que tais termos procuravam representar, uma distorção que é aumentada nas discussões de suas supostas relações. A natureza construída e “historicamente condicionada” da relação Ciência-Religião sugere uma revisão de algumas abordagens-padrão desse binômio (HARRISON, 2007, p. 10).

Por sua vez, Küng (2007, p. 75-6) pensa que os trabalhos daqueles que “ridicularizam abertamente a fé religiosa”, mas, apelando para a autoridade de seus próprios trabalhos científicos, “não têm qualquer relevância particular” para a veracidade ou falsidade da maioria das suas afirmações sobre religião. “Estão no lugar errado”. Segundo Cruz (2009, p. 33), “quem se encarrega de manifestar os mecanismos do ‘mundo visível’ é o cientista. Quem o vê como organizado pelo *Logos* divino é o teólogo”. São duas visões diferentes sobre o mesmo objeto. Por isso, busca-se agora estabelecer bem claramente alguns parâmetros sobre o conhecimento científico e o teológico, bem como os métodos pelos quais ambos são produzidos.

4.2.1 O Conhecimento Científico

Inicialmente, é preciso ter presente que

a física não descreve simplesmente o mundo em si, independente do ponto de vista do observador, como pressupõe Newton. As teorias e modelos físicos não são descrições literais da realidade ao nível atômico (realismo ingênuo), mas, sim, ‘tentativas simbólicas e seletivas de reproduzir as estruturas do mundo’ responsáveis por determinados fenômenos particulares que podem ser observados: um ‘realismo crítico’, que reconhece a realidade física, mas não simplesmente pela observação, e sim associada criativamente à interpretação e ao experimento (KÜNG, 2007, p. 22).

Apoiando-se em Kant (1724-1804), Küng (2007, p. 65) lembra que o conhecimento físico não é capaz de ultrapassar os limites da experiência e, daí, conclui que a Ciência não descreve ou conceitua “a coisa em si”, objetivamente, como ela realmente é, mas, sim, com um grau limitado de conhecimento. A Ciência

se ocupa apenas de uma parte da realidade, precisamente sua parte física – “o mundo dos ‘fenômenos’, das experiências no espaço e tempo, que em princípio ela não pode ultrapassar”. E continua: “A física quântica e a discussão dos fundamentos da matemática tornam manifesta a incompletude e ambiguidade do conhecimento humano”. Por isso, Küng conclui que “a Ciência não tem como dizer tudo sobre todo o real” (p. 79-80). De fato, é necessário “considerar a realidade como um todo, em todas as suas dimensões” (p. 67). Ele está convicto de que “não existe uma fundamentação última” para o todo pela via da Ciência e de que “nenhuma ciência pode exigir para si validade absoluta” (p. 238).

Por exemplo, “a questão do modelo correto do Universo continua ainda sem uma resposta definitiva” (KÜNG, 2007, p. 83). Sabe-se já que ele é finito no tempo porque teve um início, mas, não se será finito também no espaço; sabe-se que continua se expandindo e que terá um determinado futuro, mas, não se seguirá sempre adiante ou se um dia irá parar e voltar a contrair-se. Diante disso, “muitos cientistas já chegaram a reconhecer que não podem oferecer verdades definitivas” e, por isso, “estão hoje dispostos a revisar a posição conquistada, ou mesmo a abandoná-la, se for o caso”. Como afirma Popper (*apud* KÜNG, 2007, p. 62), a Ciência caminha na base de “tentativa e erro”. A noção da incompletude da Ciência é o primeiro elemento epistemológico fundamental para o diálogo, uma vez que a *explicatio mundi* ficará incompleta se se basear apenas nos conhecimentos científicos, negando oportunidade a outras formas de construção do conhecimento. Daí vem a ideia de Küng, assumida nesta tese, da necessidade de uma relação complementar entre Teologia e Ciência.

Outro elemento importante, aplicável tanto para a Ciência quanto para a Teologia, tem a ver com a delimitação clara do que se vai abordar. Em outras palavras, quais hipóteses devem ser acolhidas como pertinentes ao diálogo, pois, há muitas hipóteses que não passam de meras especulações. Aqui vale o princípio lógico de que “uma hipótese não se torna mais segura quando é apoiada por mais e mais hipóteses” (KÜNG, 2007, p. 99). Com isso, os “rodeios especulativos” aos quais se referiu acima devem ser rejeitados: as hipóteses cosmológicas que por princípio não podem ser comprovadas não fazem parte da Cosmologia científica (GOENNER *apud* KÜNG, 2007, p. 98). Portanto, os teólogos não têm que se preocupar em defender a visão da Teologia face a essas hipóteses.

O terceiro elemento a considerar é a pretensa objetividade da Ciência. Cruz (2009, p. 22) nota que “as Ciências Naturais compartilham com as Ciências Humanas um componente hermenêutico, como bem o apontaram os filósofos da ciência da segunda metade do século XX”. Isso significa que o conhecimento científico depende, sim, de escolhas a serem feitas segundo valores a serem ponderados, ratificando o que Lee afirmou anteriormente sobre a “guerra das ciências”. E não só de valores, mas, também dos sonhos que temos: “Só podemos conhecer cientificamente aquilo em torno do que sonhamos” (BACHELARD *apud* CÉSAR, 1989, p. 70). A Ciência começa com a imaginação: “Admira primeiro, depois compreenderás” (BACHELARD, 1988, p. 182). Ademais, Campos (2014, p. 111) lembra que o conhecimento da realidade é também um construto social – o cientista é socialmente situado. Sua afirmação se baseia nas teorias oriundas da visão sociológica do conhecimento desenvolvidas por Karl Mannheim, Peter Berger e Thomas Luckmann, autores que se ocuparam das “raízes sociais do conhecimento e de como se dá a construção social da realidade”.¹⁷⁸

Tal concepção revela à Ciência o condicionamento social da sua forma de produzir conhecimento e coloca em cheque sua pretensão de objetividade e isenção. Abre também o caminho para que outras formas de construção de conhecimento sejam consideradas, reforçando a necessidade de se complementar por outros ângulos a visão do todo da realidade.

Há ainda outro elemento que precisa ser levado em conta: até aqui ficamos restritos aos aspectos teóricos da relação Teologia-Ciência, mas, é fundamental lembrar, com Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 18) que a Ciência não quer apenas compreender ou ‘explicar’ o mundo (*explicatio mundi*), descrevendo-o matematicamente, mas, pretende também ‘transformá-lo’. É a ‘tecnociência’. Está em jogo também o aspecto prático. A praticidade da Ciência se traduz nesta simples expressão: que utilidade prática tem tal conhecimento? Se para nada serve, por que preciso sabê-lo? Assim, desde Galileu a Ciência deixou de ser ‘contemplativa’ para ser ‘transformadora’ da natureza. Este é o ‘corte galileano’ entre o mundo celeste e o terrestre. Para Santos, o debate sobre o conhecimento, desde o século XVII, vem se dando em torno da validade (legitimidade) dos privilégios do conhecimento

¹⁷⁸ De Mannheim, o autor inclui na suas referências o livro “Ideologia e utopia” (1986) e, de Berger e Luckmann, “A construção social da realidade” (1978).

científico¹⁷⁹, de suas relações “com outras formas de [construção de] conhecimento (filosófico, artístico, religioso, etc.)”, dos “processos de produção da Ciência (instituições, organizações, metodologias)” e do “impacto da sua aplicação”.

O ceticismo diante das realizações da Ciência provém, principalmente, do fato de que seu poder de transformar a natureza tem também efeitos negativos sobre ela, incluídos os próprios seres humanos. Hoje está mais claro do que nunca que a atividade científica não pode se desenvolver e aplicar de forma irresponsável, mas, precisa levar em conta certos valores. Os próprios cientistas, porém, não podem pleitear serem eles próprios os únicos a arbitrar quais valores são mais importantes. Eles não estão isentos de parcialidade, pois são socialmente situados, como se afirmou acima, o que implica haver outros interesses em jogo.

Além disso, tampouco o trabalho dos cientistas goza da pretensa objetividade que faria deles uma espécie de ‘casta superior’, livre “de emoções e desejos”, diferentemente das “pessoas comuns”, como observa Alves (2000, p. 165-6), citado anteriormente. Também Souza (p. 18) critica a ideia de que, “garantida a autonomia da Ciência”, esta “não estaria sujeita ao condicionamento ou à manipulação por parte do mundo não científico”. Tudo isso confirma que a Ciência não é só uma “forma oficialmente privilegiada de conhecimento”, mas, também, uma “prática social” (SANTOS, 2004, p. 17).

4.2.2 O Conhecimento Teológico

Logo ao início desta pesquisa procuramos deixar claro que Teologia e Religião são categorias distintas e que o binômio Teologia-Ciência é mais apropriado do que Religião-Ciência (cf. a nota 1). Assumimos o conceito de Teologia como “ciência de fé”, com seu próprio método e seus postulados, dos quais procedem suas deduções. “Por isso, [a Teologia] elabora o diálogo da fé com a razão explicitando que as verdades da fé não surgem de acontecimentos mágicos e isentos de historicidade” (GONÇALVES *apud* CRUZ, 2009, p. 10). Igualmente, tem-

¹⁷⁹ Esses privilégios, para Santos (p. 17), seriam basicamente dois e tenderiam a se convergir: o privilégio epistemológico (de único “verdadeiro” conhecimento) e o sociológico (de mais merecedor de investimentos da sociedade). Isso equivale a: qual conhecimento é mais importante e quem vai usufruir dele.

se afirmado que a Teologia não se reduz à hermenêutica de textos bíblicos, embora não possa prescindir desta, sendo uma das fontes de seu conhecimento. No entanto, julgamos bem comprovado o quanto a interpretação dos textos sagrados está envolvida na relação Teologia-Ciência, por isso, abordamos tal relação sob o prisma da hermenêutica bíblica.

O dado científico pode ajudar a descobrir novos sentidos para o texto, mas, a compreensão desse texto não depende de que ele esteja em conformidade com as regras científicas. Assim, na “parada do sol”, o dado científico, postulado pelas observações de Galileu e confirmado pela moderna Astronomia, de que o sol não se move em torno da Terra, levou os intérpretes da Bíblia a buscar outros sentidos não literais para esse texto. Aqui vale este alerta de Juan Luís Segundo (1995, p. 27): “Hoje, já não se pode mais fazer teologia com o que um pensador tão grande como Tomás de Aquino sabia do Universo criado, ou com a simples e grandiosa mitologia do javista”.

Referindo-se à perícopes de Josué em estudo, Stadelmann (1970, p. 67) nota que “existe uma grande diferença entre nossa concepção moderna e a antiga visão mítico-religiosa do curso do sol” e explica:

A ciência natural deduz uma lei a partir da observação de padrões regulares em vários fenômenos diferentes; a visão religiosa sobrepõe aos fenômenos a lei que tudo governa. De acordo com a visão bíblica do mundo, é Deus quem coloca uma energia, isto é, sua lei, no mundo, a qual mantém-se a si mesma pela vontade do Criador.

Em nota de pé de página referente a esse texto, citando Gn 8,22, esse autor lembra que “a natureza tem suas leis, que são definidas pela sucessão regular de estações e dias”. Tais leis não se opõem à lei do Criador, embora este esteja ‘além’ e ‘acima’ delas. “Esta ideia [...] não é apenas o ponto de partida; encontra-se na conclusão do pensamento de Israel, pois Deus se mostra à humanidade demonstrando sua superioridade sobre o Universo através de sua intervenção direta [nele]” (STADELMANN, 1970, p. 9).

Outra questão é: se o conhecimento fosse válido apenas se tivesse uma utilidade prática, como faz crer a tecnociência, seria necessário perguntar: qual a utilidade prática do conhecimento teológico? Em termos mais concretos: a que me serve, por exemplo, crer em Deus? Ou, mais amplamente: para que serve a religião? É claro que se poderia discutir à exaustão a função social da religião, mas, isso foge ao objetivo deste estudo. O importante dessa questão está em que tanto a Ciência quanto a Teologia têm diante de si o desafio de “quebrar o muro de separação entre

cultura científica e cultura humanística, entre o estudo dos fatos e o estudo dos valores”, além do “desafio que tal queda põe às estruturas de produção e distribuição de conhecimento” (SANTOS, 2004, p. 28).

4.2.2.1 O valor cognitivo da Teologia

Comentando a “divisão tripartida do conhecimento”, ou as “três culturas”, para Santos (2004, p. 29) – “ciências naturais, ciências sociais e humanidades” –, o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein (2004, p. 123-9) lembra que, nos séculos XVII-XVIII os cientistas rejeitaram a Teologia como fonte de conhecimento, tendo a Filosofia tomado seu lugar. Mas, no século XIX, também à Filosofia foi negada a produção de conhecimento válido, pois esta era vista como “uma mera variante da Teologia”. Filosofia e Teologia só poderiam pôr à prova a Ciência se utilizassem o mesmo método desta, que é o das “observações empíricas e da manipulação dos dados”. A partir de então, conclui Wallerstein, “a Ciência insistiu em considerar como seu o monopólio da busca da verdade”, enquanto às outras duas caberia a busca do bem e do belo.

Entretanto, concordamos com Küng, como referido acima, em que “a ciência não tem como dizer tudo sobre todo o real” e em que, por sua vez, a realidade precisa ser abordada “como um todo, em todas as suas dimensões”. Sendo assim, “a palavra cabe à filosofia, e mais ainda à ‘religião’” (p. 204-5). Mais precisamente, a Teologia tem aqui a chance de dizer alguma coisa. Mas, para tanto, a Teologia precisa provar que de fato produz um conhecimento válido, derrubando o pensamento positivista, anteriormente sublinhado por Alves (2000, p. 165) e empirista, como assinalou Wallerstein, acima. Aqui, mais uma vez, o pensamento de Küng abre a perspectiva para tal demonstração.

O “enigma básico da realidade”, do ponto de vista físico, é: “de onde veio a estrutura mínima que já existia na explosão primordial?” (KÜNG, 2007, p. 89). E, do ponto de vista filosófico: “por que existe de fato alguma coisa, e não o nada?”, como se perguntava o filósofo e matemático Leibniz, ou também, como Martin Heidegger: “por que existe o ser e não o nada?” (KÜNG, 2007, p. 116). “Mesmo para o cientista que não tenha fé religiosa, se coloca aqui, inevitavelmente, a pergunta pelo princípio

de todas as coisas, e com ela a pergunta pelo princípio absoluto” (p. 67). Essa pergunta permanece para a racionalidade, embora não esteja ao alcance da Ciência. Diante dela, o cientista tem duas alternativas: “desistir de se interrogar pelas causas, ou então envolver-se com a questão de Deus. Eu desejaria recomendar ao cientista que ele considerasse Deus ao menos como hipótese”. O ateísmo é “compreensível, mas, desnecessário” (p. 117). “A ciência tem que deixar Deus de fora” (p. 79), mas, trata-se de um ‘ateísmo metodológico’, pois, não se pode partir do dado da Revelação para validar teorias científicas. Isso, porém, não significa ter necessariamente que passar-se ao ateísmo ‘filosófico’. Aqui entra a competência da Teologia: ela trata exatamente daquelas realidades que, necessariamente, são inatingíveis pela via da Ciência. De todo modo, repetimos, ela precisa demonstrar a razoabilidade de seus argumentos. A hipótese sobre Deus será discutida na próxima subseção. Por enquanto, retomemos o tema do valor cognitivo da Teologia.

Seguindo o pensamento de Küng (2007, p. 115), o valor cognitivo da Teologia não é medido da mesma forma que o da Ciência. “Os argumentos da física, baseados em observação, experimento e matemática, possuem um caráter logicamente forçoso”. Atuam, sem embargo, no campo da racionalidade. Por sua vez, “os argumentos filosóficos-teológicos para a aceitação de uma realidade metaempírica possuem caráter apenas de orientação e de convite. Nestas questões últimas, portanto, não vigora a necessidade intelectual, mas, sim, a liberdade”. Vemos aqui a grande luz que a reflexão de Küng projeta sobre a questão da validade do conhecimento teológico, pois, a liberdade não anula absolutamente a racionalidade. Ao contrário, escolher livremente é um exercício inteiramente racional.¹⁸⁰

“A única alternativa séria, mas que, como tantas outras coisas, a razão pura não pode provar, por estar situada fora do seu horizonte de experiências, mas, para a qual existem boas razões, é [que] [...] o todo provém não apenas de uma explosão inicial, mas sim de uma origem, de um salto inicial: daquela primeira razão criadora, que nós chamamos Deus, o Deus criador” (KÜNG, 2007, p. 173).

Em suma, o caráter cognitivo da Teologia não se encontra no fato de que seu conhecimento é produzido dentro da mais clara racionalidade, seguindo uma metodologia própria, com deduções decorrentes de postulados, como aludido na

¹⁸⁰ Aqui, Küng lembra a famosa “aposta” de Blaise Pascal, segundo a qual o cientista precisa fazer uma escolha, pois ele está no barco do mundo e da vida, enquanto este percorre seu curso.

subseção anterior. De que adiantaria isso, se seu ponto de partida, os princípios em que se baseia, fossem inaceitáveis para a razão humana? Antes, tal caráter vem do fato de que o conhecimento teológico parte de uma livre decisão do espírito humano de ir às questões fundamentais, decisão que de modo algum significa irracionalidade. A Teologia não pode provar empiricamente suas afirmações, como faz a Ciência para validar seus conhecimentos, mas, pode propor boas razões para que um determinado princípio seja aceito.

“Ciência e religião deixam de ser antagônicas, nessa perspectiva, pois ambas permitem uma aproximação ao conhecimento e compreensão do mundo, a partir de uma interação necessária de diversos fatores: racionalidade e intuição, demonstração e imaginação, abstração e pragmatismo” (GIRALDO, 2014, p. 14).

Aqui, finalmente, podemos passar a este irrenunciável tema que se impõe ao diálogo Teologia-Ciência: a “questão de Deus”.

4.2.2.2 A “Questão de Deus”

Não se pretende aqui abordar essa questão a fundo, para não fugir do foco da tese. Se a “questão de Deus”, como “início dos inícios” (KÜNG, 2007, p. 117), não for resolvida, a Teologia fica sem seu principal ponto de partida e já não terá nada o que dizer. Küng, acima, desejou que o cientista considerasse Deus “ao menos como hipótese”. Mas, lembra que a questão sobre a existência de Deus “não é nenhum questionamento físico” (2007, p. 79). Daí, continua, para ser fiel a seu método, “a ciência tem que deixar Deus de fora”! Pois ele não é empiricamente comprovável (p. 176): “continua sendo o infinito, o imensurável, o imperscrutável” e, como dizia Pascal (*apud* KÜNG, 2007, p. 176), “um segredo impenetrável”. De todo modo, dizer algo razoável sobre Deus é possível à razão humana e isso cabe à Teologia.

Giraldo (2014, p. 14) ressalta como Galileu “articula suas crenças religiosas com a indagação científica”, lembrando que, embora tenha sido “obrigado a retratar-se das afirmações demonstradas por seu método de estudo”, a concepção galileiana “de um Universo regido por leis susceptíveis de serem descobertas pela linguagem matemática, era compatível com a ideia de um arquiteto divino, diretor do cosmo”. Entretanto, Stephen Hawking, no seu livro “*A brief history of time*” (1988), pensa que

“se o Universo explicar-se por si mesmo, não haverá a necessidade de um Criador” (*apud* KÜNG, 2007, p. 105). Isso só é possível se admitirmos a hipótese de que o Universo criou-se a si mesmo, como propõem alguns cientistas, e ‘se’ for encontrada uma fórmula única que explique tudo. Um Universo que se auto produz é, porém, uma forma de fugir à questão do princípio absoluto, na opinião de Küng (p. 67). Nada torna esta hipótese mais plausível do que a “antiquíssima ideia de um Universo que não se cria a si próprio” (p. 99). A ideia de um Criador permanece ainda uma hipótese plausível, se não for “a única alternativa séria”, como acima defendeu este autor. Por outro lado, ele informa que o próprio Hawking reconheceu ser impossível o Universo explicar-se a si mesmo e anunciou, não sem uma ponta de decepção, sua desistência de procurar uma fórmula unificada para todo o real. O físico, contudo, alimenta a esperança de que no futuro isso possa vir a ser alcançado, vendo aí, pelo menos, um estímulo para o prosseguimento da pesquisa científica (*apud* KÜNG, 2007, p. 21).

Retomando o argumento da razoabilidade da liberdade, Küng (2007, p. 65) vê o cientista podendo admitir a “hipótese Deus” dos teólogos apenas por uma livre decisão sua. Argumenta que, embora esta seja sempre uma decisão questionável, ela nada tem de irracional. Ao contrário, propicia a largueza de horizonte necessária para se encontrar aquilo que explica o todo da realidade. Uma vez aceita tal hipótese, estaria explicada não só a questão do início de tudo, mas, também a questão das “condições de contorno do cosmos, que desde a primeira origem determinam o desenvolvimento do Universo” (p. 118). Contudo, daí a concluir que Deus existe realmente (ontologicamente), não é possível passar. “Do poder ser não se pode concluir o ser” (p. 99). O teólogo pergunta, então (p. 119): como passar da hipótese à certeza de que Deus existe realmente?

A partir do “ajuste fino do Universo”¹⁸¹ Frank J. Tipler tentou provar que o Universo foi cuidadosamente planejado (não é fruto do acaso) e daí concluir para a existência de Deus. Por outro lado, Eigen observa que “a biologia molecular pôs fim ao misticismo da criação mantido durante séculos, ela completou o que tinha sido iniciado por Galileu” (*apud* KÜNG, 2007, p. 197). Daí surge esta pergunta: “o rejeitar um ‘misticismo da criação’ terá que acarretar também, como acha Monod, o rejeitar

¹⁸¹ O “ajuste fino” se refere à exatidão das partes, componentes, quantidades etc. do Universo, as quais, conforme comprovado pela Ciência, se fossem minimamente diferentes nos primeiros bilionésimos de segundo após a explosão inicial não teriam possibilitado este Universo e a vida nele.

a Deus como criador e controlador do mundo?”. Küng (2007, p. 198) acha que não, pois “assim como as ciências naturais não nos fornecem uma prova da existência de Deus, tampouco elas postulam que o homem ‘não tem necessidade da fé em Deus’”. A Ciência não pode provar que Deus existe, mas, tampouco o contrário. Mas, ela pode concordar que há “indícios” na natureza que apontam para a existência de Deus, como é o caso do “ajuste fino” do Universo. Seria esse “ajuste” mero fruto do acaso? Isso não é uma prova científica da existência de Deus, mas, pode ser ao menos um indício que deve ser levado a sério: “um claro indício de que o todo do processo de evolução não carece de sentido, mas, que possui sentido pelo menos para o homem, que foi o primeiro ser que se tornou capaz de chegar à reflexão” (KÜNG, 2007, p. 204).

A passagem da hipótese à certeza de Deus, entretanto, é possível não pela via da razão pura, da teorização, mas, da “razão prática”, isto é, “do ‘homem todo’ – o homem que pensa e age é colocado diante de uma decisão livre, mas, racional e responsável” (KÜNG, 2007, p. 120). O “critério de verificação” da existência de Deus “não poderá ser tão estreito quanto o critério empirista [...] [nem] tão amplo quanto o critério puramente hermenêutico”. Será um ‘critério de verificação indireta’: baseado “não numa dedução forçosa a partir de uma experiência que se considera evidente, e que tornaria dispensável uma decisão do homem, mas, antes em um esclarecimento e uma luz da experiência [...] que [o] convida a uma decisão livre”.

Para o astrofísico Gerhard Börner (*apud* KÜNG, 2007, p. 205), “se quisermos interpretar a origem do cosmos, de espaço e tempo, como um ato de criação [por] um ser divino, não encontraremos objeções por parte dos resultados científicos”¹⁸². Pelo contrário, tal ideia é totalmente compatível com o modelo cosmológico padrão atual de uma explosão inicial. Assim sendo, a “hipótese Deus” pode ser admitida também pelo cientista. “O sim a Deus torna possível uma confiança radical na realidade”, uma confiança “qualificada”, que “demonstra uma radical racionalidade, claramente distinta do racionalismo ideológico que absolutiza a razão” (KÜNG, 2007, p. 121). Einstein acreditava em Deus, não, porém, no Deus pessoal das grandes religiões monoteístas e sim num Deus “naturalista”, ou seja, como uma “força

¹⁸² A tradução do livro de Küng Sugiro, porém, manter o original no texto “de” de fazer a nota com esclarecimento do “por”. A solução idela seria consultar o original. utilizado aqui usa a preposição “de”, mas para maior clareza do sentido da frase, em que o ser divino é quem cria e não o que é criado, substituiu-se a mesma pela preposição “por”.

organizadora do cosmo”, sem se identificar com a concepção panteísta. Contudo, uma vez admitida a “hipótese Deus”, é preciso estabelecer como ele age no mundo.

As tentativas de solução para essa questão, como as de Ward e de Peacocke, encontram muitas objeções físicas e teológicas (KÜNG, 2007, p. 215-6). Para John Polkinghorne (*apud* KÜNG, 2007, p. 216), “nenhuma investigação é capaz de demonstrar o agir de Deus”. Esse físico e teólogo propõe, então, que o agir divino seja entendido à luz do “equilíbrio que de fato nós percebemos entre acaso e necessidade, entre contingência e possibilidade”. Para ele, tal equilíbrio parece “estar em concordância com a vontade de um criador paciente e sutil”, o qual se contenta em dar início ao processo e aceitar “em certa medida a vulnerabilidade e insegurança que sempre caracterizam o dom da liberdade pelo amor”.

“A fé em Deus pode ser conciliada com diferentes modelos do mundo” (KÜNG, 2007, p. 118). Porém, “não cabe [...] à Teologia favorecer este ou aquele modelo científico do mundo, mas, seu interesse consiste em tornar compreensível aos homens Deus como origem e como perfeição do mundo e do homem”. Trata-se aqui, de uma opção, “uma decisão de fé”, e não de argumentos empiricamente comprováveis (KÜNG, 2007, p. 277). Afirmando ter aceitado a ‘aposta’ de Pascal e ter posto “todas as fichas em Deus”, Küng conclui:

Mesmo que na morte eu viesse a perder a aposta, nada teria perdido para minha vida, pelo contrário, eu teria de qualquer forma vivido melhor e com mais alegria e sentido do que se não tivesse tido esperança nenhuma” (KÜNG, 2007, p. 278).

Por fim, a Bíblia dessacralizou a natureza, quando no Gênesis (e em muitas outras passagens) afirma que tudo é criatura e não se confunde com Deus. A ação criadora de Deus não é determinada por nada que lhe seja anterior, por nenhuma natureza anterior. O Deus da Bíblia é o Deus da história, antes de ser visto como o Deus do cosmo. Esse pensamento nos conduz ao último elemento com o qual esta pesquisa deseja colaborar na construção da ponte para o diálogo com a Ciência: a hermenêutica bíblica.

4.3 COMO A HERMENÊUTICA BÍBLICA PODE CONTRIBUIR

Foi-nos observado que não está garantido que uma exegese histórico-crítica seguida de uma hermenêutica crítico-constructiva é proporcionadora de diálogo entre a Teologia e as outras Ciências.¹⁸³ Por si só, é evidente que não. Qualquer diálogo só é possível se há interesse e empenho por parte dos envolvidos e reais condições através de algum instrumento. A exegese e a hermenêutica praticadas nesta tese se apresentam apenas como um instrumento que pode favorecer o diálogo e a reaproximação entre teólogos e cientistas. Ao propor sua leitura crítica de um texto bíblico ‘problemático’ para a Ciência, a tese acredita estar criando, sim, reais condições para o almejado diálogo, justamente porque demonstra como a relação entre as duas áreas do conhecimento – de confrontação, concordismo ou complementaridade – se dá também segundo a interpretação que se faz da Bíblia. Esta tese entra nesse processo não com a pretensão de convencer – nem de converter – mas, muito mais, de provocar, chamando teólogos e cientistas para o debate. Qual a contribuição da hermenêutica bíblica para o diálogo? – perguntou-se no início da pesquisa.

Desde Agostinho e Tomás de Aquino, como visto anteriormente, as discrepâncias entre certas informações bíblicas e a realidade física do mundo obrigaram os teólogos a repensarem o modo como interpretá-la, num esforço, ainda que não tão explícito, à época deles, de evitar a perda da credibilidade das Sagradas Escrituras. Por sua vez, Galileu notara que a Bíblia não era fonte segura para o conhecimento científico, tomando como exemplo a Astronomia, uma das Ciências em que ela demonstra ter muito poucos conhecimentos, pois nem cita os nomes dos planetas (PAGANI, 1993, p. 41). Por outro lado, tem-se reiterado neste estudo que a Bíblia não contém informações científicas e é um equívoco tomar a via do concordismo, tentando harmonizá-la com a Ciência. Entretanto, se, como se afirmou no início desta tese, seu estudo é “a alma da Teologia” e sua interpretação (a hermenêutica bíblica) é uma das principais fontes do saber teológico, é necessário estabelecer o modo como ela poderá entrar no diálogo com a Ciência.

Antes de tudo, é preciso evitar as “transições ilegítimas” (Küng, 2007, p. 67)

¹⁸³ Observação feita pelo Professor Doutor João Pedro Gonçalves Araújo, membro da banca de defesa desta, a quem muito agradecemos as contribuições para o aprimoramento desta tese.

que fatalmente conduzem ao literalismo, ao concordismo ou ao dogmatismo, emperrando o diálogo com a Ciência. Julga-se suficiente apresentar duas premissas, advindas da noção da Bíblia como palavra de Deus em linguagem humana, segundo esta lapidar expressão da *Dei Verbum* (2012, p. 14-5), já citada anteriormente: “as palavras de Deus, expressas em línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como já o Verbo do Eterno Pai, tomando a fraqueza da carne humana, se tornou semelhante aos homens”.

A primeira premissa é que a Teologia contemporânea vê a Bíblia não apenas em seu aspecto teológico, como Palavra de Deus, mas, também em seu aspecto literário: como literatura ela é resultado do criativo esforço humano de comunicar, das mais variadas formas, a mensagem acolhida na fé como vinda de Deus. “A literatura é arquivo, registro e intérprete da memória religiosa [...] e a Teologia pode ser entendida como intérprete do fenômeno religioso no âmbito cultural mais amplo” (MAGALHÃES, 2003, p. 81). O método histórico-crítico se interessa, precisamente, pela Bíblia enquanto literatura, produto literário, “texto”, sem, contudo, negar seu valor teológico, enquanto texto “sagrado”. O aspecto “teologal” do texto desejado por Ignace de La Potterie, referido anteriormente, não entra ainda na exegese, mas, é articulado no discurso da Teologia, que lança mão dos resultados da exegese e da hermenêutica.

A esse respeito, Simian-Yofre (2000, p. 19) observa que a fé não faz parte do método histórico-crítico, como tampouco de qualquer método e que, embora não se exclua a intervenção divina, esta “não é constatável no plano metodológico, mas, [apenas] aceitável no âmbito da fé”. Por esse raciocínio, a Bíblia, como “palavra de Deus na linguagem humana”, não nos dá acesso imediato à Revelação, mas, sim, à palavra humana na qual Deus quis exprimir-se. “Só temos diante de nós os textos desses autores humanos”, reconhece Ratzinger (*apud* SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 19),¹⁸⁴ e continua: para acolher a mensagem divina escondida nessas palavras humanas, é necessária “a disponibilidade de se abrir ao dinamismo interior da Palavra” (de Deus) (*apud* SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 19). Entretanto, este é um “processo de fé e oração, que não se deixa definir no interior de uma metodologia” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 20). “A própria Bíblia se entende a si própria como palavra de Deus na palavra do homem” (KÜNG, 2007, p. 165). Nesse caso, a Bíblia

¹⁸⁴ Em artigo de 1989, depois incluído no livro organizado por Ignace de La Potterie, cuja tradução em português, em 1996, é referenciada nesta pesquisa.

é um “mundo” (no sentido ricoeuriano) que tem toda uma riqueza de sentidos a oferecer, conforme ficou demonstrado no capítulo anterior.

Uma vez que a Bíblia é esse produto literário que abrange vários estágios do conhecimento humano, quando ela afirma algo na área da Cosmologia – por exemplo, que o sol circula em torno da Terra, estando esta fixa – está limitada ao nível de conhecimento que os autores tinham à época em que esse era o modelo comumente aceito de explicação do mundo. Com a nova compreensão do Universo conquistada pela atual Cosmologia – que ainda não está completa, como se verá adiante –, tal afirmação não pode mais ser entendida como “verdade” absoluta. Muito menos como “verdade revelada por Deus”. Muitas “verdades fundamentais” da Bíblia “são instauradas em forma de metáforas” (MAGALHÃES, 2003, p. 85-6).

Passa-se, então, à segunda premissa: como entender que a Bíblia é “palavra de Deus”? Além de ser uma linguagem humana, como também o são a linguagem jurídica, a artística, a econômica e a científica, a Bíblia é, ao mesmo tempo, um texto religioso e precisa ser interpretada dentro da linguagem desse sistema específico, como apontou Nogueira (2012, p. 9-29), anteriormente. Viu-se como também isso determina o sentido em que o texto deve ser compreendido. Aqui é preciso retomar a noção ricoeuriana de texto: em geral, pensa-se que uma fala divina direta sempre antecedeu o texto escrito. Deus teria “ditado” sua mensagem a um redator (o hagiógrafo ou autor sagrado) ou, pelo menos, este teria escrito posteriormente suas memórias do que fora dito (por ele mesmo ou, mais frequentemente, por outrem, como um profeta, Jesus ou um apóstolo). Ricoeur (1989, p. 129-30) nota que, nesses casos, tem-se a sequência fala-escrita-fala. Por sua vez, a pregação subsequente gerou novos escritos e assim o processo continua naquilo que Ricoeur vai reconhecer como uma “tradição, no sentido fundamental de transmissão de uma mensagem”, na sequência escrita-fala-escrita.

Também é importante essa concepção de Küng (2007, p. 165): “A Bíblia [...] não é simplesmente a revelação de Deus, mas, sim, o testemunho humano da revelação”. Esse testemunho de fé nos é passado com os recursos da linguagem da época em que surgiram e foram escritos. Küng lembra que “uma distinção entre a imagem bíblica do mundo e a mensagem da Bíblia” já era desejada desde Galileu e sugerida pelos próprios cientistas (p. 81).

Na contramão desse pensamento, desde o final do século XIX, setores fundamentalistas protestantes, especialmente nos EUA, que “embora sendo

contrários à infalibilidade da Santo Padre, são a favor da infalibilidade da Sagrada Escritura”, associaram-se a setores católicos, também fundamentalistas, para combater a “imagem do mundo da moderna ciência da natureza”, porque “contradiz em importantes pontos a imagem bíblica do mundo” (KÜNG, 2007, p. 133). Desde então a preocupação desses setores tem sido proteger “a inerrância da Bíblia” contra essas ameaças, vindas também da filosofia e da crítica histórica (p. 133). O autor afirma ainda que, “com igual estreiteza rejeitam a moderna exegese histórico-crítica da Bíblia” (p. 134). A Pontifícia Comissão Bíblica (1994, p. 85) considera que a leitura fundamentalista “impede o diálogo entre a cultura e a fé”. Infelizmente, isso ocorre em todas as religiões, gerando conflitos não só com o mundo externo, mas, também ao interno das próprias religiões. No cristianismo, a leitura literalista é ainda muito comum, tanto entre católicos como entre protestantes, com maior incidência entre os que seguem a linha pentecostal, em ambos os grupos.

Contudo, para “levar a Bíblia a sério”, Küng (2007, p. 7) considera que é preciso “levar a sério os resultados da crítica tanto histórica quanto literária da Bíblia” (p. 209). De fato, ele exprime como objetivo de seu já citado livro não o paralelismo de métodos entre Ciência e Teologia nem um conceito unitário da Ciência e da racionalidade, como, segundo ele, faz Polkinghorne. Ao contrário, pensa ser mais importante a autonomia de métodos e as leis específicas de cada uma, sobretudo no caso da Filosofia e da Teologia. Por isso, apoia-se na exegese histórico-crítica contemporânea. Pontuando que “a Bíblia não descreve fatos científicos, mas, os interpreta, também para nosso viver e agir humano do presente”, o teólogo pensa que “se quisermos [...] do lado da ciência e do lado da teologia, evitar os fatais mal-entendidos do passado”, é necessário “sempre separar claramente os dois planos, o da linguagem e o do pensamento”. E exemplifica: “Não é possível harmonizar a teoria da explosão inicial [...] com a fé na criação, nem a teoria da evolução com a criação do homem, embora essas coisas não estejam em contradição” (KÜNG, 2007, p. 166).

Retomando o exemplo mencionado acima por Segundo (1995, p. 379-81), a doutrina do pecado original, como elaborada por Santo Agostinho, no século V, continua sendo defendida e ensinada até hoje pela Igreja como se a teoria da evolução em nada tivesse modificado a compreensão sobre quem é o ser humano e seu lugar no processo da vida. Ressalte-se que o pensamento da Igreja sobre esse tema está visceralmente interligado com uma hermenêutica do Gênesis em que

Adão e Eva são tomados literalmente como pessoas históricas. Tal leitura supõe um homem e uma mulher criados já maduros, livres e responsáveis, portanto, com consciência. Na perspectiva evolucionista, entretanto, os seres humanos são um dos produtos finais de vários processos evolutivos da vida, no qual evoluiu também a consciência. Permanece, de todo modo, para a Ciência e para a Teologia, o desafio de explicar como se passou da inexistência à existência da matéria, desta para a vida e, por fim, para a vida com espírito e auto consciência.

Citando von Rad, Ricoeur (1989, p. 126-7) afirma que, na Bíblia, a confissão de fé está sempre unida à 'forma' textual, o que confere a seu texto uma especificidade ímpar em relação a outros textos. Daí resulta que "a obra acabada a que chamamos Bíblia é um espaço limitado para a interpretação, no qual as significações teológicas são correlativas das 'formas de discurso'" (p. 129). Ricoeur se refere aqui aos gêneros literários, cuja análise para ele é agora imprescindível para "interpretar as 'significações'. Isso corrobora o que se vem repetidas vezes afirmando nesta tese sobre a importância da análise dos gêneros literários para a interpretação da Bíblia.

Essa especificidade da Bíblia – "a coisa do texto" (Heidegger, Gadamer) ou "o mundo do texto" (Ricoeur) – distingue sua interpretação da de outros textos. O "mundo do texto" [...] sobretudo na 'literatura' poética e de ficção, distancia-se da realidade cotidiana para a qual aponta o discurso vulgar" (RICOEUR, 1989, p.131). No caso específico do texto de Josué em estudo, o "discurso vulgar" aponta para a realidade cotidiana em que "se vê" o sol e a lua circulando a Terra fixa. Tal discurso comporta sem problemas uma "parada do sol e da lua" como intervenção divina num momento crucial da história de Israel. Justamente aqui o sentido do texto se distancia desse mundo imediato, cotidiano, e atinge aquele outro "mundo", o do "texto", cuja polissemia convida a inúmeras leituras.

Croatto (1986, p. 40), nota que a Bíblia, "antes de ser 'palavra de Deus', foi 'acontecimento' de Deus". Aqui não temos, pois, simplesmente uma "fala" (supostamente de Deus) antes da escrita pelo hagiógrafo, mas, sim, uma leitura da história a partir da fé. Continua Croatto: "a experiência salvífica de Israel é interpretada em um relato que põe em relevo uma presença de Deus que, seguramente, não se deu faticamente como está literariamente registrada". Isso nos leva diretamente ao elemento específico com que esta pesquisa contribui para o diálogo Teologia-Ciência.

Com o que chamou de “hermenêutica crítico-constructiva” de Josué 10,12-14, esta tese procurou dialogar com a Ciência contemporânea propondo uma leitura que não privilegia, para a validade do texto, a veracidade histórica do evento da “parada do sol e da lua” aí narrada. Ao contrário, toma o texto, primeiramente, como produto literário, deslocando o foco da leitura para os significados que dele emergem quando são considerados os gêneros literários nele empregados. Além de classificatórios, os gêneros literários são também “produtores de significados” (TRACY *apud* MAGALHÃES, 2003, p. 85).

Em seguida, relaciona-o aos momentos históricos vividos pelo povo bíblico em que esse mesmo texto é retomado ou evocado, para entender como esse povo descobria aí a presença de YHWH fazendo história consigo. “A compreensão de um escrito bíblico requer que ele seja visto como imerso no ambiente histórico no qual foi produzido (este é o ‘credo’ epistemológico do método histórico-crítico)” (MARGUERAT, 2003, p. 11-2). De fato, o narrador bíblico é também teólogo e “a análise narrativa permite avaliar com justiça o pensamento [...] do autor narrador” (p. 12). A tese, portanto, interpreta a narrativa como um testemunho da fé bíblica em Deus, que o autor narrador quis comunicar utilizando-se dos recursos da linguagem disponíveis e dentro da compreensão cosmológica que tinha. Assim, hoje também, o povo que lê a Bíblia pode encontrar nela o alimento para sua fé na presença divina em sua própria história, superando o conflito que tais relatos criam quando confrontados com os conhecimentos científicos atuais.

CONCLUSÃO

A confrontação e o concordismo com a Ciência estão descartados para a hermenêutica bíblica. A presente tese assumiu a opinião do teólogo Hans Küng (2007), de que a religião (no nosso caso, a Teologia e, mais especificamente ainda, a hermenêutica bíblica) deve buscar uma “interação crítico-constructiva” com a Ciência. Afinal, esta última não tem como abranger todo o real, em sua missão de explicar o mundo, devendo acolher, até por questão de razoabilidade, as contribuições de outras áreas do conhecimento, entre as quais a Teologia. A pesquisa assumiu, pois, o desafio de revisitar um dos textos bíblicos mais ‘problemáticos’ para a Ciência, focando-se, sobretudo, na famosa “parada do sol e da lua”, em Josué 10,12-14, que esteve no centro das discussões do assim chamado “caso Galileu”.

Adentrou no bojo cultural veterotestamentário, cuja Cosmologia, baseada na observação primária da natureza, principalmente através da percepção imediata dos olhos, entendia que o sol, como a lua, girava em torno da Terra. Lembrou que ainda hoje é essa a percepção comum, reforçada pelo uso na linguagem cotidiana de expressões advindas daquela Cosmologia, como, por exemplo, que o sol nasceu, se pôs, etc., não obstante os conhecimentos científicos atuais confirmarem não ser isso o que acontece. Contextualizando dentro dessa Cosmologia a perícopa delimitada, a tese buscou entender porque e como esse texto de Josué veio a ser envolvido na discussão em torno da teoria heliocêntrica, defendida por Galileu, cujo resultado foi o desentendimento e o afastamento entre a Teologia e a Ciência moderna, ainda em seu nascedouro. Por isso, seguiu de perto os fatos em torno dessa discussão que, embora não tenha sido a primeira a expor o problema da difícil relação entre a visão teológica e a científica do mundo, foi a que mais fortemente evidenciou a questão da hermenêutica bíblica como uma componente incontornável na construção do diálogo entre as duas áreas.

Prosseguindo sua pesquisa, a tese mostrou que, felizmente para quem aposta na reaproximação entre os dois saberes, várias portas se abriram para esse diálogo, seja pela nova visão que, no século XX, se criou na Igreja Católica sobre a relação Teologia-Ciência e sobre a interpretação da Bíblia, seja pelas valiosas contribuições epistemológicas da parte de filósofos da Ciência e de cientistas. Defendeu que, por ter avançado muito pouco em relação à Ciência, cabe à Teologia

resgatar o valor cognitivo que anteriormente lhe fora negado por um cientificismo positivista e tomar a iniciativa da reaproximação, buscando atualizar-se com as teorias científicas mais avançadas, como reclamou o físico britânico Stephen Hawking (*apud* ALTEMEYER, 2009, p. 95).

Tomando o método exegético histórico-crítico como instrumental de análise do texto sagrado, a pesquisa percorreu minuciosamente os passos desse método, construindo as diversas críticas ao texto. Abordando a Bíblia não só como Palavra de Deus, mas, também como palavra humana escrita (*DEI VERBUM*, 2012, p. 14-15), ou seja, como literatura, com todos os recursos da linguagem para comunicar a mensagem divina, abriu-se o leque para novas interpretações. Entre os recursos da linguagem humana empregados na construção da perícopes em foco, destacaram-se os gêneros literários da poesia e da saga de herói. Nesse contexto, viu-se como não é possível afirmar uma “veracidade histórica” da “parada do sol e da lua”, em flagrante contradição com a dinâmica do sistema solar hoje conhecida, mas, pode-se entendê-la dentro da linguagem poética. Tal linguagem de forma alguma exclui o científico. Antes, com a crítica histórica, procurou-se demonstrar que a Ciência e a poesia são abordagens complementares da realidade e que um texto poético bíblico tem sempre algo a dizer para cada realidade histórica, como teve para o povo de Israel ao longo de sua história.

O estudo prosseguiu com a hermenêutica da perícopes de Josué em foco, colhendo os resultados da exegese histórico-crítica e buscando uma interação crítico-construtiva com a Ciência. Para tanto, fez a crítica das propostas hermenêuticas de cunho literalista e naturalista, ambas consideradas inadequadas para o diálogo da Teologia com a Ciência, justamente porque ou reforçam o modelo de confrontação (caso do literalismo acrítico), ou de concordismo (caso do literalismo cientificista e, em parte, das leituras naturalistas). Em seguida, apresentou a proposta de interpretação em vista a construir o diálogo “em interação crítico-construtiva”. Para esta, o episódio da “parada do sol e da lua” relatado em Js 10,12-14 não deve ser tomado como uma ocorrência do mundo físico, para o qual, então, se devesse buscar uma explicação científica, mas, sim, como uma construção literária utilizando elementos da Cosmologia bíblica, hoje, enfim, superada. Antes que tentar encontrar um fenômeno natural que possa ser relacionado ao texto em foco, como fazem muitos intérpretes, imbuídos de espírito conciliador, e considerando inaceitável a leitura literal, que leva ao fundamentalismo, mesmo

quando se tenta sustentá-la com dados científicos, preferiu-se enveredar pelos caminhos da linguagem humana e seus processos comunicativos. Nesse sentido, muito contribuíram os estudos sobre o conceito de linguagem, texto e hermenêutica, sobretudo na ótica ricoeuriana. Tais estudos reforçam a inadequação de se fixar num único sentido para o texto bíblico, ao mostrar sua polissemia. Buscou-se, com isso, “levar a Bíblia a sério”, como se propôs Küng (2007, p. 7).

Desde o ponto de vista literário, a “parada do sol e da lua” pôde ser entendida como um evento originado em forma poética, numa canção guerreira exaltando a vitória alcançada com a ajuda de YHWH. Depois o poema foi incorporado numa narrativa compondo a saga do herói YHWH, que combate por seu povo. A batalha de Gabaon tornou-se um épico nacional. A partir daí, o episódio que originalmente não pretendia relatar uma ocorrência real do mundo físico, passou a ser interpretado como fato histórico, que teria acontecido tal e qual, graças, sobretudo, à concepção de que Deus é capaz de controlar as forças do Universo que criou.

Por fim, a pesquisa aduziu alguns elementos epistemológicos a serem considerados quanto ao conhecimento científico e o teológico. Afinal, não é por terem epistemologias e métodos diferentes que essas duas áreas do conhecimento não podem dialogar. Do lado da Ciência, destaca-se a incompletude do conhecimento científico, impossibilitando-a de abarcar todo o real e abrindo a possibilidade para outras formas de construção de conhecimento – como o teológico, além do filosófico e do artístico – oferecerem seus aportes. Do lado da Teologia, destaca-se a importância de se tomar a Bíblia não como simples fonte de “verdades históricas”, a serem comprovadas ou desmentidas pela Ciência, mas, sim, como um testemunho de como diferentes grupos, em momentos históricos diversos, animados pela fé buscaram respostas às suas inquietações mais profundas. Da diversidade de experiências, de expressões linguísticas, com seus gêneros literários, envolvidas na escrita desse texto sagrado, bem como da diversidade de leituras, nos muitos modos como esse texto foi interpretado e utilizado ao longo da história, surge a polissemia da linguagem bíblica. Isso confere às Sagradas Escrituras a capacidade de sempre dizer algo válido para qualquer pessoa, em qualquer época e situação. Tal linguagem humana, elaborada segundo diversos gêneros literários, é o suporte no qual as pessoas de fé reconhecem a própria Palavra de Deus. Esta tese procurou superar a dicotomia entre palavra humana e palavra de Deus, na Bíblia.

Embora focando a perícopre de Js 10,12-14, a pesquisa pretendeu também abrir caminho para leituras de outros textos bíblicos 'problemáticos' para o diálogo com o pensamento científico. A proposta de uma hermenêutica em interação crítico-construtiva com a Ciência contribui, assim, para desobstruir o diálogo. Com efeito, uma exegese séria, sobretudo com a valiosa ajuda do método histórico-crítico, permite superar com argumentos mais sólidos, de um lado, as barreiras geralmente colocadas ao texto sagrado pelas pessoas mais afeitas à visão científica da realidade e, de outro, as desconfianças de muitas pessoas de fé religiosa ante os conhecimentos científicos. Numa palavra, lendo-se adequadamente o texto sagrado, evita-se a inadmissível opinião de se ter que escolher entre a Bíblia e a Ciência.

Evidentemente, a metodologia seguida nessa leitura impõe-se como tarefa de especialistas. Outras são as metodologias utilizadas pela chamada leitura popular da Bíblia, onde a maior parte dos leitores não domina essas sofisticadas ferramentas metodológicas. Nem por isso, entretanto, a leitura popular tem menos validade, enquanto produtora de sentidos para o texto a partir do próprio horizonte da vida do povo, com suas muitas demandas, lutas, utopias. Como, porém, o diálogo Teologia-Ciência, enquanto as duas áreas são produtoras de conhecimentos, precisa dar-se ao nível de especialistas, como propugna Cruz (2009, p. 9-10), a presente tese tentou se manter num nível de conhecimento mais apropriado para o ambiente acadêmico. Não obstante, deseja subsidiar não apenas discussões nesse ambiente, como, por exemplo, no âmbito da Cultura Religiosa ou das Ciências da Religião. Desde o início, colocou-se o propósito de ajudar também os trabalhos da Pastoral Bíblica nas comunidades de fé, nos meios populares. Exatamente por isso, optou por uma linguagem mais acessível ao público menos especializado. No primeiro caso, a pesquisa oferece amplo material para a discussão sobre a relação Teologia-Ciência, ajudando, sobretudo, a superar a dificuldade que muitos estudantes têm de conciliar sua fé com a visão científica da realidade. No segundo, as pessoas interessadas em ampliar seus conhecimentos em torno dos muitos caminhos de interpretação dos textos bíblicos, encontram neste trabalho um valioso guia de estudo, principalmente quanto ao método histórico-crítico e à hermenêutica bíblica. Espera-se que, assim, quem faz a leitura popular da Bíblia possa se valer com proveito dessas ponderações, apropriando-se delas e acrescentando suas próprias contribuições, alargando o círculo hermenêutico.

Esse foi o desafio lançado no início desta pesquisa. De um modo geral, os problemas aparecem exatamente nas narrativas em que uma intervenção direta de Deus nos fenômenos naturais é afirmada, como é o caso da perícopes de Josué 10,12-14. No fundo, é o problema de como interpretar os 'milagres' na Bíblia, tema do qual também se ocupou Küng em seu referido livro. Para esse autor (2007, p. 208), "a Bíblia Hebraica e no Novo Testamento em lugar algum se faz distinção entre milagres que correspondem às leis da natureza e milagres que as violam". Não se faz distinção entre o natural e o sobrenatural, porque toda a realidade é vista como uma única história, da qual participam cada pessoa, todos os povos e também Deus, embora este seja transcendente e não se confunda com nada nem com ninguém deste mundo. "Nos primeiros capítulos da Bíblia não se trata de afirmações científicas, mas, sim, de uma interpretação religiosa da situação básica do ser humano, dada desde o início" (p. 179). Nesse sentido, as narrativas de milagres são metáforas e, como na poesia, não pretendem suprimir as leis naturais (p. 210). Como 'metáforas', elas buscam exprimir uma experiência cujo significado transcende as próprias palavras utilizadas. Convidam, pois, a deixar o plano do meramente físico, para colher uma mensagem mais profunda que as palavras escondem, precisamente, as palavras de Deus.

O mesmo se pode dizer dos textos que exprimem a compreensão cosmológica na Bíblia, entre os quais a perícopes de Josué em foco. Küng (2007, p. 209) atribui a essa narrativa, entre outras, um "caráter manifestamente lendário". De fato, um estudo mais acurado dos gêneros literários presentes nesse texto revela que estamos diante de uma típica "saga de herói", como se demonstrou. Entretanto, isso não quer dizer que o texto seja destituído de importância e muito menos de significado para a vida de fé.

O uso do método exegético histórico-crítico é extremamente útil para a hermenêutica desse tipo de texto. A crítica histórica permitiu relacionar certos acontecimentos milagrosos narrados na Bíblia a "ocorrências naturais", como as pragas das rãs, das moscas e dos gafanhotos no Egito (Ex 8,1-31). Mas, a crítica literária permite perceber que "nos relatos de milagres não estamos lidando com [simples] relatos protocolados de ocorrências históricas" (KÜNG, 2007, p. 209), sobretudo através da análise dos gêneros literários empregados nos textos. Tal estudo, aplicado à perícopes de Js 10,12-14 no capítulo que fez sua exegese, permitiu perceber a força simbólica da narrativa da "parada do sol e da lua", não

como simples via de escape, explicando tudo metaforicamente, como criticava Russell (2009, p. 8), mas, sim, como uma linguagem poética inteiramente voltada para um projeto histórico real: a conquista de Canaã, concretização real da promessa divina a seu povo. Tornou-se, assim, símbolo da fidelidade de YHWH que luta junto a e pelos oprimidos deste mundo.

Nessa linha, antes que buscar empiricamente provas da “veracidade histórica” das narrativas, para demonstrar que “a Bíblia tinha razão”, como tentou W. Keller, é mais acertado traçar a relação do texto com a história do povo de Israel, no sentido de indagar ao próprio texto, em suas “entrelinhas”, em sua estrutura e em seu “derredor” – tanto quanto possível – qual a situação real que o texto supõe, para daí compreender a mensagem que ele quer comunicar. “É ingenuidade pensar que a narrativa histórica coincide com o real e que ela narra tal como aconteceu” (REIS, 2005, p. 94). Esse era o conceito positivista da história. A narrativa da “parada do sol e da lua” é, para muitos autores contemporâneos, a primeira tradução em texto “da concepção israelita sobre Javé que age na História em favor de seu povo” (STRABELI, 1985, p. 78). Ligando-o ao pensamento de Croatto, conclui-se que a experiência de fé fornece o conteúdo da narrativa e não o contrário.

Não é legítimo, portanto, tomar uma afirmação bíblica como histórica, sem mais, apenas “porque está escrito na Bíblia”. Ainda segundo Croatto (198, p. 67), a Bíblia está fortemente contextualizada. Para dizer algo ao leitor de hoje, em outras situações históricas, ela precisa ser “recontextualizada”. Se nela encontramos muitos relatos de intervenções miraculosas de Deus, como a “parada do sol e da lua”, é porque ela reflete a convicção basilar da fé judaico-cristã de que Deus age na história sempre em parceria com o ser humano. Importante para a Teologia é ‘o fato que’ (*id quod*) existe uma colaboração entre Deus e o cosmos, entre Deus e o ser humano e não ‘o como’ (*modus quo*) se dá essa colaboração, “que em última análise nos permanece oculto, e que também não temos necessidade de decifrar” (KÜNG, 2007, p. 217). Desde esse ponto de vista, o exercício do teólogo buscando o diálogo com a Ciência não é apenas um exercício literário, qual seria o estudo da Bíblia enquanto literatura, o que poderia não interessar ao cientista. Ao contrário, apoiando-se nos resultados desse estudo, o teólogo oferece ao cientista uma boa razão para que, em sua tentativa de explicar o mundo, considere pertinente a contribuição da Teologia, quando esta apresenta indícios de que seu princípio metaempírico – Deus – é condizente com a razoabilidade do mundo. Desses

indícios são testemunhos os relatos bíblicos. Estes não querem provar que Deus existe, mas, apenas ilustrar como as comunidades de fé do período bíblico narram os vestígios do agir de Deus no mundo (KÜNG, 2007, p. 210).

Após toda essa pesquisa, que interpretação para o texto de Josué enfocado esta tese, finalmente, propõe? A “parada do sol e da lua” claramente não pode ser entendida literalmente. Hoje sabemos, graças à Ciência, que desde quando se formou o sistema solar, há bilhões de anos, a Terra gira diariamente em torno de si mesma e, anualmente, em torno do sol. Tal fato torna absolutamente sem sentido afirmar que o sol parou. Apelar para o poder de Deus de realizar prodígios que superam a compreensão humana não resolve o problema da contradição entre o texto literal e a realidade dos fatos astronômicos. De fato, uma intervenção divina – parando a Terra e não o sol, como teria que ser – exigiria uma série interminável de milagres para contornar as consequências de tal suspensão das leis naturais, o que tornaria cada vez menos plausível a explicação.

Antes de tudo, é preciso considerar que a perícopé estudada é uma narrativa poética, do gênero literário “saga de herói”, exaltando os feitos de “YHWH guerreiro”, e que na saga foram inseridos alguns versos de um antiquíssimo poema – justamente aqueles que afirmam que o sol e a lua pararam no céu. Daí, precisamos deixar o campo dos fenômenos físicos e buscar o sentido do texto no campo literário, sobretudo na poesia. Nessa linha de pensamento, a “parada do sol e da lua” é entendida como um convite a acolher a YHWH como o Deus da vida, da história, que faz de tudo para garantir a seus amados as condições para que vivam em liberdade e em paz em sua terra.

REFERÊNCIAS

A ARCA DE NOÉ – O QUE ACONTECEU COM ELA? (vídeo). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=7Crsg8Fv4OA>>. Acesso em: 15 abr. 2014. 11:03:25.

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2 imp. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coord.: Gilberto da S. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).

ADITAL. Disponível em <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=78123&langref=PT&cat=24>>. Acesso em: 31 out. 2013. 11:31:32.

ADRIANO FILHO, José. Estética da recepção e hermenêutica bíblica. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 165-90. (Coleção Estudos da Religião).

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Trenta Salmi: poesia e preghiera*. Bologna: Dehoniane, 1982. (Studi Biblici).

ALTEMEYER Jr., Fernando. Humanidades, Tecnociências e Teologia. In: SOTER. XXII Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. *Religião, Ciência e Tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 83-103.

ALTER, Robert. As características da antiga poesia hebraica. In: ALTER, Albert; KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997, p. 653-666.

ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e a suas regras*. São Paulo: Loyola, 2000.

A NEW CONCORDANCE OF THE BIBLE. Thesaurus of the language of the Bible, hebrew and aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1988. (Edited by Abraham Even-Shoshan).

ANSWERS YAHOO [blog]. Disponível em: <<https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20060822151913AA1f1j7>>. Acesso em: 17 jun. 2014. 15:23:01.

ARCA DE NOÉ: FATO OU FÁBULA (vídeo). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=czS03HgFEcM>. Acesso em: 02 mai. 2014. 18:21:55.

ARNALDICH, Luís. *Bíblia comentada: texto de la Nácar-Colunga*. Tomo II. Libros históricos del Antiguo Testamento. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961. (Profesores de Salamanca)

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. *A psicanálise do fogo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994a.

_____. *O direito de sonhar*. 4. ed. Tradução de José Américo Motta Pessanha. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994b.

_____. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BALDI, Donato. Giosuè. [tradução e comentário] In: *La Sacra Bibbia: tradotta dai testi originali e commentata*. Torino: Marietti, 1963. (A cura e sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo)

BALLARINI, T.; VIRGULIN, S.; LYONNET, S. *Introdução à Bíblia com antologia exegetica*. Tomo II/2. Josué – Juízes – Rute – 1-2 Samuel – 1-2 Reis. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1976.

BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras?* São Paulo: Cultrix, 2004.

BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BETTENCOURT, Estêvão. [artigo na internet]. Disponível em: <http://www.pr.gonet.biz/kb_read.php?num=1578>. Acesso em: 18 abr. 2014. 12:32:21.

BÍBLIA CATÓLICA. Disponível em <<http://www.bibliacatolica.com.br/conhecendo-a-biblia-sagrada/61/#.VEQToGddW0w>>. Acesso em: 15 mai. 2014. 17:13:37.

BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL. 61. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

BÍBLIA SAGRADA: Ondas de amor e paz. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Pe. Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1979.

BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes; Bauru: SeaFox Engenharia de Software Ltda, 1996. CD-ROM.

BÍBLIA SAGRADA. 114. ed. São Paulo: Ave Maria, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 10. ed. Brasília: Edições CNBB, 2010. São Paulo: Canção Nova, 2010.

BOFF, Leonardo. *Do Iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BOOK OF JASHER. Disponível em: <<http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/jasher.html>>. Acesso em: 18 jun. 2014. 18:45:32.

BRAGA, Marco; GUERRA, Andréia; REIS, José Cláudio. *Breve história da ciência moderna*. V. I: convergência de saberes (Idade Média). Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Presbiterianos independentes em tempos de ditadura: observações sobre retórica e espiritualidade de evangélicos brasileiros de missão na primeira fase dos “anos de chumbo” (1964-1969). In: PANASIEWICZ, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir (org.s). *Espiritualidades e dinâmicas sociais: memória : prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2014.

CASTRO, José Flávio. Cosmovisão do povo da Bíblia [lâmina]. In: SAB. *Mapas e temas bíblicos*. São Paulo: Paulinas, 2001. [lâminas] n. 2. (Bíblia em Comunidade – Visão Global).

CÉSAR, Constança Marcondes. *Bachelard: ciência e poesia*. São Paulo: Paulinas, 1989.

CETICISMO.NET. [blog] *NASA, Josué e o sol que parou*. Disponível em: <<http://ceticismo.net/religiao/grandes-mentiras-religiosas/nasa-josue-e-o-sol-que-parou/html>>. Acesso em: 18 abr. 2014. 14:40:33.

CINTRA, Jorge Pimentel. *Galileu*. São Paulo: Quadrante, 1987.

CNBB. *Ler a Bíblia com a Igreja*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2004.

CORREIA, Oscar. *O Livro de Jasar*. Disponível em: <<http://www.lettersvitae.com/wordpress/?p=1692>>. Acesso em: 23 jun. 2014. 20:31:34.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROCETTI, Giuseppe. *Josué, Juízes e Rute*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. Ciência de quem? Qual epistemologia? Racionalidade contemporânea e teologia fundamental. *Revista Portuguesa de Filosofia* 63/1-3 (2007) p. 507-532.

_____. Cientistas como teólogos e teólogos como cientistas. In: SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (orgs.) *Teologia e Ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. De “Fé e Razão” a Teologia e Ciência/Tecnologia”: aporias de um diálogo e o recuperar da doutrina da criação. In: SOTER (org.). *Religião, ciência e tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 7-38.

_____. (org.). *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciências e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011.

DEI VERBUM: constituição dogmática sobre a revelação divina. São Paulo: Paulus, 2012. [Edição comemorativa dos 50 anos de sua publicação].

DE LA POTTERIE, Ignace et al. *Exegese cristã hoje*. Petrópolis, Vozes, 1996.

DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGUÊS E ARAMAICO-PORTUGUÊS. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989.

DRAPER, John W. *History of the Conflict between Religion and Science* (1882). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=15264>.

DUHEM, Pierre. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*. Tomo I. Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1954.

ENCICLOPEDIA DE LA BIBLIA. 2. ed. Navarra: Verbo Divino; Madrid: Paulinas, 1983.

ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE CULTURA. V. 17. Lisboa: Verbo, [s.d.].

FANTOLI, Annibale. *Galileu pelo copernicanismo e pela Igreja*. Tradução de Dom Sérgio Braschi. São Paulo: Loyola, 2008.

FERRIS, Timothy. *O despertar na Via Láctea: uma história da Astronomia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

FITZMEYER, Joseph A. *A interpretação da Escritura: em defesa do método histórico-crítico*. São Paulo: Loyola, 2011.

FLOWERS, Betty Sue (org.). *Joseph Campbell: o poder do mito [entrevista com Bill Moyers]* São Paulo: Palas Athena, 1990.

GARGANO, G. Innocenzo. A metodologia exegética dos Padres. In: SIMIAN-YOFRE, Horacio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 171-9.

GARFAGNINI, Gian Carlo. *Cosmologie medievali*. Torino: Loescher, 1978.

GELIN, A. Josué: traduit et commenté. In: LA SAINTE BIBLE. Texte latin e traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique. Tome III – Josué, Juges, Ruth, Rois. Paris: Letouzey et Ané, 1949, p. 7-133. (Direction: Louis Pirot, Albert Clamer).

GIRALDO, Rodrigo Jesús Ocampo. Galileo y el surgimiento de la ciencia moderna: la geometría de la naturaleza y la idea del divino arquitecto. *Último Andar*. São Paulo. 2014, p. 13-23. Disponível em <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/19268/14318.pdf>>. Acesso em: 04 ago. 2014. 17:13:33.

GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GONZÁLEZ, Manuel Iglesias; SCHÖKEL, Luís Alonso. *Josué y Jueces*. Madrid: Cristiandad, 1973.

GOSPELMAIS [blog] *NASA: descrição bíblica da criação é cientificamente precisa*. Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/nasa-descricao-biblica-criacao-cientificamente-precisa-51243.html>>. Acesso em 18 abr. 2014. 18:50:00.

GRUEN, Wolfgang. *O tempo que se chama hoje: uma introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: Construindo os Limites. *Rever*. São Paulo, março 2007, p. 1-33. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/t_harrison.html>. Acesso em: 29 ago. 2014. 15:45:36.

HESS, Peter M. J.; ALLEN, Paul L. *Catholicism and science*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2008.

HIGGS, Peter: entrevista. Disponível em: <<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/12/27/ciencia/1356611441.html>>. Acesso em: 31 out. 2013. 10:45:23.

JAPIASSU, Hilton. Ciência e religião: articulação dos saberes. In: SOTER (org.). *Religião, ciência e tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 105-33.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 31-67. (Coleção Estudos da Religião).

KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...: pesquisas arqueológicas demonstram a verdade histórica dos Livros Sagrados*. 13. ed. [Nova edição revista, com um posfácio de Joachim Rehork]. Tradução de João Távora. Tradução das atualizações de Trude von Laschan Solstein Arneitz. [Com 131 ilustrações em preto e branco, 16 a cores e 3 mapas]. São Paulo: Melhoramentos, 1984.

KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua história e leitura: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1992. (Religião e Saber, 2)

KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas: ciências naturais e religião*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LANG, Walter. *Gênesis e Ciência*. Disponível em: <http://www.creationism.org/portuguese/Genesis_e_Ciencia_pt.htm>. Acesso em 24 set. 2014. 17:34:23.

LA SACRA BIBBIA. Tradotta dai testi originali e commentata. Torino: Marietti, 1963. (A cura e sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo).

LECKY, Prescott. *Self-consistency: a theory of personality*. Garden City: Doubleday, 1969.

LEE, Richard. O destino das “duas culturas”: mais uma salva de tiros nas “guerras da ciência”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 85-102.

LIBÂNIO, João Batista. Teologia e Ciência. In: *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 281, p. 4-16, jan. 2011.

LIVRO DE YAOSHOR. Disponível em: <<http://verdade-oculta-30tv.wednode.com/livro-de-yaoshor-livro-do-justo.html>>. Acesso em: 16 jun. 2014. 19:28:09.

LIVRO DO JUSTO. [12 primeiros capítulos] Disponível em: <http://filhodeyhwh.blogspot.com.br/p/livro-de-yaoshor-o-justo_9134.html>. Acesso em: 16 jun. 2014. 19:05:23.

LUZ, Ulrich. *Mathew in History: interpretation, influence and effects*. Minneapolis: Fortress, 1994.

LUX IN ARCANA. Mostra de documentos do Arquivo Secreto do Vaticano. Roma, de 29 fev. a 29 set. 2012. [texto em italiano extraído da página na internet, <<http://www.luxinarcana.org/documenti>>, não mais disponível para acesso]. Acesso em: 27 fev. 2012. 23:03:00.

MALTA, Ismar Vieira. O sol parou ou não? Disponível em: <http://www.bepeli.com.br/estudos_biblicos/ismar_malta/mensagens/o_sol_parou_ou_nao.htm>. Acesso em: 11 ago. 2014. 19:33:45.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 24, p. 81-96, jun. 2003.

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do Cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 13-30. (Coleção Estudos da Religião)

O DILÚVIO ACONTECEU? (vídeo). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=dwr-L_aHFGQ>. Acesso em: 02 mai. 2014. 19:12:11.

PAGANI, Sergio M.; LUCIANI, Antonio (org.). *Os documentos do processo de Galileu Galilei*. Tradução de Antônio Angonese. Petrópolis: Vozes, 1993.

PAULO, Pastor. *O livro de Jasher ou livro dos Justos*. Disponível em: <<http://iadrn.blogspot.com.br/2012/08/o-livro-de-jasher-ou-livro-dos-justos.html>>. Acesso em: 16 jun. 2014. 21:00:13.

PERGUNTE E RESPONDEREMOS [revista on line]. Disponível em: <http://www.pr.gonet.biz/kb_read.php?num=1578>. Acesso em: 18 abr. 2014. 12:32:21.

PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (orgs.). *Construindo pontes entre ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2003.

PIMENTA, Alexandre. *Saudade seresteira: músicas brasileiras e internacionais cifradas para violão. Com letras*. Vol. 1. Belo Horizonte: Lemi, 1989.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

POPPER, Karl Raimund. *Lógica das ciências sociais*. Tradução de Estevão de Rezende Martins, Ápio Cláudio Muniz Acquarone Filho e Vilma de Oliveira Moraes e Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.

RAMOS, Robson. *Livro dos Justos*. Disponível em: <http://www.adventistas.com/maio2004/livro_dos_justos.html>. Acesso em: 14 jun. 2014. 22:15:00.

REIS, José Carlos. Teoria e história da “Ciência histórica”: tempo e narrativa em Paul Ricoeur. In: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão (orgs.). *Ciência, história e teoria*. Belo Horizonte: Argumentum, 2005, p. 93-122.

REVISTA CRIACIONISTA. Disponível em: <http://www.revistacriacionista.com.br/Fc65_06.html>. Acesso em: 06 mai.2014. 17:34:35.

RIBEIRO, Bruno. *O livro de Jasar: o livro dos Justos?* Disponível em: <<http://teologiaeavivamento.blogspot.com.br/2012/09/o-livro-de-jasar-o-livro-dos-justos.html>>. Acesso em: 15 jun. 2014. 01:11:55.

RIBEIRO, Marcelo Byrro; VIDEIRA, Antônio Augusto Passos. O problema da criação na cosmologia moderna. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *Mysterium Creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 45-84.

RICOEUR, Paul. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*. Brescia: Paideia, 1977.

_____. *Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

_____. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Hermenêutica e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008.

RODRIGUES, Jônatas. *NASA comprovou: realmente o sol parou*. Disponível em: <<http://prjonatasrodrigues.blogspot.com.br/2010/10/nasa-comprovou-realmente-o-sol-parou.htm>>. Acesso em: 11 ago. 2014. 17:41:05.

ROSA, Luis da. Livro do Justo. Disponível em: <<http://www.abiblia.org>>. Acesso em: 16 jun. 2014. 20:34:30.

ROSA, Luiz Pinguelli. Ciência, tecnologia e humanidades. In: SOTER (org.). *Religião, ciência e tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 39-61.

RUSSELL, Bertrand. *Religião e Ciência*. Com uma nova introdução de Michael Ruse. Tradução de Maria Cecília Figueiredo, Valéria de Fátima Vieira e Iulo Feliciano Afonso. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2009.

SAB. *Mapas e temas bíblicos* [lâminas para retroprojektor]. São Paulo: Paulinas, 2001. Coleção Bíblia em Comunidade. Visão Global.

SANCHES, Mário Antônio. O diálogo entre teologia e ciências naturais. *O Mundo da Saúde*, São Paulo, v.31, n. 2, abr. 2007, p.179-186.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Bruno dos. *Não é que o sol parou mesmo?* Disponível em: <<http://artigos.gospelprime.com.br/nao-e-que-o-sol-parou-mesmo/>>. Acesso em: 17 abr. 2014. 21:22:12.

SEGUNDO, Juan Luís. *Que mundo? Que homem? Que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1995.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo testamento*. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1977.

SEPTUAGINTA. Alfred Rahlfs (ed.) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. *Mapas e temas bíblicos*. [Lâminas para retroprojektor]. São Paulo: Paulinas, 2001. (Col. Bíblia em Comunidade – Visão Global)

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

SICRE, José Luís. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1994.

SILVANO, Zuleica. *Introdução à análise poética de textos bíblicos*. São Paulo: Paulina, 2014. (Coleção Bíblia em comunidade).

SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Introduzione alla metodologia esegetica: con un'appendice sull'analisi retorica di Pietro Bovati, S.J., e un'altra sul metodo esegetico dei Padri di Innocenzo Gargano, O.S.B.Cam.* [dispense ad uso degli studenti del P.I.B. e della P.U.G]. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1993.

_____ et al. Introdução: fé, exegese e teologia. IN: SIMIAN-YOFRE, Horacio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 13-24.

_____ et al. Diacronia: os métodos históricos críticos. IN: SIMIAN-YOFRE, Horacio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 73-108.

_____ et al. Anacronia e sincronia: hermenêutica e pragmática. IN: SIMIAN-YOFRE, Horacio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 149-70.

SITE DO TELESCÓPIO. Disponível em: <<http://telescopio.webnode.pt/historia-do-telescopio/>>. Acesso em: 12 mai. 2014. 14:48:18.

SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SOARES, Paulo Sérgio. *Introdução ao estudo das leis na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2013. (2013a).

_____. Deus “na pele” de uma mulher: a amante do Cântico dos Cânticos como representante do Divino. In: REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni (orgs.). *Leituras: interpretação e recepção de textos bíblicos*. São Leopoldo: Oikos. 2013, p. 81-96. (2013b)

SOCCORSI, Filippo. *Il processo di Galileo*. 2 ed. Roma: Civiltà Cattolica, 1963.

SOTER (org.). *Religião, ciência e tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009.

STADELMANN, Luis I. J. *The Hebrew Conception of the World: A Philological and Literary Study*. Rome: Biblical Institute, 1970. (Analecta Biblica, 39).

STANNARD, Russell. *Ciência e religião: cientistas, teólogos e filósofos debatem descobertas científicas e crenças religiosas*. Lisboa: Ed. 70, 2001.

STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Josué*. São Paulo: Paulinas, 1992.

STRABELI, Mauro. *Bíblia: perguntas que o povo faz*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1991.

THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE. Revised Standard Version. New York: Oxford University Press, 1973.

THOMPSON, Bert. *Deus parou o sol?* Disponível em: <<http://www.ceticismoaberto.com/fortianismo/2193/deus-parou-o-sol>>. Acesso em: 11 ago. 2014. 18:15:56.

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

UAI. Disponível em: <http://sites.uai.com.br/app/noticia/saudeplena/noticias/2013/10/22/noticia_saudeplena,145950/deus-fez-o-big-bang-documentario-defende-a-idei-a-de-que-a-ciencia-e-f.shtml>. Acesso em: 31 out. 2013. 11:43:54.

UNIVERSO CATÓLICO. Disponível em <http://www.universocatolico.com.br/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=316>. Acesso em 16 mai. 2014. 16:45:00.

UOL EDUCAÇÃO. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/aristarco-de-samos.html>>.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Estudos de “escrituras” e a Ciência da Religião: da hermenêutica de textos à percepção de sujeitos religiosos em ação significativa e produção de sentidos. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 135-64. (Coleção estudos da religião)

WAGNER, Peter. Sobre guerras e revoluções. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciências” revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004, 103-21.

WALLERSTEIN, Immanuel. As estruturas do conhecimento ou quantas formas temos nós de conhecer?. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciências” revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 123-9.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Paulo: Paulus, 1998.

WHITE, Michael. *Galileu Galilei*. Tradução de Ibrahima Dafonte Tavares. São Paulo: Globo, 1993. [Personagens que mudaram o mundo – os grandes cientistas].

WIKIPEDIA. Celio Calcagnini. Disponível em: <http://it.wikipedia.org/wiki/Celio_Calcagnini>. Acesso em: 18 mar. 2014. 20:48:36.

_____. Cleanto. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Cleanto>>. Acesso em: 18 mar. 2014. 20:34:45.

YOUTHWALK DEVOTIONAL BIBLE. New International Version. Atlanta: Walk Thru the Bible Ministries; Grand Rapids: Zondervan, 1997.

YU, James. Understanding Joshua 10:12-14 in its context. *The Expositry Times*, Vancouver, n. 123 (12), ago. 2012, p. 582-86. Disponível em: <<http://www.ext.sagepub.com>>. Acesso em: 17 ago. 2012. 16:12:27.