

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

O LUGAR HISTÓRICO DO INTÉRPRETE

Estudo sobre a história da interpretação de Êxodo 3
à luz das teorias hermenêuticas

Claude Valentin René Detienne

GOIÂNIA

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

O LUGAR HISTÓRICO DO INTÉRPRETE

Estudo sobre a história da interpretação de Êxodo 3
à luz das teorias hermenêuticas

Claude Valentin René Detienne

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, para a obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Dr. Haroldo Reimer.

GOIÂNIA

2011

D481l Detienne, Claude Valentin René

O lugar histórico do intérprete : estudos sobre a história da interpretação de Êxodo 3 à luz das teorias hermenêuticas [manuscrito] / Claude Valentin René Detienne. – 2011. 151 f.

Bibliografia: f. 119-127.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Goiânia, 2011. “Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer”.

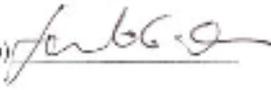
1. Bíblia – hermenêutica. 2. Bíblia – exegese. 3. Bíblia – A.T. – Êxodo. I. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia. II. Reimer, Haroldo. III. Título.

CDU: 22.06(043.2)

222.12

2-277.2

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 11
DE OUTUBRO DE 2011 E APROVADA COM A NOTA 9,8 PELA BANCA
EXAMINADORA

1. Dr. Haroldo Reimer/PUC Goiás (Presidente) 
2. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros/PUC Goiás (Membro) 
3. Dr. Valmor da Silva/PUC Goiás (Membro) 
4. Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro/FUV (Membro) 
5. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante/UPM (Membro) 

Dedico este trabalho a minha filha Isabel,
cujos risos e choros acompanharam os últimos anos deste trabalho,
mantendo o vínculo de seu pai com a vida real.

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Goiás
que me deu oportunidade de continuar minha formação acadêmica;
à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás,
cujo apoio foi indispensável para a finalização deste trabalho;
ao corpo docente do Doutorado em Ciências da Religião
que ampliou meu horizonte científico;
ao Dr. Haroldo Reimer por ter-me acompanhado neste projeto,
com sua competência e paciência ;
aos parentes e amigos,
cujo sofrimento foi com certeza maior do que o meu.

דבי ר' ישמעאל תנא: מה פטיש זה
מתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא
אחד יוצא לכמה טעמים.

A casa de Rabi Ixmael ensinou: Assim como
o martelo produz muitas fagulhas, um
versículo pode expressar muitos sentidos.

(Talmude, Sanhedrin 34a e Xabat 88b)

RESUMO

DETIENNE, Claude Valentin René. *O lugar histórico do intérprete*: Estudo sobre a história da interpretação de Êxodo 3 à luz das teorias hermenêuticas. Tese (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011.

Esta tese tem por objetivo estudar a articulação da tríade autor-texto-intérprete na história da exegese do capítulo 3 do livro do Êxodo, através dos conceitos de *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris* evidenciados por Umberto Eco. O estudo dos comentários do *Midrash Rabbah*, de Cirilo de Alexandria, de Teodoreto de Cirro, de Brevard Springs Childs e de Jorge Pixley evidencia a grande dificuldade de distinguir as três *intentiones*, assim como a definição de critérios para distinguir entre interpretação correta e interpretação errada, tanto no plano teórico, quanto na prática hermenêutica dos exegetas. A tese busca confirmar que a ausência de limite claro entre as três *intentiones* se deve ao fato de que a *intentio lectoris* sempre acaba se sobrepondo às outras e vê na consciência desse fato um instrumento importante na luta contra o dogmatismo e a pretensão à exclusividade que sempre ameaçaram a exegese bíblica.

Palavras-chave: Bíblia, Êxodo, hermenêutica, história da exegese

ABSTRACT

DETIENNE, Claude Valentin René. *The historical locus of the interpreter: Study on the history of the interpretation of Exodus 3 in the light of hermeneutical theories.* Thesis (Postgraduate Program in Religious Studies) – Pontifical Catholic University of Goiás, 2011.

The present thesis aims to study the relationship of the triad text-author-interpreter in the history of the exegesis of the third chapter of the book of Exodus, through the concepts of *intentio auctoris*, *intentio operis* and *intentio lectoris* as evidenced by Umberto Eco. The study of the commentaries of *Midrash Rabbah*, Cyril of Alexandria, Theodoret of Cyrrhus, Brevard Springs Childs and Jorge Pixley shows the difficulty of distinguishing the three *intentiones* evidenced by Umberto Eco, and defining criteria to distinguish the correct and wrong interpretations, both on theoretical level and in the hermeneutical practice of the exegetes. The thesis seeks to confirm that the absence of clear boundary between the three *intentiones* is due to the fact that the *intentio lectoris* always ends up dominating the other ones and sees in the consciousness of this fact an important tool for fighting dogmatism and the exclusivity claims that have always threatened biblical exegesis.

Keywords: Bible, Exodus, Hermeneutics, History of Exegesis

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	HERMÊNEUTICA	14
2.1	UMBERTO ECO	14
2.2	<i>INTENTIO AUCTORIS</i>	15
2.3	<i>INTENTIO LECTORIS</i>	17
2.4	<i>INTENTIO OPERIS</i>	23
2.5	APLICAÇÃO À BÍBLIA	29
3	EXEGESE PRÉ-MODERNA	31
3.1	EXEGESE RABÍNICA E PATRÍSTICA	31
3.1.1	Exegese rabínica	32
3.1.2	Exegese patrística	37
3.2	<i>ÊXODO RABBAH</i>	40
3.2.1	Introdução	40
3.2.2	A linguagem da exegese	41
3.2.3	O resultado da exegese	44
3.2.4	Avaliação/Conclusão	48
3.3	CIRILO DE ALEXANDRIA	51
3.3.1	Introdução	51
3.3.2	A linguagem da exegese	53
3.3.3	O resultado da exegese	55

3.3.4	Avaliação/Conclusão	56
3.4	TEODORETO DE CIRRO	57
3.4.1	Introdução	57
3.4.2	A linguagem da exegese	58
3.4.3	O resultado da exegese	60
3.4.4	Avaliação/Conclusão	61
3.5	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	61
4	EXEGESE MODERNA	64
4.1	INTRODUÇÃO: O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO	64
4.2.	BREVARD SPRINGS CHILDS	74
4.2.1	Introdução	74
4.2.2	A linguagem da exegese	77
4.2.3	O resultado da exegese	83
4.2.3.1	A tradução própria do texto	85
4.2.3.2	Análise literária e segundo a crítica das formas	86
4.2.3.3	O contexto do Antigo Testamento	92
4.2.3.4	O contexto do Novo Testamento	93
4.2.3.5	A história da exegese	94
4.2.3.6	Reflexão teológica	94
4.2.4	Avaliação/Conclusão	95
4.3	JORGE PIXLEY	96
4.3.1	Introdução: Jorge Pixley e a exegese latino-americana	97
4.3.2	A linguagem da exegese	102
4.3.3	O resultado da exegese	105

4.3.4	Avaliação/Conclusão	110
4.4	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	112
5	CONCLUSÃO	114
	REFERÊNCIAS	119
	ANEXOS	128
	ANEXO A – TRADUÇÃO DO <i>MIDRASH RABBAH</i>	128
	ANEXO B – TRADUÇÃO DO COMENTÁRIO DE CIRILO DE ALEXANDRIA	143
	ANEXO C – TRADUÇÃO DO COMENTÁRIO DE TEODORETO DE CIRRO	149

1 INTRODUÇÃO

O tema de nossa pesquisa é a articulação da tríade autor-texto-intérprete na história da exegese. A reflexão hermenêutica filosófica moderna tem discriminado esses três componentes do processo hermenêutico, dando ênfase ora a um, ora a outro. Queremos ver como isso se dá na prática exegética em vários momentos da história, com o intuito de fazer uma ponte entre a reflexão hermenêutica teórica e a práxis exegética, examinando como, ao longo da história, os exegetas encararam o *ménage à trois* autor-texto-intérprete.

O objeto da pesquisa é constituído por uma seleção de textos e/ou autores que interpretaram o capítulo 3 do livro bíblico do Êxodo, nomeadamente o Midrash Rabbah, Teodoreto de Cirro e Cirilo de Alexandria, como representantes da exegese pré-moderna, Brevard Springs Childs e Jorge Pixley, como representantes da exegese moderna.

A escolha do texto bíblico foi motivada pela notável importância da tradição do Êxodo nas duas correntes religiosas que têm a Bíblia hebraica como texto sagrado, e o capítulo 3 abrange, de certa maneira, a totalidade do processo libertador, pelo fato de não ser apenas o relato da vocação do líder da libertação, mas também conter anúncios sobre o que deve acontecer.

Os comentários estudados foram escolhidos para dar uma ideia da evolução ou não-evolução da postura hermenêutica ao longo do tempo. A história da hermenêutica sempre faz de Schleiermacher um divisor de águas, sendo ele o iniciador de uma reflexão hermenêutica metódica e científica. Quisemos incluir comentários anteriores a ele para averiguar se há mesmo uma nítida diferença de postura hermenêutica entre pré-modernos e modernos (entenda-se intérpretes anteriores ou posteriores a Schleiermacher). O Midrash Rabbah representa a tradição judaica e foi uma escolha bastante óbvia, por ser ele o mais importante comentário completo do livro do Êxodo. Para representar a exegese cristã pré-moderna, foram escolhidos os dois únicos comentários patrísticos completos conservados, os de Cirilo de Alexandria e de Teodoreto de Cirro, com a vantagem

de termos assim um representante da escola de Alexandria e outro da escola de Antioquia.

Entre os muitos exegetas modernos, optamos por escolher um exegeta do hemisfério norte e um “nosso” latino-americano. A escolha do comentário de Brevard Springs Childs se deve ao fato dele ser reconhecido como um dos mais importantes comentários sobre o Êxodo, mesmo por autores que não concordam de maneira alguma com sua abordagem canônica. Com efeito, além de tecer seu próprio comentário, ele também discute abundantemente toda a tradição exegética anterior a ele, o que faz com que o estudo do seu comentário possibilite também alguns vislumbres sobre outros exegetas modernos. Do lado latino-americano, a escolha de Pixley foi mais evidente, por ser o seu comentário o único comentário detalhado sobre o livro do Êxodo produzido na América latina.

O processo interpretativo tem sido apresentado, muitas vezes, como uma busca por intenção, ou *intentio* (em latim, para resguardar o sentido técnico da palavra). A pergunta principal à qual nossa pesquisa tentará responder é a seguinte:

Entre a *intentio auctoris*, a *intentio operis* e a *intentio lectoris*, qual prevalece sobre as demais na prática?

Com essa pergunta principal se relacionam outras, secundárias:

- a) Existe uma *intentio operis*, ou seja, algo objetivamente próprio do texto, independentemente do autor e do leitor, que possa ser objeto de interpretação?
- b) Existem critérios objetivos para julgar a ‘correção’ de uma interpretação?

A hipótese principal que queremos averiguar ou demonstrar por meio da presente pesquisa é:

A *intentio* que prevalece é a *intentio lectoris*, na medida em que, por mais que o leitor se esforce em abordar objetivamente o texto, sempre há, de uma certa maneira, imposição parcial de pontos de vista seus, motivados pela sua inserção espaçotemporal. Além disso, os elementos aparentemente objetivos referentes ao autor ou ao texto são também resultados de processos

interpretativos com maior ou menor grau de probabilidade, derivados da perspectiva, da intencionalidade, habilidade ou arte do leitor ou intérprete.

Outras hipóteses nos parecem também importantes para refletir sobre o processo interpretativo:

- a) Sem negar a polissemia intrínseca a todo texto escrito, pensamos que não existe em si uma *intentio operis*, independente da *intentio auctoris*, pois a figura do autor exerce um papel muito importante na definição do que seria essa *intentio operis*.
- b) É impossível estabelecer critérios objetivos universais para avaliar uma interpretação, já que tal avaliação equivale a uma interpretação da interpretação avaliada por outra pessoa, com todos os problemas de objetividade do processo interpretativo, seja por exteriorizações explícitas. Nesse sentido, a tentativa de Umberto Eco de distinguir interpretação e uso, pelas confusões nas quais incorre, é bastante reveladora.

O trabalho será uma pesquisa bibliográfica, consistindo em um estudo das obras exegéticas elencadas acima numa dupla direção. Num primeiro momento tentaremos descobrir qual é a postura hermenêutica de cada exegeta, seja pelo exame de suas considerações introdutórias, seja pelo estudo das palavras e expressões que verbalizam o ato interpretativo. Num segundo momento, pretendemos confrontar essa postura hermenêutica declarada com a práxis exegética concreta, no decorrer do comentário.

Para isso, recorreremos a um referencial teórico oriundo da reflexão hermenêutica filosófica moderna, estabelecido num estudo crítico da história dessa reflexão sob a perspectiva da relação entre autor, texto e intérprete.

Além desta parte introdutiva, a dissertação conta com quatro capítulos, numerados de 2 a 6. No capítulo 2, exporemos os três conceitos de *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris*, situando-os na história da hermenêutica filosófica. Discutiremos esses conceitos, examinando seus limites, tanto do ponto de vista teórico quanto na sua aplicação à exegese bíblica.

No capítulo 3, depois de uma introdução à exegese rabínica e patrística, estudaremos três comentários antigos: o comentário judaico do *Midrash Rabbah* e os comentários patrísticos de Cirilo de Alexandria e Teodoro de Mopsuéstia. Para cada comentário, depois de uma breve introdução, examinaremos dois aspectos: o que o comentarista diz e/ou revela sobre seus princípios hermenêuticos, e qual é o resultado do trabalho exegético realizado, terminando por uma conclusão avaliativa que reflete sobre as *intentiones* e a noção de correção da interpretação no comentário estudado.

O capítulo 4 segue o mesmo plano que o capítulo 3, com objeto diferente. Depois de uma introdução ao método histórico-crítico, estudaremos os comentários de Brevard Childs e de Jorge Pixley.

No capítulo 5, conclusivo, buscaremos sintetizar o que o estudo de todos esses comentários contribui na reflexão sobre a intenção do intérprete e sobre o conceito de correção ou incorreção das interpretações.

Todas as traduções de textos em línguas estrangeiras, antigas e modernas, foram feitas por nós.

2 HERMENÊUTICA

Dentro do conjunto da reflexão contemporânea sobre o processo de interpretação de textos, Umberto Eco ocupa uma posição de destaque. Com efeito, ele é mais que provavelmente o hermeneuta mais conhecido do grande público, devido ao fato dele ser também um autor de obras de ficção (seis até o momento) que são sucessos de livraria. Temos, porém, outro motivo para escolhê-lo como fio condutor do nosso estudo da reflexão hermenêutica contemporânea: o fato dele ter passado da hermenêutica da obra aberta (*intentio lectoris*) à defesa da necessidade de respeitar a intenção do texto, que são as duas posições que se encontram na reflexão contemporânea.

2.1 UMBERTO ECO

Nascido no noroeste da Itália, na cidade de Alexandria, em 1932, Umberto Eco teve uma longa carreira acadêmica, primeiro na universidade de Turim, como professor de estética, de 1961 a 1964, depois na universidade de Florença, como professor de comunicação visual, de 1966 a 1969; em 1969, ele passou a lecionar semiótica, primeiro em Milão, de 1969 a 1971, e depois na universidade de Bolonha de 1971 até sua aposentadoria em 2007. Já em 1962, começou sua reflexão sobre a interpretação com seu livro *Obra aberta*, do qual trataremos mais adiante.

Na atualidade, a sua maior contribuição talvez consista na articulação dos três conceitos das 'intenções' ou *intentiones* (já que na maior parte do tempo ele usa a língua latina para expressar esses conceitos): *intentio auctoris* (intenção do autor), *intentio lectoris* (intenção do leitor) e *intentio operis* (intenção do texto). Pretendendo usar esses conceitos para iluminar a história tanto da reflexão hermenêutica quanto da prática hermenêutica, queremos num primeiro momento apresentar os conceitos, tal como expostos pelo semiólogo italiano, e examinar sua origem, assim como suas vantagens e limitações, de modo geral, mas também na sua aplicação à interpretação de textos bíblicos.

Para introduzir as três *intentiones*, Eco parte de uma dicotomia que apresenta como ‘clássica’:

O debate clássico articulava-se, antes de mais nada, em torno da oposição entre estes dois programas: (a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer; (b) deve-se buscar no texto aquilo que ele diz, independentemente das intenções do autor (ECO, 2004, p. 6-7).

O programa a corresponde à “interpretação como pesquisa da *intentio auctoris*” (ECO, 2004, p. 6), enquanto o programa b precisa ser submetido a uma análise mais refinada:

Só com a aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre: (b1) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda; (b2) é preciso buscar no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbítrios (ECO, 2004, p. 7).

O subprograma b1 corresponde à interpretação como pesquisa da *intentio operis* e o subprograma b2 à interpretação como imposição da *intentio lectoris* (cf. ECO, 2004, p. 6). É interessante notar a discrepância lexical entre a ideia de busca ou pesquisa e a ideia de imposição (de algo exterior ao texto, que vem do leitor), que aparece ocasionalmente nas formulações de Eco, por exemplo quando ele fala de “tricotomia, isto é, a oposição entre interpretação como pesquisa da *intentio auctoris*, interpretação como pesquisa da *intentio operis* e interpretação como imposição da *intentio lectoris*.” (ECO, 2004, p. 6).

2.2 INTENTIO AUCTORIS

A busca pela *intentio auctoris* é um conceito herdado da hermenêutica romântica alemã, particularmente de Friedrich Schleiermacher (2005, p. 115-116), que afirma:

Antes da aplicação da arte da interpretação é preciso que a gente se coloque ao nível do autor, sob o aspecto objetivo e subjetivo.

Sob o aspecto objetivo, portanto, mediante o conhecimento da língua, assim como ele o tinha, o que é ainda mais determinante do que se coloca[r] ao nível dos leitores originários, os quais, por sua vez, também precisam situar-se, primeiro, ao nível do autor. Sob o aspecto subjetivo, pelo conhecimento de sua vida interior e exterior.

Isso determina a existência de um círculo hermenêutico, devido ao fato de que só podemos conhecer a “gramática” ou a “psique” de um autor por meio da leitura e da interpretação de sua obra. Em outras palavras, só podemos conseguir o que precisamos para interpretar um texto a partir da sua interpretação. O próprio Schleiermacher (2005, p. 116) afirma: “Contudo, ambas as coisas só podem adquirir-se completamente através da própria interpretação. Pois apenas por meio dos escritos de alguém se pode conhecer seu vocabulário, bem como seu caráter e suas circunstâncias”.

O círculo, provavelmente, é ainda mais amplo. Pois o que facilita o acesso à “gramática” de um autor é o conhecimento da totalidade da “gramática” de sua época, da qual ela é apenas uma parte. Do mesmo modo, o que facilita o nosso acesso à psique do autor é a congenialidade que une todos os seres humanos, que é “a comum participação do autor e do intérprete na razão universal” (GIBELLINI, 1998, p. 60). Aqui também só temos acesso à totalidade gramatical e psíquica na medida em que lemos e interpretamos as obras particulares que são partes dessa totalidade, como bem o notou o próprio Schleiermacher (2005, p. 116): “Por toda parte, o saber perfeito consiste em que, neste aparente círculo, todo particular só pode ser compreendido a partir do universal do qual é parte, e vice-versa”.

Contudo, isso não lhe causa nenhum problema, pois continua afirmando que “todo saber só é científico se estiver constituído dessa forma” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 116).

Wilhelm Dilthey retoma em parte a hermenêutica de Schleiermacher, deixando de lado o aspecto gramatical para fazer do aspecto psicológico da busca pelo autor o fundamento de sua metodologia para as ciências humanas. Com efeito, para ele, é preciso distinguir as ciências da natureza, que visam à explicação dos fenômenos naturais por meio de leis universais, das ciências humanas, que buscam compreender as manifestações do espírito humano, caracterizadas como históricas e portadoras de elementos, quiçá únicos, advindos da vivência (*Erlebnis*) do indivíduo.

Para Dilthey, como observa Jean Grondin (2008, p. 25),

A finalidade da interpretação é compreender a individualidade a partir de seus sinais exteriores: “Chamamos de compreensão o processo pelo qual

conhecemos um interior por meio de sinais percebidos de fora pelos nossos sentidos.” Esse interior a ser compreendido corresponde ao sentimento vivido (*Erlebnis*) do autor, sentimento acessível não diretamente, mas só por seus sinais exteriores. O processo da compreensão consiste em “recriar” em si o sentimento vivido do autor, partindo de suas expressões.

Portanto, segundo Dilthey, a interpretação torna-se possível quando o intérprete consegue transpor sua mente para a mente do autor, numa empatia que lhe permite reviver a experiência vivida (*Erlebnis*, que Grondin traduz por sentimento vivido), reproduzindo-a a partir de suas expressões.

Umberto Eco pouco se detém na *intentio auctoris*, apresentada por ele como “muito difícil de descobrir e frequentemente irrelevante para a interpretação de um texto” (ECO, 1993, p. 29). Essa brevidade e a ausência de exemplos para demonstrar tal irrelevância indicam que, para ele, trata-se de uma evidência, de algo a respeito de que não há mais discussão relevante.

2.3 INTENTIO LECTORIS

No século XX, o enfoque da reflexão hermenêutica se desloca do autor para o leitor. A análise das características da linguagem, do texto e do leitor-intérprete dá a esse o papel de maior protagonista, colocando entre parênteses o autor.

Para Heidegger, que aplica elementos fundamentais da fenomenologia para a descrição do ‘ser’, as características do intérprete procedem das características do ser em geral. E a principal característica do ser é o *Dasein*, um ser contextualizado historicamente e geograficamente.

O intérprete deve assumir sua contextualização e não se esvaziar de suas características para ceder o lugar ao autor. Como a existência constitui o ser, o intérprete sempre terá um ‘da’ (prefixo do termo alemão *da-sein*), ou seja, ele sempre estará situado em um determinado espaço e tempo, e esse ‘da’ implica o ‘vor’, o ‘pré’ que antecede o trabalho interpretativo de cada intérprete. O *Dasein* implica na compreensão do sujeito ou do ser, o que é um movimento anterior à interpretação, configurando a historicidade do intérprete. Assim, o intérprete não começa, mas continua uma interpretação, entrando em um círculo em movimento.

Afirma Heidegger (2006, p. 214-214):

Toda interpretação, ademais, move-se na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar. [...] Mas ver nesse círculo um vício, buscar caminhos para evitá-lo e também “senti-lo” apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreender. [...] O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado.

Hans-Georg Gadamer explicita o ‘pré’ da interpretação ao elaborar o conceito de tradição, que constitui para cada intérprete uma herança da qual é impossível se libertar completamente. Diz ele:

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre essa base, e, mesmo no caso em que, na educação, a “tutela” perde a sua função com o amadurecimento da maioridade, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade vital-histórica não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos libertado de toda herança histórica e de toda tradição (GADAMER, 1999, p. 421).

A atitude correta, ao abordar um texto que se quer interpretar, não é negar e rejeitar os preconceitos ou a tradição, mas suspender a sua validade para que possam entrar em diálogo um com o outro. Diz o próprio Gadamer (1999, p. 80):

A consciência formada hermeneuticamente incluirá, por isso, uma consciência histórica. Terá de tomar consciência dos preconceitos que regem a compreensão, a fim de que a tradição se destaque e se imponha como uma opinião diversa. Para se destacar um preconceito, como tal, é necessário certamente suspender-lhe a validade; pois à medida que continuamos determinados por um preconceito, não temos conhecimento dele e nem o pensamos como um juízo.

A reflexão de outros hermeneutas assume como ponto de partida não o intérprete, mas o que está sendo interpretado, ou seja, o texto, a obra, ou o discurso. É o caso de Paul Ricoeur, que baseia sua reflexão hermenêutica no estudo do discurso. Ele parte da linguística estruturalista clássica de Saussure que decompõe a língua em unidades constitutivas: os fonemas, unidades fonéticas mínimas, identificáveis por oposição recíproca, que combinados entre si criam os lexemas, unidades lexicais que tiram seu significado não das realidades às quais elas se referem, mas das oposições que elas mantêm entre si. Contudo, para Ricoeur, se queremos descobrir o sentido do enunciado ABCDE (no qual cada letra maiúscula representa um lexema qualquer), não é suficiente conhecer o sentido de cada lexema, pois o sentido do conjunto não se esgota na justaposição ou na soma de

seus elementos. Por isso, ele introduz outra unidade significativa, a frase, cujo sentido se dá na associação de duas funções, a de identificação (de que estou falando, ou sujeito) e a de predicação (o que digo do sujeito).

As frases, por sua vez, compõem o discurso, objeto da interpretação. Ricoeur o chama de discurso, porque, para ele, o que vem primeiro é mesmo a fala, o diálogo entre um locutor e um ouvinte, que sempre é um evento, contextualmente situado. E esse fato do evento da fala ser contextual, tem por consequência uma característica fundamental do discurso falado: o de ser um discurso bastante fechado, no que diz respeito a sua interpretação. Ricoeur (2000, p. 28-29) afirma:

As nossas palavras na sua maioria são polissêmicas; têm mais de um significado. Mas a função contextual do discurso é, por assim dizer, filtrar a polissemia das nossas palavras e reduzir a pluralidade das interpretações possíveis, a ambiguidade do discurso que resulta da polissemia não filtrada das palavras. E a função do diálogo é iniciar esta função de filtragem do contexto. O contextual é o diálogo. É neste sentido preciso que o papel contextual do diálogo reduz o campo do mal-entendido a propósito do conteúdo proposicional.

A situação muda radicalmente quando o discurso falado é afixado por escrito e se torna texto. A inscrição do discurso num suporte escrito outorga a este certa autonomia. Nas palavras de Ricoeur (2000, p. 41),

A inscrição torna-se sinônimo de autonomia semântica do texto, que resulta da desconexão da intenção mental do autor relativamente ao significado verbal do texto. Em relação ao que o autor quis dizer e ao que o texto significa. A carreira do texto subtrai-se ao horizonte finito vivido pelo seu autor. O que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando o escreveu.

Ao mesmo tempo em que o discurso, abrigado da destruição temporal por meio da escrita, adquire autonomia em relação ao locutor (agora transformado em autor), ele também não tem mais como destinatário um ouvinte ou um grupo de ouvintes limitado. Ele é suscetível de ser lido por qualquer pessoa capaz de ler. Isto não deixa de ter uma consequência importante: a abertura para diferentes interpretações possíveis. Diz Ricoeur (2000, p. 43):

Faz parte da significação de um texto estar aberto a um número indefinido de leitores e, por conseguinte, de interpretações. Esta oportunidade de múltiplas leituras é a contrapartida dialética da autonomia semântica do texto.

Tal abertura a múltiplas interpretações deve-se, entre outros motivos, ao fato da linguagem ser essencialmente simbólica. Ricoeur afirma (1978, p. 15):

Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro. Essa circunscrição das expressões de duplo sentido constitui, propriamente, o campo hermenêutico.

E como os símbolos são multívocos, os textos também hão de ser caracterizados como tais. Isso determina o “conflito das interpretações”, título de um dos livros em que ele desenvolve mais detalhadamente a sua reflexão hermenêutica (cf. RICOEUR, 1978).

O conflito das interpretações está também explicitamente presente na *Obra aberta* de Umberto Eco, quando ele faz suas as palavras de Luigi Pareyson:

Pode-se afirmar, portanto, que “todas as interpretações são definitivas, no sentido de que cada uma delas é, para o intérprete, a própria obra, e provisórias, no sentido de que cada intérprete sabe da necessidade de aprofundar continuamente a própria interpretação. Enquanto definitivas, as interpretações são paralelas, de modo que uma exclui as outras, sem contudo negá-las...” Tais assertivas, feitas do ponto de vista teórico da estética, são aplicáveis a todo fenômeno de arte, a obras de todos os tempos (ECO, 2005, p. 64-65).

Mesmo se Eco usa especialmente exemplos poéticos (e também musicais ou de outras artes), ele deixa bem claro, repetidas vezes, que a “poética da obra aberta” é uma abordagem que pode ser aplicada a qualquer obra. Assim ele diz:

Toda obra de arte, desde as pinturas rupestres até I promessi sposi, de Manzoni, propõe-se como objeto aberto a uma infinidade de degustações. E não porque uma obra seja um mero pretexto para todas as exercitações de sensibilidade subjetiva que faz convergir sobre ela os humores do momento, mas porque é típico da obra de arte o pôr-se como nascente inexaurida de experiências que, colocando-a em foco, dela fazem emergir aspectos sempre novos (ECO, 2005, p. 68).

Assim como Ricoeur, Eco parte do texto mesmo para explicar e justificar a liberdade do leitor. Ele abre mão de dois pares de conceitos: a função referencial e a função emotiva das mensagens, por um lado, e a função denotativa e a função conotativa do signo linguístico, por outro lado. Tais funções estão presentes em qualquer mensagem ou texto, mesmo em mensagens que parecem puramente referenciais, e elas fazem com que o papel primordial, na interpretação dos textos, caiba ao leitor. Eco (2005, p. 77) afirma:

Que diferença separava a frase “Aquele homem vem de Baçorá” dita a um habitante do Iraque da mesma frase dita ao nosso imaginário ouvinte europeu? Formalmente nenhuma. A diferente referencialidade da expressão não reside, portanto, na expressão em si, mas no receptor.

No caso de obras literárias, especialmente, mas não apenas poéticas, intervém outro elemento, que Eco chama de “sugestão orientada”. Esta é realizada por meio de “estímulos”, colocados no texto pelo autor e que são muito variados: efeitos fonéticos, efeitos lexicais, efeitos sintáticos, efeitos rítmicos. Estes convidam a associar elementos que não seriam ligados numa maneira normal de se expressar. Contudo, isso não implica a imposição de uma *intentio auctoris* sobre o leitor, pois se trata de mera sugestão. Eco explica isso dizendo (2005, p. 85):

Todo signo que apareça ligado a outro e dos outros receba sua fisionomia completa significa de modo vago. Cada significado, que não possa ser apreendido senão ligado com outros significados, deve ser percebido como ambíguo.

Esse aspecto sugestivo, vago, ambíguo explica também como o leitor consegue voltar várias vezes à mesma obra com um prazer cada vez maior, e passa a ler o texto, maravilhando-se como se fosse a primeira vez. Explica Eco (2005, p. 87):

Voltando à peça muito tempo depois, redescobrimo-nos novamente espontâneos e maravilhados diante de suas sugestões: e não apenas por nos termos desabitado dos efeitos daqueles estímulos acústicos organizados de um certo modo; a maioria das vezes, paralelamente, também nossa inteligência amadureceu, nossa memória foi enriquecida, nossa cultura aprofundou-se.

Podemos dizer que, para Eco, a abertura da obra a várias interpretações de um leitor ou de vários leitores se deve tanto a características do texto (e da linguagem de modo geral) quanto a características do leitor, ambos tendo uma característica de mutabilidade. É a interação dessas duas mutabilidades que cria a impressão de abertura. Conclui Eco (2005, p. 88):

A impressão de abertura e totalidade não está no estímulo objetivo, que por si só é materialmente determinado; e não está no sujeito, que por si só está disposto a todas e a nenhuma abertura: mas na relação cognoscitiva no curso da qual se realizam aberturas suscitadas e dirigidas pelos estímulos organizados segundo a intenção estética.

Outros pensadores defendem a mesma abertura dos textos para infinitas interpretações. Um exemplo bem conhecido é o pensador francês Jacques Derrida, cujo nome é associado ao desconstrucionismo. Para ele, não é nem o texto, nem o leitor que leva a essa abertura, mas o sistema de conceitos aos quais o texto remete como significante. Para Derrida, na cultura ocidental, todo sistema de conceitos é uma construção hierárquica, que opõe conceitos em pares, sendo sempre um dos

membros de cada par considerado como positivo e o outro como negativo. Ora, toda construção hierárquica se caracteriza por uma violência interna, resultando de uma luta travada para manter ou desfazer a estrutura sistêmica existente. Derrida (1972, p. 56-57) afirma:

Numa oposição filosófica clássica, não temos a coexistência pacífica de um frente a frente, mas uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda o outro (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa a posição elevada. Desconstruir a oposição é, em primeiro lugar, inverter a hierarquia. Negligenciar essa fase da inversão é esquecer a estrutura conflituosa e subordinativa da oposição.

Isso implica que a estrutura conceitual seja sempre uma construção muito instável e tal instabilidade se revela no que Jacques Derrida chama de *différance*. Essa palavra é um neologismo criado por ele e que aponta para os dois sentidos do verbo francês *différer* (que se encontram também no verbo português correspondente: diferir): ‘ser diferente’ e ‘adiar’. Para Derrida, na comunicação, a distância temporal que separa a emissão da recepção, e que pode ser mínima como numa conversação, é necessária e suficiente para desvendar a instabilidade da construção conceitual que é a mensagem e provocar a reconstrução de outro sistema conceitual baseado no anterior, porém diferente (o adiamento provoca a diferença, é isso que significa o neologismo de Derrida, a *différance* como característica do que é diferente porque diferido).

A esse respeito afirma Derrida (1972, p. 57):

É preciso, por essa escrita dupla, precisamente, estratificada, deslocada e deslocadora, assinalar o afastamento entre a inversão, que abaixa a altura, desconstrói sua genealogia sublimativa e idealizadora, e a emergência irruptiva de um novo “conceito”, conceito daquilo que não se deixa mais, que nunca se deixou compreender no regime anterior.

O mesmo vale para o texto, que é um tipo de mensagem que se transmite com um adiamento mais longo ainda. Na análise de Derrida, a desconstrução não é algo que o receptor da mensagem ou o intérprete do texto quer, mas é algo inelutável, devido às características intrínsecas de todo sistema conceitual. O que é o feito do receptor, do intérprete não é a desconstrução, mas a reconstrução de algo que só pode ser diferente do original. E como nova construção, a interpretação também é um sistema de conceitos. Ela tem as mesmas características de instabilidade da mensagem, do texto original, o que exclui qualquer pretensão de interpretação correta ou errada.

Outro pensador, com quem Umberto Eco “dialoga” em *Interpretação e Superinterpretação*, Richard Rorty, costuma se definir como pragmatista. Para ele, não existe diferença entre coisa e texto: ambos não tem sentido em si mesmo, pois só existe o uso que se faz deles. Os seus conceitos-chave são ‘uso’, ‘objetivo’, ‘eficácia’. Para Rorty, portanto, um texto não tem sentido em si, mas ele tem objetivos. O mesmo vale para toda interpretação, que, portanto, não pode ser avaliada em termos de verdade, mas de eficácia. Diz Rorty (1993, p. 109):

Há tantas descrições quantos são os usos a que o pragmatista possa ser submetido por si mesmo ou pelos outros. Esse é o estágio em que todas as descrições (inclusive a descrição de si mesmo como pragmatista) são avaliadas de acordo com sua eficácia enquanto instrumentos a serviço de objetivos, e não por sua fidelidade ao objeto descrito.

Por isso, para ele, pensar que seja possível chegar a uma interpretação correta de um texto é uma ilusão. Nunca se chega à verdade, mas somente a uma convicção. Rorty (1993, p. 124) afirma:

Ler textos é uma questão de lê-los à luz de outros textos, pessoas, obsessões, informações, ou o que for, e depois ver o que acontece. [...] Pode ser tão estimulante e convincente que se tem a ilusão de que se está vendo agora do que realmente trata um determinado texto. Mas o que estimula e convence é uma função das necessidades e propósitos daqueles que são estimulados e convencidos. Por isso me parece mais simples descartar a distinção entre uso e interpretação, e distinguir apenas os usos feitos por diferentes pessoas para diferentes propósitos.

Como se vê, existe, no mundo contemporâneo, uma ampla aceitação da ideia de que a interpretação de textos deva ser bastante livre e aberta. Tal ideia, porém, tem também opositores, como, de modo paradoxal, o próprio Umberto Eco.

2.4 INTENTIO OPERIS

Na sua reflexão hermenêutica mais recente, Umberto Eco se revela bem diferente do Umberto Eco de 1962 e da *Obra aberta*, pois dedica muito esforço a desqualificar a imposição da *intentio lectoris*, associada a muitas expressões pejorativas. Assim, paralelamente à distinção entre *intentio operis* e *intentio lectoris*, Eco introduz a distinção entre interpretação e uso de um texto. Trazendo dois exemplos de leitura de um texto de Poe, ele afirma:

Derrida fizera uma interpretação do texto ao passo que Maria Bonaparte, que usava o texto para extrair inferências sobre a vida particular de Poe, inserindo no discurso provas que lhe eram fornecidas por informações

biográficas extratextuais, fizera simplesmente uso do texto (ECO, 2004, p. 14).

Ele conclui associando a interpretação de Derrida (qualificada de 'correta') à procura da *intentio operis* e a interpretação de Bonaparte à superposição (variante da palavra 'imposição' mencionada acima) da *intentio lectoris*. Numa seção sobre a herança e aplicação do hermetismo na atualidade, Eco associa as teorias da interpretação infinita a características da semiose hermética, admitindo que isso produz uma caricatura, mas, continua ele, dizendo que

essa caricatura não nos apresenta um monstro. Muitas das dignidades que enunciei, dentro de certa medida, não são de desprezar in toto. E, no entanto, juntas, essas dignidades desenham o quadro de uma síndrome patológica da alusão e da suspeita (ECO, 2004, p. 32).

Falando da 'interpretação suspeitosa', Eco afirma (2004, p. 63):

Para lermos suspeitosamente o mundo e os textos é preciso que tenhamos elaborado algum método obsessivo. Suspeitar, em si, não é patológico: tanto o detetive quanto o cientista suspeitam por princípios que alguns fenômenos, evidentes mas aparentemente irrelevantes, podem ser indício de algo não evidente... A supervalorização dos indícios nasce muitas vezes de um deslumbramento excessivo...

Imposição, uso, superposição, inserção no discurso, síndrome patológica, método obsessivo, deslumbramento excessivo, o campo lexical assim desenvolvido, mesmo com as ressalvas da caricatura para alguns termos, deixa a nítida impressão de uma sentença sem possibilidade de recurso.

O caminho da interpretação 'correta' consiste, para Eco, em uma terceira via:

Em alguns dos meus escritos recentes, sugeri que entre a intenção do autor (muito difícil de descobrir e frequentemente irrelevante para a interpretação de um texto) e a intenção do intérprete que (para citar Richard Rorty) simplesmente "desbasta o texto até chegar a uma forma que sirva a seu propósito" existe uma terceira possibilidade. Existe a intenção do texto. (ECO, 1993, p. 29).

Eco tenta esclarecer o que seja a *intentio operis* da seguinte maneira:

Um texto é um artifício que tende a produzir seu próprio leitor-modelo. O leitor empírico é aquele que faz uma conjectura sobre o tipo de leitor-modelo postulado pelo texto. O que significa que o leitor empírico é aquele que tenta conjecturas não sobre as intenções do autor empírico, mas sobre as do autor-modelo. O autor-modelo é aquele que, como estratégia textual, tende a produzir um certo leitor-modelo (ECO, 2004, p. 15).

Com esse conceito de leitor-modelo, Umberto Eco não deixa de se aproximar de outros teóricos, como Wolfgang Iser, da Escola de Constança, expoente da estética da recepção, como o mostra a seguinte citação do autor alemão:

É geralmente reconhecido que os textos literários assumem a sua realidade sendo lidos, e isso significa que os textos já devem conter certas condições de atualização que permitirão que o seu significado seja montado na mente responsiva do receptor. O conceito de leitor implícito é, portanto, uma estrutura textual que antecipa a presença de um destinatário, sem necessariamente defini-lo: esse conceito preestrutura o papel a ser assumido por cada receptor, e isso vale mesmo quando os textos parecem ignorar deliberadamente seu possível receptor possível ou o excluem ativamente. Assim, o conceito de leitor implícito designa uma rede de estruturas convidando a responder, que incentivam o leitor a agarrar o texto (ISER, 1978, p. 34).

Com tal *ménage à trois* entre autor, texto e leitor, Eco vai à procura de um elemento objetivo que permitiria distinguir entre o que é correto ou não em se tratando de interpretar um texto sem recorrer à *intentio auctoris*, descartada de antemão. O elemento objetivo seria uma estratégia textual, discernível objetivamente no texto, que explicaria como interpretações divergentes da *intentio auctoris* poderiam ser admitidas como corretas, enquanto outras deveriam ser descartadas. Para saber se uma interpretação corresponde a essa estratégia textual, usa-se um critério de dupla coerência: coerência linguística e coerência textual, como mencionadas acima no subprograma b1. Eco ilustra tal princípio com a interpretação de um verso de um poema de Wordsworth, no qual se encontra a palavra 'gay' e estabelece os princípios seguintes:

Um leitor sensível e responsável não é obrigado a especular sobre o que acontecia na cabeça de Wordsworth quando escreveu esse verso, mas tem o dever de ter presente o estado do sistema lexical nos tempos de Wordsworth... O que acontece se fico sem saber quando foi escrito e por quem? Vou verificar, depois de ter encontrado a palavra gay, se o curso subsequente do texto autoriza uma interpretação sexual que me encoraje a crer que gay também veicula conotações de homossexualidade (ECO, 2004, p. 84-85).

Percebe-se nitidamente, na reflexão de Umberto Eco em *Interpretação e Superinterpretação* e em *Os limites da interpretação*, a vontade de corrigir a sua *Obra aberta*, como ele mesmo admite:

Ao que tudo indica, eu parecia então fazer concessões excessivas ao intérprete. Hoje corro o risco de parecer excessivamente respeitoso em relação ao texto (ECO, 2004, p. 5, nota infrapaginal).

Contudo, a sua tentativa de desenvolver uma leitura ‘semiaberta’ dos textos, como acontece com muitas teorias intermediárias, não deixa de apresentar uma série de problemas.

Em primeiro lugar, a distinção das três *intentiones* é problemática. Possivelmente, como ainda se buscará demonstrar nesta tese, no ato da interpretação só existe uma intenção, a do leitor. É ele que quer encontrar o(s) sentido(s) do texto por ele interpretado. A partir daí, várias atitudes (sempre dele, do leitor) são possíveis. Ele pode decidir querer encontrar o sentido que o autor quis colocar no texto, e isso não representa necessariamente um posicionamento neutro e objetivo, pois o conhecimento que temos de um autor depende em grande parte (às vezes em totalidade) da interpretação de sua obra, e procurar a *intentio auctoris* faz com que a interpretação dependa em boa parte do conhecimento prévio que se tem do autor. E isso coloca em jogo também as habilidades e a perspicácia do intérprete. E aí se estabelece” um círculo hermenêutico. Também não se pode esquecer o perigo de uma deriva autoritária: quando se chega a uma interpretação supostamente representando a *intentio auctoris*, há a possibilidade que ela se imponha como ‘a’ interpretação correta que não pode mais ser questionada, como bem nota Haroldo Reimer (2010a):

Eco não quer voltar à hermenêutica romântica da *intentio auctoris*. E o faz por uma boa razão. Ela tem duas faces: uma é heurística e a outra é dogmática. É retornando ao texto, sua historicidade, sua construção linguística, literária, à provável intencionalidade do autor etc. que se pode descobrir, ou melhor, reconstruir o sentido do texto, aqui entendido em sentido lato. Aí há chance de produzir conhecimento. Mas o modo científico pode levar a afirmações dogmáticas ou tornadas dogmáticas. Acho que Eco pensa mais nesta última possibilidade. Dizer que não se pode reconstruir a intenção do autor equivale a negar qualquer afirmação de sentido fixo em texto escrito.

Apesar dessa rejeição categórica, o autor volta a ter certa importância, mesmo que indireta na interpretação como busca da *intentio operis*, pois é necessário saber onde e quando escreveu para poder usar o critério da coerência linguística para averiguar se a interpretação se manteve dentro da *intentio operis*. Está certo que nessa coerência linguística não entraria o idioleto do autor (o que equivaleria a procurar a *intentio auctoris*). Mas, mesmo assim, o autor tem uma pequena influência limitativa sobre o processo interpretativo prezado por Eco.

E isso é longe de ser o único problema com a *intentio operis* de Eco. O maior problema é a fronteira que separaria a *intentio operis* da *intentio lectoris*, fato reconhecido pelo próprio Eco (2004, p. 18):

O fato mesmo de que se tenha colocado a construção do objeto textual sob o signo da conjectura por parte do intérprete mostra como intenção da obra e intenção do leitor estão estreitamente ligadas.

Os critérios que devem ser usados para distinguir a *intentio operis* ou interpretação da *intentio lectoris* ou uso se revelam, na prática, problemáticos. Retomo o exemplo de Wordsworth examinado acima, na linha do raciocínio de Eco, mas invertendo a ordem das interpretações. Imaginemos que o poema em questão tenha chegado até nós sem indicação de autoria nem de cronologia. Os intérpretes seriam então autorizados a recorrer ao único critério da coerência textual para limitar suas interpretações, reconhecidas como legítimas segundo a *intentio operis*. Depois de um tempo, descobre-se o autor. Isso significaria que algumas dessas interpretações reconhecidas passariam a perder a sua validade? Mas se o texto não mudou, como pode a *intentio operis* ser diferente? Isso tende a mostrar que a *intentio operis* poderia ser uma *intentio lectoris* domesticada, que daria certo direito de controle ao autor, mesmo que postumamente.

Eco introduz a outra coerência, a coerência textual, recorrendo ao *De doctrina christiana* de Agostinho. A citação, não literal, aparece diferente em dois livros. Em *Interpretação e Superinterpretação*, Eco escreve (1993, p. 76):

Essa ideia também é antiga e vem de Agostinho (De doctrina christiana): qualquer interpretação feita de uma certa parte de um texto poderá ser aceita se for confirmada por outra parte do mesmo texto, e deverá ser rejeitada se a contradisser.

Mas em *Os limites da interpretação* escreve algo um pouco diferente:

Agostinho, em De Doctrina Christiana dizia que uma interpretação, caso pareça plausível em determinado ponto do texto, só poderá ser aceita se for reconfirmada – ou pelo menos se não for questionada – em outro ponto do texto (ECO, 2004, p. 14).

Apesar de a primeira versão ser um pouco mais dura que a segunda, o princípio é o mesmo, e não deixa de ser, ele também, problemático. Com efeito, esse princípio, como exposto por Eco, parece implicar que a ‘outra parte’ ou o ‘outro ponto’ do texto tenha um sentido objetivamente determinado e não mais

questionável. No entanto, devemos concordar com Osvaldo Luiz Ribeiro, quando afirma que

"sentido" é função APENAS da consciência humana, da mente humana. Não há "sentido" nas coisas, em nenhuma delas. Um texto é uma coisa - e nada mais do que uma coisa, se você o descola das pessoas, as únicas, que o podem sustentar: o escritor ou o leitor (RIBEIRO, 2010).

Com a rejeição da pertinência e da utilidade da busca pela *intentio auctoris*, resta que a outra parte do texto só recebe sentido no ato da leitura, que é sempre um ato interpretativo. Ou seja, seria a interpretação de outro trecho do texto que confirmaria ou não a interpretação do trecho que está sendo interpretado. É uma situação altamente problemática. Em primeiro lugar, porque pressupõe que um texto não pode conter contradições, desejadas ou não percebidas no momento de sua redação. E em segundo lugar, porque é muitas vezes impossível, quando confrontado a uma contradição entre dois trechos contraditórios, determinar qual trecho seja mais correto do que o outro.

Como vimos acima, Eco chega a associar imposição da *intentio lectoris* e uso de um texto como caracterizações de uma interpretação errônea. Tal associação entra em contradição com outro trecho do seu livro, no qual ele afirma:

Uso e interpretação são, certamente, dois modelos abstratos. Toda leitura resulta sempre de uma comistão dessas duas atitudes. Às vezes acontece que um jogo iniciado como uso acabe produzindo lúcida e criativa interpretação – ou vice-versa (ECO, 2004, p. 18).

Aqui estaríamos diante de dois momentos distintos do ato da leitura e não mais uma maneira diferente de falar da mesma coisa. Tal confusão é ilustrada por um exemplo bíblico trazido pelo Eco (2004, p. 33-34):

Se Jack, o Estripador, nos viesse dizer que fez o que fez inspirado na leitura do Evangelho, nossa tendência seria pensar que ele leu o Novo Testamento de modo pelo menos inusitado. [...] Diríamos que Jack usou os Evangelhos a seu modo, [...] diríamos talvez [...] que é preciso respeitar sua leitura... Não diríamos, porém que Jack seja modelo que se proponha aos garotos de uma escola para dizer-lhes o que podemos fazer com um texto. Não é intenção do exemplo ser meramente "espiritoso": ele nos diz que existem pelo menos alguns casos em que todos concordariam com a insustentabilidade de uma dada interpretação.

Eco começa por identificar corretamente o problema do uso que Jack o Estripador estaria fazendo do texto, mas conclui de maneira confusa deduzindo que esse uso torna sua interpretação insustentável. Ora, se Jack se baseasse em João

8,1-11, não poderia ele interpretar o texto afirmando que alguém sem pecado pode matar uma mulher sexualmente pecadora? Definindo a si próprio como isento de pecado, ele se autorizaria a executar a sentença. Uso insustentável do texto? Com certeza. Interpretação errônea? Isso já não é mais tão evidente, se a gente se limita a critérios hermenêuticos.

2.5 APLICAÇÃO À BÍBLIA

Esse exemplo nos leva à interpretação dos textos bíblicos em geral e da Bíblia hebraica em particular. A peculiaridade desses textos faz com que os problemas mencionados até agora adotem proporções maiores.

No caso dos textos da Bíblia, na maioria dos casos, não sabemos quem é o autor ou quais são os autores dos textos e muitas vezes os textos passaram por processos revisionais sucessivos e releituras. Isso torna a busca da *intentio auctoris* praticamente impossível (qual seria o autor, o redator final, um redator intermediário, o autor de uma versão primitiva reconstruída do texto?). E mesmo para quem rejeita a pertinência da *intentio auctoris*, tal situação complica muito o uso do critério da coerência linguística do texto para determinação da *intentio operis*, tal como vimos acima, pois esta implica o conhecimento da data de composição do texto. Sem saber quem escreveu o texto para quem e quando, como podemos determinar as corretas significações e conotações do texto? E mesmo se conhecêssemos a data e o público do texto, estaríamos ainda confrontados com um problema insolúvel: a ausência de literatura hebraica não bíblica contemporânea ao surgimento dos textos. Como a Bíblia representa quase todo o corpus textual do hebraico antigo, os intérpretes bíblicos são vítimas de mais um círculo hermenêutico: os sentidos das palavras da Bíblia são determinados por dicionários que têm como quase única base textual o texto da Bíblia, ou seja, as interpretações anteriores da Bíblia determinam as interpretações posteriores. E o problema linguístico aumenta também quando a interpretação é feita numa língua diferente do hebraico, pois um equivalente lexical correto de uma palavra hebraica pode ter conotações totalmente diferentes na língua da interpretação (por exemplo, a palavra hebraica para 'coração' é associada nas línguas europeias com sentimentos, enquanto no hebraico ela é associada à reflexão, à inteligência).

O outro critério, o da coerência textual, também se torna mais problemático, quando aplicado à Bíblia, porque ela é um texto heterogêneo, rico em contradições insanáveis. E a atitude tomada frente às contradições não é sempre isenta de imposição da *intentio lectoris*, mesmo que não consciente. Assim, poder-se-ia objetar a Jack o Estripador que sua interpretação do texto não combina com o *ethos* bíblico, como ilustrado por vários trechos significativos. Mas do ponto de vista hermenêutico, o que isso significaria? Uma leitura da Bíblia segundo a *intentio operis* criaria um ideário bíblico – seja pessoal, seja como herança social –, no qual alguns trechos seriam supervalorizados e outros negligenciados. E esse ideário entraria como critério determinando a atitude do leitor confrontado a trechos bíblicos problemáticos na visão desse ideário.

Não obstante todos os problemas trazidos pelas três *intentiones* de Umberto Eco, decidimos por usá-las como critérios avaliativos da reflexão e da prática hermenêuticas a respeito da Bíblia, mas com as devidas ressalvas. Pensamos que as três *intentiones* representem, provavelmente, como ainda procuraremos demonstrar, intenções do leitor. Por isso, usaremos sempre a expressão ‘intenção do leitor’ em português quando nos referimos à atitude do leitor em geral, e a expressão latina *intentio lectoris* quando nos referimos àquele modo de interpretar os textos que deixa o leitor livre para fazer o que ele quer.

Nos capítulos seguintes, examinaremos a questão da intenção do intérprete e da correção ou incorreção da interpretação em casos concretos, a partir do estudo de alguns comentários representativos da tradição judaica e cristã sobre o livro do Êxodo, começando, no capítulo 3, por três comentários antigos, um da tradição rabínica, o Êxodo Rabbah, um da tradição exegética patrística alexandrina, de Cirilo de Alexandria, e um da tradição exegética antioquena, de Teodoreto de Cirro.

3 EXEGESE PRÉ-MODERNA

Durante a Antiguidade e todo o período medieval, a exegese bíblica apresenta características que não se alteram substancialmente ao longo do período. Apenas se aprofundam cada vez mais as pistas trilhadas pelos pioneiros, que foram os próprios autores bíblicos ao (re)interpretarem outros trechos bíblicos, configurando o que se conhece por 'releitura'. Essa maneira de fazer exegese continua até o surgimento paulatino da exegese crítica no alvorecer da Modernidade. É essa exegese que chamamos de pré-moderna, tendo em mente que não estamos falando da modernidade cronológica da subdivisão cronológica da História em períodos, já que a exegese pré-moderna continua sendo praticada no período histórico-cronológico chamado modernidade.

Depois de apresentar as principais características dessa exegese, tanto do lado judaico quanto do lado cristão, passaremos ao estudo de três representantes desse tipo de exegese: o *Midrash Rabbah* e os comentários de Teodoreto de Cirro e de Cirilo de Alexandria. Para cada texto, depois de uma pequena introdução, examinaremos dois aspectos: o que o autor diz do trabalho exegético (em uma eventual introdução, mas também pelas expressões usadas no seu comentário) e qual é o resultado da sua exegese, avaliado através do prisma das três intenções: do autor, do texto e do leitor.

3.1 EXEGESE RABÍNICA E PATRÍSTICA

A exegese judaica e a exegese cristã antiga da Bíblia têm sua raiz no próprio texto da Bíblia, que foi a primeira obra a ser interpretada por meio de outros textos bíblicos: são as chamadas releituras dos textos da Bíblia dentro da própria Bíblia, um processo que pode ser parcialmente reconstruído por meio da verificação da intertextualidade entre textos distintos dentro do mesmo conjunto geral. Assim, do lado judeu, já encontramos na Bíblia hebraica muitas releituras, como a releitura de Samuel e Reis nos livros de Crônicas, a releitura das profecias depois da queda de Jerusalém, por exemplo. Tal fenômeno de adaptação de textos às necessidades de leitores de um tempo diferente do autor original remete provavelmente à "imposição

duma *intentio lectoris*” na terminologia de Umberto Eco. Também poderíamos dizer, como Derrida, que todo ato de leitura é ao mesmo tempo um ato de escrita.

A exegese rabínica e a exegese patrística caminham paralelamente ao longo do tempo, mas não têm como esconder sua origem comum. Esse paralelismo está relacionado com as diferenciações entre os dois grupos, que se iniciam no final do primeiro século da era cristã, estendendo-se ao longo dos séculos seguintes (STRECKER, 2009). A nossa apresentação seguinte quer mostrar quais são os pontos comuns e os pontos de divergência entre essas exegeses irmãs.

3.1.1 Exegese rabínica

Na tradição judaica, dentro da Bíblia, o Pentateuco ou a Torá, ocupa um lugar de destaque, devido ao fato deste primeiro bloco literário da Bíblia servir como conjunto normativo que fundamentalmente define como deve viver um judeu. O seu estudo também recebe muito mais atenção que o estudo dos outros textos bíblicos, como o mostra a história da literatura exegética judaica rabínica.

Em primeiro lugar, devemos perguntar qual é, para os rabinos, a origem da Torá, quem é o seu autor. A tal pergunta responde com toda clareza um tratado da Mishná, chamado *Avot* (Pais), e frequentemente *Pirquei Avot* (Capítulos dos Pais) a partir da época medieval:

Moisés recebeu a Torá do Sinai, transmitiu-a a Josué, Josué aos anciãos, os anciãos aos profetas, e os profetas a transmitiram aos homens da Grande Assembleia. Estes proclamaram três coisas: sede ponderados no julgamento, formai muitos discípulos e construí uma cerca protegendo a Torá (MIRANDA, 2001, p. 207).

O verbo utilizado não deixa claro como teria acontecido a recepção da Torá por Moisés, se foi por inspiração, por ditado ou por recepção física (como se afirma na tradição islâmica da origem do Alcorão). Mas, de qualquer forma, para a tradição rabínica, Deus mesmo é o autor da Torá e Moisés é apenas o primeiro dos intermediários que permitiram que ela chegasse até a atualidade. Deve-se acrescentar também que a Torá recebida por Moisés no Sinai não é apenas a Torá das Bíblias hebraicas impressas (o Pentateuco), que constitui apenas a Torá escrita (*Torá she-bi-ktav*). Moisés recebeu também a Torá oral (*Torá she-be-‘al-pê*), isto é,

um conjunto de interpretações que permaneceram muito tempo na oralidade e que constituem a origem do Talmud.

Mas, ao contrário do que acontece do lado cristão, a inspiração verbal da Escritura Sagrada tornou-se um motivo e um apelo para um estudo aberto da Palavra de Deus que vai muito além do sentido literal.

Contudo, o estudo aberto do texto da Torá não significa que a liberdade dada ao intérprete seja absoluta, pois na busca (*derash*) do sentido exato da letra do texto e também na busca do novo sentido que o texto precisa receber, o comentarista deve observar mil precauções e nenhuma das duas partes do trabalho está aberta a uma improvisação livre. Sobre isso se expressa o estudioso D. Banon (1995, p. 74):

O midrash é primeiro uma exploração da letra do texto – pois livrar-se com demasiada rapidez do molde da letra seria perder o ato de leitura – e procura na letra de um pretexto para pensar. O midrash não é uma leitura apressada e precipitada que abriria mão da letra e/ou da “arquiescritura”, quer dizer dos brancos, dos silêncios, da *scriptio defectiva*, dos pontos extraordinários, dos signos de cantilação, das grafias singulares, dos tempos mortos, em suma, de tudo que pode fazer sentido. É uma leitura lenta, atenta ao encaminhamento do sentido em todos os recônditos do relato. O midrash é, precisamente, busca do sentido a renovar, como se os versículos gritassem sem parar: “Interpretai-nos!”.

Mas tal interpretação não poderia ser realizada sem prevenção, senão seria apenas imprudência e impudência do espírito. Para dar certo, ela deve arrastar consigo todos os aluviões da tradição que é estruturada mas não fechada.

Ao longo da história, regras foram estabelecidas e codificadas para garantir a seriedade e a conformidade da interpretação do texto sagrado. Essas regras foram atribuídas a sábios famosos da tradição judaica.

Uma primeira série de sete regras, por exemplo, é atribuída ao sábio Hillel (70 a.C – 10 d.C.):

- 1) *Qal wa-homer*: ou interpretação *a fortiori*: inferir algo do menor ao maior;
- 2) *Gezerah shawah*: raciocinar por analogia semântica;
- 3) *Binyan av mi-katuv ehad*: uma interpretação estabelecida para um trecho bíblico é generalizada para outros trechos bíblicos que contêm a mesma expressão;

4) *Binyan av mishenei ketuvim*: uma interpretação estabelecida para dois trechos bíblicos é generalizada para outros trechos bíblicos que contêm a mesma expressão;

5) *Kelal u-perat u-perat u-kelal*: determinação do geral pelo particular e do particular pelo geral;

6) *Ka-yotse' bo be-maqom aher*: interpretação por analogia (sem necessidade de analogia verbal);

7) *Davar ha-lamed me-'inyano*: interpretação pelo contexto.

Mais tarde, outras regras foram elaboradas por outros rabinos. O rabino Naum de Ginzo (séc. I-II d.C.) determinou que a presença no texto de algumas partículas era sinal de um sentido oculto: algumas partículas indicariam a necessidade de acrescentar ao sentido do texto algo que não esteja nele; outras indicariam que o texto deve ser entendido em um sentido mais restrito do que o sentido aparente. Tal tendência de descobrir no texto coisas escondidas foi levada às últimas conseqüências pelo rabino Aqiva ben Yosef (45-135). Para ele,

A Torá não fala a linguagem dos homens. Na linguagem dos homens, usamos mais ou menos palavras para expressar uma ideia; encontramos palavras supérfluas que apenas querem criar um efeito estilístico, ou reforçar uma ideia. Não é o caso da linguagem da Torá, na qual nenhuma palavra, nenhuma sílaba, nenhuma letra encontra-se no texto por acaso. (OUAKNIN, 1995, p. 71).

Para ele, toda coisa bizarra (repetições, variantes ortográficas, etc.) necessita de uma interpretação por ser sinal de um sentido oculto.

Em reação a essa evolução, o rabino Ismael ben Elisha (100-130) retomou as regras de Hillel e as complementou para formar uma lista de 13 regras, até hoje recitadas durante o ofício da manhã nas sinagogas e integrada ao Sidur, livro que contém as orações para os dias normais (não festivos) do ano litúrgico judaico:

Rabi Yishmael diz: A lei é explicada mediante treze regras: 1°) Por inferência do termo menor no maior ou vice versa. 2°) Por uma decisão fundada em similitude de proposições nos textos. 3°) Por principal regra contida em um versículo ou deduzida de dois versículos. 4°) Da composição de uma proposição com sua particular específica. 5°) De um termo particular seguido por um geral. 6°) Preceitos tratados do principal ao geral, depois ao particular, devem ser explanados de acordo com o teor da especificação. 7°) De uma proposição geral que requer uma particular ou de um termo particular que requer um termo geral. 8°) Qualquer termo incluído em uma proposição geral e depois mencionada separadamente e

acrescentando alguma particularidade, esta exceção não é dada somente para sua própria causa, mas ensina que igualmente afeta o termo no seu todo geral. 9°) Qualquer termo incluído em uma proposição geral, e depois executado para provar um argumento similar ao seu sujeito, tende a atenuar mas não a agravar a determinação. 10°) Qualquer termo incluído numa proposição geral e depois executado para afirmar um caso diferente do seu sujeito, serve tanto para atenuar como para agravar. 11°) Toda coisa incluída em uma proposição geral e depois executada para determinar nova matéria não pode ser aplicada à proposição geral se não for expressamente aplicada e mencionada no texto. 12°) Todo termo deduz-se do próprio contexto ou se deduz do fim do texto. 13°) E assim, quando dois textos se contradisserem, não podemos determinar o sentido até que surja um terceiro texto que os harmonize. (FRIDLIN, 1997, p. 302-303.)

As duas primeiras regras de Hillel e Ismael são iguais. A terceira regra de Ismael junta a terceira e a quarta de Hillel. Nas regras 4 a 11, Ismael desenvolve e especifica a quinta regra de Hillel, tratando das relações entre o geral e o particular, com bastante sutileza. A regra 12 de Ismael é a sétima de Hillel e a regra 13 é uma regra nova, que visa à resolução das contradições entre trechos. Interessante é notar que a sexta regra de Hillel, a da analogia não verbal, não se encontra mais em Ismael. Para ele, a Torá fala a linguagem dos homens, e não se deve procurar algum sentido escondido para o qual acenariam particularidades estilísticas ou outras. Ismael quer ficar o mais perto possível do texto, e por isso ele descarta a sexta regra de Hillel, a que mais abre espaço para uma criatividade exegética.

O conjunto mais extenso de regras é atribuído ao rabino Eliezer ben Yose, o Galileu (séc. II). As suas 32 regras retomam regras de Hillel e Ismael, mas também regras de Naum de Ginzó. Ele acrescenta muitas outras, misturando regras do tipo das regras de Hillel e Ismael (que querem respeitar o texto o mais possível) e outras que abrem infinitas possibilidades de interpretação aberta. Não temos aqui espaço para expor todas as suas regras. Queremos apenas mencionar algumas, mais expressivas: a regra da elisão (permite acrescentar ao texto palavras supostamente omissas), a regra da repetição (nunca casual, ela deve ser sinal de algum sentido especial), a regra dos números idênticos (trechos onde números idênticos aparecem no texto devem ser relacionados), a regra da paronomasia (recorre a trocadilhos), a regra da gematria (que usa o valor numérico das palavras) e a regra do *notarikon* (divisão de uma palavra em duas ou mais palavras, uso de cada letra que compõem uma palavra como letra inicial de outras palavras, usadas para a interpretação da palavra dividida).

O que mais caracteriza a exegese judaica não é o seu conteúdo, mas sim a sua metodologia, pois o dogmatismo, em sentido restrito, é uma coisa pouco presente na religião judaica. Com toda razão estranha Michel Leter a não referência à exegese judaica nas reflexões hermenêuticas ocidentais desde Schleiermacher até Umberto Eco. No esforço de livrar a interpretação dos textos do dogmatismo, muitos autores modernos caracterizam toda a exegese medieval como dogmática e, portanto, condenável. Leter chega a definir a atitude da hermenêutica moderna como uma forma de ocultação:

A operação Eco pressupõe que todo texto moderno é aberto, enquanto os textos antigos seriam fechados. No entanto a Torá é concebida como intrinsecamente aberta. Tal abertura não é apenas pressuposta, mas deu origem a uma prática e a gêneros literários (Mishná, Guemará, Midrash) constitutivos do judaísmo. O corpus da hermenêutica judaica é dado como intrinsecamente aberto. [...]

É uma das características da hermenêutica de fundar-se numa ocultação, que se apresenta como inovação ou desconstrução. Toda a hermenêutica moderna se funda não numa emancipação, mas numa ocultação genealógica da hermenêutica judaica. [...]

A divisão dos quatro sentidos é mais sutil do que parece, pois no Midrash, é na transgressão que se encontra o sentido literal. (LETER, 1998)

Para resumir as características principais da exegese judaica, podemos dizer que ela se preocupa muito com o respeito ao texto nos seus mínimos detalhes, que ela segue tipos e regras de interpretação estritas, e que ela busca tornar o texto bíblico o mais atual possível, pois, na tradição rabínica, a interpretação se realiza em dois planos: o primeiro plano é o da letra do texto revelado que deve ser respeitado nos seus mais ínfimos detalhes, o segundo é o da renovação do sentido do texto, da produção de um novo sentido. A esse respeito escreve D. Banon (1995, p. 73),

Por isso, há sempre pelo menos dois textos, aquele que está aí visível (e que é preciso receber no respeito de seus dados e convenções: receber, quer dizer, estar pronto a se deixar dizer algo pela sua alteridade) e aquele que tem que fazer nascer, produzir. Receber e produzir são as duas modalidades da leitura judaica da Escritura, e talvez de toda leitura. Receber e produzir referem-se aos conceitos tradicionais de *torah shebiktav* (Torá escrita) e *torah shebe'alpe* (Torá oral), aos quais eles se sobrepõem.

No período medieval, a reflexão hermenêutica judaica chegou a definir quatro tipos de interpretação: a interpretação literal (*peshat*), a interpretação alegórica (*remez*), a interpretação homilética (*derush*) e a interpretação místico-exotérica (*sod*). As iniciais de cada palavra foram juntadas para formar a palavra PaRDeS (jardim).

3.1.2 Exegese patrística

Assim como os rabinos, os padres (ou pais) da Igreja afirmam a origem divina da Escritura Sagrada, que, aliás, já é afirmada pela própria Bíblia, pois encontramos na segunda carta de Paulo a Timóteo (3,16) a seguinte afirmação: “Toda Escritura é inspirada por Deus”. Refletindo, no capítulo 4 do seu tratado *Dos princípios*, sobre a interpretação das Escrituras Sagradas, Orígenes começa por demonstrar a sua inspiração divina, usando a mesma palavra *theópneustos* da carta de Paulo:

Demonstrando brevemente a divindade de Jesus e usando as palavras proféticas a respeito dele, demonstramos que as escrituras que profetizaram a respeito dele são inspiradas por Deus. [...] Aquele que frequenta com cuidado e atenção as palavras proféticas, sentindo pela própria leitura um vestígio de entusiasmo, por causa desse sentimento se convencerá de que as palavras que acreditamos serem de Deus não são de homens (ORÍGENES, 1980, p. 280-282).

Contrariamente ao que acontece no mundo judaico, a palavra usada não autoriza a crença numa transmissão física, mas deixa aberta a questão de saber se se trata de uma inspiração literal (ditado) ou de uma inspiração genérica.

Filha da Sinagoga, a Igreja foi logo confrontada com um problema de caráter hermenêutico: o que fazer com as Escrituras sagradas judaicas? É uma pergunta que pode subdividir-se em duas perguntas: devia a Igreja conservar o TaNaK como Escritura sagrada? E, em caso de resposta positiva, como deveria ela ler e interpretar esses escritos?

A posição ortodoxa oficial não foi atingida sem debates de opiniões bem diferenciadas. Assim Marcião (morto por volta de 160 d.C.), ao fazer uma interpretação literal do Antigo Testamento, chegou a distinguir dois Deuses: um Deus criador e juiz, que é o Deus do Antigo Testamento, e um Deus Salvador e misericordioso, o do Novo Testamento. Com base nessa distinção, Marcião rejeita todo o Antigo Testamento ao qual ele nega qualquer sacralidade por parte dos cristãos. Ele foi excluído da comunidade cristã de Roma em 144, fundando a seguir a sua Igreja.

No que tange à maneira de ler os escritos da Bíblia hebraica, os cristãos, assim como outros grupos judaicos desviantes (por exemplo, o grupo de Qumran), recorreram naturalmente às técnicas exegéticas judaicas, usando-as a serviço da

mensagem que eles queriam difundir. Sobre isso observa J. Trebolle Barrera (1999, p. 593):

No momento em que nasce o cristianismo, a Bíblia escrita se transmitia conjuntamente com um corpo bastante vasto de tradições orais e exegéticas bem variadas. A interpretação que o NT faz do AT inscreve-se dentro desta grande tradição do judaísmo.

Mas os cristãos tiveram também que desenvolver uma leitura própria desses textos, num diálogo cada vez mais conflitante com os judeus. Tal apropriação da Bíblia judaica pela Igreja provocou uma mudança de orientação na sua leitura. Como diz J. Trebolle Barrera (1999, p. 633):

A apropriação cristã do AT supôs reduzir ao mínimo a sua compreensão como Lei e pôr, ao contrário, ênfase na intelecção do AT e do próprio Pentateuco como promessa e profecia. Já Paulo tinha afirmado que antes de toda Lei Abraão acreditou na promessa (Rm 4). Uma das fórmulas mais primitivas do creio cristão expressa esta concepção do AT: “Cristo morreu... segundo as Escrituras e ressuscitou... segundo as Escrituras” (1Cor 15,4)

Tal concepção do Antigo Testamento deu origem ao surgimento de um novo conceito hermenêutico, expresso nas três palavras tipo-antitipo-tipologia. Segundo a definição de J. Trebolle Barrera (1999, p. 635),

A tipologia é a combinação de um tipo e um antitipo e parte deste segundo. Os tipos são prefigurações de algo ou de alguém, porém seu caráter só é perceptível à luz do antitipo, do fato já cumprido ou do personagem já manifestado. O novo se converte em chave hermenêutica do antigo.

A tipologia pode ser considerada como uma aplicação especializada da alegoria, procedimento hermenêutico de origem helenística que considera que o texto “diz uma coisa e significa uma outra” (BERARDINO, 2002, p. 66).

Toda a exegese cristã antiga foi permeada pela tensão entre a interpretação literal e a interpretação alegórica da Escritura Sagrada. A exegese alegórica está associada à escola de Alexandria, com os nomes famosos de Clemente (150-215) e de Orígenes (m. em 254), enquanto a exegese literal é valorizada pela escola de Antioquia, com os nomes de Teodoro de Mopsuéstia (m. em 428) e João Crisóstomo (m. em 417). Poderíamos dizer que tal discussão prefigurou, de certa maneira, a discussão contemporânea entre os defensores da obra aberta e os defensores da *intentio operis*, inclusive na dificuldade de definir uma nítida separação entre os dois tipos de interpretação, pois, na Antiguidade, a exegese alexandrina não rejeitava inteiramente a exegese literal nem a escola de Antioquia, a exegese alegórica.

Mas, apesar de ser mais associada à exegese cristã, a alegoria não esteve ausente da exegese judaica, particularmente na figura de Fílon de Alexandria, cuja situação geográfica explica a influência dessa técnica exegética helenística. Trabalhando em paralelo sobre os mesmos textos ao longo da história, as duas religiões chegaram não raras vezes a desenvolvimentos semelhantes.

No período medieval, a reflexão hermenêutica cristã chegou também a distinguir quatro tipos de interpretação da Escritura, como se lê em um provérbio latim medieval: *Littera gesta docet, Quod credas allegoria, Moralia quod agas, Quo tendas anagogia*. Ou seja, “A letra ensina os fatos, a alegoria ensina o que se deve crer, a moral o que se deve fazer e a anagogia para onde se tende (escatologia)”. Esses quatro sentidos da exegese cristã medieval não diferem muito dos quatro sentidos do *Pardes* judaico. A letra corresponde perfeitamente ao *peshat*, a alegoria ao *remez* (no mundo cristão a alegoria fica restrita a descobrir no Antigo Testamento a prefiguração das verdades da fé cristã), a moral corresponde em certo sentido ao *derush* (na medida em que o *derush* também quer tirar da Escritura ensinamentos para a vida cotidiana dos fiéis), e a anagogia corresponde bastante bem ao *sod*.

Aqui também cabe o grito de protesto do M. Leter citado acima. A multiplicidade dos tipos e métodos interpretativos é uma garantia de abertura. E assim era entendido pelos próprios Pais da Igreja. A título de exemplo, eis o que diz Santo Agostinho em suas *Confissões*:

Assim, quando alguém disser: “Moisés entendeu isto como eu” e outrem replicar “Pelo contrário, pensou como eu”, julgo que se dirá com mais piedade: “Por que não quis ele antes expressar uma e outra coisa, se ambas são verdadeiras?” Se alguém encontrar um terceiro e um quarto ou mais sentidos verdadeiros, por que não acreditaremos que todas estas interpretações as viu Moisés, por meio do qual o Único Deus acomodou a Escritura Sagrada à inteligência de muitos que haviam de descobrir nela coisas verdadeiras e diferentes? (AGOSTINHO, 2004, p. 372)

O dogmatismo que se atribui muitas vezes à interpretação cristã medieval das Escrituras não se deve tanto à regulamentação desta, pois os quatro tipos podem muito bem acolher uma grande variedade de interpretações. Como bem observa H. de Wit (2002, p. 48-49),

É importante ver que o fato da multiplicidade de métodos exegéticos, própria tanto do cristianismo como do judaísmo, atesta um fenômeno hermenêutico de grande importância: os textos literários têm mais que um aspecto e podem interpretar-se e usar-se de maneiras distintas. O interesse da e do intérprete gira sempre em torno de apenas alguns aspetos do texto.

Há certas coisas que as leitoras e os leitores querem saber de seus textos sagrados. São coisas que dizem respeito especialmente à vida atual.

O dogmatismo passou a se instaurar quando algumas interpretações foram quase que canonizadas junto com o texto sagrado. Assim se privilegiou, pelo argumento da autoridade, o que era apenas uma leitura entre outras e se tirou do leitor comum a possibilidade de interpretar o texto conforme as necessidades do seu tempo, do seu lugar, da sua vida. Portanto, o dogmatismo não é uma característica do método exegético patrístico-medieval, mas sim uma característica institucional da Igreja que não impôs uma metodologia fechada, mas decidiu exercer um controle estrito sobre os resultados da pesquisa exegética, decidindo quais seriam a interpretação correta ou as interpretações incorretas da Bíblia.

Após esta breve introdução à exegese pré-moderna, passaremos a seguir ao estudo dos três comentários escolhidos como representantes dessa exegese, ou seja, o *Êxodo Rabbah* e os comentários de Teodoreto de Cirro e Cirilo de Alexandria. Cada um será brevemente apresentado e, em seguida, examinado sob dois aspectos: o que o comentário diz da sua abordagem hermenêutica e qual é o resultado do seu trabalho exegético.

3.2 *ÊXODO RABBAH*

Enquanto os comentários cristãos escolhidos, que estudaremos mais a frente, remontam à Antiguidade (século 5), o *Êxodo Rabbah* é um comentário judaico medieval. Contudo, a sua característica de fazer amplas citações de rabinos antigos, faz com que ele possa ser validamente estudado em comparação com os padres da Igreja.

3.2.1 Introdução

O *Midrash Rabbah* é um comentário do Pentateuco e dos Cinco Rolos ou Megillot (Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Coélet e Ester). Trata-se de uma obra compósita de autores anônimos.

No comentário do livro do Êxodo, conhecido como *Shemot Rabbah*, os estudiosos costumam distinguir duas partes, com características linguísticas e estilísticas diferentes. A primeira parte comenta os dez primeiros capítulos. Pode ter sido pensada originalmente para funcionar como ponte entre o comentário do Gênesis (*Bereshit Rabbah*) e a *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, comentário das partes jurídicas do livro do Êxodo (Ex 12-23). As datas propostas pelos estudiosos se situam entre o século X e o século XI. A segunda parte comenta o resto do livro do Êxodo e parece mais antiga do que a primeira (talvez século IX). Essas datas baseiam-se no estudo da língua do texto e das outras obras rabínicas usadas e/ou citadas. A união das duas partes para formar um comentário único do livro inteiro teria acontecido no século XI/XII. Segundo M. Taradach (1991, p. 188), “o modo de citação normalmente usado para este comentário é ExR + Capítulo e versículo do livro bíblico + (Seção e parágrafo do comentário), por exemplo ExR 1,15 (1,13)”.

3.2.2 A linguagem da exegese

Como o *Midrash Rabbah* não contém nenhuma introdução, mas começa de maneira abrupta comentando as primeiras palavras do primeiro capítulo do livro do Êxodo, as únicas indicações do autor sobre como ele concebe o trabalho interpretativo são as palavras e expressões que ele usa no texto para introduzir as explicações, e particularmente as explicações feitas mediante aproximação de outros trechos bíblicos.

As expressões que introduzem as citações bíblicas quase sempre contêm um dos dois verbos ‘dizer’ ou ‘escrever’. Tal duplo campo semântico remete à dupla transmissão do texto bíblico e dos comentários rabínicos, ambos tendo começado de maneira oral para só depois se fixar na escrita. As expressões mais comuns são ‘pois está dito’ (*shene’emar*), atestado 41 vezes no comentário do capítulo 3, e ‘isto é o que está escrito’ (*hada hu diktiv*), atestado 12 vezes. Existem muitas variações menos atestadas, como ‘e assim diz’ (*weken hu omer*), ‘e está escrito’ (*uktiv*), ‘como está escrito’ (*kemah diktiv*), ‘como você diria’ (*kemah deteyma*), ‘por isso está escrito’ (*lekakh ketiv*), ‘pois está escrito’ (*diktiv*).

Especialistas tentam encontrar nuances de sentido nas variações, nem sempre de maneira convincente, como podemos ver no caso de uma expressão atestada seis vezes no comentário do capítulo 3: ‘esteja [dizendo]’ (*hewey [omer]*), na qual o particípio *omer* costuma ser subentendido. A respeito dessa expressão diz Miguel Pérez Fernández (1999, p. 153):

É uma expressão que não se encontra na Mishná mas aparece nos *midrashim* tanaíticos para introduzir uma prova; às vezes, nesse contexto, pode se traduzir apropriadamente por ‘evidentemente’, ‘obviamente’.

Nas seis atestações do capítulo 3, não encontramos esse sentido de prova, de obviedade. No texto, a expressão é sempre usada no final de um comentário para lembrar o trecho comentado, especialmente quando o comentário, longo, dá muitas voltas, como no caso de um tipo de comentário chamado de *petiha* ou *petihta*.

É um tipo de comentário oriundo da pregação sinagoga com características peculiares. Sobre ele, dizem Strack e Stemberger (1986, p. 285):

É provavelmente a forma mais comum da literatura midráshica. Nos textos a sua disposição W. Bacher contou mais de 1400 exemplos. Mas tem muito mais. O nome vem da fórmula usual *Rabi NN patah* (‘abriu a pregação’) [...] A estrutura fundamental tem três termos; um versículo que não pertence ao mesmo grupo de escrituras bíblicas que a leitura do dia; o predador interpreta esse versículo de maneira que ele conduza ao último versículo da leitura.

Esse caminho que leva do versículo que provém de um livro que pertence a outro grupo bíblico de volta para o versículo comentado pode ser muito longo e tortuoso, como mostra o exemplo a seguir, comentando o começo do primeiro versículo do capítulo 3 do Êxodo:

E Moisés estava apascentando. – Isto é o que está escrito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Hab 2,20). Rabbi Samuel ben Nahman disse: Enquanto o Templo não foi destruído, a presença divina morava nele, pois está dito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Sl 11,4); mas depois que o Templo foi destruído, a presença divina removeu-se para o céu, pois está dito: *O Senhor, seu trono está no céu* (ib. 103,19). Rabi Eleazar diz: A presença divina não foi embora de dentro do Templo, pois está dito: *E meus olhos e meu coração estarão lá todos os dias* (2 Cr 7,16). E assim diz: *Com minha voz eu chamo em direção ao Senhor, e ele me responde desde a montanha de sua santidade, Selah* (Sl 3,5); embora ele estivesse desolado, eis que ele estava na sua santidade. Veja o que Ciro diz: *Ele é o Deus que está em Jerusalém* (Esd 1,3); embora ele estivesse desolado, Deus não foi embora de lá. Rabbi Aha disse: A presença divina nunca irá embora do muro ocidental, pois está dito: *Eis que este fica atrás da nossa parede* (Ct 2,9), e está escrito: *Seus olhos veem, seus cílios provam os filhos dos homens* (Sl 11,4). Rabbi Yannay disse: Embora sua presença esteja no céu, *seus olhos veem, seus cílios provam os filhos dos homens*. É semelhante a um rei que tinha um pomar, e construiu nele uma torre alta e o rei ordenou

que colocassem nele trabalhadores que fossem atarefados no seu trabalho. O rei disse que todo aquele que caprichasse no seu trabalho receberia seu salário inteiro, e todo aquele que não fosse cuidadoso no seu trabalho seria entregue às autoridades públicas. – Este rei é o rei dos reis, e o pomar é o mundo em que o Santo (bendito seja) colocou Israel para guardar a Torá; e fez um acordo com eles e disse que [para] quem guardasse a Torá o jardim do Éden estaria diante dele, e que quem não a guardasse a Geena estaria diante dele. Também o Santo (bendito seja), embora ele pareça ter removido sua presença do Templo – *seus olhos veem, seus cílios provam os filhos dos homens*. E quem ele prova? O justo, pois está dito: *O senhor prova o justo* (Sl ib.,5). Em que ele o prova? No apascentamento de rebanho. Testou Davi através do rebanho e o achou um pastor apropriado, pois está dito: *E escolheu Davi seu servo e o pegou dos currais do rebanho* (ib. 78,70). Porque *Dos currais do rebanho*, como *E a chuva foi contida?* (Gn 8,2). Continha as grandes por causa das pequenas e fazia sair as pequenas para pastar para que pastassem a grama macia, e depois fazia sair as velhas para que pastassem a grama comum, e depois fazia sair as novas, para que comessem a grama dura. O Santo (bendito seja) disse: “Quem sabe apascentar as cabras, cada uma segundo sua força, virá apascentar meu povo”. Isto é o que está escrito: *De trás das lactantes o trouxe, para apascentar Jacó o seu povo* (Sl 78,71). Moisés também, o Santo (bendito seja) o provou apenas no rebanho. – Nossos rabbis disseram: Quando Moisés, nosso rabbi (paz sobre ele), apascentava o rebanho de Jetro no deserto, uma cabrita fugiu dele e correu atrás dela até que alcançou um lugar com sombra. Quando alcançou o lugar com sombra, encontrou uma represa de água e a cabrita parou para beber. Quando Moisés a alcançou, disse: “Eu não sabia que você estava correndo por causa da sede; você está cansada”. Colocou-a o no seu ombro e andava. O Santo (bendito seja) disse: “Tens compaixão para tocar o rebanho de um ser humano, assim, pela tua vida, apascentará meu rebanho Israel”. Esteja dizendo: Moisés estava apascentando (MIRKIN, 1972, p.55-57).

O comentário toma como ponto de partida a presença de Deus no Templo. Continua com uma discussão sobre essa presença depois de sua destruição. A seguir afirma que, mesmo estando no céu, Deus vê e prova os homens, especialmente os homens justos. A pergunta sobre a maneira com que o justo é submetido à prova nos traz de volta ao texto de Ex 3,1: o justo é provado no apascentamento do rebanho. E aplicando a regra que permite deduzir algo da concordância de dois trechos bíblicos, o comentarista lembra que Davi também foi chamado quando estava apascentando o rebanho.

Encontramos em Strack e Stemberger (1986, p. 285) uma pista de explicação da motivação desse tipo de comentário, quando dizem:

Ocasionalmente também se usam na petiha versículos das três partes da Bíblia; Bacher quis ver nisso a ilustração de que a unidade das Escrituras é a preocupação fundamental da petiha.

Contudo, não é apenas nas *petihot* que abundam as citações bíblicas mais variadas. No total, contamos cento e treze citações bíblicas trazidas pelo comentário para esclarecer o texto comentado. Cinquenta são da Torá, vinte e quatro dos Profetas anteriores e posteriores, e trinta e nove dos Escritos. A coerência da obra (a Bíblia toda como obra do autor último, Deus, que a inspirou) pode ser mesmo considerada como um motor do processo exegético midráxico, e não apenas um critério de avaliação da correção do mesmo.

3.2.3 O resultado da exegese

Dentro da grande quantidade de interpretações, algumas regularidades se destacam e podem indicar algum padrão exegético. A maioria desses tipos recorrentes tem a ver com a aproximação de outros trechos bíblicos, elemento já examinado acima no ponto 3.2.2.

Um primeiro tipo de aproximação é a comparação com outras personagens ou situações bíblicas com características semelhantes às do trecho comentado. Assim, o comentarista nota uma característica comum na vocação de Moisés e na de Davi: ambos foram chamados quando estavam apascentando gado pequeno. Lá onde um exegeta moderno se perguntaria qual das duas vocações pode ser a fonte textual da outra, o comentarista rabínico tem outra abordagem. Nenhum texto bíblico pode ser fonte de ou influenciar outro, pois todos têm a mesma origem autoral. Contudo, a semelhança não é considerada como uma simples coincidência, mas sim como um sinal de coerência: coerência do comportamento de Deus e, logo, coerência do texto bíblico, pois ambas as coisas, tanto o que acontece na Bíblia, quanto o que está escrito nela têm o mesmo 'autor'. A vocação do futuro líder atrás das ovelhas é um sinal, um teste passado com êxito que mostra que tanto Moisés quanto Davi eram aptos para serem líderes justos e compassivos. Extrapolando um pouco, poderíamos dizer que um exegeta rabínico cristão provavelmente teria notado também a presença de ovelhas no nascimento de Jesus como sinal de sua liderança e de que sua missão começou desde o berço.

O comentarista também nota que a resposta de Moisés em Ex 3,4 'Aqui estou' é idêntica à resposta de Abraão em Gn 22,1. Também nota que, como Moisés em Ex 3,5, Josué é intimado em Js 5,15 a tirar as sandálias de seus pés em razão da santidade do lugar onde pisa. Mas não é só a respeito de pessoas que as semelhanças são notadas. Assim, a respeito de Ex 3,12, o comentarista explica o uso do pronome enfático da primeira pessoa do singular *anoki*, não obrigatório em hebraico, pela aproximação de outros textos bíblicos nos quais é usado também e que têm a ver com a salvação de Israel: ele é usado também em Gn 46,4 onde Deus fala que descerá junto com os hebreus ao Egito e também no texto escatológico de Ml 3,23 no qual Deus anuncia que ele enviará o profeta Elias. Tais aproximações indicam que a ênfase do pronome tem um alcance que vai muito além da frase onde se encontra: a ênfase está no fato de que Deus conduz toda a história do povo de Israel até a sua salvação última.

Tal coerência comportamental de Deus é também evidenciada sob a forma de referência ao cumprimento das promessas, sempre que possível. Assim, em Ex 3,8 e 3,17, o comentarista vê o cumprimento da promessa de Gn 46,4 feita a Jacó. O cumprimento da promessa feita a Abraão em Ex 15,13-14 é lembrado repetidas vezes: para explicar Ex 3,9 onde Deus ouve o grito dos hebreus (no sentido de explicar porque não ouviu antes), para explicar Ex 3,20, onde Deus promete estender sua mão, e para explicar Ex 3,21 onde Deus promete que os hebreus terão o favor dos egípcios, no sentido material, na ocasião da saída do país.

Um segundo tipo de interpretação recorrente é a interpretação de trechos com palavras repetidas, situação que aparece quatro vezes no capítulo 3 do livro do Êxodo. Temos dois casos de uso do infinitivo junto com o verbo conjugado para dar mais intensidade ao sentido, uso normal e bem conhecido da língua hebraica: em Ex 3,7 (*ra'oh ra'iti*, 'ver vi') e em Ex 3,16 (*paqod paqadti*, 'visitar visitei'). Aqui o comentário segue a opinião mencionada acima de Aqiva ben Yosef, segunda a qual a Torá não usa palavra supérfluas apenas para reforçar uma ideia. Com efeito, essas repetições se referem sempre a dois momentos cronológicos diferentes. Assim, o que Javé viu (Ex 3,7) não é apenas a situação presente dos hebreus no Egito, mas também o mau comportamento deles no futuro:

Isto é o que está escrito: E O SENHOR DISSE: VI DE VER. Não está dito VI, mas VI DE VER – O Santo (bendito seja) lhe disse: "Moisés, tu vês uma

visão, e eu vejo duas visões. Tu vê-los vir ao Sinai e receber minha Torá e eu vejo-os receber minha Torá. Isto é DE VER; a visão da fabricação do bezerro, isto é VI, pois está dito: Vi este povo (SHINAN, 1984, p. 122).

O verbo 'visitar' é repetido em Ex 3,16 para indicar que a visitação salvífica de Javé se deu em dois momentos distintos: "O que é 'Visitar visitei'? 'Visitar' no Egito, 'Visitei' junto ao mar. 'Visitar' para o futuro, 'Visitei' para o passado" (SHINAN, 1984, p. 131). A aparente confusão temporal no comentário (a visitação junto ao mar sendo futura e não passada), parece indicar a estreita correspondência entre ambas visitasões que são apenas dois momentos da mesma ação salvífica divina.

Outro verbo repetido é o verbo 'ser' em Ex 3,14, na revelação do nome de Javé: *ehyeh asher ehyeh* ('serei o que serei'). Aqui não se trata de uma construção comum da língua hebraica, mas de uma expressão estranha, cuja interpretação continua problemática até hoje. Esse nome divino aparece mais estranho ainda pelo fato de que, no mesmo versículo, o texto bíblico continua, dizendo 'Serei me enviou a vós' e não 'Serei o que serei me enviou a vós'. A repetição do verbo na primeira metade do versículo é interpretada como se referindo a dois momentos distintos, ou seja, a dois momentos de opressão nos quais Javé est(ar)á com seu povo. E a não repetição, aparentemente contraditória na segunda metade recebe uma interpretação engenhosa, por ser destinada ao povo a quem convém esconder o futuro difícil, para que não fique desanimado.

Outra explicação: SEREI O QUE SEREI. – Rabbi Jacó ben Avina em nome de Rabbi Huna de Sepphoris disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: "Dize-lhes: Nesta escravidão estarei com eles, e na escravidão eles andam e estarei com eles." Disse diante dele: "E assim eu lhes digo!? Chega de infortúnio no momento!" Disse-lhe: "Não, ASSIM DIRÁS AOS FILHOS DE ISRAEL SEREI ENVIU-ME A VÓS. – A ti eu faço saber [uma coisa], a eles, eu faço saber [outra coisa]" (SHINAN, 1984, p. 128).

O quarto versículo que contém uma repetição é Ex 3,4, no qual Javé chama Moisés repetindo o nome dele. Para tal repetição também não falta uma interpretação que recorra a uma cronologia dupla, lembrando que Moisés não é apenas o instrutor da Torá no momento da saída do Egito e da passagem pelo Sinai, mas que ele é também o instrutor da Torá no tempo escatológico do *há-olam há-ba'* ('o mundo vindouro'). Contudo é interessante notar que, ao lado dessa interpretação, figura no comentário uma interpretação mais simples da repetição do nome: "Rabbi Simeão ben Yohai ensinou: O que significa MOISÉS, MOISÉS? É uma linguagem de amor, linguagem de estimulação" (SHINAN, 1984, p. 117).

Tal divergência de interpretação constitui outra característica recorrente do comentário do *Midrash Rabbah*, que costuma deixar conviver lado a lado interpretações divergentes e até contraditórias, sem que haja escolha da interpretação certa ou que seja dada ao leitor do comentário alguma indicação da interpretação preferida do comentarista.

O caso mais claro dessa atitude exegética é o da interpretação da sarça. Aqui não se trata de uma bizzarria linguística, mas de uma bizzarria de conteúdo, a sarça podendo ser considerada como um instrumento teofânico bastante incongruente, como o nota o comentário, colocando a pergunta “Um pagão perguntou a Rabbi Josué ben Qarhah: ‘Porque o Santo (bendito seja) falou com Moisés DE DENTRO DA UMA SARÇA?’” (SHINAN, 1984, p. 112).

Deixando de lado a gematria que vê na sarça (valor numérico de palavra: 120) uma revelação feita a Moisés de seus anos de vida, a grande maioria das numerosas explicações considera que a sarça é uma alegoria que representa Israel, pelos mais diferentes motivos possíveis: a sarça é baixa como Israel foi baixo no Egito, a sarça serve de cerca como Israel serve de cerca para o mundo, a água é para a sarça como a Torá para Israel, a sarça cresce em dois ambientes como Israel neste mundo e no mundo vindouro, a sarça tem rosas e espinhos assim como Israel tem justos e ímpios, a sarça tem cinco folhas como Israel teve cinco líderes, a sarça queima sem se consumir como Israel foi oprimido sem ser aniquilado. Mas a sarça é também apresentada como podendo representar o Egito, como lugar de opressão onde Israel foi machucado. Neste caso, o comentário não receia entrar em que nós viríamos como uma contradição. Numa das explicações, quem é ferido “pela sarça” é Israel:

Rabbi José diz: Assim como a sarça é a mais dura de todas as árvores e nenhum pássaro que entrar para dentro da sarça sai ileso, assim a escravidão do Egito foi mais dura diante da Existência [= Deus] do que todas as escravidões no mundo (SHINAN, 1984, p. 113).

E, um pouco depois, quem aparece ferido no momento da saída é o Egito:

Rabbi Pinhás o sacerdote, filho de Rabbi Hamá, disse: Assim como quando um homem puser sua mão numa sarça ele não sente, mas quando a tira ela é arranhada, assim quando desceram no Egito nenhuma criatura os reparou, mas quando saíram, saíram com sinais e maravilhas e batalha. Rabbi Judas ben Shalom disse: Assim como um pássaro não sente quando entra numa sarça, mas quando ele sai suas asas são despenadas, assim quando nosso

pai Abraão desceu no Egito nenhuma criatura o reparou, mas quando saiu, “E o Senhor feriu Faraó” (Gn 12,17) (SHINAN, 1984, p. 114).

Outra explicação contraditória é a do escondimento da face de Moisés em Ex 3,6. Sem descartar nenhuma das duas possibilidades o *Midrash Rabbah* interpreta esse ato de Moisés ora como positivo, ora como negativo. É interpretado como negativo porque naquele momento Deus queria se mostrar a ele:

Rabbi Josué ben Qorha e Rabbi Oséias. Um deles diz: Moisés não fez bem em esconder sua face, pois se ele não tivesse escondido sua face, Deus teria manifestado a Moisés o que está acima e o que está abaixo, o que foi e o que há de ser (SHINAN, 1984, p. 120).

Mas é também interpretado como positivo, como gesto de consideração para com Javé:

E Rabbi Oséias o Grande disse: ele fez bem em esconder sua face, o Santo (bendito seja) lhe disse: “Eu vim para te mostrar a face, e me dispensaste consideração e escondeste tua face, pela tua vida, tu vais estar perto de mim na montanha quarenta dias e quarenta noites sem comer e sem beber, e tu vais gozar do esplendor da Presença” (SHINAN, 1984, p. 120).

Outro tipo de comentário recorrente é o que envolve a etimologia das palavras. Temos três casos no comentário do capítulo 3. O primeiro caso é o do nome da montanha perto da qual acontece a teofania e que será a montanha do dom da Torá. O comentarista registra cinco nomes diferentes para essa montanha na Bíblia (montanha de Deus, de Bashan, das Cumeeiras, de Horeb e de Sinai) e justifica os quatro últimos pelo recurso à etimologia. O comentarista também usa a etimologia da palavra ‘chama’ em Ex 3,2 para tentar dar uma descrição mais precisa desse fenômeno. E o terceiro caso é o da explicação do nome ‘hebreus’ em Ex 3,18.

3.2.4 Avaliação/Conclusão

Nada mais fácil e, ao mesmo tempo, mais difícil do que avaliar o trabalho exegético de um comentário antigo como o *Midrash Rabbah*, lançando mão das *intentiones* exegéticas conceituadas pela reflexão hermenêutica moderna.

Parece evidente que, do ponto de vista do comentarista, o comentário está buscando e encontrando a *intentio auctoris*, ou seja a *intentio* de Deus, autor do texto estudado. Já no próprio texto da Bíblia hebraica, ele é caracterizado como tendo um modo de pensar diferente do dos seres humanos:

Com efeito, meus pensamentos não são vossos pensamentos, e vossos caminhos não são meus caminhos, oráculo de Iahweh. Quanto os céus estão acima da terra, tanto meus caminhos estão acima dos vossos caminhos, e meus pensamentos acima dos vossos pensamentos” (Is 55, 8-9).

Tal ideia deu origem a uma corrente exegética rabínica, verbalizada numa citação do rabino Aqiva ben Yosef, já mencionada anteriormente¹. Para quem segue essa ideia, as bizarras não se encontram nos comentários rabínicos (como pensa a exegese moderna), mas sim no próprio texto bíblico, rico em coisas escondidas e dissimuladas que os comentaristas devem descobrir, se não quiserem perder uma boa parte da mensagem divina contida no texto.

Também parece evidente, aos olhos dos críticos modernos, que o método rabínico carece de qualquer seriedade científica. Tal falta de cientificidade faria com que os comentaristas descobrissem no texto coisas que nele não se encontram. Muitas vezes já foi escrito que os rabinos fazem isso por motivos práticos e utilitários, no intuito de adequar a Lei às necessidades da comunidade na qual eles vivem². Pode ser verdade para o Talmude, texto normativo que precisa achar soluções para problemas surgidos bem depois da redação (mesmo final) dos textos bíblicos, e consequentemente não mencionados no texto sagrado. Contudo, o *Midrash Rabbah* não se enquadra nessa problemática, pois ele não tem pretensão normativa e/ou prática. Parece mesmo querer apenas esgotar o sentido do texto, explicando-o da maneira mais exaustiva possível.

É desejável levar a reflexão para além da constatação dessas evidências, para ver o que o trabalho exegético rabínico pode revelar sobre o lugar do intérprete nesse trabalho.

A primeira característica que evidenciamos acima a respeito do trabalho exegético foi a preocupação em demonstrar a coerência do texto da Bíblia hebraica como um todo. Aí aparece uma tarefa do intérprete, muitas vezes esquecida porque irrelevante: delimitar qual é o texto a ser interpretado, o que nem sempre é evidente quando se trata de textos antigos. Existem casos “simples”, quando se trata apenas de distinguir, dentro de um corpus atribuído a um autor, quais são as obras autênticas e quais não o são. No caso da Bíblia, o problema é mais delicado, pois a

¹ Veja p. 34.

² Veja a citação de H. de Wit, acima p. 39-40.

complexidade de sua história redacional nos coloca, não de frente a um problema de autenticidade-inautenticidade, mas a um problema de várias camadas redacionais sucessivas reunidas em um produto final o qual deve ser interpretado. Ambas as situações (inautenticidade ou redações sucessivas) têm como consequência uma série de incoerências no texto. No caso de um *corpus* misturando obras autênticas e não autênticas, elas servem para excluir algumas obras do *corpus*; no caso de um texto produto de várias camadas redacionais, as incoerências não excluem (nenhum comentário bíblico exclui uma ou várias camadas do trabalho exegético), mas precisam ser explicadas. Lá onde o comentarista moderno explica as incoerências pela história redacional do texto, o rabino exegeta, preso ao seu modelo de autoria única divina, explica as mesmas como incoerências aparentes, devidas à incapacidade do leitor humano de entender facilmente o raciocínio divino.

Aqui tocamos um problema que diz respeito ao estabelecimento de critérios para distinguir *intentio operis* e *intentio lectoris*. Como vimos acima no estudo da reflexão de Umberto Eco, um dos critérios mais importantes é a coerência textual (a interpretação de um trecho não pode contradizer a interpretação de outro). No caso da Bíblia hebraica, no entanto, tal critério parece levar a um impasse teórico. Diante de um texto intrinsecamente incoerente, buscar sempre a coerência não seria realizar uma interpretação que segue a *intentio lectoris*? Ao contrário da interpretação que deixa o texto com suas incoerências, como meio de evidenciar a *intentio operis*? Tal impasse nos deixa sem critério prático para delimitar a fronteira entre as duas *intentiones*, já que o outro critério importante, o uso de língua no lugar e no momento de produção do texto, também é irrelevante, pois não conhecemos com certeza e precisão o momento – ou os momentos – da composição-redação do texto. E mesmo se soubéssemos, não temos um *corpus* textual externo contemporâneo que possa servir de referência para definir o uso linguístico da época.

Dificuldades de avaliação também surgem a respeito de métodos exegéticos antigos, de aparência pouco científica. À primeira vista, parece que devem ser rejeitados como instrumentos de imposição de uma *intentio lectoris* fantasiosa. Ninguém hoje dá muito crédito às etimologias populares que abundam nas explicações dos comentaristas antigos, e menos ainda ao recurso da gematria.

Mesmo tendo sido descartadas pela ciência linguística posterior, as etimologias populares, como as que estudamos acima, não deixam de merecer serem observadas com cuidado, pois ocupavam o imaginário dos locutores da língua e, a fortiori, das pessoas que redigiram os textos bíblicos. É praticamente impossível determinar quando apareceu cada uma delas, e talvez algumas tenham sido inventadas pelo próprio autor do comentário. Mas seria com certeza precipitado catalogá-las todas como *intentio lectoris*.

O mesmo ocorre com a gematria, atestada no Oriente Próximo desde o século 8 a.C., numa inscrição de Sargão II, para determinar o comprimento de um muro, ou seja não num ato exegético, mas de criação (cf. DEROVAN, 2007, p. 424). Como ter certeza que a gematria não interferiu em nenhum momento da redação dos textos e da Bíblia hebraica como um todo?

Se as fronteiras entre *intentio operis* e *intentio lectoris* não são muito nítidas, quais os critérios para avaliar a correção de uma interpretação? A essa pergunta o rabino exegeta parece ter uma resposta simples: não existem critérios. Ao deixar conviver interpretações contraditórias de alguns trechos da Bíblia, ele nega a própria ideia de 'interpretação correta'. A única limitação é a observância formal de regras interpretativas tradicionais, as quais abrem mais possibilidades do que fecham.

3.3 CIRILO DE ALEXANDRIA

Muitos comentários patrísticos sobre o livro do Êxodo só chegaram até nós de forma fragmentária, como, por exemplo, comentários escritos por Orígenes ou Agostinho. Os únicos comentários completos conservados são os de Cirilo de Alexandria e de Teodoreto de Cirro.

3.3.1 Introdução

Figura de peso na história da Igreja do século 5, Cirilo de Alexandria é muito mais conhecido pela sua atuação como autoridade eclesiástica do que como exegeta. Com idade de aproximadamente 25 anos, ele já acompanhava seu tio Teófilo, patriarca de Alexandria de 385 até 412, no sínodo que pronunciou a

deposição de João Crisóstomo (patriarca de Constantinopla) em 403. Quando Teófilo morreu, em 412, Cirilo o sucedeu, apesar da oposição do governador do Egito, que temia que ele continuasse a política religiosa intolerante e violenta do seu tio, como de fato aconteceu. Como seu tio e predecessor, Cirilo sempre contou com o apoio frequentemente violento de dois grupos fanáticos: os *parabalanoi* (membros de uma irmandade cristã) e os monges do deserto egípcio. Entre outras ações, esses grupos foram responsáveis por atentados contra os judeus, contra o governador e pelo homicídio bárbaro da filósofa pagã Hipátia, sendo discutido até hoje a questão de saber se Cirilo os incentivou ou apenas os deixou agir, como observa J. A. McGuckin (1995, p. 13):

O ataque contra a comunidade judaica foi seguido pela expulsão legal de vários líderes judeus. Neste momento, Cirilo se revela como encabeçando perigosas forças voláteis: encabeçando, mas nem sempre no comando deles. Um incidente semelhante ocorreu pouco tempo depois, quando uma multidão cristã puxou de seu carro uma destacada crítica pagã da Igreja Alexandrina e arrastou-a para dentro da igreja, possivelmente em uma tentativa de forçá-la a reconhecer o Evangelho. A mulher em questão era uma das principais filósofas do tempo, a neoplatônica Hipátia, e quando ela se recusou a ceder às ameaças da multidão, ela foi apedrejada até a morte no interior do edifício da igreja.

A partir de 429, Cirilo direcionou sua impetuosidade contra o seu colega Nestório, patriarca de Constantinopla desde 428. Além da questão de política eclesiástica (a sede patriarcal de Constantinopla se tornara mais importante do que a de Alexandria por ser situada na capital do Império, provocando certo ressentimento da parte dos patriarcas de Alexandria), o embate entre os dois patriarcas era também dogmático. Tratava-se de definir a relação entre a divindade e a humanidade em Jesus. A escola antioquena, da qual era oriundo Nestório, insistia na distinção dessas duas 'naturezas' dentro da pessoa de Jesus, enquanto a escola alexandrina insistia na união indissociável das duas naturezas. A disputa entre os dois campos ficou tão acirrada que o imperador Teodósio convocou um concílio ecumênico para resolvê-la: foi o concílio de Éfeso em 431. Cirilo aproveitou-se da demora na chegada dos bispos asiáticos, favoráveis a Nestório, para conseguir a condenação e a deposição de Nestório. Ao chegar a Éfeso, os bispos asiáticos retrucaram, condenando e depondo Cirilo. Irritado, o imperador confirmou a deposição de ambos, mas Cirilo conseguiu voltar para Alexandria, enquanto Nestório acabou exilado no Egito. Cirilo continuou sendo patriarca de Alexandria até sua morte em 444.

Esses embates importantes e violentos ofuscaram o trabalho exegético de Cirilo, que constitui a maior parte de sua produção literária (sete dos dez volumes da *Patrologia Graeca* dedicados à sua obra contêm obras exegéticas). Duas obras tratam do Pentateuco: a primeira, *Da adoração e do culto em espírito e verdade*, aborda os livros bíblicos de maneira temática, enquanto a segunda, *Gláfyra* ('Coisas elegantes, refinadas'), segue a ordem dos capítulos e versículos bíblicos. Também temos dele um comentário de Isaías, dos Doze profetas menores, dos evangelhos de Lucas e João, além de fragmentos de comentários a muitos outros livros. Por ser o único comentário seguido dedicado ao livro do Êxodo, trataremos a seguir da parte de *Gláfyra* dedicada ao terceiro capítulo desse livro.

3.3.2 A linguagem da exegese

Gláfyra não contém uma introdução propriamente dita, apenas começa com um pequeno parágrafo no qual Cirilo expõe sua chave de leitura: para ele, todo o Pentateuco é uma prefiguração do mistério de Cristo, ou seja, a sua exegese é uma exegese cristológica, como já fica claro no título do parágrafo (se for mesmo de autoria de Cirilo): "Que por toda a escritura de Moisés o mistério de Cristo é significado enigmaticamente" (CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 13). A ideia básica da palavra grega *ainigma*, da qual deriva o advérbio *ainigmatôdôs*, designa palavras cheias de sentido, portanto difíceis de entender (CHANTRAÎNE, 1968-1980, p. 36). Um *ainigma* não pode ser entendido sem um trabalhoso esforço de busca de sentido, e quem ficaria com o sentido evidente aparente estaria perdendo o verdadeiro sentido da palavra. Se Cristo é significado pelo texto, quer dizer que procurar e encontrar Cristo nele equivale a procurar a intenção do autor, Moisés.

Além do conceito de *ainigma*, o autor fala também de *tupos* (tipo) e de *skia* (sombra). Ambas palavras supõem algo que remete a uma outra coisa não diretamente acessível. O tipo remete ao antítipo, como já vimos acima³, e a sombra remete ao corpo que a produz, e que também não é visível, segundo o relato da caverna de Platão. *Ainigma*, *tupos* e *skia* são a justificação do trabalho do intérprete, pois sem eles o sentido seria diretamente acessível ao leitor.

³ Veja p. 38.

Tal significação não imediata do texto explica todo o vocabulário usado para designar o trabalho do intérprete: ele deve escavar (*anorussein*), ou seja fazer subir escavando o que está por baixo da superfície, deve investigar (*periergazesthai*), que tem um sentido enfraquecido na época patrística mas vem de um verbo que designa um trabalho manual, juntar (*sunageirein*), o que parece sugerir que os elementos que permitem encontrar o sentido são dispersos no texto, explicar (*dialegein*), que é ligado significativamente a ideia de diálogo, expor (*ektithesthai*), que contém a ideia de pousar algo duradouro, remodelar (*metaplassein*), que significa modelar transformando, tornar claro (*diasafein*), com a ideia de clareza oposto ao conceito do *ainigma*, desviar-se (*aponeuein*), que implica uma inclinação de perto de algo ou alguém. Todos esses verbos se encontram numa só página para falar do trabalho do intérprete e vão basicamente em varias direções, indicando que se trata de um trabalho difícil (escavar, investigar, tornar claro, ou seja o contrário da situação na qual se encontra o texto), mas também que é um trabalho que ultrapassa a simples busca de sentido para implicar de uma certa maneira uma criação de sentido (juntar coisas que o autor deixou separadas, explicar em diálogo com o texto, o que implica que parte do sentido vem do intérprete, remodelar, que é provavelmente a palavra mais clara nesse sentido, e também desviar-se, que implica uma certa liberdade tomada em relação ao texto).

No entanto, a liberdade tomada não é absoluta, e é também necessário respeitar o texto em alguma medida. A explicação dialógica das coisas separadas que o intérprete junta, deve se fazer “segundo o sentido de cada uma” (CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 13). E o que se expõe, ou seja, que se pousa como algo duradouro, é “o que aconteceu historicamente” (CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 13).

A finalidade última e prática do trabalho exegético, por sua vez, é indicada pela expressão “fazer para si a letra sagrada como alguma lâmpada, segundo o santo salmista que proclama e diz: ‘Lâmpada para os meus pés a tua lei, e luz para meus caminhos.’” (CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 13). Isso significa que a exegese tem a função de possibilitar que a Escritura funcione como guia para a conduta dos fieis.

Podemos concluir que a leitura desse parágrafo introdutivo da obra de Cirilo de Alexandria nos deixa com uma percepção ambígua do trabalho exegético por parte de Cirilo, para quem não há clara distinção entre a *intentio auctoris/operis* e a *intentio lectoris*, pois se supõe que a união das duas abordagens possibilita uma interpretação bem sucedida.

Passamos agora a examinar o comentário do capítulo 3 do livro do Êxodo, na busca de elementos que permitam confirmar ou contradizer as pretensões expressadas pelo autor na sua introdução.

3.3.3 O resultado da exegese

O começo da parte do comentário dedicado à “visão de Moisés na sarça” (CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 409-417) consiste em uma breve exposição teológica do papel redentor único de Jesus, que salvou os seres humanos do domínio do diabo. E para deixar bem claro que é isso que está em jogo no texto, faz da seguinte maneira a transição com o texto do livro do Êxodo: “não saberemos nada menos do que isso pelas letras sagradas. Está assim: ‘Depois desses muitos dias, morreu o rei do Egito...’” (CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 409).

Entrelaçadas seguem citações e paráfrases do texto bíblico e explicitações do seu significado para o leitor cristão. Tal explicitação, apesar de repetir a palavra “tipo”, já usada no parágrafo introdutório, não separa claramente tipologia e alegoria. O que não há de admirar, como nota Charles Kannengiesser (2004, p. 213):

Acima de tudo, deve-se ressaltar que essas noções não podem ser separadas umas das outras de uma forma clara e satisfatória. W.A. Bienert está certo em pedir uma pesquisa precisa para cada um dos diferentes termos em relação à variedade das noções e em relação a cada autor específico. Assim, é impossível começar com uma clarificação das noções (no sentido de uma definição).

A primeira relação tipológica/alegórica tem também o interesse de lembrar a necessidade de saber qual texto bíblico o exegeta está comentando:

“Mas Deus visitou, disse, e viu os filhos de Israel, e foi conhecido por eles.” Com efeito, quando estamos na ignorância de Deus, estaremos submetidos aos que cometem injustiça, e estamos envolvidos nos lodos do pecado, tendo supervisores cruéis e rudes de tais coisas, os demônios impuros. A graça da liberdade seguirá em todos os casos o conhecimento de Deus (CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 412).

Essa correspondência ignorância-pecado e conhecimento-salvação só funciona quando o exegeta comenta a versão grega da Septuaginta, pois na versão hebraica o verbo ‘conhecer’ está na voz ativa e tem como sujeito gramatical Deus. A servidão dos israelitas no Egito corresponde à servidão do cristão submetido ao diabo nos trabalhos da carne e o seu gemido corresponde à rebeldia do cristão quando repudia essa servidão e pede a ajuda divina. O desatar da sandália corresponde à renúncia à corrupção do pecado.

O mesmo motivo do texto bíblico pode remeter simultaneamente a várias coisas. Assim a sarça que queima sem se consumir corresponde à união da divindade e da humanidade em Cristo (a divindade devia ter ‘consumido’ a humanidade, mas a deixou intacta), mas corresponde também ao fato de que Cristo veio na humanidade não para castigá-la, mas para salvá-la. Outra correspondência é feita entre o deserto e a igreja ‘dos povos’, pois deveriam ser improdutivos, mas se tornaram produtivos graças a Deus.

Como se vê, no comentário (pelo menos o do capítulo 3 do livro do Êxodo), Cirilo de Alexandria, sempre parte de um exame cuidadoso do senso literal do texto, mas é apenas para poder assentar de maneira firme a sua interpretação tipológica/alegórica. É assim que tem que interpretar as expressões do seu parágrafo introdutório que falavam do interesse pelo que aconteceu historicamente e do respeito do sentido de cada elemento do texto.

3.3.4 Conclusão/avaliação

Para Cirilo, o único sentido do Antigo Testamento é o sentido útil para o seus fieis cristãos, e isso se dá em dois planos ligados: o plano cristológico, que vem nos lembrar toda a contribuição do patriarca de Alexandria ao debate teológico do seu tempo, e o plano da necessidade de vencer o pecado, ligado ao plano cristológico porque é a encarnação de Deus filho que possibilita a saída do ser humano do império do pecado, novo êxodo vivenciado por cada um na fé.

Trata-se de uma abordagem segundo a *intentio lectoris*, na medida em que se procura o sentido do trecho fora do livro do Êxodo em si. Contudo, na medida em que se faz uma exegese canônica, como a faziam todos os pais da Igreja, a postura

hermenêutica é outra: como a leitura tipológica/alegórica já está na própria Bíblia, e não só no Novo Testamento (é só pensar na volta do exílio como segundo Êxodo), a interpretação cristológica não contradiz o respeito do sentido da Bíblia na sua totalidade, e poderia se pretender que o que está acontecendo é na verdade uma busca da *intentio auctoris/operis* canônica.

3.4 TEODORETO DE CIRRO

Por coincidência, o outro comentário patrístico grego completo conservado sobre o livro do Êxodo, tem como autor um bispo que teve participação ativa nos embates teológicos dos quais Cirilo de Alexandria foi protagonista. Trata-se das *Perguntas sobre trechos difíceis da Bíblia* de Teodoreto de Cirro.

3.4.1 Introdução

Nascido no final do século IV perto de Antioquia, Teodoreto foi consagrado ao serviço de Deus pelos seus pais, em agradecimento por seu nascimento, considerado por eles como um dom de Deus, como refletido no seu nome (seus pais já tinham idade avançada). Não temos muitos detalhes sobre a sua educação, mas ela foi excepcionalmente rica: além de sua língua materna, o siríaco, ele dominava o grego e o hebraico; também a sua obra demonstra um conhecimento aprofundado da literatura grega pagã e cristã.

Quando seus pais morreram, ele distribuiu os bens da família aos pobres e entrou para um mosteiro, perto da cidade de Apameia, no sul de Antioquia (hoje na Síria). Viveu lá a vida monástica até sua ordenação como bispo da cidade de Cirro, ao nordeste de Antioquia (hoje na Turquia, na fronteira com a Síria).

Na sua diocese, assim como Cirilo, ele encontrou muitos heréticos que tratou de trazer de volta para a ortodoxia. Porém, contrariamente a Cirilo, ele agiu de maneira pacífica. Sua erudição fez com que ele se tornasse um dos expoentes do partido antioqueno no embate com os alexandrinos na crise nestoriana. Mas a sua personalidade era bem diferente da do impetuoso patriarca de Alexandria, pois ele

era mais propenso a compromissos e negociação, como ressalta I. Pásztori-Kupán (2006, p. 5):

Aquela vasta área sempre tinha sido infestada de hereges. Enfrentando muitas vezes ameaças à sua vida, Teodoreto trouxe milhares de cismáticos de volta para o corpo da Igreja, o que era atípico para eclesiásticos contemporâneos (incluindo Cirilo e Nestório), que preferiam usar a força militar para destruir fisicamente as heresias junto com os heréticos.

Assim, no começo da crise ele tentou convencer Nestório a não provocar confusão na Igreja por causa de problemas de vocabulário (o embate sobre a natureza em Jesus se focalizou no título de 'Mãe de Deus' dado ou negado a Maria). Durante o concílio de Éfeso, ele foi solidário com seus conterrâneos asiáticos, mas logo depois do concílio, ele se tornou artesão da conciliação, que deu resultado em 433 quando Cirilo e o patriarca João de Antioquia assinaram uma fórmula de união, provavelmente em boa parte redigida por Teodoreto. Os asiáticos, porém, tiveram que concordar em confirmar a condenação de Nestório. Em 449, um novo concílio, chamado posteriormente de Latrocínio de Éfeso, o excomungou, mas a excomunhão foi revogada no concílio de Calcedônia em 451.

Além de algumas obras polêmicas contra escritos de Cirilo de Alexandria, Teodoreto compôs uma grande quantidade de obras exegéticas: sobre o Cântico dos Cânticos, Daniel, Ezequiel, os Doze Profetas menores, os Salmos, Isaías e Jeremias, as Cartas de Paulo. Depois do concílio de Calcedônia, ele compôs um livro de *Perguntas sobre trechos difíceis do Octateuco, dos livros de Reis e Crônicas*.

3.4.2 A linguagem da exegese

Assim como os *Gláfyra* de Cirilo, as *Perguntas* não contêm uma introdução propriamente dita, apenas começam com um pequeno parágrafo introdutório. Parte do vocabulário técnico é idêntico ou parecido com o de Cirilo de Alexandria, pois também encontramos o advérbio *ainigmatôdôs* e a expressão *apophênai saphê* (esclarecer), que lembra o *diasaphein* do alexandrino.

Aparecem, porém, algumas novidades. A começar pela ideia de que os lugares que precisam de interpretação são apenas 'questões aparentes' (*dokounta zêtémata*). Com tal pressuposto, não há de admirar que Teodoreto não use nenhuma expressão que possa ser interpretada como indicação de intervenção do

exegeta no intuito de criar sentido. O intérprete deve resolver (*dialuein*) as questões aparentes, ou seja, decompor algo complexo em unidades mais simples, desdobrar o significado (*anaptussein ton noun*), no sentido de estender para deixar visível o que era invisível porque dobrado, mostrar as causas (*déloun tas aítias*), o que significa torná-las visíveis, explicar a significação escondida na letra (*epideiknunai tén en tô grammati kekrummenên dianoian*), prover a interpretação das coisas ditas enigmaticamente (*tôn ainigmatôdôs eirêmenôn hermêneian*). Todas essas expressões apontam apenas a tarefa de possibilitar que o leitor veja coisas que estão no texto, mas que, por alguma razão, ele não consegue ver.

Na segunda parte do parágrafo introdutório, Teodoreto toca num assunto que não foi nem aludido por Cirilo, a saber, a diferença entre interpretação correta e incorreta, ou, para usar o vocabulário de Teodoreto, entre o questionamento feito de maneira ímpia (*dussebôs*) e o questionamento feito por amor ao estudo (*philomathôs*). É interessante notar aqui que não é uma diferença entre quem busca aprender de maneira correta e quem busca aprender de maneira incorreta. As interpretações erradas são uma manifestação de heresia, e não apenas um saber equivocado. E se examinamos em que consiste a impiedade, a heresia a respeito da interpretação da Bíblia, encontramos algo que está em pauta até hoje nas discussões sobre interpretação da Bíblia: a infalibilidade e inerrância da Bíblia. Ser ímpio é pretender que a Bíblia afirma coisas incorretas (*ouk ortha*) – adjetivo que pode ter uma conotação dogmática, como na palavra composta *orthodoxos* - ou contraditórias (*enantia*), sendo que na verdade a Bíblia apenas contém passagens difíceis (*epaporoumena*).

Em conformidade ao que se espera de um exegeta antioqueno, Teodoreto parece deter-se mesmo no campo da busca da *intentio auctoris/operis*, que supõe uma atividade de explicação, mas não de criação ou de mudança de sentido. Além disso, ele tem uma visão do que é correto ou não que pode envolver critérios dogmáticos além de critérios lógicos. Veremos a seguir, como isso se concretiza na interpretação do capítulo 3 do livro do Êxodo.

3.4.3 O resultado da exegese

Assim como Cirilo, Teodoreto não comenta o texto do capítulo inteiro, mas, enquanto Cirilo pegou toda uma parte contínua e a citou e parafraseou para depois tecer seu comentário cristológico, Teodoreto pegou três questões para elucidá-las, a saber: a identidade de quem aparece no fogo, o mistério da sarça, e a remoção das sandálias.

A primeira questão surge da mudança de ‘mensageiro’ para ‘senhor’ no texto da Septuaginta (YHWH no texto hebraico). Apesar de sua formação antioquena, e de não ter apontado uma orientação geral cristológica para sua interpretação, Teodoreto baseia nessa dupla identidade aparente sua interpretação de o interlocutor de Moisés ser Jesus, Deus Filho. Nesse caso, não se pode falar em interpretação tipológica, pois não se trata de uma prefiguração, mas é o próprio Deus Filho que aparece a Moisés.

A segunda questão envolve o espinheiro. Teodoreto vê no queimar e não consumir-se do espinheiro três possíveis alegorias. Uma é puramente judaica, e é até mencionada nos comentários judaicos, a opressão que não destrói Israel. Uma é puramente cristã: a concepção de Deus filho que não destrói a virgindade de sua mãe. E a terceira é universal: a força do amor de Deus. É interessante notar que o autor deixou coexistir interpretações tão diferentes, lembrando que ele afirmou que existiam interpretações erradas. E uma interpretação cristã a respeito de um ponto importante como a virgindade de Maria não fez com que outras interpretações não fossem possíveis. Nisso, ele se aproxima do comentário judaico que estudamos um pouco antes, que também deixou coexistir interpretações até contraditórias.

A terceira questão, na qual Teodoreto rejeita interpretações alheias, ficou um pouco confusa: “Alguns dizem: para expulsar as preocupações cotidianas ligadas à vida mortal, pois os couros das sandálias são mortos. Outros: para santificar a terra pelos pés nus. Mas eu não aceito nenhuma das duas explicações” (TEODORETO DE CIRRO, 2007, p. 228-230). A justificativa da rejeição da primeira parte é a falta de sacerdote e de profeta, sem que a justificativa fique muito clara. Pois em seguida Teodoreto chega a afirmar que se trata de uma instrução prévia para o culto sacerdotal. Talvez Teodoreto queira apenas dizer que o erro é de dizer que se tratava de uma necessidade para o próprio Moisés e não apenas de uma instrução

prévia. A rejeição da segunda parte se deve ao fato de que a terra já estaria santa, porque tinha sido tocada por Deus previamente na sua aparição. Ora, se não se pode santificar o que já é santo por ter sido santificado por Deus, como poderia Teodoreto rezar o “Pai nosso”, como com certeza o rezava? Afinal, o nome de Deus já é santo por si, como podem os cristãos santifica-lo? Provavelmente os dois erros sejam para Teodoreto, dois casos de afirmação de contradição na Bíblia, mas nenhum dos dois é um caso de contradição evidente.

3.4.4 Conclusão/avaliação

A exegese de Teodoreto de Cirro, apesar de algumas coisas em comum, aparece muito diferente da exegese de Cirilo de Alexandria. Naturalmente, ambos elaboram interpretações cristãs, cristológicas do Antigo Testamento. A diferença é que, ao contrário de Cirilo, Teodoreto não se limita a esse tipo de interpretação. Sua formação antioquena faz com que ele dê também valor a interpretações que ficam dentro do limite do Antigo Testamento. Também, em razão da mesma formação antioquena, ele procura resolver aparentes problemas de contradição no texto bíblico, com o pressuposto de que não é possível haver nenhuma. Segundo um critério que Umberto Eco usa para distinguir uma *intentio operis* de uma *interpretação lectoris*, e partindo do princípio dogmático que Deus é o autor de toda a Bíblia, Teodoreto procura elaborar uma interpretação que evidencie a coerência interna do texto.

3.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

No final do capítulo, queremos reiterar o que já dissemos anteriormente, ou seja, que não se trata aqui de forçar critérios modernos para dentro de textos antigos e medievais, para não cair em truísmos sem interesse. É claro que, se olharmos para os três comentários com olhos modernos, eles não passam de elaborações segundo a *intentio lectoris* e não têm a mínima chance de passar com êxito por um exame de correção exegética.

Faz-se mister ir além dessas evidências para enxergar elementos importantes, que dizem respeito à postura hermenêutica dos exegetas estudados, e que podem contribuir à reflexão sobre as nossas posturas hermenêuticas e o nosso trabalho

exegético no dia de hoje. O olhar para a história de uma disciplina sempre tem algo que pode enriquecer a autocompreensão dos que a praticam.

Começaremos pela determinação do que faz com que uma interpretação seja correta ou incorreta e que, como vimos, varia muito de um exegeta para o outro. A postura mais aberta é, sem contestação possível, a postura do comentário judaico que, ao deixar coexistir interpretações até contraditórias (da sarça, por exemplo), parece indicar que não está muito interessado na noção de correção, mas que a variedade de interpretação (mesmo contraditória) enriquece a leitura do texto. O único que fala abertamente do problema da correção/incorreção da interpretação é Teodoreto, e o faz, a nosso ver, com uma argumentação “moderna”, pelo menos em parte. Isso não se dá no caso do critério teológico que condena as interpretações dogmaticamente erradas, que representa o tradicional controle autoritário da instituição eclesiástica. Mas o argumento da coerência lógica do texto é algo notável. E nos questiona sobre o costume frequente demais de esquecer as raízes não raramente muito antigas de pensamentos modernos. É um erro em que Umberto Eco não caiu, quando lembrou que o critério da coerência vem dos antigos, reconhecendo o que deve a Agostinho a esse respeito⁴. A formulação clara de Teodoreto de Cirro comprova que o ponto de vista de Agostinho não era algo isolado. No caso de Cirilo, que não fala nada a respeito de correção ou incorreção, não nos devemos deixar enganar. Afinal, vimos na sua biografia que a tolerância não era uma de suas principais características. Ao restringir sua interpretação a uma interpretação cristológica, ele parece subentender que tal interpretação esgota o sentido do texto, mesmo se ele não chega a dizê-lo explicitamente, pelo menos nos textos que estudamos.

No que diz respeito à pergunta sobre qual *intentio* se sobreporia às outras e à possibilidade de distinguir uma *intentio operis* de uma *intentio lectoris*, são duas as reflexões possíveis que seriam ao mesmo tempo evidentes e inúteis. A primeira seria a de valorizar demais o ponto de vista dos exegetas antigos e dizer que eles estavam a procura da *intentio auctoris*, e a segunda seria, como acabamos de dizer, a de julgar com os olhos modernos e rejeitar sem mais nem menos o trabalho deles como *intentio lectoris* fantasiosa.

⁴ Veja a citação p. 27.

Uma primeira observação que podemos fazer é que o comentário judaico não é um comentário focado em um objetivo claro e único, enquanto os comentários cristãos têm preocupações dogmáticas (preocupação única de Cirilo e preocupação parcial de Teodoreto). Isso se deve provavelmente ao tipo de comentário aqui estudado, e a conclusão poderia ser diferente se tivéssemos estudado um comentário haláquico, no qual se usa o texto bíblico para tecer um código de leis regimentando a vida dos fieis. Mas não deixa de ser significativo o fato de um comentário poder ser apenas de explicar o texto, sem outra agenda escondida por trás da própria explicação. Contudo, não podemos dizer que isso seja propriamente uma diferença de postura hermenêutica, pois os três exegetas não são muito diferentes a respeito de tal postura: todos eles consideram que o texto tem Deus por autor, e também que ele contém sentidos não diretamente acessíveis que precisam ser resgatados. É claro também que a obra à qual pertence o texto é a Bíblia inteira e é por isso que é preciso mostrar a sua coerência, pelo acúmulo das citações de todas suas partes para o exegeta judeu, e pela resolução das contradições aparentes, para Teodoreto. A diferença é mais uma diferença de *Sitz im Leben* do exegeta. O exegeta judeu tem uma religião que tem como aspecto normativo principal a regulamentação da vida do fiel em todos seus aspectos, inclusive mais cotidianos, enquanto o aspecto normativo mais importante na religião dos exegetas cristãos é o conteúdo dogmático da fé, especialmente nos primeiros séculos da história da Igreja nos quais esse conteúdo estava sendo cada vez mais debatido e detalhado.

4 EXEGESE MODERNA

Dando um salto no tempo, queremos neste capítulo abordar a exegese moderna. Não tomamos aqui a palavra ‘moderna’ no sentido dos historiadores que lhe dão um sentido cronológico delimitado, como referente à época que sucede à Idade Média e antecede a Idade Contemporânea (tradicionalmente de 1453 – queda da Constantinopla – até 1789 – Revolução francesa). Por exegese moderna, entendemos a exegese a partir do surgimento da reflexão e dos métodos críticos até os nossos dias.

Num primeiro momento, a título de introdução, examinaremos o método histórico-crítico. Não pretendemos refazer aqui a história do estudo histórico-crítico da Bíblia, mas examinar as principais características de cada passo, ou cada abordagem, que compõem o método para ver como pode-se dar em cada um(a) a busca da *intentio auctoris*, da *intentio operis* e da *intentio lectoris*.

Em seguida, estudaremos a contribuição de dois exegetas contemporâneos para a exegese do capítulo 3 do Êxodo, o já clássico comentário de Brevard Springs Childs, e as contribuições do exegeta estadunidense atuando na América Latina, Jorge Pixley.

4.1 INTRODUÇÃO: O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

Depois do período medieval, vários movimentos criaram as condições para o surgimento de uma abordagem radicalmente nova do texto bíblico. Como sintetiza M. Oeming (2006, p. 31):

As ferramentas da exegese bíblica são o resultado de uma combinação de vários impulsos: o Humanismo, o Renascimento e o Pietismo tocaram o grito: *Ad fontes!* De volta às fontes, isto é, de volta à Bíblia nas suas línguas e manuscritos originais. O estudo sistemático dos numerosos manuscritos revelou importantes variações de conteúdo; a filologia gramatical descobriu importantes diferenças entre o sentido histórico do texto e o dogma da Igreja. A Reforma foi parcialmente possibilitada por essas descobertas. O racionalismo e o iluminismo contribuíram para o ceticismo crítico contra os milagres e a doutrina da inspiração; a partir daí a Bíblia não pode mais ser vista como obra de Deus, caída do céu, mas como um produto muito terreno da atividade humana. O Romantismo nos deu a admiração pelos gênios individuais, como também o fascínio pelos inícios, pelo original e pelo intocado. A discussão científica no campo do historicismo proporcionou à interpretação bíblica um ideal alto de objetividade.

No período da Renascença, algumas figuras se destacam, como a de Erasmo, que não chegou a romper com a Igreja católica. Do lado protestante, Lutero criou o conceito da *norma normans*, isto é, o princípio de que a Bíblia é a fonte exclusiva de qualquer norma na vida das pessoas e da igreja. Precisava-se fazer tabula rasa de tudo que a longa tradição da Igreja tinha elaborado ao longo dos séculos para reencontrar a pura verdade da palavra divina. Temos aí o começo de um movimento de defesa da busca da *intentio auctoris*, especialmente do lado protestante, com o dogma da inspiração verbal das Escrituras, na ortodoxia protestante, posterior a Lutero.

O método histórico-crítico supõe a aplicação da crítica histórica a todos os aspectos da exegese. Como diz Dobberahn (1992, p. 61):

A crítica histórica, segundo Troeltsch, trabalha basicamente com os seguintes princípios: a crítica, ou seja, a atitude da dúvida metódica; a “chave para a crítica”: a analogia em todo o acontecer histórico; a correlação, o mútuo inter-relacionamento entre todos os fenômenos da vida intelectual e histórica.

Esse método recorre a um conjunto de procedimentos oriundos dos campos das ciências histórica e filológica para recuperar o sentido original do texto. Os principais, conforme Manfred Oeming (2006, p. 32-39) são a crítica textual, a crítica literária, a história da transmissão oral, a crítica da redação, a história das formas, a história da tradição, o estudo dos campos semânticos, o estudo do contexto histórico.

O primeiro passo do método consiste em estabelecer de maneira científica o texto original ou, pelo menos, o texto mais próximo possível do texto original. É a assim chamada crítica textual, que tem também como tarefa explicar as transformações que o texto sofreu, em decorrência de sua transmissão manuscrita, como nota Stephen Pisano (2000, p. 39):

Pode-se atribuir à crítica textual dupla finalidade: restaurar o texto danificado para chegar à lição do próprio autor, ou pelo menos à que mais se lhe aproxima, e determinar a história da transmissão e do desenvolvimento do texto escrito de que temos várias formas hoje (trata-se aqui de textos não necessariamente danificados, mas cuja forma sofreu mudanças ao longo da história).

A grande distância que separa a fixação dos textos bíblicos por escrito e seus primeiros testemunhos manuscritos conservados, assim como o fato de que não raramente temos testemunhos manuscritos mais antigos das versões antigas do que

do texto hebraico, tornam o exercício da reconstituição exata do texto bíblico algo extremamente complicado.

E no que diz respeito à transmissão do texto escrito, a variedade das formas conservadas não se deve apenas aos acidentes do próprio processo de cópia de um texto manuscrito, mas também ao fato que formas diferentes se tornaram formas de referência, canônicas, de vários grupos judaicos e cristãos. Para a história da exegese, é importante saber, com a maior exatidão possível, qual era o texto bíblico lido nos diferentes grupos. Ou seja, não se pode simplesmente descartar uma forma do texto pelo único fato dela não ser a forma original.

Essa dupla complexidade é bem notada por Stephen Pisano (2000, p. 69):

A presença de tantas variantes nos manuscritos do mar Morto e na LXX, assim como também no Pentateuco Samaritano pelo que diz respeito à Torah, evidencia que a busca de uma forma que se possa chamar "original" é com frequência pesquisa muito delicada. Junto com essa pesquisa faz-se necessário respeitar as diversas formas do texto como testemunhos da leitura das sagradas Escrituras em diversos períodos e em diversos lugares onde esteve difundida a palavra de Deus. Toda forma diversa do texto bíblico testemunha determinada compreensão dessa palavra por parte de uma comunidade concreta.

É indispensável lembrar essa característica para não atribuir indevidamente a interpretação de um exegeta à *intentio lectoris*, em casos nos quais ele interpreta um texto diferente do texto reconstruído pela crítica textual. Essa *intentio lectoris* pode até exercer um papel não desprezível na própria transmissão do texto, quando o copista, ao ler e copiar seu modelo, não comete mais um simples erro de cópia, mas uma intervenção voluntária no texto para adequá-lo aos dogmas do grupo religioso ao qual pertence.

Outro passo é a crítica das fontes, também chamada de crítica literária (veja-se SILVA, 2000, p. 174) ou de crítica da constituição do texto (veja-se SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 78, que inclui nessa crítica a delimitação do início e do fim do texto). Esta consiste em procurar no texto sinais da heterogeneidade do mesmo. Mesmo se hoje o que já foi o carro-chefe do estudo histórico-crítico da Bíblia, a assim-chamada teoria das fontes, não é mais objeto de consenso amplo, continua aceita a observação de que o texto bíblico que temos em mãos é o resultado de um longo processo de construção, e que, durante esse processo, se recorreu muitas

vezes a textos anteriores que foram justapostos. Esses textos anteriores são o alvo da crítica das fontes, como lembra Odette Mainville (1999, p. 69):

A crítica das fontes procura estabelecer se o texto estudado é obra de um só autor (texto unificado), ou se contém uma ou várias unidades preexistentes (texto compósito). Ela procura ainda identificar as unidades literárias que existiram, ou podem ter existido, fora de seu presente conjunto textual... A crítica das fontes tem o objetivo de detectar essas fontes e reconstituí-las, na medida do possível, em sua forma original. Mas, na prática, essa etapa não pode ser dissociada da crítica da redação.

Conforme Horacio Simian Yofre (2000, p. 81-83), são vários os indícios possíveis do caráter compósito de um texto: duplicações ou repetições, oposições, interrupções no relato ou no discurso, ruptura do gênero literário, mudança na construção sintática, diversidade de vocabulário ou de estilo, incompatibilidade de referência histórica, institucional ou religiosa.

No entanto, é preciso certa cautela para não se deixar demasiadamente guiar por critérios linguísticos ou estilísticos das línguas ocidentais modernas ao avaliar a pertinência das observações feitas. Justamente observa Horacio Simian-Yofre, ao falar dos exemplos que ele traz, que eles “destacam a presença de problema referente ao critério indicado. Falamos de ‘problema’ e não necessariamente de falta de unidade, que dever ser discutida e estabelecida em cada caso” (2000, p. 81).

A interpretação de um texto caracterizado por sua heterogeneidade implica muitos problemas para o exegeta, que ele esteja procurando resgatar a *intentio auctoris* ou a *intentio operis*, como já acenamos no ponto 2.5 do presente trabalho. Com efeito, cada fonte identificada é um texto anônimo e sem datação nem localização geográfica certas. E mesmo se o exegeta decide adotar alguma datação e/ou localização geográfica, ele ainda tem que lidar com a escassez ou falta de documentos extrabíblicos que tenham a mesma datação e a mesma localização do que o texto que ele se propõe interpretar.

Indissociável da crítica das fontes é a crítica da redação, como já indicado na citação de Odette Mainville acima. As duas críticas trabalham com textos compostos, mas andam em caminhos opostos. A crítica das fontes parte do texto final e pretende remontar às fontes usadas para a sua elaboração, enquanto a crítica da redação parte das fontes e visa a sua integração numa unidade maior por meio de redação ou de redações. Como diz Horacio Simian-Yofre (2000, p. 86),

Se a finalidade da constituição do texto era apenas constatar a existência de diversos extratos de texto, cabe à crítica da redação mostrar a relação entre eles. À redação, e portanto à crítica da redação, interessa não só o texto redacional que se acrescenta ao texto de base mas também esse último. A crítica redacional pergunta-se qual teria sido a cronologia das intervenções redacionais, quais os recursos utilizados por cada uma delas, quais suas peculiaridades culturais e religiosas, qual a intenção das diversas reelaborações, confrontando-as umas com as outras, e essas com a intenção do texto original.

Como no caso da crítica das fontes, existem vários tipos de indícios da intervenção dos redatores: correções, acréscimos, omissões, ajustes, transposições, remanejamentos de sequência, interpolações, articulação de materiais originariamente isolados (MAINVILLE, 1999, p. 131-133). Os indícios coincidem às vezes com os usados na crítica das fontes, mas recebem apelações diferentes porque o ponto de vista da crítica mudou. Existe, porém, uma diferença de concepção da história do texto quando dois exegetas, para explicar as mesmas particularidades de um texto, falam um de uma fonte X e o outro de uma redação X. Falar da fonte X significa que as particularidades provêm de um documento que existiu isoladamente, antes de sua integração na unidade maior, enquanto falar de uma redação X significa que tais particularidades nunca tiveram vida própria, mas passaram a existir quando um redator decidiu alterar o texto que ele recebera. No caso da explicação pela fonte X, existem dois autores, ou seja, o autor da fonte como documento isolado, e o redator que a integrou na unidade maior; no caso da explicação pela redação X, só tem um autor, o redator.

Tratando os redatores como verdadeiros autores, a crítica da redação aumenta assim consideravelmente o número de *intentiones* que o exegeta deve procurar, acrescentando à intenção de cada documento-fonte a intenção de cada redator até o redator final. E assim como cada fonte, cada redação tem também sua localização geográfica e sua cronologia que seria necessário descobrir para poder realizar uma busca de *intentio*, lembrando que, na maioria dos casos, falta ponto de referência e de comparação linguística em documentos contemporâneos, a não ser para as redações situadas no período helenístico, para as quais pode-se felizmente recorrer aos textos de Qumran. A essa altura já podemos ver a complexidade do trabalho de um exegeta que levaria a sério o trabalho da busca pela(s) *intentio(nes) auctoris* e *intentio(nes) operis* de um texto da Bíblia hebraica como o Pentateuco.

A situação se torna ainda mais complexa com o seguinte passo, a história ou crítica da transmissão oral. Exegetas histórico-críticos recorrem a ela quando a crítica das fontes ou a crítica da redação não conseguem explicar particularidades do texto, que passam a ser atribuídas a estágios pré-literários da elaboração do mesmo. Como afirma Manfred Oeming (2006, p. 35):

Depois que a crítica literária separou os fios individuais de um texto, essas unidades literárias ainda podem conter elementos de tensão. Em tais casos, podemos presumir que essas unidades literárias apresentam traços de sua própria história anterior. A história da transmissão oral (*Überlieferungsgeschichte*) tenta explicar as tensões dentro das unidades literárias por meio de referência à história oral prévia do texto.

A dificuldade principal reside em determinar em quais casos tensões não podem ser atribuídas ao processo redacional escrito do texto e precisam ser atribuídas à transmissão oral. É o que manifesta o próprio Oeming (2006, p. 36) a respeito do exemplo que ele traz a respeito das tradições de Elias: “Seria possível separar o texto no nível literário e postular textos escritos que deveriam ser datados em épocas diferentes.”

Horacio Simian Yofre tem uma visão um pouco diferente da crítica da transmissão oral que ele limita a casos de relatos ou textos repetidos:

A pesquisa sobre a transmissão oral do texto torna-se, porém, necessária quando determinada situação textual requer maior esclarecimento, que a crítica da redação não pode oferecer. Além disso, essa pesquisa é possível no caso de tradição narrada ou de texto transmitido mais de uma vez na Bíblia (ou na Bíblia e em outra literatura), e nos quais não se consegue entrever influência textual (redacional) de um texto sobre o outro (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 91).

Ele cita principalmente exemplos de relatos ou de textos de leis repetidos duas ou mais vezes com diferenças significativas nos quais não se percebe alguma intenção do redator que explicaria a convivência de textos parecidos, mas parcialmente contraditórios. Para ele, esses textos deviam já ter-se tornado intocáveis na tradição do povo antes de serem afixados por escrito, o que explica que o processo redacional escrito não os nivelou. Poder-se-ia objetar a Simian-Yofre que os textos podem ter sido colocados por escrito em lugares diferentes, onde cada um era a versão popularmente consagrada, antes de serem reunidos por um redator que não quis escolher uma das versões por alguma razão (não contrariar parte do seu público, ou não querer perder a beleza de três histórias bem elaboradas mas

irreconciliáveis). Mais uma vez existe o perigo de usar critérios literários modernos e ocidentais para avaliar uma obra escrita em outros tempos e em outra cultura.

Que a consagração da repetição tenha ocorrido na parte oral ou na parte escrita da transmissão, é preciso indagar a intenção de cada texto separadamente, o que pode até ajudar a entender porque a redação os deixou subsistir, por ter, cada um deles, alguma característica que o redator considerou útil e que se perderia num processo redacional aparentemente mais cauteloso. Como no caso de redação a partir de fontes escritas, a intenção do redator tem que ser pesquisada, e pode ser um pouco fácil satisfazer-se com a explicação de que não tinha mais como unificar os textos, ou deixar subsistir só um porque eles já eram consagrados pelo povo.

Outro passo do método crítico-histórico é a crítica do gênero literário, ou crítica das formas. Parte da constatação que textos de conteúdo diferente podem ter muitos elementos formais (fonemáticos, sintáticos, semânticos, estilísticos) e estruturais em comum. Tal concordância de forma determina a existência de gêneros literários, que não são apenas úteis para dar uma apreciação estética dos textos, mas têm um ambiente de origem e uma finalidade definida, independente do seu conteúdo.

Como explica Odette Mainville (1999, p. 90-91):

Gênero literário é a expressão que permite designar as unidades de textos ou das obras que têm uma forma em comum. Nesse sentido o método de análise de uma unidade literária tem duplo objetivo: identificar a forma em vista de sua classificação específica, ou seja, que permita determinar que gênero como escrito; identificar o ambiente vital, ou contexto (em alemão, *Sitz im Leben*), posto que a criação de um gênero literário responde a uma situação ou a uma necessidade existencial particular.

O trabalho da crítica do gênero literário ou da forma pode ser descrito como uma sucessão de quatro etapas distintas, atribuídas a Hermann Gunkel:

Gunkel estabeleceu os princípios básicos de um método que denominou “Crítica dos Gêneros (Literários)” (em alemão, *Gattungsgeschichte*) e cujo trabalho consiste em: a) determinar a estrutura formal de um texto; b) comparar tal texto com outros estruturalmente semelhantes, a fim de identificar o Gênero Literário; c) determinar em que situação concreta esse Gênero Literário era usado (*Sitz im Leben*); d) determinar a finalidade desse Gênero Literário e, especificamente, do texto estudado (SILVA, 2000, p. 185-186).

Horacio Simian Yofre (2000, p. 93-100) distingue a crítica da forma da crítica do gênero literário. Para ele, a determinação da estrutura formal de um texto tem

valor em si, e não dever necessariamente servir para determinar seu gênero literário. Podemos concordar com ele, mas com a ressalva que toda a parte que apresenta o trabalho da crítica formal autossuficiente não tem seu lugar no capítulo “Diacronia” redigido por ele no livro coordenado por ele, mas deveria ser deslocado no capítulo seguinte, também redigido por ele, e intitulado “Acronia”.

Tendo origem e finalidade próprias, o gênero literário limita, de certa forma, a criatividade do autor do texto, pois lhe impõe uma série de características formais indispensáveis. E na procura pela intenção do autor, será necessário se perguntar se se encontra em sintonia com a intenção do gênero literário, pois um gênero literário não adequado poderia ofuscar a mensagem que o autor quis transmitir.

A crítica da tradição é outro passo, que é parecido com a crítica dos gêneros literários, pois, como essa, procura por elementos pré-existentes a qualquer criação de texto por um autor, usados por ele no seu ato criativo. Porém, não se trata mais de elementos puramente formais, mas de elementos que têm a ver com conteúdo.

Retomamos a definição de Cássio Murilo Dias da Silva (2000, p. 242):

Utilizaremos “Crítica ou História da Tradição” (*Traditionsgeschichte*) para definir o método que estuda o substrato cultural de um texto. Trata-se de um trabalho de certa forma paralelo ao da Crítica dos Gêneros Literários, mas com o particular de retroceder ainda mais e incluir também elementos pré-codificados (expressões, imagens, temas e motivos), que já haviam atingido um estágio de fixação antes de serem utilizados pelo hagiógrafo. Devemos ainda ter claro o seguinte: elementos provenientes da tradição podem ser modificados na fase de redação.

Quais tipos de elementos sejam o objeto desse método fica mais claro na apresentação de Horacio Simian-Yofre (2000, p. 104-105):

A crítica da tradição busca descobrir “os livros” que leu o autor, e que contribuem para fazer entender sua mensagem, ou seja, as influências que sofreu de: motivos literários, como a criação do homem do barro, a “mulher estéril curada”, ou o “justo sofredor”; imagens como os querubins e as serpentes, guardiães e assistentes da divindade, ou os exércitos celestes de lahweh; conhecimentos, como a semana de sete dias ou os antigos códigos legislativos; concepções, como a libertação da escravidão, a inviolabilidade de Sião, o dia de lahweh e o templo como morada da divindade; crenças, como a relação pobreza-justiça-riqueza, ou a correspondência entre pecado e punição imediata.

O método não busca apenas a origem desses elementos, que pode às vezes ser extrabíblica, mas também sua evolução depois de sua entrada na tradição escrita da Bíblia, como acenado por Cássio Murilo Dias da Silva na citação acima. E

essa evolução não pode ser restrita à maneira de usar tais elementos, mas se deve também verificar uma eventual mudança no que o elemento significa e conota ao longo dos tempos.

A todos esses passos, Manfred Oeming (2006, p. 38-39) acrescenta dois, normalmente não mencionados na maior parte das introduções ao método histórico-crítico. Trata-se do estudo dos campos semânticos e do estudo do contexto histórico dos textos. A respeito do estudo dos campos semânticos, ele apenas ressalta a diferença de sentido que palavras podem ter na linguagem comum e na Bíblia, e que o trabalho de determinar o sentido exato das palavras é facilitado pelo uso do computador.

Já a respeito do estudo do contexto histórico dos textos, ele indica que não é suficiente o simples estudo do contexto histórico do texto original, mas que é preciso examinar o contexto das várias redações do texto. Pensamos que a mesma exigência poderia se estender ao estudo da língua (dos campos semânticos, mas também das outras áreas linguísticas), ou seja, para poder interpretar corretamente um texto que sofreu várias redações ao longo do tempo, seria necessário tentar descobrir se os sentidos das palavras e as construções gramaticais também não evoluíram significativamente no tempo, e também procurar as eventuais diferenças entre regiões, como Israel e Judá. Aqui nos defrontamos com a dificuldade da escassez de documentos que permitam comparações linguísticas com a Bíblia.

No final desta apresentação do método histórico-crítico, queremos retomar a problemática da nossa pesquisa e ver como ela se dá em relação a esse método. Qual *intentio* pode ser o alvo do método histórico-crítico? À primeira vista diríamos que se trata da *intentio auctoris*, pois é o autor que busca em fontes escritas anteriores a documentação que ele precisa para o seu trabalho, é ele que decide integrar no seu texto tradições orais, é ele que efetua o trabalho de redação que faz com que esses elementos anteriores não sejam simplesmente justapostos, mas integrados em algo novo, é ele que escolhe os gêneros literários que ele quer seguir e os elementos culturais tradicionais que ele quer acolher em sua obra. E tudo isso é feito, com toda certeza, com alguma finalidade em mente, com alguma intenção.

Daí decorre a vontade legítima de desmontar o produto final, reflexo natural de toda pessoa que quer entender como funciona um sistema complexo. E o método

surgiu mesmo da constatação dessa complexidade do texto bíblico, como reação científica à atitude dos exegetas malabaristas que queriam defender a homogeneidade perfeita da Bíblia, recorrendo a um sem número de contorções mentais. E no ato da desmontagem do texto foram se multiplicando os autores cujas intenções se deveriam procurar: autores das fontes escritas pré-bíblicas, redatores elevados à dignidade de autores, autores 'comunitários' que são os grupos nos quais nasceram as histórias orais, os gêneros literários, as tradições culturais. Todos eles autores anônimos, mas concretos, que é necessário situar no espaço e no tempo para poder interpretá-los.

Aqui queremos introduzir uma de nossas perguntas iniciais: qual é o critério para determinar a correção de uma interpretação? Mesmo se os autores não fossem anônimos, continuariam mortos, e não se poderia fazer o exercício que Umberto Eco fez em seu *Interpretação e superinterpretação*, ou seja, confrontar hipóteses de leitores a respeito das fontes do autor com o próprio autor (ECO, 1993, p. 104). Se se adota o critério da capacidade da teoria a respeito da reconstrução da história do texto de explicar todas as particularidades do mesmo, devemos reconhecer que nenhuma reconstrução conseguiu isso até hoje. Parece só restar o consenso da academia, o sistema hoje em dia chamado de *pair review*, mas aqui também só se pode constatar a ausência de tal consenso, pois, para citar Manfred Oeming (2006, p. 40):

A enxurrada de hipóteses é quase grande demais para ser absorvida; a verdade interpretativa se torna um fenômeno regional: a tendência atual de interpretação em uma universidade é considerada completamente absurda a apenas algumas centenas de quilômetros de distância.

Ao focalizar a figura do autor e o seu trabalho de elaboração do texto, o método histórico-crítico parece ter esquecido o próprio texto para se dedicar ao pré-texto, com o risco de dar razão à trocadilha fácil de que o texto bíblico se tornou apenas um pretexto para exercícios altamente sofisticados que nem sempre ajudam a entender o texto que temos hoje. De que adianta desmontar as centenas de pequenas peças de um mecanismo complexo para estudá-las, se no final do trabalho não se consegue remontar o mecanismo e fazê-lo funcionar, como no caso de um relógio, exemplo trazido por H. J. Iwand (*apud* OEMING, 2006, p. 41).

Essas críticas e muitas outras já foram feitas ao método histórico-crítico e não é caso de retomá-las todas aqui para avaliá-las. Queremos agora passar ao estudo

de duas exegeses “pós-histórico-críticas”, a de Brevard Springs Childs e a de Jorge Pixley e ver como eles se situam em relação ao método histórico-crítico, como também em relação à busca de *intentiones* e de critérios de verificação da correção da interpretação.

4.2 BREVARD SPRINGS CHILDS

Quando se fala em exegese contemporânea do livro do Êxodo, um dos primeiros nomes a ser mencionado é o do exegeta norte-americano Brevard Springs Childs. Ele nasceu em 1923 em Columbia, na Carolina do Sul. A sua formação acadêmica começou nos Estados Unidos e se terminou na Europa: graduação e mestrado em “artes” (área que abrange arte, letras, ciências sociais e ciências humanas) na Universidade do Michigan, graduação em teologia no Princeton Theological Seminary e doutorado em teologia em Basileia, na Suíça (1955). Três anos depois, ele já passou a ocupar o cargo de professor na Yale Divinity School, cargo que ocupou até 1999 (CHILDS, 2007).

4.2.1 Introdução

Childs é conhecido por sua contribuição na busca da solução do problema da relação entre a teologia e o estudo da Bíblia, na forma da ‘abordagem canônica’. Para situar a contribuição de Childs, é necessário retomar brevemente a evolução histórica dessa relação. Na introdução do seu estudo sobre a abordagem canônica e o relato de Sodoma, William John Lyons (2002, p. 5-25), coloca o problema como o da concepção do que seja a teologia bíblica e distingue quatro momentos. No primeiro momento, que vai até o século 18, não existe distinção clara entre o que sejam os ensinamentos da Bíblia e os ensinamentos da Igreja.

Usando os trabalhos de C.H.H. Scobie, Lyons explica (2002, p. 9):

Para Scobie, a principal característica distintiva das primeiras teologias bíblicas não é que elas estavam necessariamente subservientes à dominância eclesiástica, mas que nenhuma distinção explícita era feita entre Teologia Bíblica e Teologia Dogmática, o ensinamento da Bíblia não era claramente distinguido do ensinamento da Igreja. Pelo contrário, os dois eram moldados juntos numa forma de teologia bíblica, que ele designa “Teologia Bíblica Integrada”.

Para trazer essa característica para a linguagem das *intentiones*, poderíamos dizer que a Bíblia era interpretada segundo uma *intentio lectoris* particular, a saber, a *intentio* de um *lector* que não era uma pessoa física, mas uma pessoa jurídica, a Igreja. A Igreja ou, melhor, as Igrejas não viam nenhuma contradição entre o conteúdo da Bíblia e seus dogmas, o princípio sendo mais claramente explicitado na Igreja Católica, na qual a tradição da Igreja, que recebe autoridade tão grande quanto a própria Bíblia, não é considerada como algo suplementar, exterior à Bíblia, mas como a instância de interpretação correta da mesma.

A partir do século 17, vários fatores possibilitaram e até tornaram indispensável que a teologia bíblica e o estudo da Bíblia fossem considerados de maneira autônoma em relação à teologia dogmática e às instituições eclesásticas. Esses fatores foram o surgimento da consciência histórica moderna e, dentro da Igreja protestante, reivindicações de alguns segmentos, como os pietistas que queriam uma teologia baseada realmente só na Bíblia, e os racionalistas que queriam voltar à religião bíblica originária, para encontrar verdades universais compatíveis com a razão.

Lyons destaca duas figuras no segundo momento da história da teologia bíblica. Em 1787, Johann Philipp Gabler, numa aula inaugural dedicada à justa distinção correta da teologia bíblica e da teologia dogmática e às finalidades corretas de cada uma, propôs uma nova visão da teologia bíblica. Segundo Lyons (2002, p. 13),

Ele explicitou sua visão da Teologia Bíblica como um processo em três fases. Em primeiro lugar, cada um dos textos devia ser estudado com cuidado e classificado de acordo com categorias histórico-críticas e linguísticas. Em segundo lugar, deveria seguir uma comparação entre os diferentes autores, notando concordâncias e discordâncias. Num terceiro momento, finalmente, uma tentativa deveria ser feita de discernir a verdade universal a partir da casca dos textos historicamente condicionados, através do uso da razão, a verdade universal formando então uma "Teologia Bíblica" purificada, adequada como base para a reflexão dogmática.

Se os dois primeiros passos manifestam mesmo a vontade de uma busca da *intentio auctoris*, um apelo para a criação de um método verdadeiramente histórico-crítico, o terceiro passo é de uma natureza bem diferente. A imposição da razão – entenda-se a razão ocidental moderna – sobre um texto do Próximo-Oriente antigo para determinar quais “verdades universais” nele se encontram não tem como ser avaliada de outra maneira que como uma *intentio lectoris*. Mais uma vez, não se

trata exatamente de um *lector* pessoa física, mas de um *lector* pessoa jurídica mais sutil que a Igreja da época anterior, um *lector* abstrato, ou seja a “razão”. Gabler mantém um vínculo entre a teologia bíblica e a teologia dogmática, com a prioridade residindo agora na teologia bíblica, que deveria mandar na dogmática.

A segunda figura apresentada por Lyons é mais radical. William Wrede (1859-1906) advogou a completa separação da teologia bíblica em relação à teologia dogmática:

Enquanto Teologia do Novo Testamento mantiver uma ligação direta com a dogmática como seu objetivo, e as pessoas esperarem dela material para a dogmática trabalhar - e isso é uma visão comum - será natural para a teologia bíblica ter os olhos sobre a dogmática. A Teologia bíblica será pressionada por uma resposta a questões dogmáticas que os documentos bíblicos realmente não dão, e vai se esforçar para eliminar resultados que sejam problemáticos para a dogmática (WREDE *apud* MORGAN *apud* LYONS, 2002 p. 16).

Para ele, a separação implica que o estudo da Bíblia não tem nada a ver com teologia, mas sim com religião. Também não vê motivo para se deixar impor dogmaticamente um cânone e pretende recorrer a textos extracanonicos, numa disciplina que não seria mais teologia bíblica (ou teologia do Novo Testamento), mas história da religião do cristianismo primitivo. Aqui lidamos com uma busca da única *intentio auctoris*, e um histórico-criticismo radical.

O século 20 representa um terceiro momento na história da teologia bíblica. Lyons (2002, p. 18-21) o ilustra com as figuras de Otto Eissfeldt e Walter Eichrodt. O primeiro defende a validade de duas disciplinas distintas: a história da religião e a teologia bíblica. Para ele, a história da religião é uma disciplina que apresenta o desenvolvimento histórico da religião do Antigo Testamento com os meios e o rigor do método histórico-crítico, enquanto a teologia do Antigo Testamento assume que nele se encontra a revelação da palavra de Deus e “a sua validade é restrita ao círculo dos que compartilham uma piedade idêntica ou similar à do intérprete” (EISSFELDT *apud* LYONS, 2002, p; 19). Em oposição a essa dicotomia, Eichrodt advogou a validade do uso do método histórico-crítico dentro da teologia bíblica; para ele, “só se deve entender ‘histórico’ como oposto de ‘normativo’, mas o aspecto sistemático deve ser completamente compreendido dentro do histórico” (EICHRODT *apud* LYONS, 2002, p. 19). Eichrodt também fez observar a inevitável parte de subjetividade no trabalho histórico sobre o Antigo Testamento, que faz com que os

pesquisadores cristãos partam de seu pressuposto de fé que faz culminar o Antigo Testamento no Novo (LYONS, 2002, p. 19-20).

O século 21, quarto período da história da teologia bíblica na exposição de Lyons (2002, p. 21-25) se caracteriza pela cada vez mais ampla aceitação do fim do objetivismo e o papel fundamental da interpretação no acesso ao conhecimento. É o termo de um debate começado no século 20. O texto como conteúdo objetivo a ser estudado desapareceu. Brevard Childs contribuiu para a introdução dessa nova perspectiva já em 1964, quando escreveu:

É comum pensar que o exegeta responsável deve começar com a tarefa descritiva e depois estabelecer uma ponte para o problema teológico. Considera-se que o verdadeiro problema reside na segunda tarefa. Pelo contrário, o inverso é verdadeiro. Qual é o conteúdo que está sendo descrito e quais são as ferramentas compatíveis com essa tarefa? Isso está longe de ser óbvio (CHILDS *apud* LYONS, 2002, p. 23).

O fim da objetividade, até do conteúdo textual a ser estudado, parece levar a uma hegemonia total da *intentio lectoris* na interpretação bíblica. Veremos a seguir como Childs se situa em relação a essa aparente ausência de critério científico para o estudo da Bíblia, primeiro no que ele diz a respeito de como deve ser feito o trabalho exegético e, num segundo tempo, analisando sua exegese do capítulo 3 do livro do Êxodo.

4.2.2. A linguagem da exegese

Na introdução do seu comentário sobre o livro do Êxodo, Childs não fala muito sobre seus princípios exegéticos. Só aponta sua discordância da separação entre estudo bíblico e teologia:

O objetivo deste comentário é tentar interpretar o livro do Êxodo como escritura canônica dentro da disciplina teológica da Igreja cristã. Como escritura, o seu papel de autoridade dentro da vida da comunidade é assumida, mas como tal autoridade funciona deve ser continuamente explorado. [...] O autor não compartilha a posição hermenêutica daqueles que sugerem que a exegese bíblica é um empreendimento objetivo e descritivo, controlado exclusivamente pela crítica científica, à qual o teólogo cristão pode na melhor das hipóteses adicionar algumas reflexões homiléticas para fins de piedade. Em minha opinião, a separação rígida entre os elementos descritivos e construtivos da exegese ataca as raízes da tarefa teológica de entender a Bíblia (CHILDS, 1974, p. XIII).

Em referência à discussão sobre teologia bíblica, tal posicionamento aproxima Childs mais de Eichrodt do que de Eissfeldt. Aparecem dois elementos que vamos retomar a seguir, a partir de outros textos dele: o cânone e a Igreja-comunidade. E fica a forte afirmação sobre a não separação da descrição e da construção no trabalho exegetico. À primeira vista, a descrição se encaixa melhor nas buscas das *intentiones auctoris* e *operis*, pois nelas se procura descobrir um sentido que está no texto e não deveria haver necessidade de construir um sentido, que é uma atividade mais condizente com a *intentio lectoris*. Contudo, precisamos de mais informação e pesquisa para poder classificar a exegese de Childs em uma das três categorias.

É em outras obras de Childs que podemos encontrar uma reflexão mais ampla sobre os princípios norteadores de sua exegese. Na sua introdução ao Antigo Testamento, três capítulos abordam essa questão (CHILDS, 1979, p. 46-106).

No capítulo 2 da primeira parte da Introdução, ele retoma a evolução do estudo da canonização do Antigo Testamento e, dentro desse estudo histórico, coloca alguns apontamentos sobre a importância do processo de canonização para o trabalho exegetico:

O coração do processo canônico estava em transmitir e ordenar a tradição que fazia autoridade de uma forma que fosse compatível com sua função como escritura de uma geração que não tinha participado dos acontecimentos originais da revelação. A ordenação da tradição para essa nova função envolveu uma atividade profundamente hermenêutica, cujos efeitos são agora construídos na estrutura do texto canônico. Por essa razão uma interpretação adequada do texto bíblico, tanto em termos de história que de teologia, implica considerar a forma canônica com grande seriedade (CHILDS, 1979, p. 60).

O que significa “considerar a forma canônica com grande seriedade” fica sem resposta até o capítulo 3 de Childs, mas no final do capítulo 2 ele já dá uma pista negativa:

Algumas implicações metodológicas derivam dessas conclusões. Estamos diante de um dilema óbvio. Claramente o papel do cânone é de fundamental importância para a compreensão das escrituras hebraicas. No entanto, o cânone judaico foi formado através de um processo histórico complexo, que é inacessível para a reconstrução crítica. A história do processo canônico não parece ser uma avenida através da qual se pode extremamente iluminar o presente texto canônico (CHILDS, 1979, p. 67).

Ele deixa claro que não se trata apenas de estender a reconstrução da história do texto além da fixação do texto até a fixação do cânone, que seria o modo

histórico-crítico de levar em conta o processo de canonização. Já indica que o cânone tem algum papel na compreensão do texto bíblico.

O papel do cânone na interpretação do Antigo Testamento é especificamente o objeto do capítulo 3, como declara o próprio Childs (1979, p. 71):

O objetivo deste capítulo é descrever uma abordagem dentro da disciplina da Introdução ao Antigo Testamento que tentará superar o impasse metodológico do cânone que foi descrito no capítulo anterior. Seu objetivo é levar a sério a importância do cânone como elemento crucial para a compreensão das escrituras hebraicas, e ainda compreender o cânone na sua verdadeira dimensão histórica e teológica.

Para Childs, o estudo da exegese canônica da Bíblia, apesar de envolver a metodologia histórica clássica, não pode ser uma simples reconstrução de uma história religiosa ou literária, em razão do status diferenciado do texto estudado:

Um corpus de escritos religiosos, que foi transmitido dentro de uma comunidade por mais de mil anos não pode ser adequadamente comparado com pedaços inertes que foram abandonados no chão durante séculos. [...] A preocupação [da análise canônica] não é estabelecer uma história da literatura hebraica em geral, mas estudar as características desse conjunto peculiar de textos religiosos em relação ao seu uso dentro da comunidade histórica do antigo Israel (CHILDS, 1979, p. 73).

Como outras abordagens contemporâneas, a canônica focaliza a forma final do texto, o “corpus”, o “conjunto”, e não as obras separadamente e menos ainda os elementos que compuseram as obras separadas. Porém, Childs volta a insistir na diferença fundamental que existe entre sua abordagem e as outras:

A abordagem canônica difere de uma abordagem estritamente literária ao interpretar o texto bíblico em relação a uma comunidade de fé e prática para a qual ele exerceu um papel particular teológico como possuindo autoridade divina (CHILDS, 1979, p. 74).

Uma justificativa da escolha da forma final do texto como portadora de um valor especial em relação às outras formas é a função crítica do processo de canonização da Escritura:

Com frequência, a forma final consiste simplesmente em transmitir uma forma anterior e recebida da tradição, muitas vezes inalterada de sua configuração original. No entanto, levar a sério o cânone é também levar a sério a função crítica que exerce em relação aos estágios iniciais de formação da literatura. Um juízo crítico é evidenciado na maneira em que esses estágios iniciais são tratados. Às vezes, o material é repassado inalterado; em outras vezes transmissores selecionam, reorganizam ou expandem a tradição recebida (CHILDS, 1979, p. 76).

Fica ainda mais claro quando logo em seguida afirma:

A forma final do texto exerce uma função hermenêutica fundamental no estabelecimento do perfil peculiar de uma passagem. [...] Trabalhar com a forma final é resistir a qualquer método que pretenda mudar criticamente a ordem canônica (CHILDS, 1979, p. 77).

Do ponto de vista das *intentiones*, isso significa uma mudança, já que a forma final de que se trata não é apenas a forma final da redação do texto, mas a forma no fim do processo de canonização, que, além da letra do texto, inclui a seleção das obras e a sua ordenação em certa ordem. Mais um *auctor* (pessoa jurídica, grupo de pessoas físicas, difícil dizer) aparece aqui, cuja *intentio* precisa ser procurada. A diferença dele com os anteriores (autores originais, redatores sucessivos), é que ele não escreveu propriamente nada. Ele selecionou e ordenou em função de critérios seus, segundo sua *intentio lectoris*. E se vê promovido por Childs ao estatuto de autor, aliás, de autor principal do conjunto, de *auctor* cuja *intentio* teria aparente valor de autoridade e funcionaria como critério para distinguir entre uma interpretação correta e uma interpretação errada.

É o princípio que Childs afirma claramente no final desse capítulo 3, quando diz:

A moldagem canônica serve não tanto para estabelecer um sentido exato a uma passagem em particular como para traçar os limites dentro dos quais a tarefa exegética deve ser realizada. [...] Num certo sentido, o método canônico estabelece limites para a tarefa exegética, levando a sério os parâmetros tradicionais. Em outro sentido, o método liberta do efeito sufocante do escolasticismo acadêmico (CHILDS, 1979, p. 83).

Os limites, em outros tempos estabelecidos pela tradição eclesiástica, ou pelas leis da razão ocidental moderna, passam a ser estabelecidos por um elemento que não é totalmente alheio ao texto bíblico, mas que também não é bem o próprio texto. Não se pode dizer que seja uma genuína *intentio operis*, mas sim uma *intentio* introduzida no texto a posteriori.

No capítulo 4, Childs define e justifica sua escolha do texto (do ponto de vista da crítica textual) e do cânone (dentro dos cânones possíveis). O texto é o texto massorético. A escolha do texto massorético se torna obrigatória para estudar um texto dentro da lógica da abordagem canônica. Como diz Childs (1979, p. 97):

A tese proposta é que o texto massorético da Bíblia hebraica é o veículo tanto para a recuperação quanto para a compreensão do texto canônico do Antigo Testamento. [...] Não só a forma literária da tradição recebeu uma forma fixa com o estabelecimento do cânone, mas o texto da Bíblia hebraica também deixou seu estágio anterior de fluidez para adotar uma forma

estabilizada no final do primeiro século d.C. Esse texto estabilizado derivou claramente de um cânone fixo.

A justificativa para a escolha do texto massorético é que ele foi o texto da comunidade cujo judaísmo triunfou. Childs (1979, p. 97-98) descarta a comunidade judaica grega do Egito porque se extinguiu, assim como também se extinguiu a comunidade de Qumran, e a comunidade samaritana é apenas uma comunidade reduzida com um texto reduzido. Aos que objetam que a Septuaginta não era apenas o texto da comunidade judaica egípcia, mas também da comunidade cristã originária, Childs responde com o seguinte argumento (1979, p. 99):

No entanto, o ponto crucial é que nunca a comunidade cristã primitiva do Novo Testamento desenvolveu uma doutrina da escritura distinta da doutrina judaica. Não fez nenhuma reivindicação de ter um texto melhor da escritura, como fizeram, por exemplo, os samaritanos.

O argumento parece um pouco leve. Poder-se-ia responder a Childs que os cristãos do Novo Testamento não tiveram um posicionamento a respeito do texto da Bíblia porque os judeus também não tinham uma posição oficialmente promulgada a respeito, contra a qual eles poderiam querer se situar. A questão da Septuaginta vai além da questão da forma textual da Bíblia, pois também interfere no cânone. Descartar sumariamente a Septuaginta não seria um efeito de uma *intentio lectoris* protestante de Childs, pelo menos na maneira um pouco breve e mal argumentada de rejeitar uma versão do texto da qual provém o cânone católico e ortodoxo?

As consequências da abordagem canônica para a práxis exegética são abordadas por Childs em muitos outros livros e artigos aos quais não tivemos acesso. Lyons (2002, p. 59-81) enumera várias consequências, dentro das quais coloca algumas que já mencionamos na discussão acima, como o fato de o cânone estabelecer limites para o trabalho exegético e a superposição do nova *intentio*, a *intentio* do cânone sobre as *intentiones* das obras tomadas separadamente. Outro elemento é a presença de características formais que guiam a interpretação, como a própria ordenação dos livros e grupos de livros, acréscimo de títulos, mudanças de nível semântico. É a manifestação do trabalho autoral realizado pelo processo de canonização. Outra consequência é a necessidade de levar em conta as “pressuposições narrativas”, princípio pelo qual algumas passagens, colocadas depois de outras na sequência bíblica, devem ser lidas à luz de uma passagem precedente. Assim, por exemplo, todas as leis que aparecem depois do Decálogo

devem ser lidas em função dele. Para Childs, a focalização da forma final do texto não significa a negação das discrepâncias entre os textos, mas ele “considera os textos como ‘vozes dissidentes’ unidas em um “todo harmonioso” quando se ouvem ‘em relação à realidade divina que indicam de maneiras tão diversas” (LYONS, 2006, p. 72). Childs trata o cânone vetero-testamentário como incluído no cânone cristão, o que tem por consequência que o Antigo Testamento é tido como testemunhando Cristo antes de Cristo, mas ao mesmo tempo Childs insiste na necessidade de tomar cuidado de não alterar o sentido do Antigo Testamento com conceitos cristãos. A integridade do Antigo Testamento deve ser respeitada para que seu verdadeiro testemunho sobre Cristo possa ser evidenciado. A iluminação do texto bíblico é um conceito exegético importante para Childs e pode ser buscada em “qualquer tipo de fonte que reflita sobre a forma final do texto” (LYONS, 2002, p. 77), seja a teologia sistemática, a tradição exegética cristã, assim como a rabínica. Finalmente, um último elemento é a presença da crítica histórica, na medida em que pode iluminar a forma final do texto, ela mesma resultado de um longo processo histórico de redação e canonização.

Para entender a posição hermenêutica de Childs é preciso também entender o que ele considera ser a finalidade da exegese bíblica. Não se trata apenas de estabelecer o sentido do texto para a comunidade de fé que serviu de suporte à finalização do processo de canonização do Antigo Testamento, nem para a comunidade que serviu de suporte à canonização da Bíblia cristã. A finalidade é de servir a comunidade de fé contemporânea. Childs afirma (1979, p. 79):

É constitutivo do cânone procurar transmitir a tradição de tal forma a impedir que seja atracada ao passado. A atualização decorre de uma preocupação hermenêutica que esteve presente durante as diferentes fases da canonização do livro. Ela é construída na estrutura do próprio texto, e revela uma enorme riqueza de interpretação teológica que possibilita tornar o texto religiosamente acessível. O impasse hermenêutico moderno que encontrou-se incapaz de fazer a ponte entre o passado e o presente, surgiu em grande medida, de seu desprezo da moldagem canônica. O método crítico habitual de exegese bíblica é, primeiro, tentar restaurar uma configuração histórica original, removendo justamente os elementos que constituem a forma canônica. Não é de admirar que, uma vez que o texto bíblico tem sido firmemente ancorado no passado histórico por 'sua 'decanonização", o intérprete tem dificuldade em aplicá-la ao contexto religioso moderno.

Aí reside o segundo elemento constitutivo do que é, para Childs, uma exegese corretamente praticada: fazer que o texto tenha sentido teológico para a comunidade de fé de hoje, levando em conta, de maneira ‘autoritativa’, o sentido que

o texto teve para duas comunidades de fé do primeiro século d.C., ou seja, a comunidade judaica (na sua vertente vencedora que está na origem do judaísmo rabínico) e a comunidade cristã que não descartou as mesmas Escrituras. E tal exegese é chamada com razão canônica, pois é o peso de autoridade dado ao cânone para definir o sentido do texto que constitui a originalidade dessa abordagem em relação a muitas outras abordagens que também trabalham sobre a forma final do texto e buscam nela um sentido para leitores e comunidades de hoje. A simples *intentio lectoris* que seria a simples atualização do texto às necessidades de hoje é temperada por uma *intentio* de *status* híbrido, uma *intentio lectoris* de outrora, que mexeu no texto, mas de maneira textualmente pouco visível, e que se vê atribuir um *estatus* de *auctor* no sentido pleno da palavra. Veremos a seguir como Childs concretiza essa abordagem na prática, a partir de uma amostragem restrita a uma passagem do livro do Êxodo.

4.2.3 O conteúdo da exegese

Na introdução, Childs explicita o formato do comentário de cada passagem, como constituído por seis seções distintas. A primeira seção é uma tradução própria do texto hebraico. Segundo o que vimos a respeito da forma do texto escolhida, quando ele diz “As versões antigas têm sido constantemente verificadas, com o objetivo não só de restaurar o melhor texto, mas de tentar entender como o texto foi ouvido e interpretado pelas comunidades posteriores” (CHILDS, 1974, p. XIV), só pode significar um uso das versões antigas para “restaurar o melhor texto” massorético.

A segunda seção é dedicada ao “desenvolvimento histórico por trás da forma final do texto bíblico” (CHILDS, 1974, p. XIV), na sua transmissão oral e literária. É a parte do comentário que recorre ao método histórico-crítico (crítica das fontes, crítica das formas e crítica das tradições, crítica da redação). Na lógica de Childs, tal estudo histórico-crítico só é útil quando consegue iluminar o estado final do texto, o que não acontece sempre:

Às vezes, os resultados da pré-história do texto têm relação direta com a interpretação do texto canônico; em outros momentos, a pré-história é totalmente irrelevante para a compreensão da dimensão sincrônica do texto bíblico (CHILDS, 1974, p. XIV).

Para ressaltar a função subsidiária dessa seção, Childs indica que ela é impressa em letras menores, o que não se verifica no nosso exemplar do livro, apesar de ser a edição original. Problema de comunicação com a editora?

A terceira seção é intitulada “Contexto do Antigo Testamento” e é apresentada como “o coração do comentário” que “trata o texto na sua forma final, canônica” (CHILD, 1974, p. XIV). Childs dá duas justificativas para isso: uma justificativa literária, de “entender a composição presente como uma obra literária na sua integridade” e a outra, teológica, qualificada de mais importante: “É o texto final, a narrativa composta em sua forma presente, que a Igreja, seguindo o exemplo da sinagoga, aceita como canônico e, portanto, veículo de revelação e instrução” (CHILD, 1974, p. XV). Aqui, contrariamente ao que acontece na *Introduction to the Old Testament as Scripture*, de 1979, como vimos acima, a comunidade de fé judaica só é mencionada *en passant*, e o foco está mesmo na utilidade da exegese para a comunidade cristã de hoje.

A quarta seção é dedicada ao “Contexto do Novo Testamento”. A escolha de escrever um comentário para o público cristão fez com que a interpretação do Antigo Testamento pelo Novo não pudesse ser incluída na seção seguinte (história da exegese). Essa postura cristã é reafirmada com força, pois o exegeta afirma que a seção “é uma tentativa consciente de levar a sério a confissão da igreja que sua escritura sagrada consiste de um Antigo e um Novo Testamento.” (CHILD, 1974, p. V).

A quinta seção é dedicada à história da exegese. Assim como para a seção crítica-histórica, é lembrado que esta tem essencialmente uma função de iluminação:

A história da exegese é de especial interesse para iluminar o texto, mostrando como as questões que são trazidas por gerações posteriores de intérpretes influenciaram as respostas que receberam. Ninguém vem ao texto *de novo*, mas consciente ou inconscientemente compartilha uma tradição com seus antecessores (CHILD, 1974, p. XV).

Childs adota aqui a visão de Gadamer da história dos efeitos do texto e da necessidade de reconhecer a importância da tradição.

A sexta e última seção apresenta uma reflexão teológica sobre o texto. Essa reflexão teológica é contextualizada dentro da Igreja de hoje, e, por isso, envolve

também o Novo Testamento. Pretende realizar uma atualização metodicamente rigorosa:

A seção não consiste simplesmente em aleatórias cogitações homiléticas, mas tenta construir sobre o trabalho anterior exegético e histórico do comentário, e desenvolver um método mais rigoroso de atualizar o texto para a tarefa atual da igreja (CHILDS, 1974, p. XVI).

Resta agora examinar como Childs realiza seu trabalho de exegese a partir do estudo do comentário de uma passagem específica. A passagem abrange um pouco mais do que o capítulo 3 do livro do Êxodo, pois Childs define a unidade a ser comentada como Ex 3,1-4,17.

4.2.3.1 A tradução própria do texto

Precedida por uma bibliografia da passagem bíblica estudada, a tradução é seguida por uma série de breves notas, intituladas “Notas textuais e filológicas”. Duas notas envolvem a Septuaginta. A primeira é para mostrar a diferença em Ex 3,1, onde a Septuaginta não apresenta a expressão “a montanha de Deus o Horeb”, mas simplesmente “a montanha do Horeb”, que Childs classifica como uma *lectio facillior*, sem nenhuma explicação. A segunda corresponde ao que Childs afirmou na introdução sobre usar as versões antigas para restaurar um texto melhor (Ex 3,19, pequena correção do texto conforme a versão da Septuaginta).

Geralmente as notas servem para justificar uma escolha de tradução e/ou rejeitar traduções diferentes da tradução adotada, a partir de argumentos gramaticais ou de contexto. Uma exceção diz respeito ao versículo 2, para o qual parte da nota está fora de lugar, pois se trata de uma observação sobre a crítica das fontes a respeito da tensão no versículo e não serve para explicar uma escolha de tradução (a primeira parte do versículo é considerada como uma espécie de título sobrescrito).

É interessante notar os argumentos que Childs usa para rejeitar opções com as quais ele não concorda. São poucos os casos, já que a maioria das notas serve para justificar ou explicitar a tradução própria. No versículo 3, ele rejeita como desnecessária uma interpretação que vê na expressão hebraica *lo'* não uma negação, mas uma partícula enfática. Contudo, poder-se-ia objetar a mesma coisa

com relação a sua tradução do versículo 2, no qual ele vê na preposição *b-* um “*beth essentiae*”, citando até o paragrafo da gramática de Gesenius que explica o que é, e traduz ‘como chama de fogo’ em vez de ‘numa chama de fogo’. A questão é saber se o anjo é a chama de fogo, ou se o anjo está na chama de fogo, questão talvez alheia à intenção do autor e/ou do texto para a qual poderia não fazer diferença nenhuma. Os gramáticos ocidentais modernos têm o costume de criar categorias e subcategorias sobre o valor semântico de construções gramaticais que na verdade pertencem mais ao campo da conotação do que da significação. Seria necessário analisar todos os exemplos de “*beth essentiae*” listados pelos gramáticos e ver se é mesmo uma categoria “necessária” para retomar a palavra de Childs. De outra maneira, corre-se o risco de considerar como *intentio auctoris* o que, de fato, é uma *intentio lectoris*.

Outra justificativa de Childs para rejeitar uma tradução é recorrer a uma passagem paralela que deixaria o caso claro. Childs o faz no caso de Ex 3,13 a respeito da pergunta dos israelitas “Qual é o nome dele?”. Childs rejeita a interpretação de Buber, para quem não pode tratar-se de uma simples pergunta de identificação, recorrendo ao paralelo de Gn 32,28 onde Deus pergunta a Jacó o seu nome. Contudo, o paralelismo não nos parece ajudar muito a posição de Childs, pois suporia que Deus não sabia quem era Jacó. E pode muito bem, na perspectiva de Buber, tratar-se também de o que está por trás do nome, pois em seguida Deus muda o nome de Jacó em Israel, por causa do significado atrás do nome.

Childs também rejeita a ‘teoria’ de Schild sobre a expressão *ehyeh asher ehyeh*, notando que o paralelismo feito por Schild com 1 Cr 21,17 não é um paralelismo exato e não permite igualar as duas construções. Interessante é a aparição aqui da palavra ‘teoria’, que reaparece mais vezes na obra, para designar interpretações de outros exegetas.

4.2.3.2 Análise literária e segundo a crítica das formas

Assim aparece o título da segunda seção que trata da exegese histórico-crítica. Apesar do título restritivo, também trata das fontes e tradições. Uma primeira

observação é que essa seção ocupa um espaço muito maior do que a seção suposta ser o “coração do comentário”, o Contexto do Antigo Testamento.

Childs começa pela determinação dos limites da passagem analisada (Ex 3,1-4,17), retomando outras propostas para rejeitá-las, como a proposta de Noth (2,11-4,23), que, segundo Childs, seria justificada pela análise literária que Noth faz da passagem, análise “injustamente influenciada pela sua teoria da transmissão separada das tradições do Sinai e do Êxodo” (CHILDS, 1974, p. 51). A respeito da ruptura final da passagem, Childs opina que “tal ausência de acordo sobre o lugar exato onde fica a divisão indicaria a falta de sinais claros dela” (CHILDS, 1974, p. 52), usando um tipo de argumento que também volta várias vezes na obra, a discordância entre os exegetas, como forte indicação da dubiedade da validade dos argumentos.

Em seguida, Childs dedica pouco mais de uma página ao “problema das fontes”. A divisão clássica em três fontes é apresentada, mas a necessidade de uma divisão cada vez mais detalhista do texto em partes de versículos pertencendo a fontes diferentes, incluindo supressão de partes de versículos que não combinam com a fonte à qual pertence o versículo em questão, fazem Childs pronunciar um veredito negativo: “Em minha opinião, a análise recente muito detalhada de Richter é por demais cheia de sutilezas e resultou em uma atomização exagerada do texto” (CHILDS, 1974, p. 52). Também Childs não concorda com Buber, que elimina supostos acréscimos para ficar com um texto unitário, nem com Cassuto, que defende o uso de nomes diferentes como artifício intencional do autor, interpretação qualificada de “teoria” artificial que precisa de constantes ajustes ao longo do texto. Childs opina que há muito menos tensão no texto do que os exegetas histórico-críticos pretendem. A principal tensão evidente que ele vê se encontra em Ex 3,7-8 e 9-12 que se sobrepõem e Childs reconhece que os dois textos devem ser atribuídos a duas fontes distintas, que teriam sido mantidas porque comportariam diferenças significativas. Outras tensões são atribuídas a reelaborações literárias, como o acréscimo posterior de Aarão em Ex 4,13-16.

Trata-se de uma visão redutora do problema das fontes, necessária para poder fazer da crítica histórica uma simples ajudante subserviente da abordagem canônica. Para caber nesse papel, ela não pode ser chamada a todo momento para

explicar as características do texto. Por isso, só se veem tensões em casos de tensão muito forte. Assim, Childs (1974, p. 53) pode declarar que “apesar da presença de fontes literárias, tem mais unidade no presente texto do que tem sido geralmente reconhecido”. É o princípio da unidade na diversidade segundo o qual as diferenças que não podem ser negadas (a não ser com malabarismos artificiais) não perturbam o todo harmonioso que constitui o texto.

A maior parte da seção consiste em crítica das formas, aplicada a alguns elementos específicos do texto: a vocação de Moisés, a questão do sinal dado por Deus a ele, a questão da revelação do nome divino. Não é surpreendente que esse tipo de crítica seja privilegiado por Childs, já que as formas e gêneros literários supõem um estudo do texto de toda a Bíblia para serem definidos por comparação entre passagens e livros diferentes. Por isso mesmo, tal implicação de todo o texto final da Bíblia apresenta mais afinidade com uma abordagem canônica do texto.

A respeito da vocação de Moisés, para a qual Childs une a crítica das formas e a crítica das tradições, a dificuldade não se encontraria em reconhecer a forma do relato, que corresponde a outros na Bíblia: confrontação com a divindade, palavra introdutória, missão, objeção, nova garantia, sinal. A dificuldade e as divergências dizem respeito ao *Sitz im Leben* do gênero. Childs considera três opiniões antes de apresentar a sua. O que nos interessa aqui, na linha de nossa pesquisa, são os argumentos com os quais Childs as descarta. Segundo Childs (1974, p. 55), “o método de Gressmann não conseguiu distinguir entre os níveis de genuína tradição israelita e sua própria teoria do desenvolvimento da tradição que serviu de base para suas reconstruções”. Para Gressmann, o primeiro nível israelita é uma justificção etiológica de um lugar sagrado, transformada depois em relato de vocação; para Childs, o primeiro nível israelita é o relato de vocação, que recorre a uma tradição etiológica local pré-israelita. Reaparece a qualificação de uma interpretação rejeitada como “teoria”. A interpretação de Plastaras, que Childs não apresenta de maneira clara, é rejeitada com outro argumento: “A solução de Plastaras ajuda pouco a resolver o problema e deixa o autor exposto à crítica que sua suposta reinterpretção teológica seja apenas homilética.” (CHILDS, 1974, p. 55). É uma crítica diferente da crítica dirigida a Gressmann: a interpretação de Gressmann é reconhecida como uma “contribuição importante” (CHILDS, 1974, p. 55), mas que não dá certo, uma “teoria”, enquanto a interpretação de Plastaras peca pela sua

insuficiência e é “homilética” (CHILDS, 1974, p. 55). A terceira opinião, a de Habel, que aproxima o relato de vocação da missão de mensageiros e embaixadores, é rejeitada por ser “artificial” (CHILDS, 1974, p. 55). Aparentemente a categoria “artificial” se aproxima da categoria “teoria”; ambas servem para criticar contribuições valiosas, porém descartadas.

A interpretação própria de Childs é um pouco confusa. Ele aproxima a vocação de Moisés do profetismo. Ele explicita que isso não significa uma releitura/reescritura da história de Moisés à luz do profetismo da época da monarquia, mas o contrário, ou seja, a tradição teria associado a vocação de Moisés como mensageiro com o profetismo posterior. Mas também afirma um pouco depois: “é também claro que a função profética posterior influenciou a tradição da vocação de Moisés” (CHILDS, 1974, p. 56). Contudo, ele não explica o que seria a diferença entre uma releitura/reescritura e uma influência e é preciso tentar adivinhar. Pensamos que Childs quer dizer que a figura de Moisés como mensageiro de Deus não é uma criação literária tardia, mas uma tradição antiga, cuja história redacional envolveu uma influência do profetismo clássico. Childs parece querer evitar que uma interpretação puramente histórico-crítica seja a explicação decisiva de uma passagem tão importante, mas pode aceitar uma explicação histórico-crítica da evolução posterior do relato. Não será porque do ponto de vista canônico, Moisés é mesmo a figura central do Pentateuco? E negar a sua vocação divina seria negar um elemento tão importante da interpretação canônica como a intervenção salvadora do Deus de Israel a favor do seu povo?

O segundo elemento submetido à crítica das formas é o sinal de Ex 3,12. A construção da frase é mesmo problemática, no que tange o significado do pronome demonstrativo na frase *we-zeh leka ha-ot*. A construção faz esperar que o sinal seja mencionado depois. Mas como o culto no Sinai depois da saída do Egito poderia ser um sinal de que Moisés tenha sido enviado por Deus? Tal sinal seria muito adiado para ser útil. E a sarça, que tem toda aparência de um sinal, pode gramaticalmente ser a palavra designada por *zeh*. Argumentos gramaticais e lógicos que levam a um impasse: o que *zeh* designa não pode estar nem o que vem antes nem depois. Childs critica os exegetas que se deram conta do problema e quiseram resolvê-lo supondo que o sinal estava no versículo 12, depois do *zeh* e sumiu do texto, qualificando tal interpretação como “uma interpretação desesperada que não

consegue mais fazer o texto ter sentido” (CHILDS, 1974, p. 57). Em seguida, Childs apresenta dois modelos de história de sinal, o primeiro seria um sinal que serve para confirmar uma promessa profética e cuja natureza prefigura a realização da promessa, e o segundo modelo seria um sinal que serve para confirmar a missão de alguém com um acontecimento extraordinário que legitimaria a autoridade do mandante. De maneira um pouco confusa, mais uma vez, Childs admite que o sinal de Ex 3,12 não se encaixa bem em nenhum dos dois modelos, mas tem um pouco dos dois. A solução de Childs é dizer que o sinal é mesmo a sarça ardente, que foi deslocada durante a história da tradição para poder ser o que chama a atenção de Moisés: “O adjetivo demonstrativo no v. 12 se refere normalmente ao que segue, mas aqui, por causa da história da tradição, ele foi obrigado a achar seu antecedente no que precede, ou seja, na sarça ardente.” (CHILDS, 1974, p. 59). E o resto do versículo 12 é explicado como estabelecendo uma relação entre a teofania no fogo da sarça e a teofania posterior no Sinai que envolve também fogo. Interpretação genial da *intentio operis* que foi se ofuscando no desenvolver da tradição, ou *intentio lectoris* que precisa resgatar o valor do texto canônico, custe o que custar? Difícil dizer, mas a interpretação de Childs não nos parece menos “desesperada” do que a que ele criticou, pois ambas supõem um texto diferente do texto final e cuja reconstrução nos dois casos não tem nada de evidente.

A maior parte da secção histórico-crítica é dedicada ao problema da revelação do nome de Deus em Ex 3,13-15. Childs observa que muitos exegetas pretendem que alguma parte do trecho seja adição posterior, mas não há consenso sobre qual seja essa parte e conclui que “o alto grau de subjetividade nessas soluções preveniria contra qualquer solução literária isolada da história da tradição do texto” (CHILDS, 1974, p. 62). Depois, Childs retoma as tentativas de explicação da *fórmula ehyeh Asher ehyeh* e do nome *YHWH*. Tais explicações envolvem discussões gramaticais não só do hebraico, mas das línguas semíticas em geral e paralelos com outros textos religiosos semitas. Ressaltando o caráter hipotético de tais soluções, Childs tem outra forte objeção que verbaliza a respeito das explicações de Cross:

Um problema crítico surge de seu uso de um método que não consegue distinguir entre uma história reconstruída do desenvolvimento de Israel com base em paralelos do Antigo Próximo Oriente, e a história própria da tradição de Israel. [...] Evidência para esta teoria não é encontrada em vestígios dentro da tradição israelita, mas apenas em uma história

reconstruída de desenvolvimento. [...] Isso pressupõe um grau de continuidade entre o Antigo Oriente Próximo e os primeiros níveis das tradições de Israel que é, em geral, uma projeção teórica (CHILDS, 1974, p. 64).

O problema das interpretações rejeitadas, e mais uma vez chamadas de teorias, é de não ter algum ponto de contato com a tradição israelita como transmitida no texto canônico, ou seja, de ter saído dos limites que a canonização do texto coloca para uma abordagem correta do texto.

Para apresentar a sua interpretação da revelação de Deus, Childs começa por retomar os diferentes modelos de revelação teofânica, advertindo de antemão que o texto final mistura elementos de vários modelos. Não deixa de lembrar a crítica das formas aplicada ao sinal de Ex 3,12, onde aconteceu a mesma coisa. Parece uma característica recorrente que pode se explicar pela única função correta do método histórico crítico para Childs: iluminar o texto canônico, e não tanto explicá-lo.

Aproveitando a crítica das fontes e a diferença principal das fontes E e J, Childs passa a tentar uma explicação de Ex 3,13-15. A pergunta pelo nome do Deus que enviou Moisés só faz sentido dentro da fonte E, na qual o nome *YHWH* só passa a ser usado agora. Para a fonte J, e para o texto canônico que inclui a fonte J, a pergunta não faz sentido a não ser que ela seja uma pergunta sobre o sentido do nome. E isso é confirmado pela fórmula *ehyeh (asher ehyeh)* que responde à pergunta sobre o nome indicando que seu sentido tem a ver com o verbo *hayah* ('ser/estar'). A solução de Childs não é tão diferente do que Buber escreveu a respeito e que Childs criticou nas notas textuais e filológicas que seguem sua tradução da passagem. A única diferença é que Buber pretende que a pergunta não é nunca uma pergunta de identificação, enquanto Childs concordaria só para Ex 3,13. Contudo, já vimos que o paralelo contraditório apresentado por Childs não é tão evidente quanto ele pensa.

A seção termina com uma "análise estilística e temática". Consiste basicamente de dois elementos. O primeiro é a repetição de verbos da mesma raiz hebraica em grupos de versos, observada por Childs, mas logo descartada como pouco importante, porque os verbos são impostos pelo assunto. Também tem a repetição da expressão "Deus de Abraão, Isaac e Jacó" e da expressão "estarei contigo", mas Childs não faz nenhuma dedução a partir dessa constatação. O outro

elemento é a “apreciação da realização estilística como um todo” (CHILDS, 1974, p. 70). Childs destaca as diferenças acertadas entre as falas de Moisés e as falas de Deus. Falas curtas e sem conexão de Moisés, guiado pelo nervosismo e pelo medo, contrastam com as falas longas e coerentes de Deus que sempre vai além da objeção, incorporando elementos do futuro, para transmitir um sentimento de confiança. Não é de admirar que Childs dedique menos atenção ao estudo de repetições de palavras do que à impressão geral criada pelo texto. É para ele uma ocasião para valorizar o texto final canônico e de justificar a posição da sua abordagem, em oposição a métodos que dissecam o texto e não conseguem enxergar suas qualidades como texto.

4.2.3.3 O contexto do Antigo Testamento

Childs vê como característica principal da passagem o entrelaçamento do plano de redenção de Deus e das reações do seu veículo humano. Ele critica quem desmonta esse entrelaçamento para isolar as iniciativas de Deus e as iniciativas de Moisés como representando duas tradições distintas, mais uma vez por não se satisfazer em iluminar o texto canônico, mas querer substituí-lo por outro. Também critica a interpretação psicológica de um Moisés que toma consciência da situação do seu povo e chegaria progressivamente à consciência de que Deus quer que ele intervenha, como oposta à nítida ruptura que representa a vocação na vida de Moisés no texto canônico.

Em seguida, Childs faz uma longa demonstração da alta qualidade do relato na sua forma final. Ele o faz na forma de uma espécie de paráfrase que evidencia que todos os detalhes do texto contribuem para criar uma história bem construída. Nessa paráfrase ele sempre inclui o resultado das reconstruções histórico-críticas que ele fez na seção anterior.

É difícil perceber o que a seção tem a ver com “contexto vetero-testamentário”, pois muito poucos trechos de outros livros ou mesmo do Êxodo são aproximados da passagem aqui estudada. Também não se explicita a ligação da passagem com a

passagem anterior nem com a passagem seguinte. Parece ser apenas uma explicitação do sentido canônico do texto.

No final há uma série de “notas detalhadas” que também parecem na sua maioria dedicadas a explicitar o sentido do texto (enquanto as notas que seguem a tradução diziam mais respeito a justificar escolhas textuais, mas com algumas notas de sentido também).

4.2.3.4 O contexto do Novo Testamento

A preocupação maior de Childs nesta seção é de demonstrar a continuidade entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, quando este chega a citar ou aludir ao texto do Antigo Testamento em questão. É obviamente um ponto crucial para a exegese canônica cristã, pois sem tal continuidade uma leitura canônica dos dois Testamentos como um conjunto se torna ou inútil ou impossível. Para explicitar tal continuidade, Childs recorre frequentemente a textos posteriores do Antigo Testamento e da literatura intertestamentária que atestam evoluções no pensamento judaico que se aproximam do que se encontra no Novo Testamento. Assim aparentes contradições entre Êxodo e o Novo Testamento podem ser resolvidas argumentando que não se trata de oposição entre duas revelações contraditórias, mas de uma evolução dentro do próprio judaísmo. Como diz Childs, “A tentativa de justapor uma passagem, proveniente dos primeiros níveis da fé de Israel com o Novo Testamento não consegue levar em conta o desenvolvimento dentro do próprio Antigo Testamento” (CHILDS, 1974, p. 82).

Outro tipo de oposição é o não uso pelo Novo Testamento de algo que poderia ter usado, no caso presente, o não uso da vocação de Moisés para falar da vocação dos apóstolos. Childs a explica pelas diferenças que há nos dois tipos de vocação: a resistência de Moisés no momento da vocação, a libertação física e não espiritual promovida por Moisés e o motivo do sofrimento presente nos profetas e não em Moisés.

4.2.3.5 A história da exegese

Consiste em uma amostragem dos centros de interesse dos exegetas desde os pais da Igreja até os exegetas modernos (para estes apenas os interesses teológicos). Não fica muito claro qual seria o interesse de Childs em elencar esses exemplos de exegese ao longo dos séculos, nem como ele fez a seleção dos exegetas que constam nessa seção.

O único exegeta que recebe um pouco mais de atenção é o contemporâneo Plastaras, porque ele chama atenção para a necessidade de evitar que se imponha ao texto hebraico sentidos que lhe são alheios, pelo simples fato de traduzi-lo em uma língua ocidental que tem outras categorias. Tal preocupação faz eco à preocupação de não impor à força um sentido cristão ao Antigo Testamento. Neste caso, pode se deduzir que ele mereceu ser mencionado pelo fato de o seu ponto de vista estar em sintonia com o de Childs.

4.2.3.6 Reflexão teológica

A última seção, breve, é uma reflexão teológica de Childs. É o lugar onde ele quer contribuir algo para a teologia dogmática atual:

Encontra-se na natureza da teologia dogmática de ir além do testemunho bíblico e extrair as implicações críticas de seu testemunho para a Igreja moderna na língua de sua cultura. Talvez o teólogo bíblico pode servir melhor, neste caso, pela tentativa de esboçar alguns dos parâmetros dos dois testamentos (CHILDS, 1974, p. 88).

Os parâmetros assim esboçados dizem mesmo respeito a características de Deus que são, para Childs, comuns aos dois Testamentos. Mas o esboço é feito sem esforço de justificativa (apenas uma referência a Rm 4,17). Não há como contradizer Childs e pretender que essas características se encontram mesmo no texto comentado. Deixamos aqui a seguinte pergunta: não haveria outras características de Deus que poderiam ser mencionadas na mesma lista? Como, por exemplo, o Deus que recorre à colaboração humana para realizar seu projeto de salvação? E provavelmente outros exemplos possíveis. Qual *intentio lectoris* selecionou os três parâmetros do Deus ao mesmo tempo ser e fazer, do Deus se revelando na história e definindo-a pela sua ação, do Deus que espera uma resposta de obediência e de confiança ao seu chamamento? Para responder à pergunta

seria preciso examinar toda a sua obra, e também a teologia da sua Igreja, o que vai além do trabalho da nossa pesquisa.

4.2.4 Avaliação/Conclusão

O que o estudo da exegese de Brevard Childs nos trouxe a respeito das *intentiones* e dos critérios da avaliação da correção da interpretação? Para Childs, é claro que ele está à procura da *intentio auctoris*. Não da *intentio auctoris* de cada livro ou parte de livro, como o método histórico-crítico, mas de uma *intentio auctoris* peculiar, que ele teve o mérito de descobrir como tal e de procurar entender como ela funciona. Antes dele, mesmo quem empreendia a exegese da forma final do texto bíblico o fazia sem se perguntar por que. Childs evidenciou como o processo de canonização não é apenas uma leitura possível da Bíblia que se tornou universalmente aceita. A exegese canônica não apenas é uma procura de uma *intentio lectoris* alheia, de uma *intentio lectoris* privilegiada. Agrupamentos, mudanças de ordem, acréscimo de títulos e outras pequenas intervenções conseguiram concretizar uma releitura da Bíblia numa reescritura que não escreveu quase nada.

Na frequente falta de material de comparação, de informações precisas sobre lugar e época dos textos originais e de suas redações sucessivas a procura da *intentio auctoris* não difere da procura da *intentio operis* para um texto como o Pentateuco. Com efeito, a *intentio operis*, como vimos em Eco, supõe sentidos suplementares atestados na mesma época e no mesmo lugar, que se tornam possíveis, mesmo se não quistos pelo autor. Por isso, ao nos perguntar agora se Childs fez mesmo o que ele quis fazer, ou seja, descobrir a *intentio auctoris*, estaremos também fazendo observações válidas para a *intentio operis*. Como acenamos ao longo do nosso estudo, pensamos ter descoberto várias áreas onde há confusão entre *intentio auctoris/operis* e *intentio lectoris*. Assim como a determinação dos limites de uma perícopes e sua justificativa fazem parte do trabalho da exegese, a delimitação do corpus dentro do qual o exegeta se move é um ato exegetico. E no caso de uma abordagem canônica cristã, fica claro que ler o Antigo Testamento à luz de Cristo ou das necessidades teológicas do cristianismo é uma nítida exegese segundo a *intentio lectoris*. Também o é toda rejeição de uma

interpretação pelo motivo que ela não se encaixa na leitura do texto final canônico. *Intentio lectoris* é também a prática de interpretar o texto atual recorrendo a uma versão pré-histórica ou, melhor, anterior do dito texto, e é tanto mais flagrante, que o próprio Childs critica essa prática em outros exegetas.

E quando Childs avalia como não correta uma interpretação alheia (recorrendo a palavras como 'teoria', 'artificial' entre outras), o critério absoluto utilizado é de saber se ela combina com a interpretação canônica e também se ela não pretende se substituir a ela. Outra interpretação não só não pode contradizer a canônica mas também não pode se tornar mais importante do que ela. Só a leitura canônica consegue dar o sentido definitivo do texto. Ou seja, o critério para definir a correção de uma interpretação depende da sua compatibilidade com uma interpretação que obedece a outras regras e corresponde a motivações pelo menos tanto confessionais quanto textuais. A diferença entre a *intentio auctoris/operis* e a *intentio lectoris* parece residir mais no olho do avaliador do que no trabalho exegetico realizado (como o mostram os casos nos quais Childs recorre a tipos de interpretações que ele critica em outros).

Passaremos agora a examinar outro exegeta ainda mais contemporâneo, Jorge Pixley, e a sua contribuição à exegese do capítulo 3 do livro do Êxodo, a fim de ver se a sua abordagem encontra os mesmos problemas e as mesmas ambiguidades do que a de Childs.

4.3 JORGE PIXLEY

Filho de missionários estadunidenses batistas que viveram e trabalharam na Nicarágua, Jorge Pixley estudou teologia nos Estados Unidos onde obteve o título de doutor em estudos bíblicos pela Universidade de Chicago. Professor de Antigo Testamento sucessivamente em Porto Rico, Cidade do México e Manágua, ele é o autor do único comentário latino-americano corrido ou completo do livro do Êxodo, o que ditou a nossa escolha.

4.3.1 Introdução: Jorge Pixley e a hermenêutica latino-americana.

A hermenêutica latino-americana, da qual Jorge Pixley é um expoente muito produtivo, deve ser situada dentro de um amplo movimento de conscientização envolvendo muitas áreas do conhecimento em volta do par conceitual dependência-libertação. Como nota Jimmy Sudário Cabral (2009, p. 70):

A tomada de consciência no continente latino-americano se dá a partir do intercâmbio com um “saber universal”, elaborado a partir de uma reflexão crítica que é reflexo de um processo de emancipação que contagiou toda civilização ocidental, despertando na América Latina a sua consciência de dependência dos países desenvolvidos, que deixam às vistas as trágicas consequências do histórico processo de colonização. O conceito de libertação e dependência se tornou o eixo hermenêutico das abordagens políticas e culturais. A obra Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica, escrita com a contribuição do sociólogo brasileiro Fernando Henrique Cardoso, marca um período de reflexão sobre a urgente necessidade de libertação de um continente que caminhava para um processo “acelerado de subdesenvolvimento e de acentuação das contradições entre uma minoria cada dia mais rica e uma maioria cada dia mais pobre.”

No ambiente político, de suma importância foi a revolução cubana de 1959, por demonstrar que a dependência dos países desenvolvidos do hemisfério norte podia ser desafiada com êxito. A importância dessa revolução é ressaltada pelo próprio Pixley (2010, p. 135):

A revolução cubana, que conseguiu conquistar o poder em 1 de janeiro de 1959, despertou a esperança na América Latina que a dominação dos EUA na região poderia ser contestada com êxito. Esse evento foi importante para o surgimento da crítica de libertação no final do século XX, em que a história do êxodo do Egito e chamar Jesus de libertação para os pobres se tornou hermenêutico central e princípios sociais.

Outro evento importante foi, na mesma época, o concílio Vaticano II que provocou dentro da Igreja católica, majoritária no continente, muitas mudanças que possibilitaram a participação de padres e fieis dessa Igreja ao amplo movimento de reivindicação do fim da dependência latino-americana. Nas palavras de Jorge V. Pixley (2010, p. 135):

Então veio a revolução eclesial do concílio Vaticano II de 1962 a 1965, iniciado pelo papa João XXIII e concluído sob a liderança de Paulo VI. Foi um apelo para que a Igreja abrisse janelas para o mundo moderno, uma tentativa de reconhecer as conferências episcopais regionais como corpos autônomos, e de dar aos leigos uma voz maior em matérias eclesiais.

Na esteira do concílio, a reunião da Conferência episcopal latino-americana em Medellín, em 1968, foi um marco decisivo na definição do novo rumo da Igreja católica no continente. O papel metodológico fundamental dessa conferência é destacado por Pixley (2010, p. 136):

Essa reunião foi fundamental de várias maneiras para a teologia da libertação. Levou a sério a estratégia da Ação cristã 'ver, julgar, agir', não começando pelos ensinamentos estabelecidos da Igreja, mas dedicando os dois primeiros dias da reunião integralmente ao exame do contexto social presente na América Latina sob a direção de sociólogos, cientistas políticos e economistas, e tentando construir definições doutrinárias e ações pastorais a partir daí.

A autonomia dada à Igreja latino-americana possibilitou o surgimento e o desenvolvimento de uma teologia própria que passaria a chamar-se teologia da libertação, que, desde o começo teve implicações na leitura da Bíblia. A busca da libertação da dependência abrangia também a área teológica e bíblica, que durante muito tempo, foi usada como mais um instrumento de mantimento da dependência. Como observam Milton Schwantes e Pablo Richard (1992, p. 5):

Depois de 500 anos de conquista e colonização, os povos indígenas da América Latina ainda estão vivos! Foram fundamentalmente as religiões indígenas que permitiram que os povos resistissem e sobrevivessem, muitas vezes apesar e contra a "evangelização cristã". A Bíblia, amiúde, foi utilizada como instrumento de conquista espiritual. As religiões indígenas foram desprezadas ou ignoradas. Ainda hoje muitas Igrejas e Seitas fundamentalistas continuam "convertendo" os indígenas, destruindo sua cultura e sua religião, em nome da Bíblia. Os indígenas, além de serem vítimas da colonização, tiveram de sofrer uma hermenêutica bíblica colonial equivocada. Com tudo isso também a própria Bíblia sofreu um processo interno e externo de manipulação e corrupção. Depois de 500 anos é um imperativo urgente ler a Bíblia de uma maneira diferente e com uma hermenêutica libertadora.

Quando se fala em hermenêutica latino-americana, não se quer dizer que haja uma uniformidade metodológica que reúna os exegetas latino-americanos e os diferencie dos demais. Como observa Hans de Wit (2002, p. 217-218):

A reflexão hermenêutica latino-americana das últimas décadas não resultou numa só escola, mas em várias. As visões sobre os métodos e a hermenêutica dessas escolas não coincidem completamente. Em alguns aspectos existem discrepâncias profundas, enquanto em outros podem ser consideradas como complementares. Alguns se voltam mais para a leitura sociológica. Outros preferem praticar uma complementaridade de métodos de exegese e incluem também aproximações muito mais literárias e semióticas.

Na sua classificação, Hans de Wit trata separadamente José Severino Croatto e Carlos Mesters, de um lado, e a "hermenêutica de libertação – exegese

libertadora” (com os exemplos de Pablo Richard, José Comblin e Milton Schwantes), do outro lado, o que poderia dar impressão que ele não considera Croatto e Mesters como empenhados na leitura libertadora da Bíblia, o que não é o caso. A separação se deve ao fato de, segundo Wit, eles terem uma visão mais ampla, mais abrangente do processo hermenêutico.

Como Ricoeur, Croatto baseia sua visão do processo hermenêutico na constatação da polissemia dos textos. Segundo ele, durante a história de sua elaboração e interpretação, os textos passam por períodos de clausura e de abertura de sentido, mas mesmo nos momentos de clausura, a sua polissemia faz com que eles sempre contenham em si uma reserva de sentido, que só precisa de uma ocasião favorável para dar início a uma nova fase de abertura. A essa teoria hermenêutica ricoeuriana Croatto acrescenta um elemento novo, que é o papel da práxis, tanto na origem do texto, quanto na sua interpretação. Wit resume bem esse papel, quando escreve:

Portanto é possível afirmar que os processos hermenêuticos também têm dimensões profundamente praxiológicas. A base ou fonte de cada texto é sempre uma certa experiência, uma certa prática, um certo acontecimento, uma certa cosmovisão, uma situação de opressão, um processo de libertação, uma experiência de graça e redenção. ... Os acontecimentos chegam a ser significativos quando têm efeito histórico (a *Wirkungsgeschichte* de Gadamer). E têm efeito histórico na vida de outros quando têm influência na práxis de outras pessoas e comunidades (WIT, 2002, p. 223).

E a práxis que interessa a Croatto e aos exegetas latino-americanos é a práxis dos pobres. Contudo, Croatto não chega a atribuir aos pobres a produção original do texto bíblico. Para ele, os pobres não são os autores, mas são os leitores privilegiados do texto:

Como a realidade dos homens é antes de sofrimento, miséria, pecado, opressão, não é difícil reconhecer que os pobres e oprimidos possuem a pertença e a pertinência mais adequada para reler o querigma da Bíblia, que lhes pertence preferencialmente (CROATTO *apud* WIT, 2002, p. 228).

Tal restrição de Croatto tem sua importância para nossa pesquisa. Se os pobres não são os autores do texto, uma interpretação do sentido do texto para os pobres, mesmo aqueles que vivenciaram o evento fundante, não pode ter pretensão nenhuma de busca da *intentio auctoris*. É uma afirmação que não teria perturbado Croatto de modo nenhum, pois na sua concepção hermenêutica influenciada por

Ricoeur, a busca da *intentio auctoris* ou *operis* não pode limitar a interpretação dos textos. Fica bem claro na afirmação do próprio Croatto (1981, p. 16):

Mas somente haverá uma leitura hermenêutica da mensagem bíblica, quando ela *sobrepujar o primeiro sentido contextual* (não só do autor, como também dos seus primeiros leitores) *mediante a desimplicação de um excesso de sentido manifestado a partir de uma pergunta nova dirigida ao texto.*

Temos aqui uma clara negação da autoridade *da intentio auctoris* e *da intentio operis* no processo hermenêutico, que não é compartilhada por todos os exegetas latino-americanos, como veremos a seguir.

A situação já é diferente para o grupo que Wit define como o da hermenêutica de libertação – exegese libertadora, e do qual ele cita como expoentes Pablo Richard, José Comblin e Milton Schwantes. Duas são as características desse grupo segundo ele: “Nos concentraremos brevemente em duas características principais dessa escola, a saber, a relação entre o pobre e a Bíblia e a opção pelo método sociológico” (WIT, 2002, p. 244).

Para a exegese libertadora, os pobres não são apenas os destinatários e leitores privilegiados da Bíblia, são também seus autores e proprietários. Milton Schwantes dedicou um artigo à origem social dos textos dos capítulos 1 a 15 do livro do Êxodo. Ele encontra vários indícios da origem social humilde dos textos:

O nascedouro das tradições e dos conteúdos, contidos em Ex 1-15, não está, em todo caso, nos palácios e nos templos. Estes textos “nasceram na manjedoura”. Provêm da vida do povo. O campesinato é o âmbito dos textos. Ora os lavradores e as lavradoras são diretamente responsáveis pela formulação dos conteúdos; ora setores sociais vinculados aos camponeses, como levitas e profetas, o são (SCHWANTES, 1987b, p. 36).

Sem negar a origem social humilde dos acontecimentos que deram origem ao relato do Êxodo, seja no Egito, seja em Canaã, é preciso de muita cautela quando se quer fazer passar a mesma origem humilde para o nascimento dos textos. Assim Schwantes (1996, p. 32-33) se refere à guerra santa e aos cantos de celebração de mulheres no retorno dos guerreiros. Contudo, não explica por que a guerra santa seria algo típico dos camponeses e lavradores. E, para a celebração pelas mulheres lavradoras e camponesas traz um paralelo que nos parece pouco convincente, 1 Samuel 18,7 (repetido em 21,11 e 29,5.). No caso do livro de Samuel, se trata de mulheres que vinham de todas as cidades para cantar e dançar na presença do rei. Teriam mulheres lavradoras do campo tempo de sobra para deixar o duro trabalho

do campo e se dedicar a celebrações festivas longe de suas casas e de suas terras? Outro elemento problemático é a referência aos profetas. Há certo consenso em aproximar a vocação de Moisés da vocação dos profetas, mas a referência ao movimento profético é mesmo uma prova da origem humilde de textos? Certamente nem todos os profetas foram camponeses defendendo seus conterrâneos explorados pelos ricos.

Tal reconstrução da pré-história do texto não seria influenciada pela *intentio lectoris* do exegeta? Para realizar uma valiosa exegese libertadora do texto, o exegeta parece precisar estabelecer a origem autoral humilde dos textos. E nos parece que tal necessidade se deva, mesmo que inconscientemente, a uma visão equivocada do que seja uma interpretação correta. Se o autor primeiro do texto é, em certa medida, o pobre lavrador, nesse caso a exegese libertadora do texto corresponde perfeitamente à *intentio auctoris*. Em outras palavras, o exegeta precisa reconstruir tal autoria primária, porque ele não consegue libertar-se da tirania da busca da *intentio auctoris* como único caminho válido para a interpretação dos textos. Isso já se torna muito menos necessário, se o exegeta segue a linha ricoeuriana de Croatto, para quem não conta o sentido restrito do evento original como vivido pelo autor original, em função da polissemia do texto que cria uma reserva de sentido que justifica outras interpretações.

O uso do método sociológico na América Latina é considerado paradoxal por Wit (2002, p. 260):

A fixação do lugar social original dos textos leva a exegese libertadora ao uso quase exclusivo do método sociológico. Os aspectos narrativos, discursivos ou sintáticos dos textos não recebem a mesma atenção que seus aspectos referenciais (extratextuais). ... Se o texto bíblico é produto dos e das pobres em Israel – tese fundamental da hermenêutica da libertação – era de esperar que a exegese da libertação fizesse uma exploração exaustiva de todos seus aspectos e não só, nem em primeiro lugar, de seus aspectos extratextuais (contexto histórico).

O paradoxo nos parece muito real e tentaremos examinar sua realidade no exame do texto de Jorge Pixley. Ele tem uma consequência hermenêutica muito grande, que podemos formular sob a forma de uma pergunta. De que está se fazendo a exegese, a interpretação? De um texto, ou do acontecimento que deu origem ao texto? Não se pode simplesmente responder que os dois são inseparáveis. Obviamente estão ligados, mas existe um problema sério no caso do

evento, quando, como no caso do êxodo, esse evento não é acessível por fora do texto ao qual ele deu origem. Só temos acesso ao evento que é a referência do texto como reconstrução histórica, ou seja, como interpretação do próprio texto. E não há como negar que se trata de um círculo que corre o risco de ser vicioso.

4.3.2 A linguagem da exegese

Na introdução do seu comentário (PIXLEY, 1987, p. 5-12), assim como na introdução de sua contribuição mais recente, na obra coletiva *Methods for Exodus* (PIXLEY, 2010, p. 131-148), Jorge Pixley não fala muito de sua metodologia exegética. Nesta, ele esboça uma história da teologia da libertação e de seu vínculo com a exegese, antes de passar a analisar os dois trechos que lhe couberam: os capítulos 1-2 e 19-20 do livro do Êxodo.

Na introdução do comentário, também não explicita muito sua metodologia mas apresenta alguns elementos que podem ajudar a ter uma ideia de seus princípios hermenêuticos. Pixley apresenta seu comentário como “uma leitura evangélica e popular do livro do Êxodo” (PIXLEY, 1987, p. 6), o que constitui o subtítulo da versão original em espanhol, que foi descartado na tradução em português. Não fica clara a explicação da palavra ‘evangélico’, ligada à visão confessional da Igreja. Se entendermos corretamente, remete à tradição protestante, para ressaltar a comunicação direta da palavra de Deus ao seu povo sem mediação institucional. Se esta nossa compreensão for correta, retoma o tema da propriedade da Bíblia que examinamos no ponto anterior (4.3.1) e que é um elemento fundamental da exegese de libertação e não se distingue muito da palavra ‘popular’, que é comentada no mesmo sentido por Pixley (1987, p. 6): “O Êxodo pertence ao povo de Deus e não às hierarquias das igrejas e aos acadêmicos das universidades. Este comentário pretende contribuir com algo para o trabalho de devolver ao povo o Êxodo como seu livro.”

Haveria, porém, certa contradição aparente, pois Pixley identifica o destinatário do seu comentário como “o pastor, e especialmente aquele ou aquela que se sinta identificado com este povo em seu anseio de pronta libertação” (PIXLEY, 1987, p. 7). Tal contradição haverá seu correlato na interpretação do

Êxodo, como veremos na análise do comentário de Pixley sobre o capítulo 3 do livro do Êxodo.

O elemento principal da introdução consiste em dois pontos separados, porém ligados, a saber: a análise crítico-literária, e o contexto sociopolítico da produção do relato. O primeiro ponto resume muito brevemente a teoria das fontes J, P e E, e ressalta que só deve ser usada quando indispensável para a compreensão do texto, e que é problemática, por não serem as diversas fontes facilmente identificáveis no livro do Êxodo. Por isso, Pixley propõe usar outro quadro de referência para explicar a formação do texto, cuja história é resumida assim por ele (1987, p. 10):

O acontecimento que se narra neste relato deu-se em fins do século XIII a.C. O livro do Êxodo obteve sua forma atual durante o século V a.C., ou talvez no século IV; Durante estes oito séculos, o relato foi passando de geração em geração e modificando-se para responder aos interesses do povo em seus diferentes momentos.

Dessa história, Pixley extrai quatro momentos-chave para entender a história da formação do livro do Êxodo e, portanto, o próprio texto. Como tal apresentação teve séria incidência sobre a exegese do texto e a compreensão da postura hermenêutica do exegeta, precisamos aqui resumi-la e examiná-la cuidadosamente.

O primeiro momento é o momento primevo da “produção do relato pelo mesmo grupo que viveu a experiência da libertação do Egito”, e Pixley define o grupo como a associação de camponeses egípcios e de imigrantes orientais, deixando claro que se trata de uma hipótese. Também Pixley admite que “já não se pode identificá-lo no texto atual”. O segundo momento é a reprodução do texto “pelas tribos chamadas ‘Israel’ na terra de Canaã”, que realizaram “uma série de levantes camponeses contra os senhores das cidades que exigiam deles tributos”. Esse grupo leu o êxodo “como uma revolução social contra a instituição da monarquia”. Contudo, Pixley admite que “também este segundo nível do relato está apagado no texto atual do Êxodo”. O terceiro momento corresponde à época das monarquias e transformou o êxodo em “luta de libertação nacional e não mais mera luta de classes”. Corresponde às fontes J e E. O quarto momento se situa durante o domínio persa, no qual a perda de independência nacional transformou a comunidade em comunidade puramente religiosa. Por isso o êxodo é relido como

“história da fundação da comunidade religiosa daqueles que reconhecem a exclusiva divindade de Iahweh e se submetem a seus preceitos”.

O principal problema desse quadro é o que os dois primeiros momentos, que são os mais significativos para uma exegese de libertação, são como admite o próprio Pixley, inidentificáveis e apagados no texto, ou seja, são reconstruções feitas pelo exegeta. Sem dúvida nenhuma, elas constituem o alicerce de todo o comentário libertador do livro do Êxodo realizado por Pixley. E não há como não voltar ao que já dissemos no ponto anterior (4.3.1) sobre o problema da atribuição da autoria do texto aos pobres. O comentário assim alicerçado não seria mesmo a busca de uma *intentio auctoris* hipotética e inaveriguável, criada por uma *intentio lectoris* bem concreta? Não podemos esquecer que não temos como conferir a historicidade do primeiro momento do quadro de Pixley com nada que seja extrabíblico, e que, a respeito do segundo momento, a tendência da pesquisa histórica atual é de considerar que a entidade que deu origem ao futuro Israel em Canaã não se constituiu por levante revolucionário (me refiro, por exemplo, a FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 139-173, e a DEVER, 2003).

Outra crítica a respeito do quadro sociopolítico providenciado por Pixley é que ele entra parcialmente em contradição. Com efeito, começa afirmando o caráter popular das releituras e reescrituras do texto ao longo dos séculos que responderiam “aos interesses do povo”. Mas tal não parece ser o caso do terceiro nem do quarto momento, que tem como produtores, respectivamente, ambientes nacionalistas monarquistas e ambientes sacerdotais. A vontade e necessidade de afirmar a autoria popular do texto levou o exegeta a esse pequeno deslize redacional, que não leva a graves consequências, já que o comentário foca o primeiro e o segundo momento, mas não deixa de ser significativo da visão hermenêutica do exegeta.

Depois de examinar essas questões de princípios, mais do que de metodologia, queremos entrar agora no próprio comentário e ver se os problemas evocados acima se refletem no trabalho concreto do exegeta.

4.3.3 O resultado da exegese

Ao comentar os versículos 11 e 12 do capítulo 3 do livro do Êxodo, Pixley escreve algo que não deixa dúvida nenhuma sobre sua posição hermenêutica:

O fato de que o êxodo seja salvação divina não significa que não seja também revolução humana com sua condução política. Esquecer-se deste fato é separar o êxodo, onde Deus agia para a salvação de um povo, de nossa realidade, na qual temos que nos organizar com uma condução válida para conseguir o êxito da revolução (PIXLEY, 1987, p. 37).

Pensamos que reside aqui não apenas um critério, mas o critério de Pixley para distinguir interpretação correta e interpretação errada do texto. Para ele, o assunto do texto é organização de condução política revolucionária exitosa. A questão que queremos examinar a seguir é se se trata de uma *intentio auctoris*, ou de uma *intentio lectoris*, ou, para usar os termos de Croatto, de uma eisegese ou de uma exegese.

Para tanto, vamos a seguir analisar todo o vocabulário revolucionário usado por Pixley no seu comentário do capítulo 3 e tentar avaliar em qual medida ele se adequa ao texto e/ou à situação que deu origem ao texto.

O capítulo 3 é incluído por Pixley em uma unidade maior, Ex 3,1-4,31 e meia página de comentário introduz essa perícopé, deixando já clara a opção da leitura revolucionária do texto. Os temas introduzidos por Pixley a esse ponto, além da ideia de movimento revolucionário, são a consciência de que o problema é estrutural e não conjuntural, a organização a partir de um núcleo consciente com a eleição de um líder. Temos, portanto as palavras-chave ‘consciência’, ‘estrutural’, ‘núcleo’, ‘organização’, ‘eleição’, ‘líder’, ‘revolução’, palavras eminentemente políticas que servem para interpretar o relato do Êxodo. No que diz respeito à consciência do problema estrutural, o próprio Pixley deve reconhecer seu caráter problemático: “Em nosso texto, o clamor do povo expressa apenas estado de pré-consciência. É Deus quem se mostra claramente consciente” (PIXLEY, 1987, p. 33). O exegeta não explica o que seria tal ‘pré-consciência’ concretizada no grito. O que o texto deixa perceber e que poderia se tratar de uma consciência que não ultrapassaria a visão da situação conjuntural, e que não poderia servir como elemento desencadeador de uma revolução, segundo o modelo adotado pelo próprio Pixley. A apelação de ‘pré-consciência’ nos parece uma espécie de camuflagem do não cumprimento de um

primeiro passo apresentado como “pressuposto para qualquer movimento revolucionário” (PIXLEY, 1987, p. 32). Também a existência de um ‘núcleo consciente’ que tornaria necessária a organização nos parece problemática. Quem comporia esse núcleo consciente? As duas palavras da expressão nos parecem altamente problemáticas. Outro problema é o uso da palavra ‘eleição’ para qualificar a vocação de Moisés. Remete à ideia política de designação de representantes por um grupo e nos parece escolhida para criar uma confusão voluntária com o sentido não político da palavra, segundo o qual Moisés é o escolhido de Javé.

Em seguida, Pixley passa a comentar o texto, dividido em pequenos trechos. O primeiro trecho apresenta a revelação de Deus a Moisés na sarça. Assim como Childs, Pixley vê a vocação de Moisés como uma vocação profética. Porém, ele valoriza esse fato de maneira estranha, ao escrever:

O fato de aqui se apresentar a vocação do libertador segundo o esquema tradicional das vocações proféticas é tributo prestado à importância dos profetas na vida de Israel. Foram eles que mantiveram viva a memória das práticas igualitárias que Iahweh pedia a Israel durante os anos em que os reis implantaram uma sociedade de classes” (PIXLEY, 1987, p. 34).

Pixley parece aqui indicar que a apresentação da vocação de Moisés como sendo profética não remonta à versão original do texto, mas deve ser datada da época monárquica, que corresponde ao terceiro momento da reconstrução da história do texto feita na introdução, ou de um momento ainda posterior. Isso suporia uma intervenção popular no texto durante esses momentos, apresentados por Pixley como sendo de releitura apenas nacionalista e sacerdotal!

A autoapresentação de Deus a Moisés como deus de seus pais, é ocasião para Pixley de introduzir outro elemento importante da chave de leitura revolucionária. É o momento em que Moisés, “príncipe egípcio”, “aristocrata egípcio”, “nobre decaído”, conhecendo o Deus dos oprimidos, se vê exigir “a consciente dessolidarização com sua classe aristocrática” (PIXLEY, 1987, p. 34). Tal papel de líder dos oprimidos exercido por alguém de fora da classe oprimida lembra um princípio atestado na reflexão política comunista:

Os operários, já dissemos, não podiam ter ainda a consciência socialdemocrata. Esta só podia chegar até eles a partir de fora. A história de todos os países atesta que, pelas próprias forças, a classe operária não pode chegar senão à consciência sindical, isto é, à convicção de que é preciso unir-se em sindicatos, conduzir a luta contra os patrões, exigir do governo essas ou aquelas leis necessárias aos operários etc. Quanto à

doutrina socialista, nasceu das teorias filosóficas, históricas, econômicas elaboradas pelos representantes instruídos das classes proprietárias, pelos intelectuais. Os fundadores do socialismo científico contemporâneo, Marx e Engels, pertenciam eles próprios, pela sua situação social, aos intelectuais burgueses. Da mesma forma, na Rússia, a doutrina teórica da socialdemocracia surgiu de maneira completamente independente do crescimento espontâneo do movimento operário; foi o resultado natural, inevitável do desenvolvimento do pensamento entre os intelectuais revolucionários socialistas. (LENIN, 1902)

Não trouxe essa análise de Lenin, comentando a impossibilidade de um líder revolucionário operário provir da própria classe operária, ou pelo menos a memória histórica dessa realidade em muitas revoluções, com a pretensão de ter descoberto a fonte direta de Pixley, nem para afirmar que a revolução almejada por ele seja uma revolução comunista. O que queremos evidenciar aqui é a presença de categorias ou de chaves de leitura de origem comunista na interpretação da realidade feita por movimentos revolucionários que não são eles próprios necessariamente comunistas.

Que Pixley tenha ou não tenha lido Lenin ou outros teóricos comunistas não é a questão. A questão é a presença, nos ambientes revolucionários, de ideias que se constituem em chaves de leitura. É nesse sentido que pensamos poder dizer que ideias comunistas podem ter guiado a interpretação de Pixley, que fez com que Moisés se adequasse ao modelo. Porém, pensamos que, quando se faz uma reconstrução da pré-história do texto, o ideal é de optar pela solução mais econômica possível, ou seja, aquela que menos se afasta do texto tal como atestado na sua fase histórica. A nosso ver, uma interpretação libertadora revolucionária poderia apresentar Moisés como alguém da classe operária oprimida, que saiu dessa classe e teve acesso a uma classe mais abastada, tomou consciência de que isso não resolvia o problema estrutural da opressão e colocou sua consciência e suas habilidades desenvolvidas fora de sua classe de origem a serviço da procura de uma solução estrutural ao problema de opressão de sua classe de origem. Teria a vantagem de integrar a origem 'hebraica' de Moisés, afirmada pelo texto e muito plausível. Afinal, porque um príncipe egípcio verdadeiro deveria ter medo e se exilar por ter matado um simples capataz?

O modelo político revolucionário de Lenin nos parece também confirmar a nossa suspeita sobre o que seria a pré-consciência dos hebreus, correspondendo a

‘consciência sindical’ da qual fala o revolucionário russo, que não serve porque só leva a reformas do sistema e não à revolução.

Continuando seu comentário, Pixley dedica muitas explicações às qualificações do país para o qual Moisés deve conduzir os hebreus. A qualificação de país que mana leite e mel é interpretada por ele como a indicação de uma “meta utópica para orientar os esforços de Israel” (PIXLEY, 1987, p. 35). Ele afirma que Israel nunca alcançou tal terra que não indica a terra de Canaã conquistada. Tal visão, que se poderia qualificar de alegórica, da terra que mana leite e mel parece um pouco forçada, se se lembra o episódio do livro dos Números (capítulo 13), no qual espíões que entraram em Canaã voltam e descrevem o país exatamente nesses termos. Pixley deveria pelo menos ter tentado explicar como esse episódio não contradiz sua interpretação da expressão, especialmente quando ele afirma:

Podemos hoje apontar a terra que mana leite e mel como meta utópica do reino de Deus, e a terra de Canaã como sua mediação necessária ao socialismo. Falar da utopia sem sua mediação histórica concreta é sonhar sonhos inúteis, e falar de mediação como se fosse a utopia, é esclerosar a revolução e fazê-la manipulável (PIXLEY, 1987, p. 36).

A justeza dessa observação não diminui em nada o caráter bastante forçado do seu vínculo com o texto bíblico, já que, como vimos, o texto estabelece, sim, uma equivalência entre a terra que mana leite e mel e Canaã. Pode ser também que a colocação de Pixley seja, ao mesmo tempo, uma crítica a revoluções comunistas concretas, cuja imperfeição, ou até fracasso, não deveria servir de desculpa para desqualificar o ideal revolucionário comunista em si.

No mesmo sentido poderia se interpretar outro trecho, no qual Pixley fala dos anciãos do povo, escrevendo:

O líder, que teve a visão da libertação, precisa aglutinar neste projeto os líderes reconhecidos pelo povo. Nada se conseguirá sem essa organização mínima. Nem Deus pode fazer uma revolução sem o povo, ou sem seus líderes bons e maus que o povo reconhece como tais (PIXLEY, 1987, p. 41).

É possível ver nessa afirmação uma justificativa frente a críticas frequentemente feitas a revoluções comunistas, cujos líderes nem sempre corresponderam às expectativas das classes operárias oprimidas que eles deviam supostamente defender, ou que tiveram que se aliar, num primeiro momento, a segmentos que não compartilhavam integralmente a mesma visão revolucionária.

Outro ponto que nos parece forçar para dentro do texto ideias nele ausentes é a interpretação do pedido que Deus manda Moisés fazer ao faraó, de deixar o povo ir para o deserto a fim de sacrificar ao seu deus. Segundo a interpretação de Pixley (1987, p. 41),

Sabe muito bem que o faraó não vai cair em armadilha tão óbvia. Então, perguntamos, para que fazer a petição? É provável que a razão seja de convencer os reformistas de que dentro do sistema tributário não são possíveis as medidas que tornariam tolerável a vida e que a única saída é a revolucionária.

Que os operários, devido à sua incapacidade de uma consciência revolucionária, como vimos acima, necessitem serem convencidos da ilusão que representam objetivos reformistas nos parece ter bem pouco a ver com a oposição entre uma saída pedida ao faraó e uma saída na forma de fuga. Parece a necessidade de se seguir um roteiro do revolucionário mais do que interpretação do texto ou mesmo de um suposto contexto sociopolítico do evento fundador do texto.

O comentário do capítulo 3 termina com afirmações surpreendentes a respeito do despojamento dos egípcios no momento da saída. Pixley tenta explicar o fato da seguinte maneira:

A sentença “as boas graças dos egípcios” oculta a motivação das vizinhas egípcias que emprestam suas joias e vestes aos israelitas. Provavelmente deverá se entender como uma combinação de respeito religioso pelos que farão uma peregrinação a uma festa de Deus e um temor diante das medidas terroristas de Deus e dos hebreus que, além de golpear o rei, atingiram também a vida dos egípcios. Em todo caso, os egípcios cairão na armadilha do empréstimo e Israel despojará o país (PIXLEY, 1987, p. 42).

O exegeta tenta achar alguma lógica no fato estranho das hebreias pedirem e receberem joias e roupas finas. A ideia de que se trataria de um empréstimo, provavelmente para celebrar dignamente uma festa religiosa no deserto, parece bastante fantasiosa, em primeiro lugar porque o texto não fala de empréstimo, mas também porque seria mesmo estranho que donos emprestassem coisas valiosas a servos, mesmo para um objetivo religioso. Também falar de um suposto respeito por uma celebração religiosa estrangeira de servos parece suposição gratuita. A segunda explicação, que vê no comportamento das egípcias uma reação de medo ao terrorismo do qual os egípcios eram então vítimas deveria se acompanhar de uma menção de pedido de intercessão junto ao Deus dos hebreus para que parasse de perseguir os egípcios, mas o texto não fala nada parecido. Na verdade, o texto

não está interessado na motivação das egípcias, mas apenas de mostrar que a saída dos hebreus foi uma saída vantajosa e não uma fuga desesperada.

Contudo, a explicação pelo medo dá a Pixley a ocasião de tocar em outro elemento do discurso revolucionário, a temática do terrorismo. Todo movimento libertador que recorre à violência é automaticamente acusado de terrorismo, já que a única violência que um estado pode reconhecer como legítima é a que ele mesmo usa para manter a ordem estabelecida. Apresentar as “pragas” do Egito como ações terroristas tem a função de justificar as ações violentas libertadoras de hoje, equiparadas às ações de Deus. Se estas eram justificáveis, apesar de serem chamadas de terroristas, essas também o serão.

4.3.4 Avaliação/Conclusão

O comentário de Pixley sobre o capítulo 3 do livro do Êxodo contém praticamente, como vimos acima, todo o roteiro clássico de uma revolução. Uma classe oprimida não consegue por conta própria chegar à consciência de que seus problemas são estruturalmente ligados ao sistema sociopolítico do qual eles participam. É necessário que chegue alguém de fora, um membro da classe opressora que se dessolidariza com sua classe e passa a levantar a bandeira da revolução. Com um núcleo de líderes reconhecidos pelo povo ele organiza a revolução, não sem ter dificuldades em convencer os oprimidos que reformas não são suficientes e que a revolução é necessária.

A nosso ver, o problema não é a leitura revolucionária comunista do texto. O problema é a necessidade que Pixley sentiu de reconstruir o contexto histórico da suposta primeira versão do relato do Êxodo. E nessa busca declarada da *intentio auctoris* primeva, ele acaba concretizando sua *intentio lectoris*, pois a recriação de um contexto que corresponda o mais perfeitamente possível ao modelo revolucionário comunista, com elementos não apoiados nem pelo texto nem pela pesquisa arqueológica. Esse modelo é tão arraigado que faz até o exegeta afastar-se de dados textuais mesmo quando não é necessário, como no caso da identidade de Moisés.

O próprio Pixley parece estar consciente da fragilidade de tal reconstrução histórica, quando ele reage a críticas feitas a seu comentário:

Levenson está correto em apontar que esta história tem muito pouco apoio documental, o que levanta a importante questão de saber se reconstrução histórica como é legítima para interpretar o Êxodo. O desafio para a crítica da libertação é aplicar a sua leitura do Êxodo à forma final do texto, bem como a reconstrução crítica da história social (PIXLEY, 2010, p. 147-148).

Contudo, essa consciência provocada pela crítica não fez mudar em nada o método usado por Pixley, que, em 2010, reproduziu a mesma reconstrução dos quatro momentos-chave da história da constituição do texto. A busca ilusória de uma *intentio auctoris* primeva nos parece enfraquecer desnecessariamente o trabalho exegetico realizado por possibilitar críticas válidas sobre a reconstrução histórica. Como vimos quando refletimos sobre a *intentio lectoris* no capítulo 2⁵, toda interpretação tem certa vocação a ser a interpretação correta, com exclusão das outras. Talvez a busca de uma *intentio auctoris* primeva se deve à concepção de que a interpretação teria assim mais peso e mais autoridade para impor-se.

Como revela sua última contribuição, Pixley conhece muito bem a concepção hermenêutica de Croatto, pois ele mesmo a resume muito bem no final do seu texto:

A relação do Êxodo aos Profetas pode ser melhor explicada nos termos da hermenêutica de Severino Croatto. ... Cada ato de leitura é um ato na produção de sentido. A página escrita não tem significado até que a leia alguém que está vivendo em uma situação em que ele ou ela espera encontrar uma mensagem válida para uma situação atual. E muitas vezes a mensagem terá uma relação escassa com a intenção original do autor do texto lido. O pressuposto hermenêutico de Croatto ilustra bem os princípios centrais da crítica da libertação e a influência dessa metodologia na criação de uma teologia bíblica de libertação contemporânea (PIXLEY, 2010, p. 161).

Aparentemente, Pixley não se dá conta que, ao afastar-se demasiadamente do texto e dar a prioridade ao contexto sociopolítico da primeira produção do texto por ele reconstruído, ele não assume de verdade os princípios de Croatto que ele mesmo resumiu na citação logo acima. Ele conseguiu se livrar de apenas uma das duas principais críticas feitas ao método histórico-crítico, a saber, elaborar um comentário que nada tem a ver com a vida e as necessidades do leitor não acadêmico. Mas a crítica de não comentar o texto bíblico tal como o temos hoje continua válida para ele também.

⁵ Veja p. 19.

4.4 Conclusão do capítulo

Com certeza, o método histórico-crítico representou um marco fundamental na história da exegese bíblica. Podemos dizer que continua tendo essa característica, pois os exegetas do período pós-histórico-crítico sempre sentiram a necessidade de se posicionar em referência a ele, e mesmo de resgatar seus elementos que mais parecem com as abordagens que lhe sucederam.

É o caso dos dois exegetas que estudamos na nossa pesquisa neste capítulo. Contrariamente ao método histórico-crítico, ambos quiseram produzir um comentário que fosse “útil” para sua Igreja, ou, para melhor dizer, para o modelo de Igreja que eles advogam. Uma Igreja que tenha como prioridade teológica o baseamento de seus dogmas apenas na Bíblia, mas na Bíblia inteira na sua versão canônica final, para Childs. Uma igreja que tenha como prioridade teológica a defesa das classes vítimas da opressão do capitalismo, para Pixley.

Para ambos, isso representa a busca da genuína *intentio auctoris* do texto bíblico. Contudo, não se trata do mesmo autor. Cientes da existência de muitos autores ativos ao longo da história do texto, cada um escolheu um autor ao qual foi atribuída uma autoridade maior do que aos outros. Para Childs, é o “autor” que fechou o processo de canonização do texto, enquanto para Pixley, é o “autor” da primeira versão dos relatos. Ora, escolher um momento da história de um texto complexo, ou seja, um autor (não necessariamente no sentido de uma pessoa física), representa, num aparente paradoxo, a imposição de uma *intentio lectoris*, pois o leitor escolhe o autor que melhor corresponde a seus objetivos.

Os dois autores se situam nas duas extremidades da história do texto, o que não impede de apresentar problemas comuns. O principal é a imprescindibilidade do recurso a reconstruções históricas hipotéticas, não mais apenas guiadas pela vontade de reconstituir a história objetiva do texto para explicar suas particularidades, mas também por problemas ligados às escolhas interpretativas dos exegetas. E vimos como Childs descarta as explicações histórico-críticas que não combinam com o suposto sentido canônico do texto, enquanto Pixley reconstrói um contexto sociopolítico que combina perfeitamente com sua visão revolucionária. A crítica

histórica praticada por ambos é determinada pelo que eles estão procurando no texto e não pelos textos em si. Childs precisa demonstrar e explicar historicamente que o texto final da Bíblia é muito mais coeso do que se afirmou antes dele. Pixley precisa demonstrar e explicar historicamente que a verdadeira mensagem da Bíblia é revolucionária. A prática da busca pela história do texto, apesar de ter as aparências de uma busca “objetiva” de uma *intentio auctoris* ou *operis*, não consegue esconder por completo a “subjetividade” da *intentio lectoris* que a move.

5 CONCLUSÃO

Casos extremos funcionam como uma lupa ou um microscópio, aumentando a visibilidade dos problemas. A Bíblia, e singularmente o Antigo Testamento, pode ser considerado um caso extremo no que diz respeito à interpretação de textos. Isso se deve a características que ela deve à sua história: um texto elaborado e transmitido oralmente num primeiro momento, depois transmitido por escrito, mas com releituras-reescrituras que o transformaram repetidas vezes durante muitos séculos. É um texto que é quase o único testemunho conservado da língua na qual ele foi escrito. Um texto suposto ser a principal ou única fonte de autoridade dogmática de muitos grupos religiosos que o interpretaram de maneira ininterrupta e conflitante durante séculos.

É um truísmo afirmar que todos os exegetas abordam o texto bíblico com a intenção de descobrir o que ele, ou seu “autor” quer dizer. Não pode ser diferente com o texto ao qual se atribui tamanha autoridade em assuntos tão importantes. Contudo, de boas intenções, o inferno está cheio, como diz o ditado popular. E não é suficiente declarar estar buscando a *intentio auctoris* para que isso efetivamente ocorra.

O tipo de interpretação escolhido para examinar a relação entre a *intentio auctoris*, a *intentio operis* e a *intentio lectoris* não nos permitiu distinguir entre *intentio auctoris* et *intentio operis*, em razão da falta de material comparativo, indispensável para a determinação da *intentio operis* segundo Umberto Eco, já que, para o semiólogo de Bolonha, a abertura limitada que representa a *intentio operis* é limitada aos sentidos possíveis no lugar e na época da redação da obra. E o segundo critério limitativo é a coerência dentro da obra, critério completamente inoperante numa obra complexa e heterogênea como a Bíblia. Com isso devemos admitir que a distinção dessas duas *intentiones* não é possível no caso da exegese bíblica. A nossa questão inicial se vê por isso limitada a determinar se é a *intentio lectoris* que predomina ou não, além das pretensões dos exegetas.

No caso da exegese antiga e medieval, judaica e cristã, alguns elementos confirmam a primeira impressão criada pela não modernidade, não cientificidade da exegese. A esse respeito, a coexistência pacífica de interpretações diferentes, e até

contraditórias é o elemento mais significativo do comentário rabínico. Condiz com a análise moderna que vê a criação de sentido como papel determinante da exegese rabínica, fato já afirmado em textos antigos, contemporâneos e até anteriores aos comentários, como o texto do Talmude que colocamos como epígrafe do nosso trabalho. No caso dos exegetas patrísticos é a imposição de conceitos dogmáticos, implícita (pela ausência de qualquer interpretação que não seja cristológico) ou explícita (impossibilidade de conteúdo não ortodoxo ou contraditório).

No caso da exegese moderna, apesar do esforço metodológico científico realizado, a *intentio lectoris* se impõe de várias maneiras. Em primeiro lugar, na escolha do texto a ser interpretado, que já é uma forma de interpretar, ou pelo menos de dar uma certa direção à interpretação. E em seguida, na condução um tanto subjetiva da crítica histórica para fazer que o texto corresponda ao que nele se busca. Pois, e nisso concordamos plenamente com Croatto, toda interpretação implica uma boa dose de eisegese, ou não é interpretação. A “simples” reconstituição da pré-história do texto, de todas as etapas de sua criação e evolução merece ser chamada de interpretação? A análise de todos os recursos textuais e culturais dos quais o autor lançou mão no seu trabalho de criação é suficiente para ter acesso ao que foi a *intentio auctoris*? No caso dos dois exegetas modernos que analisamos, indícios concretos nos levaram a avaliar seu trabalho de crítica histórica como muito dependente da sua *intentio lectoris*. Quando Childs reconstrói um estado pré-histórico do texto diferente do atestado depois de ter criticado outros exegetas por ter feito o mesmo, manifesta a subjetividade de sua crítica histórica, assim como Childs, quando força reconstrói um contexto de origem do texto que deve mais a um modelo teórico atual do que aos dados do texto.

E isso nos leva naturalmente à questão da possibilidade de distinguir entre a *intentio operis* e as outras *intentiones*. Sobre a distinção entre a *intentio operis* e a *intentio auctoris* não podemos acrescentar nada as reflexões teóricas do capítulo 2, já que no caso do Antigo Testamento a distinção não é possível por razões conjunturais e não estruturais. Existe um vínculo estrutural entre a *intentio operis* e a *intentio auctoris*, já que essa consiste em abrir um pouco esta e se baseia nela. A distinção seria mais fácil de estabelecer entre a *intentio operis* e a *intentio lectoris*? A análise da exegese rabínica já nos deu a entender que a questão é muito mais complexa do que parece. Vimos que procedimentos, julgados por nós como

fantasiosos, não caracterizavam necessariamente a imposição de uma *intentio lectoris*, pois a mesma aparente fantasia que vigorou na interpretação podia já vigorar no momento da criação, como no caso da gematria. Vimos também que uma interpretação pode ser avaliada de maneira diferente, e mesmo oposta, conforme o que se define como corpus textual a ser interpretado. Qualquer interpretação cristológica do Antigo Testamento é evidentemente *intentio lectoris* se o corpus textual for apenas a Bíblia hebraica, mas se torna uma possível *intentio operis* se o corpus se estende para abranger todo o cânone cristão da Bíblia, já que textos do Novo Testamento já fazem essa interpretação.

No caso de Childs, a distinção também se torna inexistente quando ele critica em outros procedimentos que ele mesmo usa, e quando a coerência textual, critério de distinção da *intentio operis* segundo Eco, não é mais um critério objetivo externo para validar uma interpretação, mas algo que tem que comprovar por razões dogmáticas. E em Pixley, a confusão entre o texto, o contexto sociopolítico que o teria gerado e o contexto sociopolítico atual acaba mudando não o que o texto diz às pessoas de hoje, mas o próprio conteúdo do texto. Onde fica a fronteira entre a *intentio operis* e a *intentio lectoris* nesses exegetas, não na sua consciência, mas na sua prática? Poder-se-ia dizer, para salvar a distinção, que é apenas consequência de suas limitações. Somos convencidos, seguindo pensadores como Ricoeur, Derrida, ou mesmo Eco (antes de sua retratação), que o problema é mesmo estrutural.

Como poderíamos ter acesso à *intentio auctoris*? Se se trata de um autor do passado, precisamos de uma suma de conhecimentos que dependem de reconstruções históricas da vida do autor (acontecimentos, personalidade, etc.), do seu tempo (em todos os mais variados aspectos), do seu uso da língua (mesmo quando a língua é a do exegeta). Nisso tudo não há nada que não seja interpretação, e, provavelmente em boa parte, interpretações, no plural, porque podem ser discordantes, feitas por pessoas antes de nós e que deveremos interpretar para podê usá-las. E o acesso a uma suposta *intentio operis* encontra as mesmas dificuldades: apesar, de mais aberta, necessita de estudos históricos e linguísticos sobre a época de redação do texto, o que implica os mesmos problemas da *intentio auctoris*, agravados pelo fato de o autor e/ou o texto estudado contribuírem na

definição do que sejam as características da época que define a abertura possível da *intentio operis*, em um perfeito círculo hermenêutico.

Qual poderia ser um critério objetivo para distinguir as *intentiones*. Pensamos que só existe um, e que só funciona com autores ainda vivos. Consiste em perguntar ao autor o que ele quis dizer. Não é coincidência que Umberto Eco dedica tantas páginas a enumerar e explicar casos de interpretação de suas obras por vários críticos literários para classificá-los em *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris*. Obviamente ele sabe! Ou seja, tais exemplos não comprovam nada. E mesmo assim, o que pode nos garantir que a interpretação que um autor dá de uma obra sua trinta anos corresponde ao que foi sua intenção no momento da redação?

Com isso, já estamos tocando na questão de critérios para determinar a correção de uma interpretação. Os exegetas estudados que abordaram a questão direta ou indiretamente só providenciaram critérios “dogmáticos”: uma interpretação errada seria uma interpretação que faria dizer algo incorreto ou contraditório ao texto, segundo Teodoreto de Cirro, uma interpretação que não combinaria com a coerência do cânone final das Escrituras, para Childs, uma interpretação que separaria o texto de nossa realidade, segundo Pixley. A inexistência de critérios para distinguir uma interpretação correta de uma interpretação incorreta é o correlato normal da impossibilidade de distinguir claramente entre as várias *intentiones*.

Nihilismo, ceticismo? Não. Consciência dos verdadeiros limites da interpretação, que não se encontram lá onde Umberto Eco pensa. Poucos biblistas estudam, e menos ainda gostam de Derrida, mas ele nos dá uma chave importante para avaliar o trabalho exegético. Precisamos lembrar e relembrar sempre que os textos que estudamos e as interpretações que fazemos deles não são dados objetivos imutáveis, mas construções conceituais autoritárias ou pelo menos subjetivas. E só essa consciência clara pode nos ajudar a fugir dos dogmatismos e a combatê-los onde se encontram. Aprender a desmontar essas construções conceituais, inclusive as nossas, que muitas vezes herdamos sem questioná-las é uma tarefa hermenêutica necessária, mas difícil, porque parece não haver fim. Traduzindo para a linguagem das intenções: não adianta escondê-la, não adianta reprimi-la, a *intentio lectoris* nos acompanha em todo lugar. É preciso assumi-la para não correr o risco de disfarçá-la de *intentio auctoris* ou de *intentio operis*.

E essas duas, como ficam? Para usar uma linguagem pixleiana, diríamos que são a terra que mana leite e mel, a utopia nunca alcançada, mas que servem de meta em direção à qual nos esforçamos por caminhar. O primordial é não confundir essa meta utópica com as mediações concretas que são nossas interpretações. Para expressar isso de maneira menos poética, concordamos plenamente com Haroldo Reimer (2010b, p. 73-74):

Isso, agora, mete-nos nas aporias a serem consideradas na *intentio auctoris*. Pessoalmente, comungo dela como prática exegética, embora sabedor de suas limitações. [...] É o leitor que joga uma ou mais possibilidades ou hipóteses de interpretação sobre o texto, tratando de encontrar argumentos no próprio texto para sustentar a hipótese lançada. [...] Mas há que se ter cautela no manejo do resultado. Não se pode transformar o resultado em 'verdade' no sentido de um resultado terminativo, pois isso levaria ao campo do dogmatismo. [...]

Como dizia um monge do século 12, Bernard de Morlaix, "*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*" ("Existe uma rosa antiga pelo nome, seguramos nomes nus"). E a nudez das palavras, como toda nudez, nos incomoda ao mesmo tempo em que nos fascina.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (*Os Pensadores*).

BANON, David. *Le midrach*. Paris: Presses universitaires de France, 1995 (*Que sais-je?*; v. 3019).

BARTON, John. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BEKER, Menajem. *Parperaot Latorá: El Midrash: Shemot*. Traducción al castellano de Reuven Sigal. Buenos Aires: Keter Torá, 2005.

BERARDINO, Angelo Di (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002.

CABRAL, Jimmy Sudário. *Bíblia e teologia política: Escrituras, tradição e emancipação*. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2009 (*Teologia para quê?*; 4).

CASPER, Bernard M. *Uma introdução ao comentário judaico da Bíblia*. Traduzido por Jacob Wolf Fuks. Rio de Janeiro: Biblos, 1964 (*Biblioteca judaica popular*).

CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Translated from the Hebrew by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1967.

CHANTRAÎNE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris : Klincksieck, 1968-1980.

CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.

CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.

CHILDS, Ann. Brevard S. Childs, an iconic figure in biblical scholarship, dies at 83. [última atualização 25/09/2007]. Disponível em: http://www.yale.edu/divinity/news/070625_news_childs.shtml.

CIRILO DE ALEXANDRIA. *Opera quae reperiri potuerunt omnia*. Vol. 2. Paris: Migne, 1864 (*Patrologiae Graecae cursus completus*; v.69).

COLLINS, John J. *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

CROATTO, José Severino. *Êxodo, uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulus, 1981 (*Libertação e teologia*; v. 12).

CROATTO, José Severino. 'Y sabréis que YO SOY YAVÉ': Estructura literaria y teología de Ex 6, un proyecto de liberación": *Revista Bíblica*, Buenos Aires, v. 45, p. 77-94, 1983.

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.

CROATTO, José Severino. La relevancia socio-histórica y hermenéutica del éxodo: *Concilium*, v. 209, p. 155-164, 1987.

CROATTO, José Severino. La relectura del nombre de Yahvé: Reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13. *RIBLA*, v. 4, p. 7-17, 1989.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica prática*: Los principios de la hermenêutica bíblica em ejempls. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.

DEROVAN, David. Gematria. In : SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 7. 2a ed. Detroit : Macmillan Reference USA, 2007, p. 424-425.

DERRIDA, Jacques. *Positions*: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972 (*Collection « Critique »*).

DEVER, William G. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

DOBBERAHN, Friedrich Erich. Sobre a história do método histórico-crítico. In: VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Erich Friedrich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992, p. 37-74.

DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1995 (*Teses e dissertações*; 6).

DREHER, Martin N. Milton Schwantes: um perfil biográfico. In: DREHER, Carlos A. et al. (Orgs.). *Profecia e esperança* : Um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2003.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (*Coleção Tópicos*).

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2004 (*Estudos*; 135).

ECO, Umberto. *Obra aberta*: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. Tradução de Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 2005 (*Debates*; 4).

FALBEL, Nachman. Leitura da Bíblia no judaísmo. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006, p. 88-111.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.

FRIDLIN, Jairo (org.). *Sidur Completo*. São Paulo: Sêfer, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002 (Pensamento humano).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999 (Pensamento humano).

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998 (Perspectivas teológicas).

GRONDIN, Jean. *L'herméneutique*. 2a ed. Paris : Presses Universitaires de France, 2008 (*Que sais-je ?*; 3758).

HAMMER, Reuven. *The Classic Midrash: Tannaitic Commentaries on the Bible*. New York: Paulist, 1995 (*The Classics of Western Spirituality*)

HARTLICH, Christian. Estará superado o método histórico-crítico? *Concilium*, Petrópolis, v. 158, p. 5-11, 1980.

HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane F. (Orgs.) *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 1. The Ancient Period. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

HAYOUN, Maurice-Ruben. *La liturgie juive*. Paris: Presses universitaires de France, 1994 (*Que sais-je ?*; v. 2883).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006 (*Coleção Pensamento Humano*).

HIRSHMAN, Marc. Aggadic Midrash. In: SAFRAI, Shmuel et al. (Orgs.). *The Literature of the Sages*. V. 2. Assen: Van Gorcum, 1006 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum; 2/3b).

HORBURY, William. Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers. In: MULDER, Martin Jan (Org.). *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Peabody: Hendrickson, 2004.

ISER, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Londres: Routledge, Kegan and Paul, 1978.

JASPER, David. *A Short Introduction to Hermeneutics*. Louisville; Londres: Westminster John Knox Press, 2004.

JOBLING, David et al. *A Bíblia pós-moderna*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

KANNENGIESSER, Charles. *Handbook of patristic exegesis: the Bible in ancient Christianity*. Leiden: Brill, 2004 (*The Bible in ancient Christianity*; v. 1–2).

KETTERER, Eliane; REMAUD, Michel. *O midrax*. Tradução de Maria Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1996 (Documentos do mundo da Bíblia; v. 9).

KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 15ª ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2002.

KOVELMAN, Arkady. Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 7, n. 1, p. 123-161. 2004.

LANGSTON, Scott M. *Exodus Through the Centuries*. Oxford: Blackwell, 2006 (Blackwell Bible Commentaries Through the Centuries).

LARSSON, Göran. *Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions*. Peabody: Hendrickson, 1999.

LEHRMAN, S.M. (trad.). *Midrash Rabbah, Exodus*. London: Soncino Press, 1961.

LENIN, Vladimir Ilitch. *Que fazer*. S.I., 1902. Disponível em : <http://www.marxists.org/portugues/lenin/1902/quefazer/index.htm>. Acesso em 10/08/2011.

LETER, Michel. *Apories de l'herméneutique. 2. La Fabrication de l'oeuvre ouverte chez Eco comme caricature de l'exégèse et occultation du midrach*. S.I.: Presses du centre de recherches heuristiques, 1998. Disponível em: <http://aboutleter.chez-alice.fr/pages/etexts%20ml/Apories%20de%20l'hermeneutique2.html>. Acesso em: 12 de abril de 2006.

LYONS, William John. *Canon and Exegesis: Canonical Praxis and the Sodom Narrative*. Londres: Sheffield Academic Press, 2002 (*Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*; 352).

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da História: guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999 (*Coleção Bíblia e História*).

MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2005.

MANDEL, Paul. Midrashic Exegesis and its Precedents in the Dead Sea Scrolls. *Dead Sea Discoveries*, Leiden, v. 8, n. 2, p. 149-168, 2001.

MCDONALD, Lee M. *The Formation of the Christian Biblical Canon*. Peabody: Hendrickson, 1995.

MCGUCKIN, John Anthony. *St. Cyril of Alexandria On the Unity of Christ*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1995.

MERGUI, Maurice. *Le Midrash Rabba sur l'Exode*. Tome I. Paris: OT, 2007 (Textes fondateurs de la tradition juive).

MIRANDA, Evaristo Eduardo de; MALCA, José Manuel Schorr. *Sábios fariseus: Reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.

MIRKIN, M.A. (ed.). *Midrash Rabbah, Shemot Rabbah*. Tel-Aviv: Yavneh, 1972.

NEUSNER, Jacob. *What is Midrash?*. Philadelphia: Fortress, 1987 (Guides to Biblical Scholarship).

NEUSNER, Jacob. *Introdução ao Judaísmo*. Trad. Heliete Vaitsman. Rio de Janeiro: Imago, 2004 (Bereshit).

NEUSNER, Jacob. Judaic Social Teaching in Christian and Pagan Context. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 6, n. 2-3, p. 251-281, 2003.

NEUSNER, Jacob. The Social Teaching of Rabbinic Judaism in Israelite Context. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 5, n. 2, p. 198-227, 2002.

NEUSNER, Jacob. *Judaism and the Interpretation of Scripture*: Introduction to the Rabbinic Midrah. Peabody: Hendrickson, 2004.

NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan J. *Encyclopaedia of Midrash*. Leiden: Brill, 2005.

OEMING, Manfred. *Contemporary Biblical Hermeneutics*: an introduction. Translated by Joachim F. Vette. Aldershot: Ashgate, 2006.

ORÍGENES. *On First Principles*. Translated into English by G. W. Butterworth. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973.

ORÍGENES. *Traité des principes*. Tome 3, Livres Iii et IV. Ed. de Henri Crouzel e Manlio Simonetti. Paris : Le Cerf, 1980 (*Sources chrétiennes* ; 268).

ORÍGENES. *Philocalie, 1-20 Sur les écritures*. Ed. de Marguerite Harl. Paris : Le Cerf, 1983 (*Sources chrétiennes* ; 302).

OUAKNIN, Marc-Alain. *The Burnt Book: Reading the Talmud*. Tradução inglesa de Llewellyn Brown. Princeton: Princeton University Press, 1995.

PÁZSTORI-KUPÁN, István. *Theodoret of Cyrus*. London; New York: Routledge, 2006.

PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. Tradução de Paula Silva Rodrigues C. Silva. São Paulo: Loyola, 2006.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*. Translated by John Elwolde. Leiden: Brill, 1999.

PETERS, Simi. *Learning to Read Midrash*. Jerusalem: Urim, 2004.

PISANO, Stephen. O Texto do Antigo Testamento. In: SIMYAN-YOFRE, Horacio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000 (Bíblica Loyola; 28), p. 39-71.

PIXLEY, George V. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1987 (Grande comentário bíblico).

PIXLEY, Jorge. Liberation Criticism. In: DOZEMAN, Thomas B. (Org.). *Methods for Exodus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 131-162.

PORTON, Gary G. Exegetical techniques in Rabbinic literature. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 7, n. 1, p. 27-94, 2004.

PORTON, Gary G. Rabbinic Midrash: public or private. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 5, n. 2, p. 141-169, 2002.

RASHI. *Shemot com Rashi traduzido*. São Paulo: Trejger, 1993 (Chumash com comentários de Rashi; v. 2).

REIMER, Haroldo. A moldura ou a pintura. In: RENDTORFF, Rolf. *Antigo Testamento: uma introdução*. Santo André: Academia Cristã, 2009, p. 15-21.

REIMER, Haroldo. *Intentio auctoris como forma de intentio lectoris*. S.l.: s.n., 2010. [artigo de blog]. Disponível em: <<http://peroratio.blogspot.com/2010/05/2010392-intentio-auctoris-como-forma-de.html>>. Acesso em: 30 nov. 2010a.

REIMER, Haroldo. Sobre a intentio operis de Humberto Eco. *Protestantismo em revista*, São Leopoldo, v. 23, p. 68-74, set./dez. 2010b.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Reação a Haroldo*. S.l.: s.n., 2010. [Artigo de blog]. Disponível em: <<http://peroratio.blogspot.com/2010/05/2010395-reacao-haroldo.html>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000 (*Biblioteca de filosofia contemporânea*; 2).

RORTY, Richard. A trajetória do pragmatista. In: ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (*Coleção Tópicos*), p. 105-127.

RUSSELL, Norman. *Cyril of Alexandria*. London; New York: Routledge, 2000.

SANTE, Carmine di. *Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas*. Trad. João Anibal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Herméneutique*. Traduction et introduction de Marianna Simon. Genève : Labor et Fides, 1987 (Lieux théologiques ; 10).

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. 4ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003 (*Pensamento Humano*).

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Vol. 1. Tradução de Aloísio Ruedell. Ijuí: Editora Unijuí, 2005 (*Coleção Filosofia*; 7).

SCHWANTES, Milton. Uma boa terra - Êxodo 3,8. *Simpósio*, São Paulo, ano 18, v. 6, n. 30, p. 169-172, 1985.

SCHWANTES, Milton. Êxodo - a libertação dos oprimidos. *Mundo jovem*, Porto Alegre, v. 23, n. 173, p. 11, 1985.

SCHWANTES, Milton. *Teologia do Antigo Testamento: anotações*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1986 (*Série Exegese*; 9/2).

SCHWANTES, Milton. Êxodo 3,1-14. In: MALSCHITZKY, Harald; WEGNER, Uwe. *Proclamar Libertação: auxílios homiléticos*. V. 12. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 154-159.

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. *Estudos bíblicos*, Petrópolis, v. 16, p. 9-18, 1987a.

SCHWANTES, Milton. A Origem social dos textos. *Estudos bíblicos*, Petrópolis, v. 16, p. 31-37, 1987b.

SCHWANTES, Milton. "Lass mein Volk aus Ägypten ausziehen": Bemerkungen über Exodus 3. In: *"Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!"*: Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag. Münster: LIT-Verlag, 1997, p. 95-109. (Exegese in unserer Zeit, 3).

SCHWANTES, Milton. "Faze sair meu povo Israel do Egito": Anotações sobre Êxodo 3. *Estudos de religião*, São Bernardo do Campo, ano 12, n. 14, p. 23-33, 1998.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel*. Vol. 1: Local e origens. 3ª ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWANTES, Milton; RICHARD, Pablo. Editorial. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 11, p. 5-6, 1992.

SHINAN, Avigdor (ed.). *Midrash Shemot-Rabbah: Parashot 1-14*. Jerusalém: Dvir, 1984.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas: 2000 (Bíblia e História).

SIMIAN-YOFRE, Horacio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: IDEM (Org.), *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000 (Bíblica Loyola; 28), p. 73-108.

SOUZA, Marcelo de Barros; SCHWANTES, Milton. Estudo do livro do Êxodo: Leitura da Bíblia – Celebração da gente. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Curso de verão Ano I*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 34-90.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: Ensaio sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000 (*Filosofia*; 114).

STERN, Maurice. *Morceaux choisis du Midrach Rabbah*. Tome II. Chemoth Rabbah. Paris : s.n., 1977.

STRACK, H.L.; STEMBERGER, G. *Introduction au Talmud et au Midrash*. Traduction et adaptation françaises de Maurice-Ruben Hayoun. Paris: Cerf, 1986 (Patrimoines: Judaïsme).

STRECKER, Christian. Judentum / Christentum. In: CRÜSEMANN, Frank et al. (eds.). *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh : Gütersloher Verlag, 2009, p. 279-283.

TARADACH, Madeleine. *Le Midrash: Introduction à la littérature midrashique*. Genève: Labor et Fides, 1991 (Le Monde de la Bible; v. 22).

TEODORETO DE CIRRO. *The Questions on the Octateuch*. Vol. 1. On Genesis and Exodus. Greek text revised by John F. PETRUCCIONE, English translation with introduction and commentary by Robert C. HILL. Washington: The Catholic University of America Press, 2007 (*The Library of Early Christianity*).

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

ULLOA, Boris Agustín Nef. Derás: O debate sobre a definição e aplicação do termo nos estudos exegéticos do século XX. Revista eletrônica Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, n. 4, 2009. Disponível em: http://www.teologia-assuncao.br/re-eletronica/numeros/n4/n4_boris.html. Acesso em: 1 dez. 2010.

WIGODER, Geoffrey (dir.). *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris: Robert Laffont, 1996 (Bouquins).

WIT, Hans de. *En la dispersión el texto es patria: Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.

WIT, Hans de. It Should Be Burned and Forgotten: Latin American Liberation Hermeneutics through the Eyes of Another. In: BOTTA, Alejandro F.; ANDIÑACH, Pablo R. *The Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009 (*Semeia Studies*; 59).

ZENGER, Erich (Org.). *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1996 (Herders biblische Studien; 10).

ANEXOS

Em razão do seu difícil acesso e do fato de traduções modernas inexisterem ou serem pouco literais, seguem traduções próprias dos trechos dos comentários antigos e medievais estudados na tese, ou seja, o Midrash Rabbah, os Gláfira de Cirilo de Alexandria e as Questões sobre o Octateuco de Teodoreto de Cirro.

ANEXO A – TRADUÇÃO DO MIDRASH RABBAH⁶ (segundo a edição crítica de SHINAN, 1984, p. 103-134)

2-1 E MOISÉS ESTAVA. – Isto é o que está escrito: *Ele faz saber seus caminhos a Moisés, seus atos aos filhos de Israel* (Sl 103,7). Os caracteres e os atos dos seres humanos são pervertidos, pois está dito: *E colocará atos fictícios contra ela* (Dt 22,14), mas os caracteres do Santo (bendito seja) são misericordiosos, pois está dito: *O senhor é compassivo e misericordioso* (Sl 103,8). Esses caracteres ele fez conhecer a Moisés, quando este lhe disse: *Por favor, faz-me conhecer teus caminhos* (Ex 33,13), o Santo (bendito seja) lhe disse: *E agraciarei quem agraciarei e terei compaixão de quem terei compaixão.* (ib. 19) – é isso que significa *O Senhor é compassivo e misericordioso. Ele faz saber seus caminhos a Moisés* – fez conhecer o caminho do termo a Moisés, pois está dito: E MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO. *Seus atos aos filhos de Israel* – pois fez seus atos no Egito de modo que Israel contasse seus atos que o Santo (bendito seja) fez ao Egito. Isso é o que está escrito: *Para que tu possas contar aos ouvidos de teu filho e do filho do teu filho como maltratei o Egito* (ib. 10,2). *Compassivo* – pois teve compaixão de Israel, e as pragas não os tocaram. *E misericordioso* – pois deu graça ao povo aos olhos dos egípcios. *Paciente* (Sl 103,8) – pois foi paciente com eles. *E cheio de bondade* (ib.) pois ele inclina para a bondade e ele olhou para o bem e não o mal que eles iam fazer.

2-2 E MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO. – Isto é o que está escrito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Hab. 2,20). Rabbi Samuel ben Nahman disse: Enquanto o Templo não foi destruído, a presença divina morava nele, pois está dito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Sl 11,4); mas depois que o Templo foi destruído, a presença divina removeu-se para o céu, pois está dito: *O Senhor, seu trono está no*

⁶ Para facilitar a leitura do texto, escrevemos em versalete, os trechos comentados e em itálico as demais citações, como é costume nas traduções dos *Midrashim* para as línguas vernáculas.

céu (ib. 103,19). Rabi Eleazar diz: A presença divina não foi embora de dentro do Templo, pois está dito: *E meus olhos e meu coração estarão lá todos os dias* (2 Cr 7,16). E assim diz: *Com minha voz eu chamo em direção ao Senhor, e ele me responde desde a montanha de sua santidade, Selah* (Sl 3,5); embora ele estivesse desolado, eis que ele estava na sua santidade. Veja o que Ciro diz: *Ele é o Deus que está em Jerusalém* (Esd 1,3); embora ele estivesse desolado, Deus não foi embora de lá. Rabi Aha disse: A presença divina nunca irá embora do muro ocidental, pois está dito: *Eis que este fica atrás da nossa parede* (Ct 2,9), e está escrito: *Seus olhos veem, seus cílios provam os filhos dos homens* (Sl 11,4). Rabi Yannay disse: Embora sua presença esteja no céu, *seus olhos veem, seus cílios provam os filhos dos homens*. É semelhante a um rei que tinha um pomar, e construiu nele uma torre alta e o rei ordenou que colocassem nele trabalhadores que fossem atarefados no seu trabalho. O rei disse que todo aquele que caprichasse no seu trabalho receberia seu salário inteiro, e todo aquele que não fosse cuidadoso no seu trabalho seria entregue às autoridades públicas. – Este rei é o rei dos reis, e o pomar é o mundo em que o Santo (bendito seja) colocou Israel para guardar a Torá; e fez um acordo com eles e disse que [para] quem guardasse a Torá o jardim do Éden estaria diante dele, e que quem não a guardasse a Geena estaria diante dele. Também o Santo (bendito seja), embora ele pareça ter removido sua presença do Templo – *seus olhos veem, seus cílios provam os filhos dos homens*. E quem ele prova? O justo, pois está dito: *O senhor prova o justo* (Sl ib.,5). Em que ele o prova? No apascentamento de rebanho. Testou Davi através do rebanho e o achou um pastor apropriado, pois está dito: *E escolheu Davi seu servo e o pegou dos currais do rebanho* (ib. 78,70). Porque *Dos currais do rebanho, como E a chuva foi contida?* (Gn 8,2). Continha as grandes por causa das pequenas e fazia sair as pequenas para pastar para que pastassem a grama macia, e depois fazia sair as velhas para que pastassem a grama comum, e depois fazia sair as novas, para que comessem a grama dura. O Santo (bendito seja) disse: “Quem sabe apascentar as cabras, cada uma segundo sua força, virá apascentar meu povo”. Isto é o que está escrito: *De trás das lactantes o trouxe, para apascentar Jacó o seu povo* (Sl 78,71). Moisés também, o Santo (bendito seja) o provou apenas no rebanho. – Nossos rabbis disseram: Quando Moisés, nosso rabbi (paz sobre ele), apascentava o rebanho de Jetro no deserto, uma cabrita fugiu dele e correu atrás dela até que alcançou um lugar com sombra. Quando alcançou o lugar com sombra, encontrou uma represa

de água e a cabrita parou para beber. Quando Moisés a alcançou, disse: “Eu não sabia que você estava correndo por causa da sede; você está cansada”. Colocou-a o no seu ombro e andava. O Santo (bendito seja) disse: “Tens compaixão para tocar o rebanho de um ser humano, assim, pela tua vida, apascentará meu rebanho Israel”. Daí MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO.

2-3 Outra explicação: MOISÉS ESTAVA APASECENTANDO. – Isto é o que está escrito: *Toda palavra de Deus é refinada* (Pv 30,5); O Santo (bendito seja) não dá grandeza a um homem antes de testá-lo em uma coisa pequena e depois ele o eleva a uma grandeza. Eis para ti dois grandes do povo que o Santo (bendito seja) testou numa coisa pequena, e ele os achou dignos de confiança, e os elevou a uma grandeza. Testou Davi no rebanho, e os tocou apenas no deserto, para afastá-los do roubo; pois assim diz Eliab: *E com quem deixaste o pequeno rebanho no deserto?* (1 Sm 17,28). Ensina que Davi cumpria a Mishná: “Não se cria gado miúdo em Eretz Israel.” O Santo (bendito seja) lhe disse: “Foste achado digno de confiança em carneiros; vem apascentar meus carneiros”, pois está dito: *De trás das lactantes o trouxe, para apascentar Jacó o seu povo* (Sl 78,71). E assim no caso de Moisés ele diz: E tocou os carneiros atrás do deserto para libertá-los do roubo. E o Santo (bendito seja) o pegou para apascentar Israel, pois está dito: *Conduziste como rebanho o teu povo, pela mão de Moisés e de Aarão* (ib. 77,21).

2-4 Outra explicação: E MOISÉS ESTAVA. – Todo aquele de quem está escrito *hayah* é preparado para tal fim. *Eis o homem tornou-se* (Gn 3,22). A morte estava preparada para vir ao mundo, pois está dito: *E a escuridão sobre o abismo* (ib. 1,2), esta morte que escurece a face das criaturas. *E a serpente era astuta* (ib. 3,1): estava preparada para castigos. No caso de Noé está escrito: *Era íntegro* (ib. 6,9): preparado para resgate. No caso de José está escrito: *E José estava* (Ex. 1,5): preparado para sustento. No caso de Mardoqueu está escrito: *Havia um homem judeu* (Est. 2,5) preparado para livramento. E Moisés era preparado para resgate. Desde o começo de sua criação foram preparados para tal fim.

E TOCOU O REBANHO ATRÁS DO DESERTO. – Rabbi Josué disse: Porque perseguiu até o deserto? Porque viu que Israel seria levantado do deserto, pois está dito: *Quem é esta que sobe do deserto?* (Ct 3,6). Pois tiveram do deserto o maná, as codornizes, o poço, o tabernáculo, a Presença divina, um sacerdócio, um reino, e nuvens de glória.

Outra explicação: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu vais fazer subir Israel do Egito pelo mérito da pessoa com quem falei entre os pedaços”, isto é Abraão. *Midbar* só pode significar ‘fala’, pois está dito: *E tua fala é bela (ib. 4,3)*.

E Rabbi Levi disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Isto é para ti um sinal: No deserto tu os levarás (ou: deixarás) e do deserto tu vais devolvê-los ao que vai vir”, pois está dito: *Por isso eis que eu a seduzirei, e a levarei ao deserto (Os 2,16)*.

Outra explicação: Porque perseguiu até o deserto? Porque previu que ia destruir as cidades das nações do mundo, como está escrito: *Eis a última das nações, um deserto, uma terra seca, e uma estepe (Jr 50,12)*.

Outra explicação: E TOCOU O REBANHO ATRÁS DO DESERTO. – Ele lhe anunciou que Israel, chamado de rebanho, morreria no deserto. E assim quando Moisés pediu as necessidades de Israel, disse ao Santo (bendito seja): “*Relata para mim, tu quem minha alma ama, onde apascentarás etc. (Ct 1,7)* – Quantas parteiras entre elas? Quantas grávidas? Quantas enfermeiras preparaste para as crianças? Quantas iguarias delicadas preparaste para as grávidas?” O Santo (bendito seja) lhe respondeu: “*Se não sabes (ib. 8) se não sabes, no fim saberás. Sai nos passos do rebanho e apascenta tuas cabritas” (ib.)*; como ensinamento: as cabras e as cabritas tu apascentas (como ensinamento: os pais morrerão no deserto e os filhos entrarão), e tu apascentarás os filhos só *perto das barracas dos pastores (ib.)* na terra de Sihon (pois não entrarás além daí).

E VEIO À MONTANHA DE DEUS, HOREB. – Tem cinco nomes: ‘montanha de Deus’, ‘montanha de Bashan’, ‘montanha das cumeeiras’, ‘montanha de Horeb’, ‘a montanha de Sinai’. ‘Montanha de Deus’ porque lá Israel aceitou a divindade do Santo (bendito seja). ‘Montanha de Bashan’ porque tudo que o homem come com seus dentes é pelo mérito da Torá que foi dada na montanha; e assim diz: *Se andardes em meus estatutos etc. eu darei vossas chuvas em sua estação (Lv 26,3-4)*. ‘Montanha das cumeeiras’, limpa como queijo e pura de toda mancha. ‘Montanha de Horeb’ porque dele o Sanhedrin recebeu o poder de matar com a espada. E Rabbi Samuel ben Nahman diz: De lá os idólatras receberam sua sentença, pois está dito: *E as nações serão completamente devastadas (Is 60 12)* – a partir do Horeb serão devastadas. ‘Monte de Sinai’ porque o ódio desceu de lá aos idólatras.

2-5 E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU. – Isto é o que está escrito: *Eu estou adormecido e meu coração está alerta (Ct 3,2)*. Eu estou adormecido em relação aos mandamentos e meu coração está alerta para fazê-los. *Abre para mim, minha*

irmã, minha companheira, minha pomba, minha perfeita (ib.) – minha perfeita, no Sinai, porque se uniram a mim no Sinai e disseram: *Tudo o que o Senhor falou faremos e escutaremos* (Ex 24,7). Rabbi Yannai disse: Assim como esses gêmeos, se um estiver com dor de cabeça, o outro a sente, assim o Santo (bendito seja) disse, como se fosse possível: *Eu estou com ele na angústia* (Sl 91,15). Outra explicação: O que significa *Eu estou com ele na angústia*? Quando estão com angústia, não chamam ninguém a não ser o Santo (bendito seja); no Egito: *E subiu o grito deles até Deus* (Ex 2,23); no mar: *E clamaram os filhos de Israel até Deus (ib. 14,10)*, e muitos como estes. E diz: *Em todas as angústias deles, ele teve angústia* (Is. 63,9). O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu não percebes que eu vivo em aflição assim como Israel vive em aflição? Fica sabendo pelo lugar de onde eu falo contigo, do meio de um espinheiro, que, como se fosse possível, eu sou sócio na aflição deles”.

E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU. – Rabbi Yohanan disse: Este é Micael; Rabbi Hanina disse: Este é Gabriel. Rabbi José o Alto, em todo lugar onde viam-no, eles diziam, aí está o nosso santo rabbi, assim também em todo lugar onde Micael aparecia, aí estava a glória da Presença.

A ELE. – Porque A ELE? Ensina que tinha gente com ele, e não viram, só Moisés viu; como está escrito em Daniel: *E só eu Daniel vi a visão, e a gente que estava comigo não viu a visão.* (Dn 10,7).

EM UMA CHAMA DE FOGO – para lhe dar coragem, assim quando vier ao Sinai e vir os fogos, não teria medo deles.

Outra explicação de EM UMA CHAMA DE FOGO: de ambos os lados da sarça e para cima, assim como o coração é colocado entre ambos os lados do homem e para cima.

DE DENTRO DA SARÇA. – Um pagão perguntou a Rabbi Josué ben Qarhah: “Porque o Santo (bendito seja) falou com Moisés DE DENTRO DA UMA SARÇA?” Disse-lhe: “Se fosse de dentro de uma alfarrobeira ou de dentro de um sicômoro, perguntarias do mesmo jeito; mas deixar-te ir sem resposta é impossível. Porque DE DENTRO DA SARÇA? Para ensinar-te que não há lugar livre da Presença, mesmo uma sarça.

EM UMA CHAMA DE FOGO. – No começo desceu apenas um anjo que estava colocado de pé no meio do fogo, e depois assim desceu a Presença e falou com ele.

DE DENTRO DA SARÇA. – Rabbi Eliezer diz: Assim como a sarça é a mais baixa de todas as árvores no mundo, assim Israel foi baixo e humilde no Egito; por isso o

Santo (bendito seja) revelou-se a eles e os resgatou, pois está dito: *E desci para arrancá-los do Egito* (ib. 8). Rabbi José diz: Assim como a sarça é a mais dura de todas as árvores e nenhum pássaro que entrar para dentro da sarça sai ileso, assim a escravidão do Egito foi mais dura diante da Existência [= Deus] do que todas as escravidões no mundo, pois está dito: E o Senhor disse: *Eu vi de ver a opressão do meu povo no Egito* etc. (ib. 7). O que ensina *Vi de ver* – duas vezes? Se não que depois de afundá-los no rio, eles os prensavam de novo no edifício. É semelhante a alguém que pegou a vara e bateu dois homens, e ambos receberam o chicote e conheciam sua dor. Assim foram a dor e a escravidão de Israel reveladas e conhecidas de quem falou e o mundo foi, pois está dito: *Pois conheci seus sofrimentos* (ib.). Rabbi Yohanan disse: Assim como desta sarça eles fazem uma cerca para o jardim, assim Israel é uma cerca para o mundo.

Outra explicação: assim como esta sarça cresce perto de toda água, assim Israel cresceu só em virtude da Torá que é chamada água, pois está dito: *Ei, todos que estão com sede, vinde para a água* (Is 50,1).

Outra explicação: assim como esta sarça cresce no jardim e no rio, assim Israel está neste mundo e no mundo vindouro.

Outra explicação: assim como a sarça produz espinhos e rosas, assim em Israel há justos e ímpios. Rabbi Pinhás o sacerdote filho de Rabbi Hamá disse: Assim como quando um homem puser sua mão numa sarça ele não sente, mas quando a tira ela é arranhada, assim quando desceram no Egito nenhuma criatura os reparou, mas quando saíram, saíram com sinais e maravilhas e batalha. Rabbi Judas ben Shalom disse: Assim como um pássaro não sente quando entra numa sarça, mas quando ele sai suas asas são despenadas, assim quando nosso pai Abraão desceu no Egito nenhuma criatura o reparou, mas quando saiu, *E o Senhor feriu Faraó* (Gn 12,17).

Outra explicação: DE DENTRO DA SARÇA: Rabbi Nahman, filho de Rabbi Samuel ben Nahman diz: De todas as árvores tem algumas que produzem uma folha, outras duas ou três; o mirto produz três pois é chamado *árvore frondosa* (Lv 23,40), mas a sarça tem cinco folhas. O Santo (bendito seja) disse a Moses: “Israel só será remido por mérito de Abraão, de Isaac, e de Jacó e por mérito de ti e de Aarão”.

DE DENTRO DA SARÇA – indicou-lhe que viveria 120 anos segundo o número de ‘a sarça’.

E OLHOU, E EIS QUE A SARÇA QUEIMAVA E A SARÇA NÃO ERA CONSUMIDA.— Daí disseram: o fogo de alto faz subir ramos, queima e não consome, e ele é preto; o fogo de baixo

não faz subir ramos e ele é vermelho e consome e não queima. E porque o Santo (bendito seja) mostrou a Moisés este assunto? Porque ele estava pensando em si mesmo e dizia: “Talvez os egípcios exterminem Israel”; por isso o Santo (bendito seja) mostrou-lhe um fogo que queimava e não era consumido. Disse-lhe: “Assim como a sarça queima no fogo e não é consumida, assim os egípcios não destruirão completamente Israel.”

Outra explicação: Quando o Santo (bendito seja) falava com Moisés, este não queria cessar seu trabalho. Mostrou-lhe essa coisa, de modo que virasse sua face, que visse e falasse com ele. Por isso você encontra no início: E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU; e Moisés não foi. Assim que Moisés cessou seu trabalho e foi ver, logo DEUS CHAMOU-O (3, 4).

2-6 E MOISÉS DISSE: DESVIAR-ME-EI AGORA E VEREI. – Rabbi Yohannan disse: Moisés deu cinco passos naquele momento, pois está dito: DESVIAR-ME-EI AGORA E VEREI.

Rabbi Simeão ben Laqish disse: Virou sua face e olhou, pois está dito: E O SENHOR VIU QUE DESVIARA-SE PARA VER. Assim que o Santo (bendito seja) olhou para ele, disse: Este é apropriado para apascentar Israel.

Rabbi Isaac disse: O que significa: QUE DESVIARA-SE PARA VER? O Santo (bendito seja) disse: “Este está desanimado e perturbado de ver a aflição de Israel no Egito, por isso é digno de ser pastor sobre eles”.

Logo DEUS CHAMOU-O DE DENTRO DA SARÇA E DISSE: MOISÉS, MOISÉS.— Você encontra: em *Abraão, Abraão* (Gn 22,11), há um *paseq*; *Jacó, Jacó* (*ib.* 46,2), há um *paseq*; *Samuel, Samuel* (1 Sm 3,10), há um *paseq*; mas MOISÉS, MOISÉS, não há *paseq*. Por que isto? É semelhante a um homem que colocou sobre ele uma grande carga e ele chama: “fulano, fulano, aproxima-te de mim e descarrega esta carga de cima de mim”. Outra explicação: Com todos os profetas, ele interrompeu sua fala com eles, mas com Moisés nunca interrompeu.

Rabbi Simeão ben Yohai ensinou: O que significa MOISÉS, MOISÉS? É uma linguagem de amor, linguagem de estímulo.

Outra explicação: MOISÉS, MOISÉS: Foi ele que ensinou a Torá neste mundo, e vai ensinar no mundo vindouro. Pois Israel vai ir até Abraão dizendo-lhe: “Ensina-nos a Torá”; e ele lhes dirá: “Ide até Isaac que estudou mais do que eu,” e Isaac lhes dirá: “Ide até Jacó que serviu mais do que eu.” E Jacó lhes dirá: “Ide até Moisés que aprendeu do Santo (bendito seja)”. Isto é o que está escrito: *Vão de força em força,*

aparecem a Deus em Sião (Sl 84,8). Deus não é outro que Moisés, pois está dito: *Vê, coloquei-te Deus para Faraó* (Ex 7,1). Rabbi Abba ben Kahana disse: Toda pessoa cujo nome é dobrado está em ambos os mundos.

E DISSE: AQUI ESTOU – AQUI ESTOU para o sacerdócio e a realeza. O Santo (bendito seja) lhe disse: “No lugar da coluna do mundo tu estás.” Abraão disse: Aqui estou (Gn 22,1) e tu dizes: AQUI ESTOU.

Moisés quis que se levantassem dele sacerdotes e reis; o Santo (bendito seja) lhe disse: NÃO TE APROXIMES DAQUI, para ensinar: teus filhos não oferecerão, porque o sacerdócio já está preparado para teu irmão Aarão. AQUI, isto é a realeza, como você diria: *Porque me fizeste vir até aqui* (2 Sm 7,18), *Um homem veio ainda aqui?* (1 Sm 10,22). O Santo (bendito seja) lhe disse: A realeza já está preparada para Davi. Mesmo assim, Moisés ganhou ambos: o sacerdócio pois serviu durante os sete dias de consagração, a realeza, pois está escrito: *E foi rei em Jesurun* (Dt 33,5).

TIRA TUAS SANDÁLIAS DOS TEUS PÉS.— Em todo lugar onde a Presença se manifesta é proibido calçar sandália; e assim em Josué: *Tira tua sandália do teu pé* (Js 5,15). E assim os sacerdotes só ministraram no Templo descalços.

3-1 E DISSE: EU SOU O DEUS DE TEU PAI (3,6). Isto é o que está escrito: *O ingênuo acreditará cada palavra*. (Pv 14,15). O que significa *pethi*? Um garoto, porque na Arábia chamam o garoto *pathya*. Outra explicação: *pethi* é apenas linguagem de sedução, como você diria: *E se um homem seduzir* (Ex 22,15). Rabbi Josué o sacerdote, filho de Neemias, disse: No momento em que o Santo (bendito seja) manifestou-se a Moisés, Moisés era um noviço para a profecia; o Santo (bendito seja) disse: “Se eu me manifesto a ele em voz alta, eu o assustarei, e em voz baixa ele desprezará a profecia.” O que fez? Manifestou-se a ele na voz do seu pai. Moisés disse: “Aqui estou; o que quer papai?” O Santo (bendito seja) disse: “Não sou teu pai, mas O DEUS DE TEU PAI; Eu vim a ti com sedução de modo que tu não tivesses medo.

O DEUS DE ABRAÃO, O DEUS DE ISAAC, E O DEUS DE JACÓ”. Moisés alegrou-se e disse: “Eis que papai está contado com os pais; e além disso, ele é grande, porque é mencionado em primeiro lugar”.

E MOISÉS ESCONDEU SUA FACE – Disse: “O Deus do meu pai está aqui e eu esconderei minha face!”. Rabbi Josué ben Qorha e Rabbi Oséias. Um deles diz: Moisés não fez bem em esconder sua face, pois se ele não tivesse escondido sua face, Deus teria manifestado a Moisés o que está acima e o que está abaixo, o que

foi e o que há de ser. E finalmente quis ver, pois está dito: *Mostra-me agora tua glória* (Ex 33,18). O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Eu vim te mostrar, e escondeste tua face; agora eu te digo: *Pois o homem não pode ver-me e viver* (*ib.* 20), pois quando eu quis, tu não quiseste; agora que quiseste, eu não quero”.

Rabbi Josué de Siknin em nome de Rabbi Levi disse: mesmo assim mostrou-lhe. Em recompensa de E MOISÉS ESCONDEU SUA FACE, o *Senhor falou para Moisés face a face* (*ib.* 11); e em recompensa de POIS TINHA MEDO, e *tiveram medo de aproximar-se dele* (*ib.* 34,30); e em recompensa de DE OLHAR, e *ele olha a forma do Senhor* (Nm 12,8).

E Rabbi Oséias o Grande disse: ele fez bem em esconder sua face, o Santo (bendito seja) lhe disse: “Eu vim para te mostrar a face, e me dispensaste consideração e escondeste tua face, pela tua vida, tu vais estar perto de mim na montanha quarenta dias e quarenta noites sem comer e sem beber, e tu vais gozar do esplendor da Presença” pois está dito: *E Moisés não sabia que a pele de sua face radiava* (Ex 34,29). Mas Nadab e Abihu descobriram suas cabeças e alimentaram seus olhos do esplendor da Presença, pois está dito: *E contra os eminentes dos filhos de Israel não estendeu sua mão* (*ib.* 24,11). E eles não receberam pelo que fizeram!?

3-2 E O SENHOR DISSE: VI DE VER A OPRESSÃO DO MEU POVO. – Isto é o que está escrito: *Porque ele conhece os homens sem valor* (Jó 11,11), o Santo (bendito seja) conhece a multidão dos mortos para fazer coisas sem valor.

Outra explicação: O Santo (bendito seja) conhece a multidão dos que vão fazer coisa sem valor e ser mortos, como você diria: *Teus homens cairão pela espada* (Is 3,25), mas *E viu a maldade e não dará atenção?* (Jó *ib.*).

Como? O que você encontra escrito no momento em que Hagar saiu da casa de Abraão, ela e seu filho? *E acabou a água da odre etc. e andou, e sentou-se em frente dela longe como a distância de um tiro de arco* (Gn 21,15-16). Rabbi Berekiah disse: Ela começou a se rebelar em palavras dirigidas para cima, ela disse: “Mestre dos mundos, ontem me disseste, *Multiplicarei muito tua semente* (*ib.* 16,10) e hoje ele está morrendo por causa da sede!?” Imediatamente: *E o anjo de Deus chamou a Hagar* (*ib.* 21,17). Rabbi Simão disse: Os anjos quiseram acusá-lo, disseram diante dele: “Mestre dos mundos, tu erguerás o poço para um homem que vai matar teus filhos de sede!? Seria melhor erguer para os seicentos mil que vão dizer diante de ti: *Este é meu Deus e o louvarei* (Ex 15,2)!” Disse-lhes: “Agora, é justo ou ímpio?” Disseram diante dele: “É justo.” Disse-lhes: “Só julgo o homem no seu momento.”

Por isso está escrito: *E viu a maldade e não dará atenção?* (Jó 11,11). E assim, quando Israel estava no Egito, o Santo (bendito seja) viu o que iam fazer.

Isto é o que está escrito: E O SENHOR DISSE: VI DE VER. Não está dito VI, mas VI DE VER – O Santo (bendito seja) lhe disse: “Moisés, tu vês uma visão, e eu vejo duas visões. Tu vê-los vir ao Sinai e receber minha Torá e eu vejo-os receber minha Torá. Isto é DE VER; a visão da fabricação do bezerro, isto é VI, pois está dito: *Vi este povo* (Ex 32,9). Quando eu vier ao Sinai dar-lhes a Torá, eu descerei na minha quadriga, pois me observarão e soltarão um deles [= cavalos] e provocarão assim minha ira, contudo não os julgarei segundo as ações que vão fazer mas segundo o assunto atual porque ouvi o grito deles, embora eu saiba as dores que vão me causar, obviamente VI DE VER.

O que significa PORQUE CONHEÇO SUAS DORES? Eu sei o quanto vão fazer-me sofrer no deserto, como está dito: *Quanto foram rebeldes contra ele no deserto, magoaram-no no ermo* (Sl 78,40). Mesmo assim não deixo de resgatá-los. Rabbi Samuel ben Nahman disse: Otoniel filho de Cenez defendeu esta palavra diante do Santo (bendito seja) – Disse diante dele: “Mestre do mundo, assim garantiste a Moisés: tanto os que fazem tua vontade quanto os que não fazem, tu resgata-los, pois está dito: *E o espírito do Senhor foi sobre ele e julgou Israel* (Jz 3,10). Por isso está escrito: PORQUE CONHEÇO SUAS DORES, mesmo assim eu resgato-os.

3-3 E DESCI PARA ARRANCÁ-LO DA MÃO DOS EGÍPCIOS etc. – O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Eu disse a Jacó, o pai deles: *Eu descerei contigo ao Egito e eu te farei subir* etc. (Gn 46,4). E agora, desci aqui para fazer subir os filhos dele, como disse a Jacó, o pai deles. E para onde faço-os subir? Para o lugar de onde fi-los sair, para a terra que prometi aos pais deles”. Isto é o que está escrito: E PARA FAZÊ-LO SUBIR DAQUELA TERRA.

E AGORA EIS QUE O GRITO DOS FILHOS DE ISRAEL CHEGOU ATÉ MIM. – Até agora o grito deles não chegara diante de mim, porque não tinha chegado o termo que disse a Abraão: *E servi-los-ão e oprimi-los-ão quatrocentos anos* (ib. 15,13).

E AGORA VAI E ENVIAR-TE-EI A FARAÓ. – Rabbi Eleazar disse: VAI é uma forma enfática (o *hê* que vem no final), para dizer: “Se tu não os resgatas, ninguém os resgata”.

3-4 E MOISÉS DISSE A DEUS: QUEM SOU EU? – Rabbi Josué ben Levi disse: É semelhante a um rei que fez casar sua filha e decidiu dar-lhe um estado e uma criada senhora, e deu-lhe uma criada negra. O seu genro lhe disse: “Não decidiras dar-me uma criada senhora!?” Assim disse Moisés diante do Santo (bendito seja):

“Mestre dos mundos, quando Jacó desceu ao Egito, não lhe disseste assim: *E eu também te farei subir com certeza* (Gn 46,4)!? E agora tu me dizes: Vai e enviar-te-ei a Faraó. Não sou eu que lhe disseste: E eu também te farei subir com certeza”.

Outra explicação: QUEM SOU EU? – Rabbi Nehoray diz: Moisés disse diante do Santo (bendito seja): “Tu me dizes: Vai e faz sair Israel. Onde eu os estabalecerei no verão longe do calor e no inverno longe do frio? De onde eu poderei abastecê-los em comida e em bebida? Quantas parteiras há entre elas? Quantas grávidas há entre elas? Quantas crianças há entre elas? Quantos tipos de comidas preparaste para as parteiras entre elas? Quantos tipos de iguarias preparaste para as grávidas? Quantos grãos tostados e nozes preparaste para as crianças?” E onde está essa citação? No Cântico dos cânticos, pois está dito: *Relata para mim, tu quem minha alma ama* (Ct 1,7). O Santo (bendito seja) lhe disse: “Do biscoito que sai com eles do Egito, abastecendo-os trinta dias, tu saberás como eu vou conduzi-los”.

Outra explicação: QUEM SOU EU? – Disse diante dele: “Mestre do mundo, como eu posso entrar em um lugar de ladrões e um lugar de assassinos?” É o que significa QUEM SOU EU PARA IR A FARAÓ?

E PARA FAZER SAIR OS FILHOS DE ISRAEL? – Qual mérito eles têm para que eu possa fazê-los sair? O Santo (bendito seja) lhe disse: ESTAREI CONTIGO. Só se diz ESTAREI CONTIGO para quem está com medo.

E ISTO É PARA TI O SINAL DE QUE EU TE ENVIEI. – E por esta coisa serás reconhecido como sendo meu enviado: porque estarei contigo e tudo o que tu quiseres, eu farei. QUANDO FIZERES SAIR O POVO DO EGITO, SERVIREIS A DEUS SOBRE ESTA MONTANHA. Quando disseste: “Por qual mérito os farei sair do Egito?”, fica sabendo que é pelo mérito da Torá que eles vão receber por tua mão nesta montanha que eles sairão dali.

Outra explicação: DEUS. – O que significa o que ele lhe disse: QUE EU TE ENVIEI? Nossos Rabbis (sua memória seja para bênção) disseram que é sinal para o primeiro resgate, pois com um ‘Eu’ Israel desceu ao Egito, pois está dito: *Eu descerei contigo ao Egito* (Gn 46,4); e com um EU eu far-vos-ei subir. E é sinal para o último resgate, pois com um ‘Eu’ eles serão curados e vão ser resgatados, pois está dito: *Eis que eu vos mando o profeta Elias* (Ml 3,23).

3-5 E MOISÉS DISSE A DEUS: EIS EU CHEGANDO. – Rabbi Simeão Ludiah disse em nome de Rabbi Simão em nome de Rabbi Levi: Moisés disse: “Eu vou fazer o

intermediário entre ti e eles quando lhes darás a Torá e lhes dirás: *Eu sou o Senhor teu Deus*” (Ex 20,2).

O DEUS DE VOSSOS PAIS ENVIU-ME A VÓS, E ME DIRÃO: QUAL É O SEU NOME? O QUE LHE DIREI? – Naquele momento, Moisés procura saber sobre suas preocupações, pois receava que lhe perguntassem: QUAL É SEU NOME? O que lhes responderia? Naquele momento, estava querendo que o Santo (bendito seja) lhe fizesse saber o grande nome.

3-6 E DEUS DISSE A MOISÉS. – Rabbi Abba ben Memel disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu queres saber meu nome? Eu sou chamado segundo meus atos: às vezes sou chamado de El Shaddai, de Sabaoth, de Elohim, de Senhor. Quando eu julgo as criaturas, eu sou chamado Elohim; e quando faço guerra aos ímpios, eu sou chamado Sabaoth; quando suspendo o julgamento contra os pecados de um homem, eu sou chamado de El Shaddai; e quando tenho piedade do meu mundo, eu sou chamado de Senhor, pois Senhor não existe sem o atributo da piedade, pois está dito: *Senhor, Senhor, Deus piedoso e misericordioso* (Ex 34,6). É o que quer dizer SEREI O QUE SEREI: eu sou chamado segundo meus atos.

Rabbi Isaac diz: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Dize-lhes: Eu foi e eu sou agora e eu vou vir; por isso está escrito SEREI três vezes.”

Outra explicação: SEREI O QUE SEREI. – Rabbi Jacó ben Avina em nome de Rabbi Huna de Sepphoris disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Dize-lhes: Nesta escravidão estarei com eles, e na escravidão eles andam e estarei com eles.” Disse diante dele: “E assim eu lhes digo!? Chega de infortúnio no momento!” Disse-lhe: “Não, ASSIM DIRÁS AOS FILHOS DE ISRAEL SEREI ENVIU-ME A VÓS. – A ti eu faço saber [uma coisa], a eles, eu faço saber [outra coisa].

Outra explicação: SEREI. – Rabbi Isaac em nome de Rabbi Ammi disse: Eles ficam na argila e nos tijolos e eles andam para a argila e os tijolos. E assim em Daniel: *E eu Daniel fui/caí enfermo* (Dn 8,27). Disse diante dele: “E assim eu lhes digo!?” Disse-lhe: “Não, mas SEREI ENVIU-ME A VÓS.”

Rabbi João disse: SEREI PARA QUEM SEREI com indivíduos; mas com os numerosos, contra a vontade deles, quando seus dentes são quebrados, eu reino sobre eles, pois está dito: *Viva eu, oráculo do Senhor Deus, se com mão firme e com braço estendido e com raiva derramada eu não reino sobre vós* (Ez 20,33).

Outra explicação que disse Rabbi Ananiel bar Sasson: O Santo (bendito seja) disse: “Quando eu quiser, um dos anjos que é um terço do mundo estende sua mão desde

o céu e toca a terra, pois está dito: *E estendeu uma forma de mão e pegou-me por um tufo de minha cabeça (ib. 8,3)*. E quando eu quis, eu fiz três deles sentar-se debaixo da árvore, pois está dito: *Encostem-se debaixo da árvore (Gn 18,4)*. E quando eu quero, sua glória enche o mundo inteiro, pois está dito: *Eu não encho o céu e a terra, oráculo do Senhor? (Jr 23,24)*. E quando eu quis, falei com Jó de dentro da tempestade, pois está dito: *E o Senhor respondeu a Jó desde a tempestade (Jó 40,6)*. E quando eu quero, de dentro da sarça.

3-7 E DEUS DISSE AINDA A MOISÉS: ASSIM DIRÁS AOS FILHOS DE ISRAEL: O SENHOR DEUS DE VOSSOS PAIS. – Vai e dize-lhes em meu nome que é o atributo da piedade: nele eu conduzir-me-ei com eles por mérito dos seus pais; e sabe que eu falo dos pais Abraão, Isaac e Jacó.

Isto é o que está escrito: O SENHOR DEUS DE VOSSOS PAIS, DEUS DE ABRAÃO, DEUS DE ISAAC E DEUS DE JACÓ ENVIU-ME A VÓS. E quando Moisés ouviu isso, que não mencionou seu pai nominalmente como fizera no começo, disse diante dele: “Mestre do mundo, há pecadores no Sheol!?” Disse-lhe: “Não!” Disse diante dele: “No passado, disseste teu nome sobre meu pai, e agora o excluiste!” Disse-lhe: “No começo, seduzi-te com sedução; doravante eu falo contigo palavras de verdade”.

ISTO É MEU NOME PARA SEMPRE. – Falta o *waw*, para que ninguém profira o nome nas suas letras.

E ISTO É MINHA LEMBRANÇA DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO. – que só se diz no pseudônimo.

3-8 VAI, E REÚNE OS ANCIÃOS DE ISRAEL (III, 16). Os anciãos sempre preservaram Israel, e assim diz: *E todo o Israel e os anciãos e os oficiais e seus juízes ficavam de pé de um lado da arca e do outro (Jos. VIII, 33)*. Quando Israel é capaz de ficar de pé? Quando tem anciãos. Como assim? - Eles consultaram seus anciãos quando o templo existia, como se diz: *Pergunte ao teu pai, e ele vos declarará, teus anciãos, e eles te dirão (Deut. XXXII, 7)*, pois quem aceita conselho de anciãos nunca tropeça. A prova é esta. Quando Ben-Hadade enviou até o Rei de Israel, como diz: *Assim diz Ben-Hadade: Sua prata e seu ouro são meus (I Reis XX, 3)*, o rei de Israel mandou responder: *É de acordo com o teu dizer, meu senhor, ó rei: Eu sou teu, e tudo que tenho (ib. 4)*. Uma segunda vez enviou até ele: *Mas enviarei os meus servos até você amanhã por este tempo, e revistarão a sua casa, e as casas dos teus servos; e acontecerá que tudo o que é agradável aos teus olhos, colocá-lo-ão em sua mão, e levá-lo-ão embora (ib. 6)*. O que ele pediu na primeira vez não era então agradável? Ele exigiu prata e ouro, e são agradáveis, como é dito:

E as coisas de primeira qualidade de todas as nações virão (Ageu II,7). Ele exigiu mulheres, e são agradáveis, como é dito: *Filho do homem, eis que tiro de ti o desejo de teus olhos com um de uma só vez* (Ez XXIV, 16). Ele exigiu as crianças, e são agradáveis, como é dito: *Ainda hei de matar o fruto amado do ventre deles*. Então, já que tudo o que ele originalmente pediu também era agradável, o que é o significado de "tudo o que é agradável aos teus olhos? Uma coisa mais desejável do que qualquer outra coisa - a Torá, como está dito: *São mais desejáveis do que ouro, sim, do que muito ouro fino* (Sl XIX, 11). Quando o rei de Israel ouviu isso, respondeu: 'Isso não pertence a mim, mas aos anciãos.' *Depois do que o rei de Israel chamou todos os anciãos da terra e disse: ... E todos os anciãos e todo o povo disseram-lhe: Não des ouvidos tu, nem consintas* (I Reis XX, 7, 8). Porque ele deu ouvido ao conselho dos anciãos, lemos *E o rei de Israel saiu, e feriu os cavalos e carros* (ib. 21). Essa é uma prova de que os israelitas sempre consultavam os seus anciãos; daí Deus disse a Moisés: **VAI, E REÚNE OS ANCIÃOS DE ISRAEL EM CONJUNTO** (III, 16).

Diga-lhes: **COM CERTEZA ME LEMBREI DE VÓS**. Deus lhe disse: "Eles têm uma tradição de José que com essa palavra de ordem resgatá-los-ei; vai e dize-lhes esse sinal." Por quê 'Visitar visitei'? 'Visitar' no Egito, 'Visitei' junto ao mar. 'Visitar' para o futuro, 'Visitei' para o passado. **E O QUE É FEITO A VÓS NO EGITO:** ou seja, visitarei os egípcios com o que eles infligem a vós.. Assim encontramos dito: *Eu me lembro do que Amaleque fez a Israel* (I Sam. XIV, 2).

E EU DISSE: EU VOS FAREI SUBIR (III, 17) - "Dize-lhes que eu farei o que prometi a seu pai Jacó '. O que Ele lhe prometeu? *"E eu também certamente te farei subir de novo"* (Gen. XLVI, 4). E assim, Jacob prometeu aos seus filhos: *Mas Deus estará convosco, e vos fará subir de volta para a terra de vossos pais* (Gn XLVIII, 21). Diretamente, **E DARÃO OUVIDO A TUA VOZ** (Ex. III, 18). Por quê? Por causa dessa tradição de libertação que possuíam, que qualquer redentor que viria e usaria duas vezes a expressão de *pakad* (visitar) seria conhecido por ser um libertador verdadeiro. Depois disso, **E VIREIS, TU E OS ANCIÃOS DE ISRAEL**. Ele prestou respeito aos anciãos. *E dir-lhe-ás: O SENHOR, O DEUS DOS HEBREUS, ENCONTROU-SE CONOSCO*. Por que chamou-os de hebreus? Porque tinham atravessado o mar.

E AGORA VAMOS. TE PEDIMOS UMA VIAGEM DE TRÊS DIAS. Por que disseram três dias, e não para sempre? Para que os egípcios pudessem ser confundidos e os

perseguissem em sua partida, pensando: ' Ele redimiu-os, só para que eles pudessem ir uma viagem de três dias para oferecer sacrifícios a Ele! Mas eles por iniciativa própria se atrasaram todo esse tempo.' Assim, perseguiriam-nos no final dos três dias, e Ele os jogaria no mar, para exigir deles medida por medida, porque eles tinham dito: *"Cada filho que nascer, lançá-lo-ás no rio"* (Ex. I, 22).

3-9 SEI QUE O REI DO EGITO NÃO VOS DEIXARÁ IR (III, 19). Deus previu que o ímpio Faraó só faria as cargas do povo mais pesadas a partir do momento em que Moisés assumiria a sua missão, e para não enganar Moisés, disse-lhe que o faraó faria isso e isso, logo que ele iria na sua missão. Isso foi feito para evitar que Moisés reprovasse a Deus, mas, apesar disso, ele proferiu críticas contra Deus, depois de que a respeito dele diz: *Com certeza a opressão transforma um sábio em tolo* (Eclesiastes VII, 7).

3-10 E ESTENDEREI A MINHA MÃO (III, 20). "Farei o que prometi a Abraão ', e *também aquela nação, a quem eles servirão, eu julgá-la-ei* (Gen. XV, 14). Isso, a fim de pagar-lhes em sua própria moeda. 'Eu vou, portanto, torná-los rebeldes, e depois de eu ter levado à casa para eles a sua punição, ele te deixará ir. "

3-11 E DAREI A ESSAS PESSOAS FAVOR (III, 21) como prometi a Abraão, e *depois sairão com grande riqueza* (Gn XV, 14). Farei com que vós encontreis graça aos olhos dos egípcios, para que eles possam emprestar-vos coisas para que possais sair bem carregados, para que Abraão, nosso pai, não possa ter desculpa para dizer que Deus com certeza cumpriu sua promessa 'e os servirão e os afligirão', mas não sua promessa de 'e *depois sairão com grande riqueza*'.

MAS CADA MULHER PEDIRÁ À SUA VIZINHA ... JOIAS DE PRATA E JOIAS DE OURO E VESTIDOS (III, 22): isso ensina que as roupas eram mais preciosas para eles do que qualquer outra coisa, pois um homem que não tem roupa apropriada ao ir em uma viagem fica envergonhado. **E DESPOJAREIS OS EGÍPCIOS.:** O Egito se tornará como as profundidades do mar em que não há peixe.

ANEXO B – TRADUÇÃO DO COMENTÁRIO DE CIRILO DE ALEXANDRIA

(segundo a edição da *Patrologia Graeca*: CIRILO DE ALEXANDRIA, 1864, col. 13-16 e 409-417)

Que por toda a escritura de Moisés o mistério de Cristo é significado enigmaticamente.

“Investigai as escrituras” tem dito Cristo aos povos de judeus, dizendo muito claramente que ninguém tem força para chegar à vida eterna, a não ser que escave a letra legal como algum tesouro e investiguem a perla escondida nele, isto é, Cristo, “em quem são todos os tesouros ocultos da sabedoria e do conhecimento”, segundo a expressão do bem-aventurado Paulo. A respeito da sabedoria ou do conhecimento tão venerável e extraordinário, disse em algum lugar também Salomão: “Se a procurares como prata, e como tesouros a pesquisares, então compreenderás o medo do Senhor e o conhecimento de Deus encontrarás.” Nem haveria o que fosse igual a este para os que louvam a vida irrepreensível, que escolhem os sucessos melhores e mais seletos de todos, e que enchem a própria mente da luz divina. Pois é necessário deleitar-se invencivelmente nas palavras a respeito de Deus e fazer para si a letra sagrada como alguma lâmpada, segundo o santo salmista que proclama e diz: “Lâmpada para os meus pés a tua lei, e luz para meus caminhos.” Sendo assim, já que claramente e abertamente amar investigar o mistério de Cristo assegura a vida eterna e é para nós caminho de todo ânimo, vamos, acrescentando novamente suor benéfico, pelos outros e para nós mesmos, empenhemo-nos em juntar as coisas pelas quais o mistério de Cristo possa nos ser muito bem indicado e em explicá-las segundo os sentidos de cada uma, de maneira que as coisas ditas por nós, tendo ideias sutis, sejam às vezes mais verdadeiramente boa ocasião de contemplações e, de algum modo, degraus que levam para o conhecimento melhor e supremo. Exporemos utilmente, em primeiro lugar, o que aconteceu historicamente. Mostrando tais coisas com clareza apropriada, e como remodelando o relato a partir do tipo e da sombra, tornaremos clara a narração, o nosso discurso desviando-se para o mistério de Cristo, tendo ele como termo, se é verdade que o Cristo é o fim da lei e dos profetas. Se não atingirmos um resultado decente, devido à sutileza e grande obscuridade dos pensamentos, convém que os leitores sejam indulgentes. É

preciso saber que, quando compusemos os dezessete livros Sobre a adoração e o culto em espírito e verdade, reunimos neles uma grande quantidade de pensamentos; por isso omitimos, como um bom administrador, os capítulos estendidos na composição anterior e deixamos de examiná-los, mesmo se aconteceu às vezes de lembrar algo por necessidade.

Os bem-aventurados profetas, tendo refletido sem medida no que diz respeito a nós e, como portadores do espírito, fazendo o exame cuidadoso das coisas, convidavam o Verbo de Deus a mostrar-se como auxiliar e protetor para os que estão sobre a terra, atribuindo só a ele, como Deus, o poder de salvar os que chegam à extremidade dos males. Foram, pois, introdutores das melhores coisas, e mostraram, sábios e perspicazes, o caminho da salvação. Com razão seria estranho perguntar que tipo de elogios poderiam não ter obtido. Contudo, foram incapazes de afastar Satanás do poder absoluto contra nós, e de expulsar os bandos impuros dos demônios, que caçavam de muitas maneiras a nós infelizes, e, colocando-nos em fileiras como presas de guerra e nos carregando do jugo da servidão, nos obrigavam de maneira ímpia a pensar e fazer o que julgavam bom. E como cobradores de tributos terríveis e inflexíveis, ordenavam que ofertássemos a eles as coisas do culto, e, como em qualidade de dívida, que nos sujássemos pelos esforços terrestres e, por isso, que pensássemos escolher só as coisas da carne. Era então resultado brilhante da natureza indizível derrubar a preponderância fanfarronesca e impura do diabo, livrar os habitantes da terra de uma servidão tão nociva e tão infame, e torná-los finalmente trabalhadores da virtude. Que esse bem tão grande e muito desejado iria acontecer em tempo oportuno para os habitantes da terra, o unigênito se fazendo descer até o esvaziamento e a humanidade, não saberemos nada menos do que isso pelas letras sagradas. Está assim: “Depois desses muitos dias, morreu o rei do Egito, e lamentaram-se os filhos de Israel pelos trabalhos, e gritaram e subiu a voz deles até Deus, pelos trabalhos, e ouviu Deus os gemidos deles, e lembrou-se Deus da aliança dele para com Abraão e Isaac e Jacó. E viu Deus os filhos de Israel, e foi conhecido por eles.” Pois os egípcios forçavam os de Israel, lançando o jugo do trabalho necessário e impondo-lhes capatazes cruéis e impiedosos, que

atormentavam a vida deles, como está escrito. Eles, oprimidos pelas prepotências em excesso, chorando e se lamentando, suplicavam, infelizes, serem considerados dignos da bondade que vem do alto. “Mas Deus visitou, disse, e viu os filhos de Israel, e foi conhecido por eles.” Com efeito, quando estamos na ignorância de Deus, estaremos submetidos aos que cometem injustiça, e estamos envolvidos nos lodos do pecado, tendo supervisores cruéis e rudes de tais coisas, os demônios impuros. A graça da liberdade seguirá em todos os casos o conhecimento de Deus. Mas isso foi feito como tipo, e foi escrito para nossa admoestação, como está escrito. E o tipo está sobre um único povo, o dos do sangue de Israel. Ensinará muito bem e claramente que os espíritos impuros e o diabo têm como meta impelir e pressionar os habitantes da terra para transpirar em esforços vãos, e cumprir os trabalhos da carne, a fim de que não conheçam o Deus de tudo, tendo a mente sossegada e fixada nas coisas de cima. Assim eles se dirigiram para o que parece bom a eles e afastariam o jugo da servidão. Já que se encontra na natureza humana o amor da liberdade, não louvamos raramente as paixões, mas muitas vezes, quando voltamos à sobriedade em pouco tempo, detestamos também a falta de graça dos prazeres da carne. Estamos sedentos da assistência que vem do alto, de Deus, e fazemos uma invectiva não comedida da servidão involuntária. Isso, penso eu, é o gemido dos filhos de Israel dirigido a Deus. Visto que é bom, enviou do céu nosso Salvador e Libertador, o Filho, que se tornou conforme a nós, ou seja, humano. E de novo, a letra sagrada nos anunciava a coisa enigmaticamente com antecedência, pois disse assim: “E Moisés estava apascentando as ovelhas de Iothor seu sogro, o sacerdote de Madiã, e levou as ovelhas para o deserto, e veio à montanha de Deus, Horeb. E foi visto por ele um mensageiro do senhor em uma chama de fogo saindo do espinheiro. E vê que o espinheiro está sendo consumido pelo fogo, mas o espinheiro não se consumia. E Moisés disse: Aproximando-me verei essa grande visão: que o espinheiro não está sendo consumido. Como viu o Senhor que ele se aproximava para ver, chamou-o o senhor de dentro do espinheiro dizendo: Moisés, Moisés. Ele disse: O que é? E disse: Não te aproximes daqui. Solta a sandália dos teus pés, pois o lugar no qual estás é terra santa. E disse-lhe: Eu sou o deus do teu pai, o deus de Abraão e o deus de Isaac e o deus de Jacó. E Moisés virou seu rosto, pois temia fixar o olhar em face de deus.” Com efeito, Deus deu uma lei para ajuda, segundo a voz do profeta (pois preanunciou providencialmente Moisés como pedagogo): praticamente fazia a sombra para a manifestação das coisas mais perfeitas, salvo

que a verdade ia levantar os olhos oportunamente. E o fim da pedagogia foi o mistério de Cristo, que estava sendo ensinado muito bem pela visão. Pois o espinheiro é uma planta que parece um arbusto, sem frutos e pouco afastado dos acantos. Uma grande chama estava derramada em volta dele. Em forma de fogo um santo mensageiro completava a coisa, e a chama se elevou alto demais, mas não danificou de maneira alguma o espinheiro no qual tinha aparecido. O fato era verdadeiramente espantoso e além de toda palavra. Um fogo juntando-se a acantos e acalentando-a com seus impulsos domesticados, tendo praticamente negligenciado a força inata e tendo-se assentado tranquilamente com cuidado nas coisas que podiam ser destruídas. É por isso que Moisés da voz divina ficou surpreso pela visão. Qual é então a razão? A letra sagrada compara a natureza sagrada com o fogo, por causa da onipotência e dele poder superar tudo facilmente, e ela compara o homem tirado da terra às lenhas e às ervas no campo. É por isso que diz às vezes: “O nosso deus é um fogo que consome”. E também diz às vezes: “um ser humano como grama; os dias dele, como flor do campo, assim florirá”. Mas assim como o fogo não é suportável para os acantos, assim a divindade para a humanidade. Porém em Cristo aconteceu que ficou suportável. “Com efeito, habitou nele toda a totalidade da divindade corporalmente”, conforme tem testemunhado o sábio Paulo. E “habitando a luz inacessível”, isto é, Deus acampava no templo da virgem, fazendo-se descer até uma maravilhosa brandura, e como envolvendo o impulso puro da própria natureza, como o fogo não preocupou os acantos. Que ele tornaria o que nasceu para ser destruído, isto é, a carne, mais forte que a destruição, é o que mostraria enigmaticamente o fogo sobre o espinheiro conservando completamente intata a madeira. Como poderia alguém duvidaria que a vida que existe conforme a natureza, o Verbo vindo de Deus, vivificava o próprio templo e o tornaria incorruptível e mais forte que a morte? Com efeito, o fogo poupava o acanto, e a chama se tornou suportável para a pequena e fraquíssima madeira. Pois, como eu disse, a divindade tem tido a capacidade de receber a humanidade. E esse mistério aconteceu em Cristo. O Verbo de Deus tem habitado em nós, sem pedir penas, sem cobrar julgamentos, mas iluminando em volta com impulsos domesticados e prestativos. Como diz ele mesmo em algum lugar: “Não enviou Deus o filho no mundo para que julgasse o mundo, para que o mundo fosse salvo por ele”. Com efeito, o espinheiro não era consumido pela chama que o cercava. Pois não se exige de nós julgamentos dos pecados, como eu disse há pouco. Pelo

contrário, Cristo nos ilumina através do santo Espírito que está em nós graças a ele, e nele gritamos “Abba Pai”. Surpreso pela visão, o bem-aventurado Moisés acrescentava isto, dizendo: “Aproximando-me verei essa grande visão, por que é que não se consome o espinheiro?” Mas imediatamente o bem-aventurado mensageiro o retém, dizendo como da pessoa de Deus: “Não te aproximes daqui. Desata a sandália dos teus pés. Pois o lugar no qual estás é terra santa”. Ele chama de terra santa o deserto sem água, que produz acantos, no qual está o espinheiro. Todo lugar onde estiver Cristo é santo. Muito bem aparece no deserto, que apresenta o tipo da igreja dos povos, para a qual a palavra sagrada diz: “Alegra-te, deserto sedento, regozije-se o deserto, e floresça como um lírio”. Deus prometia também em algum lugar transformar o deserto em várzeas, e a terra sedenta em canais de irrigação. Com efeito, tem superabundado sobre nós, chamados dos povos, a graça de Cristo e como um rio nos embriaga ricamente, inundando-nos das fontes de cima. Isso também nos disse Davi da voz divina: “Transformou rios em deserto e uma terra frutífera em salmoura por causa da maldade dos seus habitantes”. No deserto está então o espinheiro, e santa ainda é a terra que o tem, e sagrada para Deus. E Moisés é detido ao aproximar-se, e recebe a ordem de desatar a sandália do pé. A coisa é sinal de mortalidade e destruição, se é verdade que toda sandália é resto de animal já morto e destruído. De fato, Cristo é inacessível para quem está na lei e no culto pedagógico. Pois é preciso limpar previamente a mácula e esfregar previamente a sujeira do pecado. E é impossível o sangue de touros tirar o pecado. Pois ninguém é justificado na lei. Enquanto o pecado não tem sido anulado, é necessário que tenha força a corrupção, e que domine ainda a morte dos sujados. De fato, é preciso que os que querem ver o mistério de Cristo rejeitem previamente o culto em tipos e sombras, que não é mais forte nem que a corrupção nem que o pecado. Pois então entenderá, e entrará na terra santa, isto é, a Igreja. Com efeito, que não se afastaram do culto conforme à lei são dominados pela corrupção, é o que deixará claro o próprio Cristo, dizendo: “Amém amém vos digo: se não comerdes a carne do filho do homem, nem beberdes seu sangue, não tendes vida em si”. Isso era o mistério, não junto dos que estavam na lei, mas junto dos que têm recebido a fé, que têm sido justificados em Cristo e junto dos que são ricos de uma instrução melhor que a legal, quero dizer a evangélica. Com efeito, sob a corrupção e como na lei estão os que, pela fé, ainda não se desvencilharam da mãe da morte, quero dizer o pecado. Tais pessoas estão

longe de Cristo. Mas se quiserem desatar a sandália, isto é a corrupção, que não tem a força de justificar, aproximando-se verdadeiramente da graça vivificante, ficarão então próximos de quem justifica o ímpio, isto é, de Cristo, por quem e com quem ao Pai a glória, com o santo Espírito para os séculos dos séculos. Amém.

ANEXO C – TRADUÇÃO DO COMENTÁRIO DE TEODORETO DE CIRRO

(segundo a edição de John F. Petruccione: TEODORETO DE CIRRO, 2007, p. 2-4 e 226-230).

Prefácio

Também outros homens amantes do estudo declararam resolver as questões aparentes da divina escritura, desdobrar o significado de umas e mostrar as razões de outras, e, numa palavra, esclarecer o que não é claro para a maioria das pessoas. E você, mais querido dos filhos, Hipátio, me pressionou particularmente para fazer isso, insistindo que esta obra seria útil demais para muitos. Por isso, embora meu corpo não se encontre bem disposto, empreendi este trabalho, não confiando em mim mesmo, mas em quem ordenou compor essas coisas assim. Pois a ele cabe explicar a significação escondida na letra. Pois ele também nos sagrados evangelhos proferia o ensinamento em parábolas e provia a interpretação das coisas ditas enigmaticamente. Suplicando para conseguir dele o raio de luz da inteligência, tentarei aventurar-me nos santuários do espírito todo-santo.

É preciso saber antes de tudo que nem todos têm o mesmo objetivo do questionamento. Alguns questionam de maneira ímpia, pensando provar que a divina escritura às vezes não instrui coisas corretas, às vezes ensina coisas contraditórias. Outros procuram e desejam encontrar o que procuram por amor ao estudo. Desses então taparemos as bocas blasfemadoras, se Deus quiser, demonstrando tanto quanto o excelente ensinamento da divina escritura, e a estes, na medida do possível, apresentaremos a solução das dificuldades. Começarei pelo começo da criação, pois é o começo e o preâmbulo da escritura inspirada por Deus.

V

Alguns dizem que um mensageiro apareceu a Moisés na sarça.

A leitura da passagem mostra quem apareceu. Apareceu, diz com efeito, a ele um mensageiro do Senhor em chama de fogo da espinheiro. E um pouco depois, Quando viu o senhor que ele estava avançando para ver, o senhor chamou-o do espinheiro. E novamente um pouco depois: E lhe disse: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. E imediatamente acrescentou: E virou Moisés o

seu rosto, pois temia fixar o olhar em face de Deus. E continuou: Vendo vi a opressão do meu povo no Egito, e o grito deles ouvi etc. E ainda: Eu sou o ente; ... isto dirás para aos filhos de Israel: o ente enviou-me para vocês. E toda a passagem mostra Deus sendo quem apareceu.

Chamou-o também mensageiro para que saibamos que quem apareceu não era Deus, o Pai. Pois de quem o Pai seria mensageiro? Mas foi o Filho unigênito, o mensageiro de grande conselho, aquele que disse aos sagrados discípulos: Tudo o que ouvi do meu Pai mostrei a vocês. Assim como colocou o nome mensageiro, não significando qualquer ministério subordinado, mas revelando a pessoa do unigênito, assim ainda proclama sua natureza e seu poder, dizendo que ele disse: Eu sou o ente, e Eu Deus de Abraão, e Deus de Isaac e Deus de Jacó. Esse para mim nome eterno e lembrança para as gerações das gerações. Isso mostra a essência divina e indica o caráter eterno e perpétuo.

VI

O que mostra o fato de a sarça queimar e não se consumir?

Proclama a força de Deus e seu amor pelos homens, porque o fogo inextinguível não consumia a sarça de lenha seca. Penso também outras coisas sejam insinuadas por isso. Que Israel, alvo de complô dos egípcios, não seria suprimido, mas seria mais forte que os inimigos. E que o unigênito, assumindo forma humana e habitando um ventre de virgem, guardaria a virgindade intacta. Dizem alguns que Deus apareceu no espinheiro e não em outra planta, para que ninguém pudesse do espinheiro esculpir Deus. Pois era provável que os judeus teriam ousado isso se tivesse aparecido em outra planta.

VII

Por que Moisés recebeu a ordem de tirar a sandália?

Alguns dizem: para expulsar as preocupações cotidianas ligadas à vida mortal, pois os couros das sandálias são mortos. Outros: para santificar a terra pelos pés nus. Mas eu não aceito nenhuma das duas explicações. Pois em primeiro lugar, nem chefe dos sacerdotes nem profeta ainda tinha sido eleito. Em seguida, como Deus

consagrou o lugar e chamou-o santo, penso supérfluo dizer que Moisés santificou o lugar pelos pés.

Portanto considero que duas coisas são mostradas por isso. Em primeiro lugar, ele o coloca mais circunspecto por esta palavra de tal modo que ouvisse as ordens com medo. Em seguida, é instruído preliminarmente sobre como os sacerdotes devem officiar na tenda: eles também realizavam os serviços e os sacrifícios com pés nus.