

O grande código bíblico entre descodificações e interconexões¹

Introdução

Falar em descodificações e interconexões no caso do texto bíblico supõe poder considerar no mínimo três possibilidades de direcções e de aproximações no estudo do mesmo: uma do interior do texto para o exterior, outra do exterior do texto para o respectivo interior, e outra dentro do texto. A estas direcções correspondem outras tantas opções *lectivas*: uma peri-textual, outra inter-textual, e finalmente uma intra-textual. Olhar para o texto bíblico como um código tem de mostrar-se como possível a partir da linguagem que usa e da necessidade hermenêutica que o texto acaba por impor ao leitor. Estas três direcções, como veremos, marcaram três épocas diversas dos estudos bíblicos. A preocupação é então inicialmente de carácter hermenêutico e metodológico. A vastidão desta temática obriga assim à sua afloração nesta sede em jeito de flash. Descodificar e conectar vários textos (afinal o conjunto dos textos bíblicos) é o percurso do acto de leitura que se articula na inter-conexão entre o texto, o autor e o leitor. O enfoque em cada um destes três actores trouxe e traz diversas aportações ao texto bíblico em si.

Assim sendo, na parte final serão revistos alguns exemplos deste exercício e desta articulação de modo a tentar responder a uma outra preocupação, esta agora de ordem filosófica e cultural: qual é o interesse do estudo de um texto tão antigo como este, escrito em línguas mortas? Para quê? Qual é o contributo que traz ao mundo de hoje, se é que tem alguma coisa a ver com ele, ou se já não tem nada, como alguns parecem fazer crer? Existe alguma relação válida, teoricamente pertinente entre a exegese bíblica e a cultura contemporânea? Estas questões não surgem por acaso, mas são fruto da inquietação provocada quer no foro da reflexão crente, quer fora dela. Com efeito, alguns valores básicos, dos

¹ Comunicação proferida a 18.07.2005 no âmbito dos Seminários “Bíblia e Poesia” organizados pelo CIUHE (Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade) da Faculdade de Letras do Porto.

quais depende o futuro da nossa cultura e da nossa civilização, encontramos-los no Antigo e no Novo Testamento. Poderão ajudar-nos no nosso exercício de cidadania e na nossa vida pública, auxiliarão à sobrevivência de um sistema social e de uma civilização que demorou tanto a construir. Este contexto cultural e de pensamento coloca ainda outra questão: qual é a relação entre a reinterpretação intrabíblica e a hermenêutica moderna?² Existe alguma dependência recíproca ou apenas unívoca? Ora, o que aqui se querará mostrar será o facto de que os processos de releituras intra-bíblicas poderão ser aplicados às metodologias modernas quer na exegese bíblica quer a exegese filosófica.

1. O grande código bíblico

Northrop Frye deu-se bem conta que os seus alunos de literatura inglesa, sem o conhecimento da Bíblia, não compreenderiam grande parte do que liam³. O mesmo se diga de outros alunos, fossem de arte ou de música, por exemplo. Isto não é nenhum favor, é uma constatação, é uma conclusão legítima e honesta. Não considera Frye a Bíblia apenas como uma compilação de textos do mundo do oriente antigo. Esta seria a leitura arqueológica *zeitgeschichtlich*, sempre insuficiente, mas que nunca abandona (nem pode abandonar) a exegese bíblica. Frye é bastante crítico do chamado estudo literário da Bíblia por considerar insuficiente o estudo comparativo com outras obras, cujas palavras aludirão a outros passos da literatura mundial. Este estudo formal da Bíblia exige então a descoberta da unidade de toda a Bíblia⁴. Esta é uma exigência de qualquer texto, de facto, na medida em que o sentido final atinge-se na globalidade do mesmo. O simples facto de existir como tal *em forma de unidade textual* torna-se assim um factor hermenêutico e exegético pertinente. A descodificação do grande código bíblico é contextualizada no horizonte mais global do todo do texto em si, o qual se torna em horizonte de compreensão, neste caso canónico. A Bíblia não é, por isso, mais uma peça de literatura como outra qualquer, passível de ser dissecada em sinopse com outras peças de literatura. Como peça literária que é exige um corpo a corpo consigo mesma na respectiva totalidade, pois é um corpo com unidade, é um código com sentido próprio, como qualquer outro código. As estruturas internas textuais conferem-lhe sentido no próprio uso a que são sujeitas. São significati-

² Prosper GRECH, *La reinterpretazione intra-biblica e l'ermeneutica moderna*, in *Studia Patavina* 49 (2002) 641.

³ Northrop FRYE, *El Gran Código (The Great Code, 1981)*, Barcelona, 2001, 11. Sobre o fundo bíblico da arte, da história da arte e da cultura ocidental ver o nosso trabalho *As raízes bíblicas da cultura ocidental*, in *Igreja e Missão* 55, 191 (2002) 319-340.

⁴ Northrop FRYE, *El Gran Código (The Great Code, 1981)*, Barcelona, 2001, 12-13.

vas no contexto literário mais amplo da obra onde se inserem. Ora, isto impõe um confronto intra-textual cujas conexões poderão encontrar temáticas ou símbolos mitológicos, parabólicos, metafóricos, narrativos, históricos, ou de outro género. Esta constitui uma estrutura interna de sentido do texto em si.

O texto bíblico constitui-se como código não só devido ao que produz e produziu mas também devido à sua unidade e à mensagem que veicula. Não obstante a variadíssima quantidade de géneros literários, gerações, ambientes, autores, redactores, compositores e editores, momentos históricos e situações que lhe deram origem ou inspiraram, o conjunto dos textos bíblicos assume um sentido global que os configura como um código, o mesmo é dizer, o conjunto da respectiva unidade textual impõe uma decifração, o mesmo é dizer, uma interpretação. Não que se trate de uma linguagem críptica ou esotérica. Veicula a riqueza inesgotável das experiências humanas com aquela linguagem que provavelmente será a mais rica que temos para nos exprimir – a simbólica. A linguagem simbólica foi explorada por Paul Ricoeur na sua *Metáphore Vive*, de 1975. Ao explorar, em 1960, os símbolos arquetipais, constrói uma leitura psicológica dos primeiros capítulos da narrativa genesíaca⁵. Ora, os símbolos arquetipais constituem matéria-prima para as releituras tipológicas e alegóricas. É neste sentido que a reinterpretação bíblica encontra o pensamento filosófico contemporâneo e suporta esta aproximação ao texto, evitando um imanentismo que obstrua qualquer abertura à transcendência, nem que seja pela mediação do texto.

A exegese contemporânea foi enriquecida, entre muitos outros, com o contributo quer de Paul Ricoeur quer de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Se o primeiro salientou o distanciamento do texto face ao leitor e ao autor, o segundo reflectiu longamente na aproximação e dependência cultural e *tradicional* destes intervenientes no processo de releitura. Em Paul Ricoeur o texto autonomiza-se para sempre do autor, passando a possuir uma linguagem própria. O caso particular da linguagem bíblica obedece também a este paradigma hermenêutico na medida em que o texto não se identifica mais com o seu autor. À tarefa hermenêutica cabe então a integração das releituras. O próprio texto é uma hermenêutica. Mais do que uma descrição formal, ela é a essência mesma da linguagem enquanto transgressora do seu fim, em cuja estrutura reside a tensão entre imagem e sentido, que exige por sua vez uma interpretação, na medida em que a organização de um texto, de um enunciado que se escreve, cristaliza-se e distancia-se da enunciação. E então “*keryma* e *hermeneia* vão de mãos dadas”⁶. Esta aparição do texto leva Ricoeur a corrigir também um pouco o conceito de

⁵ Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, I *L’homme faillible*, II *La symbolique du mal*, Paris 1960.

⁶ Paul RICOEUR, *L’hérmeneutique biblique*, Paris, 2001, 153.

Zugehörigkeit de Hans-Georg Gadamer. A empatia terá de ser dialéctica, elíptica para se abrir ao diferente que é o texto da linguagem bíblica. O texto é para Paul Ricoeur o grande mediador entre nós e o mundo e não é o mundo com a sua pré-compreensão e a sua Tradição, mesmo o nosso mundo, que é o mediador entre nós e o texto, como prefere Hans-Georg Gadamer⁷. Se Ricoeur se debruça preferencialmente sobre a *intentio textus*, Gadamer privilegia a *intentio lectoris*. Ambos tentaram ir mais além da *intentio auctoris*, o objectivo último dos ditos métodos histórico-críticos. Perante este cenário há que ver então a função da linguagem deste código.

2. A linguagem da Bíblia

A linguagem bíblica é composta por vários tipos de linguagens, mas no essencial assenta no poder da palavra em si. Morfologicamente, ao nível gramatical, linguística e sintacticamente é extremamente diversificada. No seu sentido último é uma palavra dirigida, ela pretende conectar o autor ao leitor. É uma palavra textual direccionada, goza então também de uma retoricidade, “não é metafórica como a da poesia, apesar de estar cheia de metáforas. É poética como também poderia chegar a sê-lo sem ser uma obra literária. Não utiliza a linguagem transcendental da abstracção nem da analogia, e o uso da linguagem objectiva descritiva é completamente casual. Na realidade, trata-se de uma quarta forma de expressão para a qual adopto o termo, agora bem estabelecido, de *kerygma*, proclamação”⁸.

Perante tal palavra, ao leitor é deixada a tarefa de a interpretar, ou seja, de a descodificar. Esta necessidade dá-se pela distância temporal ou pelo alheamento da linguagem e da mundividência que o leitor recebe ou encontra. Para Frye, então, a Bíblia não é essencialmente *história*. Antes, é relato, é mito, é recitação. É uma palavra codificada, mas não impenetrável. Por isso, é tão áspero com os comentários exegéticos e com os estudos analítico-formais do texto escriturístico⁹. Prefere as hermenêuticas recapitulativas medievais e da Reforma por considerar que respeitam melhor a unidade do próprio texto e do livro enquanto conjunto de livros. Estudo formal é aquilo a que Frye chama o aspecto centrípeto da estrutura verbal da Bíblia enquanto estrutura fundamental. Considera isto extremamente insuficiente¹⁰. Esta é uma concepção não formalista que tenta respeitar o desígnio da palavra, a força das palavras. Neste contexto,

⁷ A. THOMASSET, Paul RICOEUR, *Une poétique de la morale*, Leuven, 1996, 307.

⁸ Northrop FRYE, *El Gran Código (The Great Code 1981)*, Barcelona, 2001, 54.

⁹ Northrop FRYE, *El Gran Código (The Great Code 1981)*, Barcelona, 2001, 17.57-64.

¹⁰ Northrop FRYE, *El Gran Código (The Great Code 1981)*, Barcelona, 2001, 85.

para Frye “são as palavras mesmas que possuem autoridade, não os factos que descrevem”¹¹. Não é a biografia ou a concepção historicista que confere veracidade ao texto, mas as próprias palavras. A veracidade reside no texto, nas palavras. A intensidade com que o autor as usa confere-lhe sentido. Nessa intensidade o autor codifica-as e codifica-se. Por aí constrói uma rede de relações e de releituras quer com o leitor quer com outros autores do todo do texto bíblico. Na verdade, as releituras intra-bíblicas mostram como o autor passa de autor explícito a autor implícito solicitando não só os leitores explícitos mas os novos leitores implícitos que a nova releitura provoca. Deste modo, os autores bíblicos codificam os textos que descodificam muitas vezes isolando-os dos contextos que os deram à luz, conferindo-lhes novas tradições.

Estes outros espaços textuais religam ao autor a uma tradição que o dá à luz. Para a decifração destes espaços textuais a exegese bíblica tem hoje à sua disposição vários caminhos, uns mais percorridos do que outros, uns mais bem sucedidos do que outros. Estes caminhos encontram-se alguns já de forma liminar no seio do próprio texto bíblico, pois existem releituras dentro do Antigo Testamento, do Antigo no Novo, e dentro deste último. Neste sentido, Frye intuiu bem o processo de formação próprio do texto bíblico dado que a infundável história da sua formação consiste numa sucessiva reescritura de textos anteriores para a actualidade do redactor ou editor. Encontra-se assim no texto bíblico uma confluência de tradições, uma miríade de *fusões de horizontes* (Gadamer). A *fusão de horizontes* não se restringe apenas ao texto ou ao contexto histórico do autor (como pretendem os métodos histórico-críticos) mas abrem-se ao horizonte do leitor, cuja leitura é uma conexão pela mediação textual ao mundo do autor no mundo do leitor. O acto da *lectio* torna-se então um acto enriquecedor. O autor não sabe o que o espera, pois o horizonte do leitor *carrega* o texto, já o *recodifica*. A metodologia da exegese bíblica coloca-se então entre os horizontes do autor e do leitor.

3. Os métodos da exegese bíblica

Na verdade, no contexto da já famosa *Horizonsverschmelzung*, Gadamer chega mesmo a admitir que, sendo assim, então nem sequer se pode, em sentido estrito, falar em leitor: “es gibt nie ein Leser”¹². O leitor, enquanto tal, não existe, nem nunca existiu, mas tão-somente o *lente*, o que interpreta, pois se fundem no mesmo rio da Tradição. Desta forma, Gadamer faz a linguagem passar de um

¹¹ Northrop FRYE, *El Gran Código (The Great Code 1981)*, Barcelona, 2001, 86.

¹² Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik I Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960)*, Tübingen, 1990, 345.

estatuto epistemológico a um estatuto ontológico. A hermenêutica em Gadamer é uma ontologia¹³, tal como Heidegger já tinha proposto a hermenêutica como a forma mesma do pensar, como uma ontologia ou teoria geral do saber. Pensar e interpretar coincidem.

Por hermenêutica entende-se o conjunto de princípios teóricos que presidem à interpretação, enquanto que por exegese se compreende a “constelação de métodos”¹⁴, o conjunto de métodos práticos de aplicação desses princípios teóricos orientadores da interpretação¹⁵. A hermenêutica pode deste modo ser considerada como maior ou mais abrangente do que a exegese, sem no entanto desta poder prescindir. Ela constitui, como a define Gadamer, “uma capacidade natural da pessoa”¹⁶, que faz do homem um ser que inexoravelmente interpreta, ou seja, descodifica e inter-relaciona. Normalmente o mundo protestante distingue ainda uma terceira via – a *aplicação* – como aquela propriamente dita da retradução para o homem contemporâneo, digamos que a dimensão *ad-extra* do texto bíblico¹⁷. O Documento da Comissão Bíblica de 1993 não emprega este termo, mas contudo fala em *abordagens*, em *atualizações* e na *inculturação* como esse esforço de ponte entre uma teoria da interpretação e o(s) respectivo(s) método(s) utilizado(s) para chegar à realidade do leitor¹⁸. Na verdade, na distinção acertada de Alonso Schökel, a exegese tem sobretudo a ver com a ciência, enquanto que a hermenêutica tem eminentemente que ver com a sabedoria, pois para além da teoria da interpretação ou dos princípios que a constituam, ela sobrevive em grande parte no leitor intérprete para nele aumentar a sabedoria¹⁹.

Dentro dos princípios hermenêuticos gerais da filosofia hermenêutica, a interpretação bíblica é na verdade um caso especialíssimo quer pela antiguidade, quer pela origem, quer pela potenciação da linguagem mesma. Neste sentido não é um apêndice à linguagem, um anexo, mas faz parte da mesma. Entre hermenêutica bíblica e hermenêutica filosófica Paul Ricoeur faz notar que não existe disparidade ou desconhecimento. Também não se pode considerar a primeira ape-

¹³ Hans-Georg GADAMER, *ibidem*, 442.

¹⁴ Paul RICOEUR, *Sur l'exégèse de Gen 1,1-2,4a*, in AA.VV., *Exégèse et Herméneutique*, Paris 1971, 35.

¹⁵ Luis ALONSO SCHÖKEL – J. M. BRAVO ARAGON, *Appunti di Ermeneutica*, [= Collana Studi Biblici 24], Bologna 1994, 15; T. TODOROV, *Poética* (1973), Lisboa, 1993, 8; J. M. CABALLERO CUESTA, *Hermeneutica y Biblia*, Estella, 1994, 65.198.253.

¹⁶ Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik II Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register* (1986), [= GW 2], Tübingen 1993, 301.

¹⁷ Klaus BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen-Basel, 1999, 110.

¹⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja* (1993), 65,73,137,143.

¹⁹ Luis ALONSO SCHÖKEL, *Hermenêutica de la Palabra I Hermenêutica bíblica*, Madrid 1987, 229.

nas como uma aplicação da segunda, pois subsiste uma “relação complexa de inclusão mútua” entre ambas²⁰.

A dificuldade de interpretação do texto bíblico advém também da estranheza de algumas imagens por ele empregue. No entanto, essa estranheza é recente e não se encontra no momento da redacção do texto. A “estranheza de um texto não é garantia de que ele sempre foi, em toda a parte ou em algum lugar, ‘estranho’: era-o apenas em contraposição a um certo pano de fundo linguístico normativo”²¹. Para suplantar esta distância de estranheza é de suma importância a determinação daquilo a que desde Hermann Gunkel (1862-1932) se chama o *género literário* de que se servirão os métodos histórico-críticos.

Os géneros literários não são indiferentes à vigência de contratos de leitura entre o autor e o leitor, pois o título ou o subtítulo de uma obra (as *Odes Modernas* de Antero, os *Contos de Montanha* de Torga, ou o *Diário* de Anne Frank) desde logo remete para o respectivo conteúdo e género literário, e convoca um certo leitor a um certo tipo de leitura, a um posicionamento equivalente de leitura, logo de interpretação. Conforme a forma se lerá o conteúdo. Subsiste assim uma relação de interpenetração, de inseparabilidade. Como refere Roland Barthes, o género literário já não se apresenta apenas como uma categoria estético-formal, mas é para ser considerado como um tipo de discurso enquanto tal²². Deste modo, a forma do texto vai condicionar a pretensa interpretação infinita e vai finitizá-la²³, mas sem a fossilizar. Pelo que o texto, ao tornar-se independente do autor e do leitor, não permite que se diga o que bem se entende ou quer e que se interprete como muito bem apraz ou convém. O texto depois de escrito torna-se referente independente ao autor e ao leitor, distancia-se, como insiste Paul Ricoeur em vários dos seus textos²⁴.

De uma maneira geral, dividem-se em dois grandes grupos os conjuntos de métodos de investigação à disposição da investigação textual bíblica na fase posterior à superação do carácter ecdótico do texto bíblico. O primeiro grupo de métodos exegéticos aplicáveis ao texto é formado pelos ditos métodos diacrónicos, enquanto que o segundo abrange os chamados métodos sincrónicos. Os primeiros são os ditos métodos histórico-críticos que se subdividem em três grandes correntes: a história das formas, a história da redacção, e a história da

²⁰ Paul RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in F. BOVON – G. ROULLER, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Paris-Neuchatel, 1975, 216.

²¹ T. EAGLETON, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, 1983, 6.

²² Roland BARTHES, *Linguística e Literatura*, in *Linguística e Literatura (1968)*, Lisboa 1980, 14.

²³ Umberto ECO, *Os limites da interpretação (1990)*, Lisboa 1992, 41. Representa uma revisão de *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975 e de *Lector in fabula*, Milano 1979.

²⁴ Paul RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, 221; Idem, *Teoria da Interpretação*, Lisboa 1996, 37, 87.

tradição²⁵. Estas foram sobretudo exploradas pela exegese alemã a partir do final do século XVIII. Tentam restabelecer a história, a génese e a evolução do texto, quais as tradições onde nasceu e que assimilou, bem como quantos redactores deixaram nele o seu cunho pessoal, e as formas literárias usadas no texto. A crítica histórica constitui uma arqueologia sobre o texto, na qual é muito importante determinar os géneros literários (DV 12). Esta metodologia histórico-crítica pode considerar-se a primeira grande fase de aproximação e de descodificação do texto bíblico. Descodifica-se sobretudo o contexto histórico-cultural, a forma, o género literário, o *Sitz im Leben*. A preocupação reside eminentemente no autor.

Os métodos sincrónicos são o conjunto de técnicas interpretativas mais utilizados actualmente na exegese bíblica. Privilegiam o estudo do texto no estado seu estado final na medida em que essa *forma final* lhe confere sentido em si, o que enquadra então as opções hermenêuticas. Todavia, os investigadores resvalam normalmente para uma leitura irenizante ao nível metodológico²⁶, pois têm a consciência de que não se pode abdicar da utilização do primeiro grupo de métodos se quisermos ser fiéis ao texto e ao respectivo contexto. Depois de um exagerado investimento na utilização dos métodos histórico-críticos e, por reacção, numa focagem exclusivista em alguns quadrantes na leitura semiótico-estruturalista até aos anos 80, assiste-se hoje a um esforço de equilíbrio, pois nenhum método por si só é suficiente para corresponder à riqueza do dado bíblico²⁷. No entanto, há que o reconhecer, depois da preocupação com a *intentio auctoris* (e este é o ambiente ainda em que é promulgada no dia 18 de Novembro de 1965 a *Dei Verbum*), passa-se no período do pós-concílio à busca da *intentio textus*. Hoje, a tergiversidade fáustica da derrapagem subjectivista pós-moderna chegou à exegese bíblica, e assim a exegese bíblica privilegia a *intentio lectoris* na metodologia do *Reader-Response Criticism*²⁸. Mas não só aí. O papel do leitor é salientado pela leitura feminista, na leitura da libertação, da sociologia, da antropologia cultural e da psicologia.

Devido à necessidade de clarificação, o Documento da Comissão Bíblica de 1993 divide o conjunto de métodos sincrónicos em três tipos de leitura: a análise literária estruturalístico-semiótica²⁹, a análise retórica³⁰, e a leitura da

²⁵ Sobre a relação entre a pluralidade de leituras da Escritura e a unidade da e na narrativa, ver David TRACY, *Pluralidad de lectores y posibilidad de una vision compartida*, in *Concilium* 233, 1 (1991), 160.

²⁶ Ch. BICO, *Synchronie et diachronie: enjeu d'une dichotomie*, in *Revue Biblique* 108, 2 (2001), 240.

²⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 45.

²⁸ Rinaldo FABRIS, *A quarant'anni dalla Dei Verbum: Il cammino biblico della Chiesa*, in *Rivista Di Scienze Religiose* 19, 1 (2005), 157-171.

²⁹ T. TODOROV, *Théorie de la Littérature*, Paris 1965; Jean-Noel ALETTI, *Exégèse biblique et sémiotique. Quels enjeux?*, in *Recherches des Sciences Religieuses* 80 (1992), 9-28.

³⁰ Roland MEYNET, *Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia: l'analisi retorica*, in *La Civiltà Cattolica* (1994), 121-134.

narratologia³¹. Ficam por abordar a pragmalinguística³², o recente método metaforológico³³, bem como as consequências do desconstrutivismo ao nível hermenêutico. Esta é uma análise e estruturação possível das metodologias exegéticas e das escolas hermenêuticas.

A primeira análise (estruturalístico-semiótica) centra a sua atenção nos *semas*, na estrutura semiótica do texto a partir da qual o texto deixaria encontrar o seu sentido sem referência ao contexto. Este parece ser o estilo e o método adoptado mesmo em algumas ocasiões no N.T., pois cita os textos para os reactualizar no contexto das primeiras comunidades. Isto significa que os autores do N.T. consideravam o texto autoritário por si mesmo independentemente do autor ou do respectivo contexto.

A análise retórica clássica tem produzido os seus frutos, sobretudo aplicada recentemente ao epistolário paulino³⁴. A análise retórica debruça-se sobre a arte de compor discursos persuasivos, e efectivamente constata-se que a Escritura é um texto bastante apelativo em muitas ocasiões. Neste sentido, a exegese moderna encontra apoio e confirmação nos próprios objectivos e métodos dos autores bíblicos nas respectivas correspondências. O texto bíblico visa ser convincente, pretende envolver o auditório, o leitor, sem querer aplicar de forma exhaustiva e decalcada as regras clássicas da retórica greco-latina.

A narratologia, por seu turno, estuda a forma como o texto organiza a intriga e coloca o herói face a esse *complot* literário³⁵. A análise narrativa é um método moderno que desmembra o texto para ver como funciona. Aproxima-se assim da metodologia estruturalista. Ora, a Bíblia está repleta de narrações. A sua primeira grande parte é, sobretudo, uma narração histórica (de acordo com a hermenêutica canonizante dos LXX que sobreviveu na tradição cristã). Mas esta secção da Torah dos chamados livros históricos apresenta várias releituras das secções narrativas. Uma secção pode ser lida por outra ou relida noutra. Os livros das Crónicas são uma releitura das narrativas real e genesíaca. É possível afirmar com o Professor Prosper Grech que a metodologia narratológica, ao distinguir

³¹ S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1989.

³² F. LENTZEN-DEIS, *Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione: Prospettive 'pragmalinguistiche' e conseguenze per la teologia e la pastorale*, in *Gregorianum* 73 (1992), 731-737.

³³ R. SCIBONA, *Temporalità ed eternità in Os 1-3 «Come la sabbia del mare (k'hol hayaem)»*. *La metaforizzazione nel discorso di Dio*, in A. CASALEGNO, *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.*, San Paolo 2002, 90, 97; G. EIDEVALL, *Grapes in the Desert*, Stockholm, 1996, 253-259; M. BLACK, *More about metaphor*, in *Dialectica* 31 (1997), 431-457.

³⁴ Jean-Noel ALETTI, *La Lettera ai Romani e la Giustizia di Dio*, Roma 1997, 24-70; Antonio PITTA, *Lettera ai Galati*, Bologna 1996.

³⁵ E. SALVATORE, *Analisi narrativa: un nuovo approccio alla Bibbia?*, *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 390, 393, 398.

vários autores como o leitor (implícito, explícito, real), o autor (implícito, explícito e real), o narratário ou o narrador, continua a classificar as personagens bíblicas que Paulo tem por exemplo em mente³⁶. De facto, o apóstolo das gentes visa uma determinada comunidade ideal quando escreve o seu epistolário, e aceita um destinatário virtual (implícito) que poderá vir a conhecer o seu epistolário.

O documento distingue os métodos sincrónicos de outras *abordagens*, entendendo por estas uma leitura segundo um ponto de vista particular. Nestas abordagens, como nos ditos métodos sincrónicos, a focagem é sobretudo a do leitor, individual ou comunitário³⁷, ao contrário da interpretação histórico-crítica diacrónica em que a focagem é quase exclusivamente a partir do texto e do respectivo contexto. Dentre as diversas *abordagens* destacam-se as da Tradição (a leitura canónica³⁸, a leitura inter-testamentária³⁹, e a *Wirkungs-geschichte*⁴⁰), as *abordagens* das ciências humanas (as leituras a partir da sociologia⁴¹, da antropologia cultural, e da psicanálise), e as *abordagens* contextuais (a leitura feminista e a da teologia da libertação). A leitura fundamentalista é a única excluída.

4. Algumas conexões jurídicas

Estas metodologias permitem o estudo do texto em si como código unitário quanto o confronto com outra literatura cujas temáticas são afins. Um desses casos gira à volta da distinção entre leis e direitos.

Na *Antígona*, Sófocles orquestra uma tragédia na qual é possível colocar o auditório a pensar uma temática fundamental – a distinção entre leis e direitos – questão essa que também encontra ecos no texto bíblico. Polinices, filho de Édipo rei de Tebas, revolta-se contra o tio Creonte e não merece, segundo o tio, ser sepultado. Assim, “o coro entoou o primeiro estásimo, uma das odes mais célebres de todos os tempos, em que se exalta a capacidade do homem, um ser

³⁶ Prosper GRECH, *La reinterpretazione intra-biblica e l'ermeneutica moderna*, in *Studia Patavina*, 29 (2002) 657.

³⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 36.

³⁸ J. A. SANDERS, *Canon*, in *Anchor Bible Dictionary*, New York, 1992 I, 837-852.

³⁹ G. ARANDA PÉREZ, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, in Idem – G. ARANDA PÉREZ – F. GARCIA MARTINEZ – M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentária*, Estella (Navarra) 1996, 243-416.

⁴⁰ Horacio SIMIAN-YOFRE, *Ana-cronia e Sincronia: Ermeneutica e Pragmática*, in Idem – HORACIO SIMIAN.YOFRE (a cura di), *Metodologia dell'Antico Testamento*, [= Studi Biblici 35], Bologna 1995, 171-195.

⁴¹ G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1983, 331-348; Mauro PESCE, *Approccio secondo le scienze umane*, in Giuseppe GHIBERTI – F. MOSETTO (a cura di), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino, 1998, 195-205.

susceptível de pôr a Natureza ao seu serviço, de organizar a vida em sociedade – mas que precisa de saber observar simultaneamente as leis divinas e humanas”⁴².

Quando o Guarda chega trazendo consigo a pessoa surpreendida em flagrante delito a prestar os ritos fúnebres a Polinices – a “inerte e indefesa Antígona”⁴³, gera-se uma perplexidade. Nestas circunstâncias, Antígona continua a defender a obediência às leis eternas e divinas e não às leis iníquas de Creonte, representativas das leis humanas. Pergunta Ismena:

“acaso pensas em dar-lhe sepultura quando isso está interdito à cidade?” (v.44).

Ismena representa a dúvida e a cedência:

“eu não faço nada que não seja honroso, mas sou incapaz de actuar contra o poder da cidade”(v.78).

Creonte é a voz do estado, da polis, do pensamento ideológico:

“eu por mim entendo que todo aquele que, sendo supremo senhor de um Estado, não se mantiver firme nas melhores decisões, mas por medo entrar a sua língua, é e foi sempre um grande celerado. E quem quer que tenha maior amor a outrem do que à sua própria pátria, por esse não tenho a menor consideração” (vv.178-184)

O coro, ao invés, num dos seus estásimos, vai sendo a voz da consciência, “muitos prodígios há, porém nenhum maior do que o homem” (vv.332-333). Antígona queixa-se a Creonte:

“é que essas (leis) não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que nem coabitava com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder” (vv.450-455).

Mas Creonte não se demove, “e tu não tens vergonha de pensar de maneira diversa?” (v.510). Desafia Hémon a “colocar a opinião paterna acima de tudo” (v.640). Esta autoridade despótica é desafiada e Hémon critica o seu pai: “não tenhas um só modo de ver, pois nem só o que tu dizes está certo, e o resto não. Porque quem julga que é o único que pensa bem, ou que tem uma língua ou um espírito como mais ninguém, esse, quando posto a nu, vê-se que é oco” (vv.705-710) “mandarias muito bem sozinho numa terra que fosse deserta” (v.739).

Na verdade, esta discussão sobre a relação entre a lei e o direito é já tratada na Bíblia Hebraica. A distinção entre direitos e leis é uma daquelas distinções básicas e fundamentais em que assenta a nossa cultura. Esta distinção pode, por isso, ser amadurecida na leitura das figuras bíblicas.

Antígona, irmã de Polinices, rejeita a decisão do tio Creonte em proibir a sepultura desse irmão de Antígona, afinal sobrinho de Creonte. Para Antígona

⁴² SÓFOCLES, *Antígona*, ed. de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, 1987, 13.

⁴³ SÓFOCLES, *Antígona*, ed. de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, 1987, 13.

o seu irmão permanece seu irmão mesmo até à morte (“foi um irmão, não um escravo que morreu” v. 516). Perante isto, Creonte condena Antígona à morte. Antígona morre, mas a mulher de Creonte suicida-se depois de não o conseguir demover de tais intentos. O seu filho Hémon, noivo de Antígona, também comete suicídio. Então Creonte cai em si e fica coberto de vergonha. Sai, por isso, da cidade. Apesar da morte de Antígona, a peça pretende mostrar que aos olhos de muitos críticos Antígona é a verdadeira vencedora moral de toda a situação, vencedora de uma longa batalha entre a lei não escrita da sua consciência e a decisão do seu tio Creonte. Deste modo, Antígona corporiza o direito, enquanto que Creonte corporiza a lei. De um modo mais simples, para Antígona os direitos de um irmão são mais importantes do que as leis de Creonte, seu tio e rei de Tebas. A tragédia de Antígona estabelece então algumas distinções básicas entre as leis e o direito:

- os direitos são princípios não escritos, não são promulgados e não necessitam de o ser. Possuem valor em si mesmos porque se fundamentam na consciência humana. Para Antígona os direitos são as leis infalíveis e não escritas dos deuses (v.455);

- os direitos são inalienáveis, intocáveis e intransmissíveis, não podendo ser abrogados. São universais na natureza e existem nas sociedades humanas de todos os tempos e culturas;

- os direitos estão ancorados nas estruturas básicas da sociedade, nomeadamente na família. Têm que ver com a dignidade, a integridade, a liberdade da pessoa e da família, estão relacionados com os eventos mais importantes da vida da pessoa e da família, sobretudo o nascimento, o casamento e a morte;

- os direitos estão acima das leis, porque são mais antigos e mais fundamentais;
- em qualquer sociedade, as mulheres são as primeiras defensoras e guardiãs dos direitos fundamentais, como no caso de Antígona;

Por conseguinte, é possível estabelecer uma oposição entre direito e leis:

- as leis são promulgadas de forma oficial e normalmente por escrito;

- as leis são mutáveis. Podem ser abrogadas mesmo pela mesma autoridade que as promulgou;

- as leis pertencem às sociedades e às nações, são criações das autoridades e dos poderes públicos. São, por isso, limitadas nos objectivos e não têm uma aplicação universal;

- as leis são inferiores aos direitos, de tal modo que para se tornarem leis justas terão de estar em harmonia com os direitos. Pode assim existir uma lei injusta, mas não podem existir direitos injustos. As leis são injustas quando estão em contradição com os direitos universais da humanidade;

- as leis são geralmente de homens, sobretudo na antiguidade. Se Antígona representa os direitos básicos da família, Creonte representa as leis da sociedade.

Esta distinção é recorrente no texto bíblico. Este é um exemplo de conexão entre o código bíblico e alguns textos da literatura clássica, afinal tam-

bém eles códigos do pensamento e da sabedoria. Desta interconexão resultará não só um conjunto de afinidades conceptuais quanto contentutísticas.

5. Direitos e leis na Escritura Hebraica

Por vezes a Bíblia apresenta um conflito entre a lei e o direito. Em Is. 10, 1-2 o profeta invectiva contra os maus legisladores:

“ai dos que fazem maus decretos e maus estatutos, para desviar os necessitados da justiça e para roubar o direito aos pobres do meu povo”.

O proto-Isaías (c.740-680 a.C.) é um oficial da corte que defende os direitos dos mais pobres contra as leis introduzidas pelas classes dirigentes. Biblicamente, os pobres, os órfãos e as viúvas são os membros das classes mais humildes e desprotegidas do povo de Israel. São, por isso, mais facilmente explorados. O profeta vai ao ponto de acusar os decretos e as leis de serem iníquos, o que significa que introduz um princípio de julgamento, um padrão ao qual as leis se devem conformar. As leis não podem a partir daqui justificar a opressão e a violência.

O profeta do exílio (625-585 a.C.) comporta-se do mesmo modo. Jer 8,8 acusa os escribas de hipocrisia, pois escrevem uma coisa e fazem outra, de modo que o que escrevem é uma mentira. Aos olhos do profeta a lei não escrita do Deus de Israel é superior à lei escrita dos escribas. A salvação vem da primeira, não da segunda.

Mas esta distinção remonta já à gesta mosaica e exodal. Não é de estranhar que os primeiros testemunhos provenham do livro do Êxodo. O livro começa com o conflito entre a lei que o Faraó quer impor, mas que não resiste aos direitos de Moisés, cuja lei é defendida pelo seu Deus em pessoa. Em Ex 1,15-21 o Faraó ordena a matança dos primogénitos judeus, uma espécie de primeira Shoah. Mas esta lei não é cumprida por receio de Javé (v.17) pois não pertence ao ser humano decidir se um nascituro pode ou não viver. A vida e a morte não estão nas mãos dos súbditos do Faraó. Curiosamente, foram as mulheres que respeitaram este direito fundamental. Com esta expressão o narrador exprime um respeito básico pelos princípios da vida social e da vida humana (cf. Gen 20,11). O próprio Moisés é objecto desta desobediência feminina (cf. Ex 2,1-10). A primeira mulher – a mãe – natural e maternalmente esconde-o (v. 2). Ninguém objecta a este instinto maternal. Para salvar o filho inventa a seguir um estratagem para fugir à lei. Constrói uma cesta à prova de água e pede a outra mulher, à filha, para vigiar (vv.3-4). Mas ao rio vem uma terceira mulher, nada mais nada menos do que a filha do Faraó. É a personagem perfeita colocada num terrível dilema: agir como mulher e mãe ou aplicar a lei. Ao encontrar a criança é precisamente o choro que a leva a agir segundo o seu instinto, e salva-a. Até a filha do bandido reage da mesma maneira de outras mulheres no reino. Narrativamente, é mais forte o instinto maternal do que a posição da filha do

Faraó. A ordem do Faraó é *contra naturam*, porque vai contra aquilo que a consciência humana dita como mais sensato, mesmo a alguém que pertença a uma classe dirigente. Mas José, um outro dirigente, administra o Egipto em nome de uma lei maior, o respeito por Javé (cf. Gen 42,18). São escolhidos para liderar o povo e os exércitos os homens que não se deixam subornar pelas leis dos homens (cf. Ex 18, 21). Amalek, ao invés, não respeita o direito, apenas a sua lei (cf. Dt 25, 18). É inimigo do povo. Moisés, amigo do povo luta pelos seus direitos. O Faraó não quer deixar sair o povo por motivos meramente económicos. Conhece bem a psicologia dos explorados hebreus da força de trabalho das pirâmides. Interessa-lhe as leis do lucro e da produtividade. Quando Moisés e Aarão lhe pedem para dar alguns dias de folga ao seu povo, reage imediatamente como alguém que teve uma grande perda, um grave prejuízo financeiro. Os direitos dos trabalhadores não interessam. Moisés e Aarão pugnam pela defesa dos valores essenciais. A pessoa humana vale mais do aquilo que produz. Esta é a razão para a consagração do dia de descanso consagrado no Decálogo (cf. Ex 20, 8-11). É a luta contra a escravatura. Ninguém tem o direito de privar alguém do merecido descanso (cf. v.10) no dia de sábado.

Em suma, a Bíblia Hebraica marca igualmente uma distinção clara entre leis e direitos. Esta é uma das várias conexões temáticas com a literatura clássica. Sófocles também o faz. No caso presente, esta distinção entre leis e direitos afigura-se muito útil para o nosso mundo. A tradição escriturística hebraico-cristã continua a atestar que existem e existirão sempre mulheres que respeitam vidas emergentes, filhas de governantes que não cedem, líderes que defendem o seu povo.

Dentro desta corrente temática é igualmente possível colocar em causa o caso do valente Sansão, que juntamente com Dalila dão origem a uma das histórias mais conhecidas do código bíblico. Na verdade, Sansão comporta-se de modo no mínimo estranho, pois parece que a sua actuação é ratificada por Deus, parece que Javé aceita que ele assassine milhares de pessoas. Mas será Sansão um kamikaze? Sansão é uma personagem que só procura solucionar os seus problemas (cf. Jz 16). Imagem simplista de um Deus que abençoa o herói que arrasa o inimigo do seu povo, esse é o efeito de uma leitura demasiado rápida e superficial do código bíblico⁴⁴. O narrador distancia-se de facto de Sansão. Javé nunca fala directamente ao pretenso herói. Também aqui Sansão é apresentado como o pretenso defensor da lei, mas Javé continua a defender o direito. A cegueira de Sansão é o distanciamento necessário e legítimo de quem não respeita o direito mas apenas a lei, a sua lei. Este pode constituir assim outro exemplo que se torne código, ou seja, regra para o leitor. Em Sansão aprende o leitor que Sansão e Dalila fazem o que não deve ser feito. O código bíblico codifica aqui em Jz 13-16 um comportamento que não é código para ninguém.

Conclusão

Em 1985 Michael Fishbane distingue o *traditum* da *traditio* no processo de releituras no interior do código vetero-testamentário⁴⁵. O primeiro consiste no dado *trazido* dos códigos anteriores enquanto que a *traditio* é mais propriamente o processo hermenêutico em si e não apenas a repetição literal de um texto de geração em geração. Neste processo o código que paulatinamente vai sendo formado vai descodificando e recodificando no ambiente do autor (individual ou comunitário) códigos anteriores, fazendo do A.T. e de toda a Bíblia um código de códigos.

Israel não desenvolveu um género exegético, como fizeram posteriormente os rabinos. Israel glosou os seus textos. Frequentemente os profetas inserem códigos e releituras nos seus textos, reelaboram tradições em épocas sucessivas mesmo em géneros literários diversos, como é o caso do grande apocalipse de Isaías (Is 24-27). A estas fórmulas chama a crítica as *Mischgattungen*. Compete à *Redaktions-geschichte* a desmontagem da tecitura destas tradições textuais, como no caso da reescritura das tradições parabólicas e metafóricas de Jesus nos evangelhos⁴⁶.

Mas não são apenas as narrativas que são objecto destes trabalhos de recomposição. As próprias leis podem vir a ser alteradas caso se alterem as circunstâncias. Assim, Gen 9,1-7 é uma reinterpretação de Gen 1,26-30 para justificar a possibilidade de comer carne depois do dilúvio. Este trabalho estender-se-á ao longo da história da hagiografia sapiencial quer na tradição dos LXX quer posteriormente na reunião das tradições halákicas e haggádicas compiladas na Mishna, na Tosephta e no targum, cujas técnicas exegéticas deixarão marcas bem visíveis também no corpo do N.T.

Estas técnicas obedecem a alguns princípios hermenêuticos orientadores na progressiva formação do texto bíblico canónico. A leitura tipológica pode considerar-se muito frequente. Traduzida em alegorizações e na espiritualização de alguns eventos ou personagens, esta leitura permite traduzir para o *hoje* do autor o texto que o precede. Neste sentido, descodifica actualizando e recodifica, criando códigos dentro do grande código.

Além da tipologia, a Bíblia Hebraica procede à desmitização⁴⁷ na medida em que algumas tradições míticas dos povos vizinhos são secularizadas na

⁴⁴ Jean-Pierre SONET – Andre WENIN, *La mort de Samson: Dieu bénit-Il l'attentat suicide?*, in *Révue Theologique de Louvain* 35 (2004), 381.

⁴⁵ Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985, 13-14, 87-88.

⁴⁶ Giuseppe GHIBERTI, *Orientamenti odierni dell'esegesi biblica*, in *Rivista di Scienze Religiose* 19, 1 (2005), 181.

⁴⁷ Posper GRECH, *La reinterpretazione intra-biblica e l'ermeneutica moderna*, in *Studia Patavina* 29 (2002), 645.

exegese da fé judaica e reconduzidas ao monoteísmo da teologia javista com a respectiva visão unitária da história. Esta desmitização tende a eliminar algumas características menos próprias de um Deus onipotente e todo-poderoso. Desta forma, as características antropomórficas de Gen 2,3 são removidas em Is 40,28 porque Deus não tem necessidade de repouso, isso é próprio dos homens. Se por um lado desmitiza, por outro transcendentaliza.

Mas não é apenas a Bíblia Hebraica que mostra o processo de conexão hermenêutica *in acto*. Este procedimento estende-se na recepção do Antigo no Novo Testamento. Assiste-se de um modo geral a uma linha interpretativa de continuidade, mas também de descontinuidade e de superação. As técnicas deráshica e midrashizante constituem subsídios e estilos metodológicos que configuram a releitura do A.T. feita pelos hagiógrafos neo-testamentários, muitas das vezes com as técnicas de Hillel⁴⁸. O *traditum* é lido no contexto e em função da *traditio*, para o *hoje* do novo autor e do leitor.

Em síntese, na intuição acertada de Alonso Schökel, o difícil não é ler, é saber ler⁴⁹, pois para lá dos tempos, os próprios géneros literários dos textos bíblicos e dos textos literários impõem o respeito do respectivo ambiente e finalidade. Não se pode esquecer que alguns são mesmo destinados à representação, ao canto, à encenação, à recitação ou à proclamação pública. E só nesses ambientes se tornarão legíveis, isto é, poderão ser bem interpretados. Como nota Martin Heidegger (1889-1976), é fundamental uma *leitura autêntica* que compreenda que o texto apela à nossa existência e à nossa essência⁵⁰.

José Carlos Carvalho

⁴⁸ A. del AGUA PÉREZ, *El método midrasico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia, 1985, 255-272.

⁴⁹ Luis ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra I*, 207.

⁵⁰ “Was heisst lesen? Das Tragende und leitende im Lesen ist die Sammlung. Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte. Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen. Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das *Erscheinende* und *Scheinende* zu schauen“, Martin HEIDEGGER, *Denkerfahrten*, Frankfurt, Klostermann, 1983, 61.

Abstract:

The author tries to show how the biblical text has granted a universal status in human culture throughout the ages due to its universal language. Therefore, some examples are shown and discussed in order to near the biblical text to culture and philosophy. The author rehearses this way a path beyond the grammatical and structural knowledge of the text. He is indebted to the Frye's intuition, according to which the biblical text is at first a great and superb code, which does not mean that it has become indecipherable. Rather, the history of the text's story is kept as a great and fundamental help to decipher it and to reveal its paradigmatic character.