

Hermenêutica

Revista Teológica do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - IADEL

Volume 5

2005

Artigos

No Discurso Bíblico, O Descentramento do Sujeito.....61
Joanna M. de Oliveira

Adições ao Pentateuco.....21
Osvaldo M. Moura

A Face Feminina de Deus.....33
Emilia C. Costa

Joab's Murder Of Abner According To Josephus.....59
Christopher Hogg

**Una Propuesta Sensitiva a la Estructura
De la Epistola a los Romanos.....95**
Elizabeth Armas

NO DISCURSO BÍBLICO, O DESCENTRAMENTO DO SUJEITO.

Josemar Monteiro de Oliveira.¹

*A obrigação de falar é muito forte
e só temos o direito de calar
quando a palavra nos é recusada.
A linguagem é lugar de poder e de tensão (...).*

Susy Lagazzi

Resumo

Trata-se de uma análise discursiva de linha francesa da parábola registrada pelo evangelho segundo Lucas 15:11-32.

Sob uma ótica discursiva da interpretação dos enunciados o artigo descentraliza a noção de história cronológica para focalizar a noção política de história contida nas palavras. Propõe uma compreensão da palavra como o lugar de opacidade e equivoicidade, mas nunca com o sentido de acabamento. Desta forma trabalha expressões como: Pródigo, Comer, Morto, Reviver, Pai, Filho e Novilho não como termos que encerrem evidências estáveis de sentidos, mas que abrem novos espaços de possíveis reflexões ao leitor atento.

Abstract

It is a discursive analysis of French line of the parable registered by the Gospel according to Luke 15:11-32.

Under a discursive optics of the interpretation of the statements the article decentralizes the notion of chronological history to present an political notion of history contained in the words. It proposes an understanding of the word as the opacity place, but never with the sense of finish. This way it works expressions as: Prodigal, to Eat, Dead, to Revive, Father, Son and Bullock not as terms that contain stable evidences of senses, but that open new spaces of possible reflections to the attentive reader.

¹Prof. Josemar Monteiro de Oliveira é professor na FIAMG e no IAEMG, graduado em Teologia e Letras pós-graduado em Lingüística (PUC-MG) e mestre em Lingüística (UNINCOR-MG).

INTRODUÇÃO

Um texto é sempre uma oportunidade para uma investigação, uma ou várias (re) leituras que desvendam sentidos todas as vezes que se oportunizam novos contatos. O mais antigo e vendido livro de todas as eras, a Bíblia - palavra de Deus em palavras humanas, é sem dúvida um convite à leitura, releitura, meditação, pesquisa, conversa e diálogos intermináveis.

Sustentando-se no aparato teórico de Análise de Discurso em Pêcheux (1997), linha de pesquisa francesa, esse artigo se propõe a tarefa de aventurar sentidos, sempre inacabados, na narrativa registrada em Lc. 15: 11-32.

Foi pensando nessas possibilidades de sentidos, que constituem os enunciados, que Pêcheux (1997) propôs às interpretações a noção de enunciado como constituído de sujeito, história e ideologia, sistemas cujas fronteiras não estão encerradas umas para as outras. Para ele o texto não era visto como o lugar de interpretações estáveis, acomodadas, a-sociais, a-históricas e que se dão apenas pela compreensão de mundo do leitor, mas antes era visto como um processo discursivo, processo esse que implica o reconhecimento de que há uma historicidade inscrita na linguagem que não nos permite pensar na existência de um sentido literal, já posto, e nem mesmo que o sentido possa ser qualquer um, já que toda interpretação é regida por condições de produção. Essa maneira de ver o enunciado propõe um deslocamento das noções de linguagem e sujeito que se dá a partir de um trabalho com a ideologia.

Na verdade a aventura inesgotável dos sentidos devem estender ao leitor deste artigo um convite a uma metodologia discursiva de investigação bíblica.

INTERPRETAÇÃO E SENTIDOS

A interpretação é vista sempre como o lugar da busca interminável do estabilizado, do completo, do compreendido, do *entendi*. Tal posição afigura-se como o lugar da garantia dos sentidos e da compreensão do lido, do visto, do ouvido... Essa visão positivista gera tendências, posições e interpretações do mundo, das coisas e das pessoas, destorcidos, distanciados das outras possibilidades de se poder ver, isto é, vir a se entender os sentidos.

A interpretação, para a vida do ser humano, é sem dúvida fundamental para se entender as tendências especialmente no campo do estudo da linguagem. Uma teoria seria necessário para que se desse conta de se analisar os movimentos da linguagem de tal maneira que não fosse vista como o lugar de se entender os sentidos como evidentes estáveis, mas que fosse capaz de acionar os elementos constitutivos da linguagem: Sujeito, História e Ideologia.

O sujeito como “sujeito de linguagem” é sujeito que faz linguagem e é atravessado por ela, isto é, ele se diz através dela e é dito por ela. Esses sujeitos para a Teoria de Discurso de pesquisa francesa são sujeitos ideológicos, não indivíduos *ego-plenos*, mas sujeitos que possuem formas mui particularizadas de ler o mundo, a vida e outros sujeitos; mais ainda, sujeitos de dizeres incompletos e sujeitos a esses dizeres que estão inseridos num momento histórico, mas que são capazes de recorrer pelo recurso da memória a outros momentos quer do passado, quer em busca de predizer o futuro.

É sob esta forma de compreender a linguagem (sujeitos ideológicos) que o texto passa a que o texto passa a ser mais que apenas um texto, mais do que sentidos estáveis e achados, mas enunciações. Uma enunciação que respeite nos enunciados dos sujeitos inscritos nele, sua história, quer cronológica quer política de suas palavras, as possibilidades de equívocos e instabilidades que são geradas quer pelo enunciador quer pelo enunciatário. A interpretação para a Análise de Discurso se faz pelo respeito à instabilidade da história constitutiva do ser que produz linguagem de tal forma que se apresenta como o verdadeiro ponto de partida de uma “aventura teórica”, expressão empregada por Denise Maldidier para referir-se à verdadeira obsessão de Michel Pêcheux por essa noção, a Análise de Discurso.

Conseqüentemente não se pode interpretar, compreender um enunciado em sua plenitude, o que se está a propor é a busca por *como* um enunciado funciona ou *como* ele pode funcionar. Desta forma a incompletude assume o controle de todo o processo de significação. Os sentidos que eram evidências passam a ser considerados “evidentes” apenas quando filiados a outras múltiplas possibilidades de sentidos (o que em outras palavras quer dizer, nunca assumirão papel de evidentes). Filosofando um pouco sobre essas filiações de sentidos diríamos que *o que era para ser, passa a não ser apenas um Ser*. A ambigüidade, nessa pretensa forma de filosofar os sentidos (vistos pelo discurso), inaugura a posição do *Ser* não enquanto centro.

O sujeito mantém-se assujeitado a história, portanto um sujeito constitutivamente ideológico, imerso nas contradições e distorções de seu próprio dizer.

Posicionando-se ora como si mesmo, ora como outro; ora como lembrança de quem é, ora como esquecimento do que era ou poderia ter sido. Esquecimentos, dispersões e incompletudes próprios do discurso (conseqüentemente do sujeito/história) são tratados pelo analista de discurso como sustentáculos do funcionamento da linguagem e constituintes do movimento contínuo da significação.

“A análise de Discurso ocupa, pois esse lugar em que se reconhece a impossibilidade de um acesso direto ao sentido e que tem como característica considerar a interpretação como lugar de reflexão”. (ORLANDI, 1997:3).

(...) “A interpretação não se fecha, apenas tem-se a ilusão de seu fechamento quando na realidade só temos os seus efeitos”. (ORLANDI, 1997:3)

A teoria do discurso, criticando as teorias idealistas (em que a linguagem, transparente é utilizada por um sujeito concebido de modo indiviso), é o lugar de reflexão profunda e que tem conquistado espaço preponderante em todas os campos da ciência humana.

No discurso bíblico o recorte a a parábola do Filho Pródigo é para este artigo essa lugar de impossibilidade de um acesso direto ao sentido o que possibilita fazer dela múltiplos lugares para reflexões coerentes.

RECORTE E HISTÓRIA

O recorte a ser analisado, como já apontado, encontra-se em Lucas 15:11-32 como segue abaixo:

11 Continuou: Certo homem tinha dois filhos;

12 o mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me cabe. E ele lhes repartiu os haveres.

14 Depois de ter consumido tudo, sobreveio àquele país uma grande fome, e ele começou a passar necessidade.

15 Então, ele foi e se agregou a um dos cidadãos daquela terra, e este o mandou para os seus campos a guardar porcos.

16 Ali, desejava ele fartar-se das alfarrobas² que os porcos comiam; mas ninguém lhe dava nada.

17 Então, caindo em si, disse: Quantos trabalhadores de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui morro de fome!

18 Levantar-me-ei, e irei ter com o meu pai, e lhe direi: Pai, pequei contra o céu e diante de ti;

19 já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus trabalhadores.

20 E, levantando-se, foi para seu pai. Vinha ele ainda longe, quando seu pai o avistou, e, compadecido dele, correndo, o abraçou, e beijou.

21 E o filho lhe disse: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho.

22 O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a

²As alfarrobas eram frutos da alfarrobeira. Uma árvore que possui folhas escuras e brilhantes, e produz vagens grandes, sendo estes frutos pisados para alimento de gado e porcos. Os pobres também os empregam na alimentação, e achavam-nos muito nutritivos. Segundo Lachs (1987:308) Um paralelismo rabínico interessante afirmava "Quando os Israelitas são obrigados a comer vagens bravas, arrependem-se". (Levítico Rabbah 13.3; Cântico dos Cânticos Rabbah 1.4)

melhor roupa, vesti-o, ponde-lhe um anel³³ no dedo e sandálias nos pés;

23 trouxe também e matai o novilho⁴ cevado. Comamos e regozijemo-nos,

24 porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado. E começaram a regozijar-se.

25 Ora, o filho mais velho estivera no campo; e, quando voltava, ao aproximar-se da casa, ouviu a música e as danças.

26 Chamou um dos criados e perguntou-lhe que era aquilo.

27 E ele informou: Veio teu irmão, e teu pai mandou matar o novilho cevado, porque o recuperou com saúde.

28 Ele se indignou e não queria entrar; saindo, porém, o pai, procurava conciliá-lo.

29 Mas ele respondeu a seu pai: Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua, e nunca me deste um cabrito sequer para alegrar-me com os meus amigos;

30 vindo, porém, esse teu filho, que desperdiçou os teus bens com meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado.

³ Tanto nos tempos antigos como nos modernos, os dedos sempre foram adornados de anéis. Com efeito, eles tinham uma significação oficial. Foi neste sentido que Faraó presenteou a José com um anel, quando este foi revestido de autoridade (Gn 41.42), e que Assuero deu também um anel a Hamã (Et 3.10). A razão disto era que o anel se usava como selo, e os selos foram sempre muito comuns no oriente, sendo a sua marca, impressa no documento, equivalente à nossa assinatura. Tinha, também, freqüentes vezes gravado o nome do possuidor, e era usado na mão direita (Jr 22.24). Desta forma o pai do pródigo pôs um anel no dedo do seu filho como sinal de que ele tornava a alcançar o favor paterno e o poder que tinha antes (Lc 15.22).

⁴ Na vida dos hebreus, o novilho era considerado a melhor de todas as carnes e sempre havia um novilho reservado para ocasiões especiais.

31 *Então, lhe respondeu o pai: Meu filho, tu sempre estás comigo; tudo o que é meu é teu.*

32 *Entretanto, era preciso que nos regozijássemos e nos alegrássemos, porque esse teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado.*

Vendo o texto sob um olhar exegético⁵, isto é, inserido na História, enquanto linear – cronológica - e enquanto contexto, a parábola surge da necessidade de uma resposta de Jesus aos *fariseus e escribas*⁶ quando posta em dúvida sua idoneidade (de Jesus) por sentar-se junto a pecadores e *publicanos*⁷.

⁵ Exegese é entendida neste trabalho como “descobrir o que o texto significava originalmente, esta tarefa é chamada exegese”. (Fee & Stuart:1984, p.11) Portanto uma forma de, amparado pelo contexto sócio-histórico em que o texto foi produzido, atribuir-lhe interpretação.

⁶ Fariseus e Escribas – Grupos sectários do judaísmo bíblico assemelhados aos Saduceus, Zelotas e Essênios que passaram, após o exílio Babilônico a instituir outras 613 leis, a interpretar de interpretações da Lei mosaica (Êxod. 20) as quais deveriam ser seguidas e praticadas pelos judeus. Segundo Monteiro (2004) as leis instituídas pelos sectários do Séc.I eram normas arbitrárias e desumanas que viam na extensão dos dogmas mosaicos uma forma de agradar e YAWEH (Deus judeu) em conceder-lhes libertação política de seus opressores, os babilônios. Os grupos sectários divergiam quanto a algumas interpretações, mas eram unânimes em seguir a Lei mosaica ao pé-da-letra. Os fariseus eram nos tempos de Jesus o maior grupo sectário.

⁷ Publicanos – A situação econômica e Israel no tempo de Jesus era desastrosa, havia uma grande pobreza. E, para muitos, uma das causas principais da pobreza consistia nos pesadíssimos impostos cobrados pelo império dominante. Tanto romanos, como seus delegados e seus sucessivos governadores, como Herodes, cobravam sempre novos impostos que se somavam ao que pagavam ao Templo segundo a lei.

No entanto, o mais insuportável nos impostos era o modo como eram cobrados. “Os romanos leiloavam as vagas para coletores de taxas numa espécie de concorrência pública, a saber, para os que aceitassem as menores taxas de juros como comissão, em contratos de cinco anos. Os coletores de taxas recolhiam não somente as taxas e suas respectivas comissões, mas também tudo quanto pudessem embolsar ilegalmente. (...) o suborno pago aos cobradores de taxas pelos ricos aumentava ainda mais a carga que recaía sobre os pobres”.(Gundry1991:30).

A ambição por riqueza tornava os publicanos desonestos e quando esse cargo era exercido por um judeu tornava-se muito mal visto por seus compatriotas que o

À luz do contexto a narrativa traz evidências estáveis de interpretação. Algumas dessas formas estáveis de produzir interpretações, como querem alguns, seria atribuir o lugar de *sujeito-centro* da parábola, ao filho mais moço, a quem também é atribuída a posição de pecador, aquele que rejeita a proteção do pai, que gasta inadvertidamente sua herança, o Filho Pródigo da parábola. Ao pai, querem também outros exegetas atribuir lugar de sofredor, aquele que aguarda ansiosamente o filho, que sofre com a partida e que se apresenta incondicionalmente disposto a perdoar; a figura de Deus. Ao filho mais velho, por sua vez, cabe o lugar de injustiçado, aquele que permanece na fazenda trabalhando e que servindo sem nada receber em troca sente-se desprezado ao ver que o seu irmão, mesmo tendo gastado recursos da fazenda, é honrado por seu pai.

A visão teológica do filho é a visão de interpretação da figura que ocupa lugar protagonista o centro da história, o alvo do amor incondicional do pai que representa a lição estabilizada de que Deus está sempre de braços abertos, para posturas e comportamentos como as do filho mais moço. Uma compreensão mais confortável do texto seria ver no filho mais moço a figura do conflito entre o que pensa Jesus sobre religião e seu relacionamento com os pecadores (os que se afastam do pai) e o que pensam os líderes da religião judaica do Séc. I sobre aqueles que por eles são chamados de pecadores no início do capítulo (15:2): *“E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe a publicanos e pecadores e come com eles”*.

Sem que ao sentido seja atribuído um lugar contedúístico de evidências, mas vendo o contexto apenas como um dos agregadores de sentidos, passaremos a pensar no método discursivo como a possibilidade de trabalhar a ambigüidade, a opacidade, o equívoco e a polissemia (LAGAZZI, 1998). Nesse sentido a análise de discurso compreende a exegese apenas como lugar de possibilidades geradoras de possíveis sentidos, mas jamais dá a ela a credibilidade a que se atribui; de a fonte das interpretações e sentidos para o texto baseando-se nos contextos sócio-históricos.

considerava pecador da pior classe. Há relato de publicanos no NT como Zaqueu e Levi Mateus, o discípulo que dá nome ao primeiro dos evangelhos, mas que foram acolhidos por Jesus como registra o texto bíblico.

QUEM É O PRÓDIGO NESSA HISTÓRIA?

A história não acaba aqui. Afastando-nos dessa história narrada e contextualizada, aqui iniciamos uma outra *história*, uma história política de ver os significantes e os sujeitos. Os sujeitos fazedores de sentidos, como apresentado pelo discurso, *castram* as possibilidades de outros olhares, que descentralizem, que incomodem, que rompendo com os sujeitos textuais (vendo-os sob sentidos estáveis de interpretação) proponham um olhar discursivo em que os movimentos se façam em inúmeros sentidos, para inúmeros lugares interpelando-os como sujeitos. Ser filho pródigo é compreensível, na parábola, enquanto os enunciados apresentam a postura e tomadas de posição (ações) do filho mais moço, mas é imprescindível o olhar da equivocidade nas formas-sujeito assumidas pelo pai e o filho mais velho. Quem é o filho pródigo?

Sem protagonista, a parábola se propõe inicialmente uma visão discursiva de um lugar pródigo também para o irmão mais velho e para o Pai. Nisso consiste a possibilidade de novas reflexões para um enunciado, em que os papéis e os sentidos das palavras não possuam um sentido único e dicionarizado, mas se desloquem enriquecendo as reflexões com graça e novas formas de ler o que se diz.

O FILHO MAIS VELHO

Porque não seria pródigo também o filho mais velho que, como o filho mais moço, é também tão pródigo em não amar? Não seria mais pródigo que o irmão mais moço, o filho mais velho, que querendo gastar (os bens), ou não, se assenta fora de casa revoltado contra seu irmão?

A visão, de sujeito histórico do discurso, figurada pelo irmão mais velho é o lugar daquele que se posiciona junto ao poder, atribuindo-se direitos materiais junto ao pai, junto a fazenda, junto ao *sujeito-de-direito* (Haroche, 1992), diante das posses, diante do irmão. Ele é exemplo pródigo da prodigalidade de amar aos bens e a si mesmo, mesmo mais que seu irmão (o mais moço). É o lugar daquele que não quer entrar em casa (v.28) porque o que entrou (seu irmão) não tinha os mesmos direitos a si atribuídos pelo pai. e por si mesmo

Ele era pródigo o bastante para ocupar o mesmo lugar que ocupava seu irmão. Segundo ele não há espaço para dois tão pródigos assim numa mesma casa. O sujeito pródigo não é o que gastou os bens, apenas, mas o que os gastaria (ou guardaria para si) tivesse oportunidade de fazê-lo; quer da mesma forma que o seu irmão o fez, tão prodigamente, ou de maneira menos extravagante.

Esse filho todo certo, sempre de acordo com *o figurino*, cumpridor de seus deveres não pode ser visto como aquele que apenas ocupa o lugar de trabalhador impecável, mas o lugar daquele que acaba informando ao leitor que havia algo menos inocente por trás do silêncio de toda essa pretensa honestidade e trabalho: *O direito a... O poder em relação a... O desejo de ser mais pródigo em/que...*

A figura do filho mais velho não é apenas o dedo indicador de Jesus contra os fariseus e escribas de sua época é antes um convite a reflexão à posturas de prodigalidade materialista em relação aos outros sujeitos da parábola.

Essa visão materialista de discurso faz-nos transitar entre os sujeitos deslocando-nos e descentralizando-os; assujeitando-os ao seu dizer e ao seu silêncio. As equivocidades do dizer e não-dizer em conflitos na linguagem produzem ricos sentidos para a leitura respeitando, nas palavras, seus traçados de sentidos possíveis ao estabelecerem suas relações semânticas com os enunciados.

O PAI

O filho mais moço, tão esperado pelo pai, não chama a atenção do saudoso genitor a ponto dele (o pai) não sentir falta do filho mais velho, que está sentado à porta de casa, que reluta por ser mais pródigo que o irmão e não haver podido gastar/apoderar-se de nada do que lhe pertencia. O lugar do pai é o lugar também de um ser pródigo, mas pródigo no sentido extravagante em amar. Ele é a figura do amor pródigo que aceita tanto ao filho que está dentro de casa quanto ao filho que está fora. Silencia ao pedido do filho mais moço em pelo menos três momentos: quando por ocasião do pedido da partilha dos

bens, quando por ocasião da partida e ainda quando por ocasião do retorno o filho pede que seja um de seus servos (empregados). O pai apenas dirige palavras quando manifesta perdão e promove a festa do retorno. O silêncio⁸ do pai é a voz de um falar eloqüente de uma prodigalidade plural de sentidos. O não-dizer não significa que não se produziram sentidos, muitas vezes essa é a forma de significar o que é mais importante e que não se pode dizer em palavras. O silêncio é para o discurso a prodigalidade de sentidos para quem diz sem dizer e para quem busca sentidos mesmo sem entender por que não se disse. A voz silenciosa do pai é pródiga em amar, em esperar, em aceitar, em acolher, em festejar o filho e em recusar a partida e em silenciar.

Nessa história de gastos desafortunados o *pai pródigo* assume o olhar do sujeito que gasta seu próprio nome (seu maior bem), sua própria reputação enquanto dois filhos gastam os seus (do pai) valores materiais. Como pai, é estável pensar no lugar do perdão, (podemos nos acomodar e entendê-lo assim), mas o instável é o lugar incondicional do perdoar, e do acolher sem antes haverem os filhos merecido; um a festiva recepção e o outro a atenção do pai às portas do lar.

É inconsistente entender historicamente, em uma concepção linear, o amor incondicional do pai se não o entendermos historicizando a forma-sujeito⁹ do pai e dos filhos. A prodigalidade é o lugar do material que se arrola em efeitos metafóricos e de poderes em confronto e que se movem entre os sujeitos ao longo dos enunciados. Alguns desses efeitos metafóricos que se deslocam ao longo dos enunciados são: bens (vv. 12,13,20), tudo (vv.13,14,31), nada (v.16), campo (vv.15,25), novilho cevado(vv.23,27,30), servos (v.22), meu (v.31), teu (v.32). O pai ideológico da narrativa em meio a toda essa

⁸ Sobre os sentidos do silêncio no discurso observar a seguinte bibliografia: ORLANDI, Eni Puccinelli. AS FORMAS DO SILÊNCIO: No movimento dos Sentidos. 5ª edição: Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2002.

⁹ É a forma pela qual o sujeito do discurso se identifica com a formação discursiva que o constitui. Esta identificação baseia-se no fato de que os elementos do interdiscurso, ao serem retomados pelo sujeito do discurso, acabam por determiná-lo. Também chamado de sujeito do saber, sujeito universal ou sujeito histórico de uma determinada formação discursiva, a forma-sujeito é responsável pela ilusão de unidade do sujeito.

luta pelo ter (entre os filhos) posiciona-se como aquele que silencia porque entende a ambos e também os não deseja perder. O Jesus lucano apresenta um pai possuidor de tudo, compartilhador do que é seu por direito, detentor do direito (jurídico) de dividir, ou não, com seus filhos o que desejam, mas pacificador, solícito e silencioso.

O filho mais moço, que se diz devedor ao Pai, é tido pelo pai como sem débitos. O filho mais velho que se diz credor é informado que o pai não soma créditos, *tudo o que é meu é teu*, diz o pai (v.31); esta é a segunda e última vez que o pai se pronuncia na narrativa. Se significantes, como *pródigo/prodigalidade*¹⁰, não podem, segundo Pêcheux apud Orlandi (1997), serem vistos como *sentido conteúdo*, gastar em amor é também uma ação pródiga, portanto, não apenas seria pródigo aquele que despense seus bens em favor de si mesmo, mas também em favor de outros (mesmo que estes sejam bens mais que materiais). O amor pródigo, extravagante do pai está sempre posto acima dos desejos e ambições humanas desses filhos que representam as duas ou diversas formas de lidar com o material, (os bens, as posses, os gastos, o consumo), mas que no fundo desejam, da mesma maneira, serem pródigos, de uma ou de outra forma. O filho mais moço era pródigo em gastar o que era, ou não, seu. *Ou não*, na sentença anterior, remete-se ao fato de que nem tudo o que o filho gastou era seu por direito trabalhista, mas possivelmente o seria por direito familiar-adquirido só após a morte do pai. O filho mais velho era pródigo em amar os bens mais que a seu irmão, portanto, tanto o que participa da festa sem merecer quanto o que se decepciona com a postura do pai, são em semelhança tão pródigos quanto o amor silenciado do pai o é pelo bem-estar de seus filhos em participar da festa, em participar do lar.

¹⁰ **Pródigo** [do latim *prodigu*] – **1.** Que gasta em excesso, esbanjador, dissipador. **2.** Aquele que dá, distribui, faz ou emprega sem dificuldade e com abundância. **3.** Generoso, liberal. (Biderman,1998:754)

QUEM ESTAVA MORTO E REVIVEU, ESTAVA PERDIDO E FOI ACHADO?

Se, sob olhares distintos, todos são pródigos, cada um em seu desejo extravagante de ser e possuir, quem estava morto e reviveu?

v.31 Então, lhe respondeu o pai: Meu filho, tu sempre estás comigo; tudo o que é meu é teu.

v.32 Entretanto, era preciso que nos regozijássemos e nos alegrássemos, porque esse teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado.

Fora de casa, afirmava o pai, poucas vezes ouvido, para consolar e amenizar a raiva do filho mais velho que, morto e perdido era o estado em que se encontrava o seu irmão (o filho mais moço). Mas se todos eram pródigos, enquanto forma-sujeito, todos eram semelhantemente mortos, estavam perdidos e se acharam, para continuarem a luta material de sempre se encontrarem.

Quem estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado? O pai em certa medida duplamente, porque os filhos encontravam-se distanciados de seus braços paternos. Lembrando que na narrativa os problemas não se amenizam com o retorno do que estava distante, afinal o que estava em casa quer estar distante (recusa-se a entrar). Voltamos mais uma vez à pergunta: Quem estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado?

Inicialmente poderíamos pensar no filho que estivera distante, que perdera os bens e a proteção do pai, mas que acaba reobtendo o *status* social de filho e não de servo. Poderíamos também pensar no filho mais velho que em certa medida é aquele que, ao contrário do filho mais moço, se depara com seu verdadeiro caráter, seu insaciável desejo de justiça e consegue enxergar que os bens valem mais que o irmão e o próprio pai. O que dizer do pai que revive de sua angústia ao reencontrar do filho mais moço, por que se arrepende e volta aos seus braços. Revive também no pai a esperança de fazer com que o filho mais velho desperte de seus sonhos materiais sem que para isso tenha que enfrentar o mundo. Ninguém é passivo de exercer uma evidência estável de sentido, que não seja obrigado a permitir sentidos outros de instabilidades e errâncias. Afinal,

como diz Pêcheux (2002:51):

“(...) todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro (a não ser que a proibição da interpretação própria ao logicamente estável se exerça sobre ele explicitamente). Todo enunciado, toda seqüência de enunciados é, pois, lingüisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação. É nesse lugar que pretende trabalhar a análise de discurso”.

Todos, quando falam da morte ou ouvem sobre ela, falam e enxergam a si mesmos, do que têm de enfrentar para reviverem. O pai na parábola também estava morto, isto é, enfrentou o maior de todos os medos, mas reviveu estava perdido e foi achado. Um filho perdido¹¹ é sempre a morte do pai. Portanto o pai da parábola é a figura não só de Deus, como querem alguns, mas também do filho, Jesus Cristo, que venceu a morte reencontrando-se com os filhos que também estavam perdidos e foram achados. O Pai e Jesus, ambos um mesmo Deus, morrem em favor de seus filhos e ressuscitam cada vez que um filho volta ao lar. E toda festa celeste é uma comemoração a esse retorno ideológico de desmaterialização (abominação ao ter) e ressurreição. Que lugar ocuparia a morte do novilho, tão importante simbolicamente para os judeus? A morte física. Bem menos importante que a ideológica, a morte como sujeito de si mesmo por uma causa já vencida é a morte de quem já desde tempos eternos decide morrer em favor da vida dos filhos. A morte física de um Deus que se fez homem na pessoa de Cristo serve apenas para que todo ser inteligente entenda o que é um plano de justiça em favor da redenção dos filhos que se foram do lar ou que mesmo no lar lutem ideologicamente por uma sobrevivência independente do pai. A figura do cordeiro nesse sentido por ser vista como a figura da morte e a figura do pai que abraça o filho a figura da vitória de Cristo sobre a morte.

¹¹ Perdido aqui aponta para os mais diversos sentidos possíveis. São possibilidades literais ou ideológicas que produzem nos pais, na família e nos amigos o sentimento de perda.

O sentido ideológico de recusar-se a entrar em casa é não somente o rejeitar do perdão do pai concedido ao irmão, como a não aceitação do perdão do pai a si mesmo na condição de irmão. Rejeitar ao seu irmão é também rejeitar ao pai-ressurreto, a todos da casa, inclusive a morte do cordeiro¹², tendo como razão maior de seu desejo a seguridade a vida, a abastança e a prodigalidade material. Sentido que poderia não ocorrer se lido da perspectiva do irmão mais moço que aceitara a morte do novilho, perdão do pai e todos da casa. Na condição de filho que aceita a festa, o filho mais moço deseja para si o que deseja para o irmão, para o pai e todos que venham com ele participar da festa. Estar na festa é condição física de uma aceitação ideológica de participante de algo que se recebe sem qualquer merecimento, isso é estar vivo e reviver. A busca por assegurar a si mesmo a existência é a não compreensão de que a morte é sempre o último passo da vida para a ressurreição.

Sempre se julga, o ser humano, em condição de condenar o outro, especialmente quando todas as evidências indicam injustiça plena a *meu favor*. A injustiça plena do filho é a oportunidade da manifestação da justiça plena do Pai a favor deste, mesmo que muitos filhos se achem no direito de julgar o próprio Pai como sendo absolutamente injusto. Estar perdido e morto é a justiça que sempre se quer para os que procuram maus caminhos, mas ser achado e reviver é a justiça que se busca no perdão quando reconhecemos que erramos ao caminhar. Não ver a voz de justiça na postura do filho mais velho é saltar sobre as oportunidades que possibilitam sentidos e reflexões. E ao falar do que o pai havia deixado de fazer em seu favor, o filho mais velho está significando no silenciando de suas palavras a injustiça praticada pelo pai ao ordenar a morte do cordeiro em favor de seu irmão. Sentindo-se injustiçado a morte do cordeiro seria para si morte sem significado, sem importância e sem valia.

¹² Os termos novilho ou cordeiro, no Séc.I (sempre representou em todas as épocas), apontado na narrativa, sempre representou para os judeus a figura do esperado Messias, O Cordeiro de Deus. Os escritos descritos na Torá desde o gênesis, com o primeiro sacrifício realizado por Adão e Eva, depois o sacrifício de Noé ao desce da embarcação (após o dilúvio), os sacrifícios de Abraão e todos os patriarcas, os sacrifícios oferecidos pelo povo de Israel pelo deserto até nos tempos de Jesus quando todas as tardes e manhãs novilhos e cordeiros eram imolados no Templo de Jerusalém apontavam para uma figura simbólica que representava uma forma-sujeito que os próprios ouvintes de Jesus, no séc.I, em sua maioria, não estavam a reconhecer.

Sob o olhar da postura religiosa tradicional as expressões *morto e perdido* se confundem enquanto os termos *reviveu e foi achado* se assemelham. Segundo essa postura interpretativa esses sentidos se estabilizam na figura do filho mais moço. Para uma ampliação desta reflexão essas expressões cabem também ao pai e ao filho mais velho. E se as deslocarmos da figura do filho mais moço para as figuras do pai e do filho mais velho, tais sujeitos torná-las-ão equivocadas e distanciadas dos sentidos evocados inicialmente pelo pai. É nesse momento que as reflexões se abrilhantam sem comprometer os enunciados, mas ao contrário possibilitam-se sentidos estáveis e ricos. Como já vimos todas as personagens enquanto pródigas, enquanto incompletas e falhas, estão sempre, também na condição de perdidas e achadas. Porque achar o outro quando nele está o centro de minhas atenções, ou interesses é também achar-me a mim mesmo, é uma forma de estar perdido e ser encontrado estar morto e reviver. Isso deve significar que nem sempre estar morto pode significar apenas estar perdido, por exemplo, na condição do pai. Nem mesmo quem se achou, reviveu, tomemos, por exemplo, a condição do filho mais velho. O filho fora de casa, como encerra a narrativa, ocupa o lugar irreversível, ou não, daquele que estando achado estava mais perdido do que qualquer outra personagem da narrativa. Daquele que, não sendo chamado de príncipe, era seu superlativo manifesto, daquele que tendo casa prefere estar fora, assujeitado à sujeição material. Quer como filho mais moço, quer como o filho mais velho, se enxergar um *justiceiro do bem* é atribuir-se o papel do messias, que a si mesmo não se deu tal privilégio, antes, porém, morreu ideologicamente para si mesmo (na figura do pai) e fisicamente (na figura do novilho) para que os filhos pudessem entender o plano da redenção e alimentando-se dEle vencerem a morte.

COMER COM ou COMO?

Há na parábola dois momentos em que esse verbo, em sua forma flexionada, é posto em evidência. Nos versículos 16 - *Ali, desejava ele fartar-se* (XORTASTHENAI - χορτασθηναί) *das alfarrobas que os porcos comiam* (ESTHION - ησθιον); *mas ninguém lhe dava nada*, e 23 - *trazei também e matai o novilho cevado. Comamos* (FAGONTES - φαγοντες) *e regozijemo-nos (...).*

Certamente que esse verbo possui não apenas o sentido de alimentar-se. Não seria apenas um verbo bitransitivo, transitivo indireto quando no sentido de Comer *com/de* alguém ou transitivo direto Comer *algo*. Um olhar discursivo propõe um verbo que não possua um sentido que se limite a ação de alimentar-se, mas que ao verbo o sentido de partilha seja também gerado. Quem come na parábola não está se alimentando necessariamente dos restos de alimentos estragados dados aos porcos, até porque a expressão original usada na narrativa para comida dada aos porcos é alfarrobas, alimento usado pelos pobres no Séc. I. Quem come na parábola está apenas alimentando a leitura discursiva de que comer é também compartilhamento de idéias. Comer *com* porcos não é somente comer comida de porcos como sugere a expressão grega *Esthio* (*literalmente alimentar-se, ingerir*), é comer *como* porco, isto é, compartilhar *a mesa* das mesmas idéias, como sugere o verbo *Xortasthenai*. O Jesus lucano não sugere que o filho mais moço tenha comido porcos, o que seria inadmissível para os judeus de sua época: ele comeu das comidas *dos* porcos. Os porcos estão vivos e o filho do Pai desejava “fartar-se” (χορτασθηναι) com eles (porcos) *do que* eles (porcos) mesmos comiam (ησθιον).

Alguns sentidos se desvendam a partir desta descentralização do verbo comer e suas possíveis regências na parábola.

Comer com é estar em comum acordo com aqueles com quem se come; *comer com* é também comer *com(o)* aquele com quem se escolhe ou opte comer; quem rejeita *comer com(o)* o pai rejeita a comida do pai resultado *come com(o)* porcos a comida de porcos. Deixar o pai à mesa e sair a procura de sua satisfação pessoal (glotonaria material) é desvencilhar-se de suas ideologias (do pai) para participar do que há de mais abominável (comer com porcos). Comer aqui abre espaço para vastas geografias semânticas, todas rompendo com o ser centralizado (egocentrado) propondo reflexões subjetivas e historicizadas para o verbo *comer*.

É preciso, no entanto, voltar as figuras dos filhos que comem e o que eles comem ou rejeitam comer. A prodigalidade dos sentidos não está, como já vimos, na matéria que se come, mas nos efeitos ideológicos que ocorrem no discurso como ou com quem se come.

A atitude do filho mais moço revela sua forma ideológica de comer como porcos quando rejeita a presença do pai, enquanto a atitude do filho mais velho se apresenta quando rejeita comer o novilho que fora morto com seu irmão.¹³ Aqui o Jesus lucano não afirma que o filho mais moço comeu *com o* novilho, diferentemente dos porcos, o filho comeu *O* novilho.¹⁴ O filho participou da carne daquele que morreu, ou melhor, fora morto. A força ideológica daquele que revive quando *come o* é muito mais forte do que a daquele que come *com(o)*. O sujeito que *come o* passa não só a participar em comum acordo das idéias do outro como se constitui a si mesmo as próprias idéias do outro. A casa do pai é não somente lugar de compartilhar *das* idéias é mais que isso, ser as próprias idéias do pai, viver as idéias do pai, participar da vida do pai e isso significa ser filho do Pai. Comer da carne e beber do sangue não significa apenas comer e beber *com(o)*, não significa ser *como*, mas ser *um com*. Se o novilho pertence ao pai e se o filho mais moço come do cordeiro do pai participa concomitantemente da morte, mas também da vitória sobre ela, da vida e vida em abundância (Jo. 10:10).

O filho mais velho rejeita comer o Novilho morto, rejeita ideologicamente ser um com, porque escolhe ser um só, só em si mesmo. O contexto sócio-histórico mostra que quando, no séc.I um irmão mais moço pedia sua parte da herança estava pedindo no máximo um terço de todos os bens, haja vista ser esse o seu direito segundo a lei judaica (Dt. 21:17). Enquanto que o filho mais velho tinha direito a 2/3 da herança. Essa herança só deveria ser repartida após a morte do pai. No entanto o pedido do filho mais moço foi dá-me a parte dos bens que me cabe, isto é, tudo o que lhe cabia (1/3 de todos os bens do pai). Desta forma os bens do filho mais moço, que comia o novilho,

¹³ Aqui caberiam vários sentidos. Um sentido mais teológico, o que foi empregado no texto, seria o novilho que fora morto com seu irmão, isto é o novilho e o filho mais moço foram mortos, o primeiro para a salvação do segundo o segundo morto para o mundo material. Uma outra regência poderia ter sido usada, o que comprometeria os sentidos mencionados anteriormente, a de que o novilho foi morto para o seu irmão. Atribuindo ao texto, entre outros sentidos, o sentido de que o novilho fora um presente do pai ao filho mais moço, o que apontaria também para uma forma teológica mais tradicional de olhar, em que o Pai ocupa a figura de Deus e o novilho a imagem ideológica de Cristo.

¹⁴ Jesus, em muitos momentos, afirma ser o pão da vida. em outros lugares diz ser a carne que serve de alimento àqueles que entram em concerto consigo (ver João 6: 53-58).

era nada, pois tudo esbanjara dissolutamente, por essa razão pede ao pai para ser tratado como um dos servos, enquanto o seu irmão rejeita comer o novilho porque certamente temia perder parte da herança que tinha a ver. Rejeitar a morte do novilho é, entre outros sentidos, pode significar: não compactuar com a vitória, não atentar para o retorno, não aceitar a justiça (como a entende o perdão), não vislumbrar a ressurreição.

Jesus, o filho de Deus, é apresentado como antítese do filho mais moço (da narrativa lucana), mas ambos terminam suas vidas junto ao Pai. Jesus abandona o seu pai para libertar, o filho pródigo abandona o seu lar para ser livre; Jesus se fez servo por amor ao ser, o filho pródigo foi feito servo por amor ao ter; O filho pródigo come com porcos e se torna impuro (segundo as tradições de sua época); Jesus come com porcos (come os *publicanos e pecadores*) e o torna puros (Mc. 2:17); Pela morte, Jesus é vencedor sobre ela; pela ressurreição do novilho (ao alimentar-se da figura do cordeiro) o filho pródigo é vencedor sobre a morte. Finalmente se reconciliam com o Pai e o abraçam. A vitória, pelos caminhos da fé, é a garantia da reconciliação com o Pai.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sujeito é constituído pela linguagem, enquanto contradição e desejo, a história como processo de produção de sentidos e a língua como um corpo espesso e denso atravessado de falhas estas são categorias da Análise de Discurso que só podem prosperar e florescer, se remetidas à noção de discurso que nos oportunizou múltiplas reflexões para a parábola do Filho Pródigo.

Ao descentrar a imagem, tradicionalmente protagonista, do filho mais moço como sendo o pródigo da parábola, o artigo se propôs a deflagrar espaços inacabados de uma pluralidade de novas cores e aromas na narrativa.

A Bíblia é sem dúvida um lugar para a séria e aprofundada reflexão. Desta forma é que esses relevos semânticos apresentam-se como um convite à busca inesgotável de sentidos, tendo em vista um olhar discursivo em que os limites teológicos sejam o respeito pela coerência das afirmações sempre centralizadas de um sujeito *ego-pleno* para suas condições de produção, sua ideologia e sua história.

Referencial Bibliográfico:

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. **DICIONÁRIO DIDÁTICO DE PORTUGUÊS**. 2 ed. São Paulo: Editora Ática. 1998.

FEE, Gordon D. e STUART Douglas. **ENTENDES O QUE LÊS? UM GUIA PARA ENTENDER A BÍBLIA COM O AUXÍLIO DA EXEGESE E DA HERMENÊUTICA**. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GUNDRY, Robert. **PANORAMA DO NOVO TESTAMENTO**. Tradução João Marques Bentes. 7ª edição: São Paulo: Imprensa da Fé. 1991.

HAROCHE, Claudine. **FAZER DIZER QUERER DIZER**. Tradução Eni P. Orlandi: São Paulo: Editora Hucitec. 1992.

LACHS, Samuel Tobias. **A RABBINIC COMMENTARY ON THE NEW TESTAMENT. THE GOSPELS OF MATTHEW, MARK AND LUKE**. Hoboken, KTAV – USA. 1987.

LAGAZZI, Suzy R. **O DESAFIO DE DIZER NÃO**. Campinas: Pontes, 1998.

MILNER, JC. **O AMOR DA LÍNGUA**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

ORLANDI, Eni P. **TENDÊNCIAS E POSIÇÕES**. Boletim da ABRALIN Atas do I Congresso Nacional da ABRALIN, edição 21 - Junho/1997.

OLIVEIRA, Josemar M. **O SERMÃO DO MONTE EM MATEUS: Uma Releitura Bakhtiniana**. Dissertação orientada por Dr. Sérgio Roberto Costa. — Três Corações: Universidade Vale do Rio Verde de Três Corações, 2004.

PÊCHEUX, Michel. **DISCURSO, ESTRUTURA E ACONTECIMENTO**. Campinas: Pontes, 2002.

ADIÇÕES AO PENTATEUCO

Ozeas Caldas Moura.¹

Resumo

Como Adventistas do Sétimo Dia, empregamos o Método Gramático-Histórico na análise de textos bíblicos, ou seja, nos interessamos pela Redação final do texto, analisamos seu provável período histórico e a linguagem e do texto e como ele chegou a nós e sua mensagem. Esse é um método aceitável de se examinar a Bíblia. No entanto, querendo fugir do Método Histórico-Crítico, por vezes, se fecha os olhos para detalhes presentes nos textos do Pentatêuco (e em outras partes da Bíblia), que são claramente percebidos como sendo de outras mãos que não a do autor do texto. È o que se chama de adição ao texto, Geralmente empregada para se dar uma explicação ou para fazer a atualização de algum nome ou algum fato que já se tornava obscuro para o leitor posterior. Quando analisadas, vê-se que elas não contradizem a palavra de Deus. Ao contrário, lançam luz sobre o texto bíblico, possibilitando uma melhor compreensão dele.

Abstract

As Adventist of the Seventh Day, we used Grammarian-historical Method in the analysis of biblical texts, that is to say, we were interested in the final Composition of the text, we analyzed its probable historical period and the language and of the text like him came to us and its message. This is an acceptable method of examining the Bible. However, wanting to flee of Historical-critical Method, per times, we closes the eyes for present details in the texts of Pentateuch (and in another parts of the Bible), that are clearly noticed as being of another hands that not the one of the author of the text. It is what we denominate of addition to the text, Generally maid to give an explanation or to do the modernization of some name or fact that became already obscure for the posterior reader. When these additions are analyzed, we see that they don't contradict the Word of God. On the contrary, they throw light on the biblical text, facilitating a better understanding of him.

¹ Ozeas Caldas Moura é Doutor em Teologia Bíblica, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente é o diretor do Seminário Adventista Latinoamericano de Teologia, em Cachoeira, BA, Brasil.

INTRODUÇÃO

As Tradições Judaica e Cristã sempre viram em Moisés o autor do Pentateuco.² Esta concepção da autoria mosaica do Pentateuco vai predominar (mas não sem oposição) até o século XVIII.³

Diversos foram os eruditos que questionaram a autoria mosaica do Pentateuco, no todo ou em parte⁴, mas foi Julius Wellhausen (1844-1918) quem mais êxito teve quanto a abalar a confiança em Moisés como o autor do Pentateuco. É bem conhecida sua teoria do Pentateuco (calcada nos moldes da Teoria Evolucionista), que afirma ser o Pentateuco produto de três camadas redacionais: 1) Javista-Elohista (JE), datada de 750 a.C., 2) Deuteronomista (D), de cerca de 620 a.C., 3) Javista-Elohista-Deuteronomista (JED), de cerca de 550 a.C., e 4) Sacerdotal (P), de cerca de 500 a.C. Ou então de quatro fontes: 1) Javista, Elohistas, Deuteronomista e Sacerdotal.⁵ Esta teoria do Pentateuco conforme ensinada por Wellhausen vai vigorar por mais de um século, e, ainda hoje, não foi de todo abandonada (pelo menos na questão da nomenclatura JEDP para as supostas fontes presentes no Pentateuco). O que hoje se questiona é sobre o que verdadeiramente faria parte de cada uma dessas fontes, e, no caso da fonte Elohistas, se realmente ela teria existido!⁶

² Conforme Filon de Alexandria (*De Vita Mosis*, I, pará. 4; IV, pará. 291), Flávio Josefo (*História dos Hebreus*, Livro Quarto, cap. 8. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1992, pp. 118-127), O Talmude Babilônico (*Baba Bathra*, 14b), O Novo Testamento, em Mc 12:26 – onde o trecho de Êxodo 3:6 é dito estar no “Livro de Moisés”. Os rabinos, por sua vez, atribuíram a Moisés tanto a autoria da Torah escrita quanto da Torah oral, ou seja, todos os comentários da Lei contidos no Mishnah.

³ PURY, Albert de. (org.). *O Pentateuco em Questão*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 18.

⁴ Os nomes mais importantes, antes do século XVIII e depois, são os de Ibn Esra (século XII), A. B. Karlstad (1486-1541), Richard Simon (1638-1712), Spinoza (1632-1677), Jean Le Clerc (1685), Isaac de la Peyrère (1655), H. B. Witter (1711), Jean Astruc (1684-1766), Johann Severin Vater (1771-1826), Heinrich Ewald (1803-1875), W. M. L. de Wette (1780-1849), etc. (PURY, Albert de., *op. cit.*, pp. 18-26).

⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶ Esse é o questionamento de, por exemplo, C. Westermann (in: PURY, Albert de., *op. cit.*, p. 60).

Há tanta contradição entre os exegetas da assim denominada Alta Crítica sobre a questão das fontes⁷, que R. Rendtorff recorre ao puro e simples abandono da teoria dos documentos”⁸.

Como Adventistas do Sétimo Dia, empregamos o Método Gramático-Histórico na análise dos textos bíblicos, ou seja, nos interessamos pela Redação final do texto, analisamos seu provável período histórico e a linguagem e do texto como ele chegou a nós e sua mensagem. Esse é um método aceitável de se examinar a Bíblia. No entanto, querendo fugir do Método Histórico-Crítico, por vezes, se fecha os olhos para detalhes presentes nos textos do Pentateuco (e em outras partes da Bíblia) que são claramente percebidos como sendo de outras mãos que não a do autor do texto. É o que se chama de adição ao texto, geralmente empregada para se dar uma explicação ou para se fazer a atualização de algum nome ou fato que já se tornava obscuro para o leitor posterior. Quando analisadas, vê-se que elas não contradizem a Palavra de Deus. Ao contrário, lançam luz sobre o texto bíblico, possibilitando uma melhor compreensão dele.

A seguir, vejamos os principais textos⁹ que podem ser considerados adições ao texto do Pentateuco:

⁷“Este passar em revista das atividades do campo de crítica do Antigo Testamento no decurso do último quarto dum século revelou um caos de tendências em conflito, produzindo resultados contraditórios, criando-se uma impressão de ineficácia deste tipo de pesquisa. Parece inevitável a conclusão que a alta crítica já há muito passou do tempo de realização construtiva” (H. F. Hahn, citado in: ARCHER JR., Gleason L. *Merece Confiança o Antigo Testamento?* São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 491).

⁸PURY, Albert de., op. cit., p. 67. Diz também Archer Jr.: “Na maior parte porém, a tendência dos estudiosos do século vinte tem sido no sentido de repudiar a teoria Graf-Wellhausen, ou totalmente ou em parte” (ARCHER JR., Gleason L. *Merece Confiança o Antigo Testamento?*, op. cit., p. 478).

⁹A maioria destas adições ou atualizações tinham sido já percebidas por Ibn Esra (século XII).

1. No Gênesis:

1.1. Gn 12:6:

וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שָׂכֶם
 עַד אֵלּוֹן מוֹרָה וְהַכְנַעֲנִי אָז בְּאֶרֶץ

“Atravessou Abrão a terra até Siquém até ao carvalho de Moré [e os cananeus, nesse tempo, [habitavam] na terra”].

1.2. Gn 13:7:

וַיְהִי־רִיב בֵּין רְעֵי מִקְנֵה־אַבְרָם
 וּבֵין רְעֵי מִקְנֵה־לוֹט וְהַכְנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי אָז יָשַׁב בְּאֶרֶץ

“Houve contenda entre os pastores do rebanho de Abrão e entre os pastores do rebanho de Lot. [E os cananeus e fereseus, nesse tempo, habitavam na terra”].

As expressões colocadas entre colchetes nestes dois versos, pressupõem a conquista da terra de Canaã pelos Israelitas. O autor destas inserções lembra o leitor de que os cananeus e outros povos habitavam Canaã ao tempo em que ali morou o patriarca Abraão¹⁰, mas que ao tempo em que está escrevendo seu relato sobre este patriarca, esses antigos habitantes tinham sido aniquilados ou expulsos de sua terra. Realmente, não faz nenhum sentido atribuir tal observação a Moisés e no tempo do Êxodo.

1.3. Gn 14:14:

אַבְרָם. וַיִּרְדֵּף עַד־דָּא

“Abrão... os perseguiu até Dã...”

Como se sabe, “Dã” é o nome que foi dado à cidade de Laís, pelos danitas, quando conquistaram esta cidade (confira isto em Jz 18:27-29). Abraão deve ter conhecido “Dã” pelo seu antigo nome de “Laís”. Também Moisés não poderia ter mencionado a cidade pelo nome de “Dã”, pois

¹⁰ “If Abram had expected to be led into an unpopulated land whose pastures he would not have to share with others, he was mistaken. For this reason, perhaps, the statement is added, ‘the Canaanite was then in the land’” (NICHOL, Francis D. (ed.). *The Seventy-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 1. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1978, p. 296).

morreu antes da conquista de Canaã. Assim, a colocação de Dã em lugar de Laís, foi uma atualização ao texto do Gênesis, feita por um profeta ou escriba posterior a Moisés.

1.4. Gn 23:2 (em paralelo com Js 14:15):

וּתְמַת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הוּא חֶבְרוֹן
בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֵא אַבְרָהָם לְסַפֵּר לְשָׂרָה
וּלְבַכְתָּהּ

“Morreu Sara em Quiriat-Arba [que é Hebrom],
na terra de Canaã; veio Abraão lamentar por
Sara e chorar por ela”.

O texto que está em paralelo ao de Gn 23:2 é o de Js 14:15, que diz: “Dantes o nome de Hebrom era Quiriat-Arba; este Arba foi o maior homem entre os enaquins. E a terra repousou da guerra”.

Tanto a expressão “que é Hebrom”, em Gn 23:2 e “dantes o nome de Hebrom era Quiriat-Arba; este Arba foi o maior homem entre os enaquins”, de Js 14:15 são claramente percebidas como adições ao texto.

Após a conquista de Canaã pelos Israelitas, a cidade denominada Quiriat-Arba foi chamada de Hebrom.¹¹ A primeira menção a Hebrom encontra-se em Gn 13:18: “E Abrão, mudando as suas tendas, foi habitar nos carvalhais de Manre, [que estão junto a Hebrom]; e levantou ali um altar ao Senhor”. Aqui, a expressão “que estão junto a Hebrom”, também é uma adição, que explica onde ficavam os “carvalhais de Manre”.¹² Assim,

¹¹ “After that territory was conquered by Caleb, the city was called Hebron” (NICHOL, Francis D. (ed.). *The Seventy-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 2. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1976, p. 249).

¹² “Hebrom, no entanto, como cidade, não existia na época de Abraão. Só foi fundada sete anos antes de Zoa, no Egito (Números 13:22), isto é, cerca de 1700 a.C. Antes disso, o lugar se chamava Manre, e a menção de Hebrom (Gênesis 13:18; 23:19) é uma nota explicativa para indicar onde se localizava Manre” (UNGER, Merrill F. *Arqueologia do Velho Testamento*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1985, p. 58).

a explicação “que é Hebrom”, em Gn 23:2 (e também no verso 19) deve ser vista como uma inserção ao texto, de outra mão que não a de Moisés, pois no tempo deste profeta, o lugar se chamava Quiriat-Arba.

1.5. Gn 36:31:

וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם
לְפָנֵי מֶלֶךְ-מִלְכָּד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל

“São estes os reis que reinaram na terra de Edom,
[antes que houvesse rei sobre os filhos de Israel”].

A expressão “antes que houvesse rei sobre os filhos de Israel”, pressupõe a realeza em Israel¹³, que começou oficialmente com o rei Saul, em cerca de 1050-1010 a.C. (não considerando o reinado curto e local de Abimeleque, em Siquém, conforme Jz 9:6). Não seria correto cronologicamente atribuir tal expressão a Moisés, visto que Moisés morreu “antes que houvesse rei sobre os filhos de Israel”. Vê-se que a expressão explicativa foi adicionada para explicar ao leitor que a realeza em Edom é bem mais antiga que a de Israel.

Aventou-se a possibilidade de que a expressão “antes que houvesse rei sobre os filhos de Israel” pudesse ser compreendida como “antes que sobre Edom reinasse um rei israelita”.¹⁴ Mas mesmo se assim pudesse ser entendida, a expressão ainda não faria sentido na boca de Moisés¹⁵ e ao tempo dos 40 anos do Êxodo. Ainda, assim, apontaria para o tempo da monarquia em Israel.

¹³ “These were the kings who reigned in Edom before any Israelite king reigned”. This expression presupposes a knowledge of the kingship in Israel, or at least an anticipation of the kingship” (SAILHAMER, John H. *The Pentateuch as Narrative*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992, p. 205).

¹⁴ Conforme o faz a *Bíblia de Jerusalém*, nota de rodapé ao texto de Gn 36:31.

¹⁵ O Comentário Adventista admite que a expressão contida em Gn 36:3 possa ser uma adição ou interpolação ao texto, tirada de 1 Cr 1:43. Mas, de maneira surpreendente e incompreensível à luz dos fatos históricos, diz que “this conclusion is not necessary. It should be remembered that kings had been promised to Jacob, as Moses knew (Gen 35:11)”. (NICHOL, Francis D. (ed.). *The Seventy-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 1, op. cit., p. 426).

1.6. Gn 50:10:

Deve-se notar que em 1 Cr 1:43-54 aparece praticamente o mesmo relato sobre os reis edomitas e a explicação sobre a realeza em Israel que se encontra em Gn 36:31-43. Isso pode indicar que o texto do Gênesis foi adicionado pela mesma mão do autor de 1 Crônicas.

1.6. Gn 50:10:

וַיָּבֹאוּ עַד-גֵּרֶן הָאֲטָד אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן
וַיִּסְפְּדוּ-שָׁם מִסָּפֶד גָּדוֹל וְכָבֵד מְאֹד
וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֲבֵל שִׁבְעַת יָמִים

“Chegando eles, pois à eira de Atade, [que está além do Jordão], prantearam ali com lamento grande e mui intenso; e fez para seu pai lamentação durante sete dias”.

Percebe-se que a expressão “que está além do Jordão” (que aparece também no verso 11) explica a localização geográfica da “eira de Atade”. “Além do Jordão” são as terras à direita ou a Leste do rio Jordão¹⁶, isto do ponto de vista de alguém que mora em Canaã ou Palestina (nome dado à Canaã após a invasão dos Filisteus e sua fixação nas terras do litoral do Mediterrâneo). A maneira de se referir à localização da eira de Atade aponta para um autor que é morador de Canaã – o que não foi o caso de Moisés. Dessa maneira, o texto de Gn 50:10 contém a adição de “que está além do Jordão”, feita por um autor pós-mosaico e pós-conquista.

2. No Êxodo:

Êx 16:35:

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת-הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה
עַד-בָּאָם אֶל-אֶרֶץ נוֹשָׁבִת
אֶת-הַמָּן אָכְלוּ עַד-בָּאָם אֶל-קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן

“E os filhos de Israel comeram maná quarenta anos, até que entraram em terra habitada; comeram maná até que chegaram à fronteira da terra de Canaã”.

¹⁶“Além do Jordão” – “That is, the east side, opposite Jericho. They did not cross the Jordan until Joshua took command” (NICHOL, Francis D. (ed.). *The Seventy-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 1, op. cit., p. 900).

O texto de Ex 16:35 só faz sentido se os quarenta anos do Êxodo já estavam no passado, quando foi escrito. Apesar de não sabermos o ano exato da morte de Moisés, provavelmente ele morreu quando os quarenta anos da peregrinação de Israel em direção à Canaã estavam se completando ou mesmo já completos. Conforme Ex 7:7, Moisés tinha 80 anos quando tirou o povo do Egito, e contava com 120 anos quando morreu (Confira Dt 31:2 e 34:7). Isto indica que Moisés também peregrinou os 40 anos de duração do Êxodo. Nesse sentido, o texto de Ex 16:35 poderia ser atribuído a Moisés. Mas a expressão “até que entraram em terra habitada”, parece sugerir a entrada de Israel na terra de Canaã – o que não aconteceu com Moisés.

O texto de Js 5:10-12 diz quando foi que o maná cessou: Estando, pois, os filhos de Israel acampados em Gilgal, celebraram a Páscoa no dia quatorze do mês, à tarde, nas campinas de Jericó. Comeram do fruto da terra, no dia seguinte à Páscoa; pães asmos e cereais tostados comeram nesse mesmo dia. No dia imediato, depois que comeram do produto da terra, cessou o maná, e não o tiveram mais os filhos de Israel; mas, naquele ano, comeram das novidades da terra de Canaã”.

Pela informação de Josué, o maná cessou quando os filhos de Israel estavam em Gilgal, nas campinas de Jericó. Isso indica que eles já haviam atravessado o Jordão e estavam dentro de Canaã. E como Moisés não atravessou o Jordão (Dt 4:21 e 22), mas morreu no monte Nebo, nas terras de Moabe (Dt 34: 1-8), com certeza, foi outra mão que não a de Moisés que acrescentou o texto de Êx 16:35 ao Pentateuco. Provavelmente, a adição foi feita por Josué¹⁷ ou algum outro escriba ou profeta posterior a Moisés.

3. Em Números:

3.1. Nm 13:22:

¹⁷ NICHOL, Francis D. (ed.). *The Seventy-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 1, op. cit., pp. 582-583.

וַיַּעֲלוּ בְנֵי נֹבַח עַד־חֶבְרוֹן וְשָׁם
 אַחִימֵן שֹׁשֵׁי וְתַלְמִי וְלִירֵי הָעֵנָק
 וְחֶבְרוֹן שִׁבְעַ שָׁנִים נִבְנְתָה לִפְנֵי צֵעַן מִצְרָיִם

“E subiram pelo Negueb e vieram até Hebrom;estavam ali Aimã, Sesai e Talmai, filhos de Enaque;(Hebrom foi edificada sete anos antes de Zoã, no Egito)”.

Este texto de Números contém uma informação sobre a data de fundação da cidade de Hebrom: “foi edificada sete anos antes de Zoã, no Egito”. Tal informação é claramente percebida como um acréscimo ou adição ao texto que narra a viagem e o percurso dos espias pela terra de Canaã. Poderia ser atribuído ao próprio Moisés, não fosse o fato que, de acordo com Gn 23:2 e Js 14:15, Hebrom não era conhecida de Moisés por esse nome, mas sim por “Quiriat-Arba”.¹⁸ Assim, um escriba posterior a Moisés acrescentou a informação sobre Hebrom, não para deturpar o texto (conforme condenado em Ap 22:18 e 19), mas para torná-lo ainda mais claro e atual aos leitores de seu tempo.

3.2. Nm 22:1:

וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ בְּעַרְבוֹת מוֹאָב
 מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן יַרְחוֹ

“Tendo partido os filhos de Israel, acamparam-se nas campinas de Moabe, além do Jordão, na altura de Jericó”

A expressão “além do Jordão” (já analisada em Gn 50:10) só tem sentido da perspectiva de um morador de Canaã ou Palestina. Como já mencionado em Gn 50:10, as terras “além do Jordão” são as que ficam à direita ou a Leste deste rio. Como sabemos, Moisés não entrou em Canaã (Nm 20:12; Dt 4:21 e 22; 31:2; 32:48-52 e 34:1-6). Daí ser incompreensível atribuir-lhe a expressão “além do Jordão”.

4. No Deuterônimo:

4.1. Dt 1:1 e 5: Neste dois versos, aparece a expressão: “dalém do Jordão”- בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן O que foi dito da mesma expressão em Gn 50:10 e

¹⁸ Confira nota 10.

Nm 22:1 vale para este texto do Deuteronômio. “Além/dalém do Jordão” só faz sentido se o escritor está na terra de Canaã – o que não foi o caso de Moisés. Portanto, “dalém do Jordão” é um acréscimo ao texto,¹⁹ tanto em Dt 1:1 quanto em 1:5.

4.2. Dt 2:10-12, 20-23 e 3:9 e 11: Estes textos sobre povos que foram destruídos ou desapossados (Dt 2:10-12, 20-23) e o que menciona os dois nomes para o monte Hermom (Dt 3:9) e o que dá detalhes sobre Ogue, rei de Basã, e sua cama de ferro (Dt 3:11) são claramente percebidos como adições explicativas ao texto, para facilitar o entendimento do leitor de então. Se forem observados com atenção, vê-se que eles quebram a seqüência normal dos textos onde estão inseridos – o que pode indicar que não faziam parte do texto original.

4.3. Dt 3:14 e 34:6: As expressões “até o dia de hoje” - עַד הַיּוֹם הַזֶּה - nestes textos, pressupõem que os eventos narrados pelos textos aconteceram num passado distante, não sendo, portanto, do tempo do autor destas expressões.

4.4. Deuteronômio capítulo 34:

É realmente inconcebível que Moisés tenha escrito sobre sua própria morte.²⁰ Além disso, a expressão “até o dia de hoje” - עַד הַיּוֹם הַזֶּה - (já analisada acima), contida no verso 6 deste capítulo, implica em que o que é

¹⁹ “Algumas das expressões geográficas contidas no livro [do Deuteronômio] são de interesse particular sob este ponto de vista [das adições ao Deuteronômio]. A expressão ‘além do Jordão’ tem sido freqüentemente considerada como pós-mosaica porque parece indicar que o escritor se encontrava na Palestina” (THOMPSON, J. A. *Deuteronômio: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 52).

²⁰ Sobre isto diz o Comentário Adventista: “Inspiration has not revealed the authorship of the closing verses of Deuteronomy. Some commentators have held that Moses wrote this portion of the book prior to his death, but others have felt that Joshua or some other unnamed writer added it later, as postscript to the Pentateuch. Either view is fully in harmony with the way in which the Holy Spirit has operated upon other occasions (*sic*). However, certain expressions in vs 6-12 seem best understood as implying that Joshua was the author... The words ‘no man knoweth of his sepulcher unto this day’ (v. 6) reflect interest on the part of those who survived Moses, regarding the place of burial. There is more reason to think that this statement was written by another person after his death, by inspiration, of course, than that it was written by Moses himself prior to that event...” (NICHOL, Francis D. (ed.). *The Seventy-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 1, op. cit., p. 1077).

narrado em Dt 34 já se encontra no passado, tanto em relação ao escritor quanto ao leitor. Com certeza, um escriba ou profeta posterior, como por exemplo Josué, Samuel, ou outro, tenha acrescentado o capítulo 34 ao Deuteronomio.

CONCLUSÃO:

Concluindo este artigo, gostaria de citar as palavras de Paul Holf sobre as adições havidas no Pentateuco:

... É notável haver alguns acréscimos e retoques... de palavras arcaicas, feitos à obra original de Moisés. É universalmente reconhecido que o relato da morte de Moisés (Deuteronomio 34) foi escrito por outra pessoa (o Talmude, livro dos rabinos, o atribui a Josué). Gênesis 36:31 indica que havia rei em Israel, algo que não existia na época de Moisés. Em Gênesis 14:14 dá-se o nome de 'Dã' à antiga cidade de Laís, nome que lhe foi dado depois da conquista. Pode-se atribuir isto a notas esclarecedoras, ou a mudanças de nomes geográficos arcaicos, introduzidas para tornar mais claro o relato. Provavelmente foram agregados pelos copistas das Escrituras, ou por algum personagem (como o profeta Samuel). Não obstante, estes retoques não seriam de grande importância nem afetariam a integridade do texto. Assim, pois, são contundentes tanto a evidência interna como externa de que Moisés escreveu o Pentateuco. Muitos trechos contêm frases, nomes e costumes do Egito, indicativos de que o autor tinha conhecimento pessoal de sua cultura e geografia, algo que dificilmente teria outro escritor em Canaã, vários séculos depois de Moisés. Por exemplo, consideremos os nomes egípcios: Potifar ..., Zafnate-Paneá, Asenate e Om, antigo nome de Heliópolis (Gênesis 37:36; 41:45 e 50)...

²¹ "The account of Moses' death appears to have been added to the end of Pentateuch long after the event. By the time this last chapter was written, the burial of Moses was so far in the past that the location of his grave was uncertain to the writer: 'To this day no one knows where his grave is'" (SAILHAMER, John H. *The Pentateuch as Narrative*, op. cit., p. 478).

Também, pelas referências feitas com relação a certos materiais do Tabernáculo, deduzimos que o autor conhecia a península do Sinai. Por exemplo, as peles de texugo se referem, segundo certos eruditos, às peles de um animal da região do mar Vermelho; a ‘onicha’, usada como ingrediente do incenso (Êxodo 30:34) era da concha de um caracol da mesma região. Evidentemente, as passagens foram escritas por alguém que conhecia a rota da peregrinação de Israel e não por um escritor no cativeiro babilônico, ou na restauração, séculos depois.

Do mesmo modo, os conservadores mostram que o Deuteronomio foi escrito no período de Moisés. O ponto de referência do autor do livro é o de uma pessoa que ainda não entrou em Canaã. A forma em que está escrito é a dos tratados entre os senhores e vassalos do Oriente Médio no segundo milênio antes de Cristo. Por isso, estranhamos que a Alta Crítica tenha dado como data destes livros setecentos ou mil anos depois.²²

Que Moisés poderia ter escrito o Pentateuco, fica claro pelo texto de Atos 7:22: “E Moisés foi educado em toda a ciência dos egípcios e era poderoso em palavras e obras”. Além disso, em Midiã, para onde fugiu, após matar um egípcio, entrou em contato com a “escrita do futuro” – os caracteres alfabéticos que dariam origem ao hebraico antigo. Tais sinais foram encontrados gravados na parede de uma mina de turquesa, no wadi Serabit, região do Sinai²³ (os Fenícios foram os divulgadores deste alfabeto). Assim, Moisés teria se valido de caracteres alfabéticos, em vez de escrever empregando os hieróglifos do Egito.

Assim, cremos na autoria mosaica do Pentateuco, mas, pelas considerações apresentadas neste artigo, vê-se claramente que outras mãos adicionaram ao texto mosaico informações úteis, que ajudam o leitor a compreender ainda mais os escritos do grande profeta e libertador Moisés. Tais adições apontam, ainda, para o fato de que a inspiração não se dá com as palavras da Bíblia, mas com sua mensagem.

²² HOLF, Paul. *O Pentateuco*. Belo Horizonte: Vida Nova, 1985, pp. 17 e 18.

²³ SCHWANTES, Siegfried Julio. *Arqueologia*. São Paulo: Departamento Gráfico do Instituto Adventista de Ensino, 1988, p. 43

A FACE FEMININA DE DEUS

Evandro L. Cunha¹

Resumo

Não podemos permitir que nosso inconsciente masculinizado individual e coletivo maculem a real imagem de Deus. Quando tentarmos mentalizar sua face, não deixemos ser conduzidos por conceitos reducionistas e sexistas. Lembremos que Ele transcende as questões de gêneros. Mas em todo caso, se formos utilizar signos como referenciais didáticos, não olvidemos que a Imago Dei é homem-mulher. Que Deus também tem seu lado terno, materno, amoroso, gerador, enfim, feminino.

Abstract

We cannot allow that our individual and collective masculinized unconsciousness maculate the real image of God. When we try to think about his face, let us not be driven by reductionist and sexist concepts. Let us remind that He transcends the subjects of genders. But in this case, if we will use signs as didactic referentials, let us not forget that Imago Dei is man-woman. That God also has his loving side, maternal, generator, finally, feminine.

INTRODUÇÃO

O criticismo tem acusado a religião de ser o fruto de uma projeção psíquica² ou um convencionalismo cultural e filosófico³.

¹ Pastor do distrito Central de Fortaleza-CE. É pós-graduado em Filosofia (Ética e Política) pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), mestrando em Teologia pelo SALT- Unasp.

² Sigmund Freud, *O Futuro de Uma Ilusão, o Mal-estar na Civilização e outros Trabalhos*, Vol. XXI (1927-1931); *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros Trabalhos*, Vol. XXIII (1937-1939). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Rio de Janeiro-RJ: Imago Editora, 1969).

³ Urbano Zilles, *Filosofia da Religião* (São Paulo-SP: Edições Paulinas, 1991); Battista Mondin, *Quem é Deus? – Elementos de Teologia Filosófica*. (São Paulo-SP: Paulus, 1997).

Mesmo para os mais ortodoxos dos pensadores a imaginação do homem desempenha um papel fundamental na construção desta imagem da divindade⁴.

A pergunta não é: quem é Deus? Mas como Ele é? Diversos mecanismos psíquicos, biológicos e culturais podem interferir na idéia que temos de Deus. A razão instrumental sozinha é inoperante para abarcar toda a complexidade do Mistério Deus. Saulo de Tarso já afirmara: “Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante [*hómoion*] ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte [*technês*] e pela imaginação [*enthüméus*] do homem” (Atos 17:29)⁵.

Se no paganismo a imaginação tentou materializar a divindade (idolatria), na tradição judaica-cristã a divindade foi reduzida à figura do masculino. Deus é um homem. O feminino encorpou a figura do mal. Mas o que diz a Bíblia?

DEUS: Transcendência e Imanência

A antropogênese bíblica narra a Divindade projetada no homem. Enquanto na mitologia pagã as divindades eram deuses com atributos de homens, na tradição cristã a humanidade espelha os atributos divinos. Embora reconheçamos o antropomorfismo lingüístico contido na prosa, a revelação nos oferece uma pista para desvendar o mistério da personalidade de Deus⁶. Como é Deus? Essa pergunta pode parecer infantil, mas é uma das mais complexas para a Teodicéia e para a Teologia⁷. O Decálogo condena

⁴J.B. Phillips, *Seu Deus é Pequeno Demais – Qual é a imagem que você faz de Deus?* (São Paulo-SP: Editora Mundo Cristão, 1989); Donald R. Dyer, *Pensamentos de Jung Sobre Deus – Profundezas Religiosas da Psique* (São Paulo-SP: Madras Editora, 2003).

⁵ Alfred Marshall (trad), *The New Internacional Version – Interlinear Greek-English New Testament* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1976), 547.

⁶A expressão “personalidade de Deus” é ambígua. Etimologicamente, o termo “personalidade” vem de *persona*, que no mundo antigo era uma máscara usada em apresentações cênicas. Logo, per si, a *personalidade* oculta mais do que revela.

o tornar concreto o Abstrato e visível o Invisível (Êxodo 20:4-6). “A tentativa de representar o Eterno por meio de objetos materiais, rebaixaria a concepção do homem acerca de Deus. A mente, desviada da perfeição infinita de Jeová, seria atraída para a criatura em vez de o ser para o Criador. E, rebaixando-se suas concepções acerca de Deus, semelhantemente degradar-se-ia o homem”⁸. A proibição era explícita: não correr o risco de ser desfigurado pela contingência humana. Por isso, desde cedo o povo da aliança aprendeu a pensar no Invisível em termos metafísicos⁹.

Como adorar um Deus que não podemos vê-Lo? Ele poderia ser ouvido, sentido, mas não visto. O Invisível idealizou uma forma de ser melhor percebido ou “visto”. Estabeleceu duas maneiras pelas quais os adoradores poderiam se apoderar delas e mentalizar a pessoa de Deus: a phisis (a natureza) e o antropos (o homem).

Através da natureza seria possível chegar a deduções sobre a bondade, justiça e santidade de Javé (Romanos 1 e Salmo 19)¹⁰.

⁷ A distinção epistemológica entre Teodicéia e Teologia é que a primeira é a Razão num ato solitário procurando compreender o mistério da Divindade. Enquanto que a segunda é a Razão auxiliada pela Revelação investigando o fenômeno Deus. Veja Régis Jolivet, *Curso de Filosofia* (Rio de Janeiro-RJ: Editora Agir, 1998), 287-288; Charles Hodge, *Teologia Sistemática* (São Paulo-SP: Editora Hagnos, 2001), 1-25.

⁸ Ellen G. White, *Patriarcas e Profetas* (Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991), 312.

⁹ A habilidade conceitual dos hebreus os colocou em destaque como povo com capacidades notáveis de abstrações. Devemos lembrar que os homens que mais influenciaram o Ocidente estavam ligados às raízes hebraicas. Podemos citar Jesus Cristo, Paulo de Tarso, Karl Marx, Sigmund Freud, Albert Einstein entre outros. Ver “Judeus, Que Povo É Esse?” *Revista Terra* (São Paulo-SP: Editora Peixes, Dezembro de 2004), 44-55; Jacques Attali, *Os Judeus, O Dinheiro e o Mundo* (São Paulo-SP: Editora Futura, 2002).

¹⁰ Uma evidência de que era possível conceber uma idéia límpida da Divindade foi a abstração do filósofo pré-socrático Xenófanes (c. 580-460 a.C. aproximadamente): “Há um deus acima de todos os deuses e homens: nem sua forma nem seu pensamento se assemelha aos dos mortais”. (Frg. B23). Citado por Junito de Souza Brandão, *Mitologia Grega* (Petrópolis-RJ: Vozes, 1991), 1:28; Um outro fragmento trás: “Se a divindade é a mais forte de todas as coisas, só pode ser uma única (...), pois se houvesse dois ou mais deuses, não poderia ser o mais forte e o melhor de

Esse conhecimento empírico deveria nortear o comportamento humano elevando seus conceitos éticos e morais. Na natureza, a Divindade é desnudada como fonte originadora da criação, relacionada com ela, mas ao mesmo tempo distinta (imane e transcendente). A não distinção induziu algumas culturas a vê-Lo amalgamado com a criação – Panteísmo¹¹.

Além dos elementos estéticos da natureza, Deus criou a humanidade para Se tornar visível – Imagem e semelhança (Gênesis 1 e 2). Não seriam necessárias as técnicas dos artesãos para materializar o Invisível. Como observou Jack Miles, “Deus faz o mundo porque quer a humanidade, e quer a humanidade porque quer uma imagem”¹².

de tudo. Portanto só pode haver uma divindade” (Pseudoarist., de Melisso, Xenoph. Gorg., 3, 3), citado por Gerd A. Bornheim (org), *Os Filósofos Pré-socráticos* (São Paulo-SP: Editora Cultrix, s/d), 34; Mesmo no antigo Egito com sua realeza divina e sua religião antropomórfica e panteísta, o monoteísmo eclodiu como instrumento unificador da política do Estado. Foi o caso do Faraó Amenófis IV (c. 1369-1353 a.C.), que introduziu o culto a Áton como o único Deus verdadeiro. O politeísmo foi restabelecido na dinastia de *Tutancâmon*. Veja Marvin Perry, et. All., *Civilização Ocidental – Uma História Concisa* (São Paulo-SP: Martins Fontes, s/d), 20; Claudine Le Tourneur d’Ison, “Aton, o primeiro deus único do Egito” in <http://www2.uol.com.br/historiaviva/>. Alguns historiadores crêm que as origens do monoteísmo egípcio remonta a adoração de **Dyehuty** que os gregos chamavam de **Thot** ou **Hermes**, o deus do tempo. <http://www.egiptologia.org/mitologia/panteon/thot.htm>; Teólogos, antropólogos, arqueólogos e historiadores têm defendido a tese de um *Monoteísmo Primordial*. Veja J.E. Martins Terra, *Elohim, Deus dos Patriarcas* (São Paulo-SP: Edições Loyola, 1987), 8; Karen Armstrong, *Uma História de Deus* (São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1993), 15; Para uma melhor compreensão da Revelação Geral ou Natural nas culturas veja Don Richardson, *O Fator Melquisedeque – O Testemunho de Deus nas Culturas Através do Mundo* (São Paulo-SP: Edições Vida Nova, 1986); Freud tentou estabelecer um paralelismo não convincente entre o monoteísmo egípcio e o hebreu em *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros Trabalhos*, Vol. XXIII (1937-1939). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Rio de Janeiro-RJ: Imago Editora, 1969).

¹¹ A maioria das religiões orientais esposa o Panteísmo. Umberto Padovani e Luis Castagnola, *História da Filosofia* (São Paulo-SP: Melhoramentos, 1990), 63 – 90. No Ocidente alguns filósofos pré-socráticos advogaram o Panteísmo, entre eles, Parmênides (c. 450 a.C) e na Modernidade, o judeu holandês Baruch Spinoza seguido por Fichte, Schelling, e Hegel abraçaram essa teoria. Bryan Magee, *História da Filosofia* (São Paulo-SP: Edições Loyola, 1999), 17, 154, 156 e 158.

¹² Jack Miles, *Deus – Uma Biografia* (São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2001), 41.

Quando os filhos perguntassem aos pais: “como é Deus?” Os pais poderiam responder: “contemplem a natureza e olhem ao seu redor, nós os humanos somos a imagem de Deus”. E como Jesus¹³, afirmariam: “Quem nos vê, vê o Pai”. Como ponderou Mario Veloso, “a única imagem de Deus que existe na criação é o homem. Por esta razão também Deus proibiu que o homem fizesse para si esculturas ou imagem alguma de Deus, pois somente o homem pode representar a imagem e a figura de Deus na terra”¹⁴.

Sendo a humanidade o aspecto revelacional-visível, o assassinato era uma agressão ao próprio Deus, por isso o “Não Matarás” (Êxodo 20: 13). O mesmo poderia ser dito sobre a infidelidade que é conceituada como um desagravo à pessoa humana e uma perda da visão holística da realidade. Pelo prisma que a vida é uma grande rede de conexões, o Decálogo não poderia ser entendido como imperativos isolados. Na arqueologia da violência estaria “não cobiçarás” (desejo intenso)¹⁵ para frear os instintos não santificados da psique humana. Só Deus poderia ordenar a execução de um ser humano por ser Ele o autor e mantenedor da vida. A Ética da Vida¹⁶ apregoada por Albert Schweitzer era o *modus vivendi* de Adão e Eva. A natureza era idealizada como casa primeva (Gen 1:28 e 2:15). Os fundamentos de uma ecologia foram lançados: *sujeitar*,

¹³ João 14:9: “Disse-lhe Jesus: Estou há tanto tempo convosco, e não me tendes conhecido, Filipe? Quem me vê a mim vê o Pai; e como dizes tu: Mostra-nos o Pai?”

¹⁴ Mario Veloso, *O Homem, Pessoa Vivente* (Brasília-DF: Alhambra, s/d), 111.

¹⁵ Analisando a arqueologia da violência, Boff cita o resultado de uma pesquisa de René Girard sobre a hipótese das origens da violência: “Eis a palavra-chave de Girard: o desejo mimético (mimesis = imitação). O ser humano deseja o que o outro deseja. Um imita o outro. O desejo mimético, entretanto, é gerador de conflito, pois os dois desejam o mesmo objeto. Entram em rivalidade. Cada um quer tomar exclusivamente para si o objeto e com isso realizar o seu desejo. Para tal efeito, sente-se obrigado a excluir o outro. Esse conflito se agiganta quando entram grupos que coletivamente desejam. Quanto mais pessoas e grupos desejam o mesmo objeto, mais cresce a rivalidade, mais aumenta o conflito, mais se aguça a violência”. Leonardo Boff, *A Voz do Arco-Íris* (Brasília-DF: Letra Viva, 2000), 51.

¹⁶ Leonardo Boff, *Princípio de Compaixão e Cuidado* (Petrópolis-RJ: Vozes, 2000), 15.

cultivar e cuidar¹⁷.

A relação homem-natureza era mediatizada não pelo conceito de exploração dos recursos naturais, mas como interdependência ôntica. O Adam (homem genérico) sabia que sua origem material estava na Adamah (terra). O mundo edênico era um todo perfeito, harmonioso e interconectado – era uma teia de relações intercambiáveis. Mesmo na realidade pos-lapsariana, percebemos que “da física quântica e da cosmologia contemporânea sabemos que a lei mais fundamental do universo não é a competição e o triunfo do mais forte, mas sim a sinergia e a cooperação de todos com todos. Tudo está urdido por uma rede incomensurável de relações energéticas e materiais. Tudo tem que ver com tudo, em todos os momentos e em todas as circunstâncias. Nada nem ninguém pode viver fora destas relações”¹⁸. Adão desfrutava de forma plena desse estilo de vida. O homem era um elo que incorporava o Imanente (natureza) e o Transcendente (Deus) – isso foi expresso no relato de sua criação. Ele tem em sua estrutura constitutiva elementos naturais (terra) e sobrenaturais (sopro de vida).

A IMAGEM DE DEUS: Homem-Mulher

Embora haja uma polêmica milenar em torno do que seria exatamente a imagem de Deus no homem¹⁹, há um consenso de que

¹⁷ Leonardo Boff, *Ética da Vida* (Brasília-DF: Letra Viva, 2000); *Ethos Mundial* (Brasília-DF: Letra Viva, 2000); *Saber Cuidar* (Petrópolis-RJ: Vozes, 1999); Dany Ferreira, *Ecologia na Bíblia* (Rio de Janeiro-RJ: Juerp, 1992); Mauro Grün, *Ética e Educação Ambiental – a conexão necessária* (Campinas-SP: Papirus, 1996).

¹⁸ Leonardo Boff, *Princípio de Compaixão e Cuidado* (Petrópolis-RJ: Vozes, 2000), 13.

¹⁹ Louis Berkhof, *Teologia Sistemática* (São Paulo-SP: Editora Cultura Cristã, 1990), 187-194. Para Santo Agostinho a *imago dei* era a capacidade intelectual do ser humano (cf. De Trind. XIV, 8, 11; 1044) citado por Philotheus Boehner e Etienne Gilson, *História da Filosofia Cristã* (Petrópolis-RJ: Vozes, 2000), 184; Natanael B. P. Moraes, “Imagem de Deus e Ética” in *Revista Teológica – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia*. Volume 5. Janeiro-Junho 2001, número1. (Cachoeira-BA: IAENE, 2001), 85-111.

²⁰ Maria Teresa P. Santiago, *A Mulher Espaço de Salvação* (São Paulo-SP: Edições Paulinas, 1993), 166-183

essa imago dei é composta pelo homem e pela mulher²⁰.

Monique Hébrard, especula: “A palavra ish, ‘homem’, se escreve com as letras aleph, yod e shin; a palavra isha, ‘mulher’, se escreve com as letras Aleph, shin e he. Observamos que homem e mulher possuem duas letras comuns e uma diferente: o yod para o homem e o hé para a mulher. São essas as letras que encontramos no tetragrama YHVH: yod, he, wav, he. Portanto, YHVH [nome para Deus em hebraico] reflete exatamente o masculino e o feminino”²¹.

Uma nota de roda pé (comentário) de uma edição da Torah [Pentateuco] em português trás uma curiosidade lingüística sobre o tema: “Quando Deus criou o primeiro homem, Ele o chamou de Ádam, mas depois de dar-lhe a sua companheira, Ele o chamou Ish (esposo) e a ela de Ishá (esposa). O Altíssimo colocou nele Seu Nome Já (a letra Iod ? em Ish, vya e a letra Hê h em Ishá, hva), dizendo: ‘Se eles andarem nos Meus caminhos e observarem os Meus mandamentos, Meu Nome estará com eles; Eu os preservarei dos males e das aflições. Caso contrário, Eu lhes retirarei Meu Nome e serão um para o outro Êsh va, um fogo devorador”²². Interpretações, elas reforçam a idéia de que não podemos pensar em Deus em termos meramente masculinos. Ellen G. White, defende que: “o homem deveria ter a imagem de Deus, tanto na aparência exterior [estética] como no caráter [psico-espiritual]”²³. Por “aparência exterior” inferimos não um reducionismo sexual – macho e fêmea, mas um princípio de complementaridade. O homem só poderia expressar sua

²¹ Monique Hébrard, *Mulher e Homem – Uma Aliança de Futuro* (São Paulo-SP: Edições Paulinas, 1993), 168.

²² Bernardo Lerer (ed.), *Tora – a Lei de Moisés* (São Paulo-SP: Editora Sêfer, 2001), 7.

²³ Ellen G. White, *Patriarcas e Profetas*, (Tatuí-SP; Casa Publicadora Brasileira, 1991), 28. Colchetes acrescentados.

semelhança com Seu criador num processo associativo psicossomático. Adão reconheceu isso quando exclamou: “essa é osso de meus ossos, e carne da minha carne; ela será chamada de mulher, pois do homem foi formada” (Gên. 2: 23). A analogia bíblica é perfeita. Assim como o homem genérico é semelhante a Deus, isso não significa igualdade absoluta, o mesmo princípio pode ser aplicado aqui, ou seja, semelhança não é sinônimo de igualdade. O clamor do Movimento Feminista é exatamente esse: “direitos iguais porque somos iguais”. Desta forma a imago dei é distorcida pelas pressões sociais.

Uma das grandes inconsistências hermenêuticas foi considerar o homem e a mulher iguais. Em termos ontológicos têm o mesmo valor, mas na dimensão existencial são diferentes não apenas anatomicamente, como também socialmente – seus papéis são singulares²⁴. A imago dei não poderia ser refletida em atitudes egoístas, nem dominadoras, e sim, em submissão e entrega mútuas. Separados eles seriam imagens pálidas da Divindade. O que estamos querendo dizer é que na antropologia do Gênesis a imagem de Deus é homem-mulher. Nem mesmo o lapso adâmico, pecado original, destituiu essa imagem – maculou-a mas não a anulou totalmente (Gen 5:1-3 e Tiago 3:9)²⁵. A humanidade entrou num processo degenerativo como consequência do pecado. No homem foi enxertada uma “nova” natureza – a pecaminosa (Rom 3 e 7).

O FEMININO DESFIGURADO

Como consequência desta natureza pecaminosa, a mente humana sofreu desajustes que anuviaram a verdadeira concepção do feminino. O que estava em pauta não era apenas um processo degenerativo psico-somático-social, mas havia se instalado uma rebelião

²⁴Ellen G. White, *Lar Adventista* (Santo André-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1973), 211-290.

²⁵Historicamente, os Calvinistas defenderam uma condição pós-lapsariana do homem como um estado de depravação total. “Portanto, uma vez que a imagem de Deus é a perfeita excelência de natureza humana que refulgiu em Adão antes da Queda, [mas], ao depois, [foi] de tal modo corrompida e quase obliterada, que nada sobra da ruína senão o [que é] confuso, mutilado e infestado de mácula, agora [ela] se percebe nos eleitos, em certa medida, na extensão em que foram regenerados pelo Espírito”, João Calvino, *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã* (São Paulo-SP: Casa Editora Presbiteriana, 1985), 1:206.

espiritual²⁶.

Por duas vezes em Gênesis se afirma que a imaginação do homem foi afetada drasticamente pelo pecado²⁷. Isso logicamente implica que a cosmovisão do homem foi alterada do seu estado de inocência. A imagem de Deus estaria sujeita a distorções tanto no paganismo como na tradição judaico-cristã.

No paganismo, o feminino foi desvirtuado em duas vertentes: como objeto de prazer e como incorporação da divindade²⁸. Na liturgia cotidiana das culturas antigas o sexo e a religião estavam intimamente associados. A mulher personificava esses dois desejos de superar a realidade imediata. Logo, o feminino era idealizado como “campo fértil”. Essa conceituação é oriunda da sociedade agrária, onde a terra era vista como um corpo o qual os deuses coabitam. Por isso, era possível a fertilização. Percebe-se que termos como *semente* era relacionado com o *sêmen* e sua correlação com *semeadura*. Mircea Eliade observa que nos cultos à fertilidade “a orgia ritual em favor das colheitas também tem um modelo divino: a hierogamia

²⁶ Isso está implícito na declaração de Gênesis 3:15: “Porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua descendência e o seu descendente; este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar”. Ellen G. White comenta que esse conflito entre o homem e Satanás só é possível quando o homem se associa a Deus. Por natureza, o pecado foi uma aliança com o Inimigo. Através da aceitação de Cristo, a humanidade passa a ter “inimizade” com o Diabo e amizade com Deus. Veja Ellen G. White, *O Grande Conflito* (Santo André-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1981), 509.

²⁷ “E Viu o Senhor que a maldade do homem se multiplicara sobre a terra e que toda a *imaginação dos pensamentos de seu coração* era só má continuamente” e “Porque a *imaginação do coração do homem* é má desde a sua meninice...” (Gen. 6:5 e 8:21). Itálicos acrescentados.

²⁸ Na Mitologia Greco-Romana encontramos desde as prostitutas cultuais às deusas. Nadia Julien, *Minidicionário Compacto de Mitologia* (São Paulo-SP: Editora Rideel, 1992); Junito de Souza Brandão, *Mitologia Grega*, 3 vols (Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1991). A emancipação da mulher no mundo secular e sua participação ativa na vida sexual foram responsáveis por fomentar a imoralidade. Esse era um quadro paradoxal. Se por um lado, havia uma liberação da libido em orgias, por outro, o pudor reinava em muitas famílias. Veja essas obras que mostram essas duas faces do feminino na sociedade greco-latina: Safo de Lesbos, *Poemas e Fragmentos* (São Paulo-SP: Iluminuras, 2003) e Aline Rousselle, Pornéia – *Sexualidade e Amor no Mundo*

dos deuses fecundador com a Terra-Mãe²⁹. A emancipação pagã feminina eclodiu no ritualismo orgiástico, onde o sexo era um instrumento de adoração. No imaginário coletivo, a figura da mulher possuía um caráter cósmico. Hodiernamente, essas idéias foram ressuscitadas pelo movimento New Age (Nova Era)³⁰, ecologistas e espiritualistas. A exploração do sexo (com ares de sacralidade), o movimento feminista e até mesmo a inclusão das mulheres (mesmo lésbicas) no sacerdócio³¹ reflete o renascimento de um feminismo desfigurado da imago dei³². A ideologia pagã conceituava a mulher de forma negativista. “Platão, por exemplo, afirmava que não existia lugar para a mulher que até sexualmente os rapazes eram preferíveis às mulheres. Sócrates ignorava a mulher por completo, como se ela não existisse. Para Eurípedes, a mulher era ‘o pior dos males’. Para Aristóteles, que foi o inspirador de Santo Tomás e que influenciaria toda a filosofia e a teologia ocidental, a mulher ‘tem uma natureza defeituosa e incompleta’. (...) E até Cícero escreveu que ‘se não existissem as mulheres, os homens

²⁹ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões* (São Paulo-SP; Martins Fontes, s/d), 122.

³⁰ Russell Chandler, *Compreendendo a Nova Era*, (São Paulo-SP; Bom Pastor, 1993); Will Baron, *Enganado Pela Nova Era* (Tatuí-SP; Casa Publicadora Brasileira, 1996); M. Basilea Schlink, *Nova Era à Luz da Bíblia* (Curitiba-PR: Irmandade evangélica de Maria no Brasil, 1992); Walter Martin, *Como Entender a Nova Era* (São Paulo-SP; Editora Vida, 1995); Leila Amaral, et.all., *Nova Era – Um desafio Para os Cristãos* (São Paulo-SP: Paulinas, 1994); Elizeu C. Lira, *Radiografia da Nova Era* (Tatuí-SP; Casa Publicadora Brasileira, 1995) e *O Governo da Nova Era* (Tatuí-SP; Casa Publicadora Brasileira, 1999); Leonardo Boff, *Nova Civilização Planetária* (São Paulo-SP: Editora Ática, 1994), 69-75.

³¹ Recentemente, a pastora da Unitede Methodist Church, Karen Dammann, lésbica assumida, foi motivo de polêmica e levada a “julgamento” pela cúpula de sua igreja. Veja <http://ultimosegundo.ig.com.br/useg/nytimes/artigo/0,,1551020,00.html>

³² O Adventismo não está imune aos ataques do *feminismo desfigurado*. A polêmica em torno da ordenação das mulheres e a criação de departamentos para aplacar a força do feminismo na igreja gera preocupação. Não queremos entrar no mérito da questão, apenas alertar que a **Cultura** nunca deve superar a **Revelação**. Para melhor compreensão do debate deste tema veja: Patrícia A. Habada e Rebecca Frost Brillhart, eds., *The Welcome Table- Setting a Place for Ordained Women* (Maryland: Team Press, 1995); C. Raymond Holmes, *A Ponta de Um Iceberg – A Autoridade e a Interpretação da Bíblia e a Ordenação de Mulheres para o Ministério* (s/l e s/d); Nancy Vyhmeister, ed., *Women in Ministry – Biblical & Historical Perspectives* (Berrien springs, MI: Andrews University Press, 1998); Samuel Koranteng-Pipim, *Searching the Scriptures – Women’s Ordination and the Call to Biblical Fidelity* (Berrien Springs-MI: Adventists Affirm, 1995).

seriam capazes de falar com Deus”³³.

Essa inferiorização do feminino no Mundo Antigo, principalmente grego, contribuiu para promover o homossexualismo³⁴ e uma arte masculinizada, como observou Ortega y Gasset: “A Vênus de Milo é uma figura másculo-feminil, uma espécie de atleta com seios. (...) O cânone da arte grega ficou inscrito nas formas do moço desportista, e quando isto não lhe bastou preferiu sonhar com o hermafrodita”³⁵.

O Judaísmo extra-bíblico, ou seja, as tradições e costumes que os judeus adotavam como estilo de vida, tinha como fonte uma leitura patriarcal dos textos sagrados como também concessões feitas de forma subjetiva ao feminino desfigurado do paganismo. Isso gerou um judaísmo opressor:

- Era considerada inferior ao homem e sempre associada de forma pejorativa a escravos e crianças.
- “Era até proibido a uma mulher oferecer um sacrifício (colocar a mão sobre a cabeça do animal sacrificial, etc., Lv 1:4; 3:2; Mishna Menachoth 9:8). A única importância que ela tinha era como dona de casa e esposa”³⁶.
- Os judeus oravam agradecendo a Deus por não ter nascido mulher.
- Não podia conversar com um homem na rua, mesmo sendo seu esposo.
- Só podia sair de casa com o consentimento do marido, pai ou irmão mais velho e usando o véu. As que viviam no campo se sentiam mais libertas dessas regras.

³³ Juan Arias, *Jesus – Esse Grande Desconhecido* (Rio de Janeiro-RJ: Objetivo, 2001), 158.

³⁴ Willaim Barclay teceu comentários interessantes sobre o homossexualismo no Mundo Antigo no verbete “Pornéia” do livro *As Obras da Carne e o Fruto do Espírito* (São Paulo-SP: Vida Nova, 1985), pp. 25 a 29. Para um estudo histórico mais detalhado veja K.J. Dover, *A Homossexualidade na Grécia Antiga* (São Paulo-SP: Nova Alexandria, 1994).

³⁵ Ortega y Gasset, *Rebelião das Massas* (file:///C:/site/livros_gratis/rebeliao_massas.htm (123 of 139) [7/11/2001 21:34:39]).

³⁶ Otto Borchert, *O Jesus Histórico* (São Paulo-SP: Edições Vida Nova, 1985), 222.

- Tinha que conviver com a poligamia do esposo.
- O acesso à educação era exclusividade dos homens. Alguns achavam que era melhor queimar a Lei do que ensiná-la a mulheres.
- Sua palavra não era digna de confiança, por isso não poderia depor como testemunha.
- Na sinagoga e no templo se mantinham caladas e separadas dos homens.
- Se fosse estéril era discriminada pela sociedade e tida como amaldiçoada.
- No ato do casamento era tida como posse do marido.
- O casamento era arranjado pelos pais.
- Tinha que trabalhar no campo, cuidar da casa e dar assistência à família.
- Apenas nas festas litúrgicas desfrutava de uma certa “liberdade”.
- Podia ser vítima fácil de artimanhas de maridos que forjavam motivos para o divórcio, tais como: queimar a comida e não agradar ao marido³⁷.

Essa teologia da inferiorização da mulher estava fundamentada numa hermenêutica distorcida de Gênesis 3:15 (“...o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará”). Não é objetivo nosso fazer uma exegese do texto mencionado, mas apenas contextualizar teologicamente as origens primeiras desse imperialismo do macho que afeta até mesmo a concepção de Deus. Na literatura do Antigo Testamento verificamos diversas variações de procedimento quanto ao feminino. De um papel mais ativo à agente passivo. Os textos sapienciais louvam os atributos da mulher virtuosa e condenam a leviana³⁸.

De qualquer forma a figura da mulher será aviltada por uma teologia superficial e arrogante. Esse desenlace atinge níveis degradantes, a tal ponto que no judaísmo do tempo de Jesus a mulher deixou de ser imagem de Deus e passou a ser uma mera *sombra do homem*.

³⁷Émile Morin, *Jesus e as Estruturas do Seu Tempo* (São Paulo-SP: Edições Paulinas, 1978), 55-74; Joaquim Jeremias, *Jerusalém no Tempo de Jesus* (São Paulo-SP: Edições Paulinas, 1986), 473-494; Russell Norman Champlin, *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia* (São Paulo-SP: Editora Hagnos, 2001), 4:394-405.

³⁸Provérbios 11:16; 12:4; 14:1; 31:10 e 5:3, 4, 5.

No **Catolicismo**, o feminino não escapou do paradoxo bem-mal. Os Pais da Igreja, em sua maioria, conceberam a mulher como o mal camuflado. A influência platônica e gnóstica atribuíam ao feminino o dualismo dialético – a matéria má versus espírito bom³⁹. Para alguns teólogos medievais a mulher não participava de forma original da imagem de deus. Ela seria imagem do homem, e não imagem de Deus: “Graciano, no século XII, em seu famoso Decreto, principal fonte jurídica para o Direito Canônico até os dias de hoje, citando frases atribuídas a S. Agostinho e a Santo Ambrósio (Ambrosiaster) escreve: ‘Esta imagem (de Deus) está no varão como criação única, origem dos demais humanos; ele recebeu de Deus o poder de governar como seu substituo porque é a imagem de um Deus único. Por esta razão, a mulher não foi feita à imagem de Deus’”⁴⁰. Elas ainda foram comparadas, negativamente, às crianças e aos debilídeos⁴¹. Tertuliano taxava a mulher de “porta do Diabo”. Para Clemente de Alexandria “todas as mulheres deveriam morrer de vergonha só de pensar que são mulheres”. João Crisóstomo a depreciava de “animal selvagem”. A mulher, na visão de Gregório de Nisse, era incapaz para os estudos. São Jerônimo foi mais além quando defendia que, se uma mulher se manter virgem e servir a igreja, “ela deixa de ser mulher, e será chamada homem”⁴². Para o Padre Vieira “as mulheres deviam sair de casa em apenas três ocasiões: para o batismo,

³⁹Para melhor compreensão da influência platônica ou neoplatônica e do gnosticismo na Filosofia e Teologia cristãs veja: Santo Agostinho em *Os Pensadores* (São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999); Bengt Häggglund, *História da Teologia* (Porto Alegre-RS: Concórdia Editora, 1986); Tony Lane, *Pensamento Cristão*, 2 vols., (São Paulo-SP: Abba Press, 1999); Alain de Libera, *Pensar na Idade Média* (São Paulo-SP: Editora 34, 1999); Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média* (São Paulo-SP: Martins Fontes, 2001); Colin Brown, *Filosofia & Fé Cristã* (São Paulo-SP: Vida Nova, 1999); Philotheus Boehner e Etienne Gilson, *História da Filosofia Cristã* (Petrópolis-RJ: Vozes, 2000).

⁴⁰ Leonardo Boff, *O Rosto Materno de Deus* (Petrópolis-RJ: Vozes, 1986), 84-85.

⁴¹ *Idem*, 85. Na Modernidade Rousseau e Freud irão propagar idéias semelhantes acerca do feminino.

⁴² Monique Hébrard, *Mulher e Homem – Uma Aliança de Futuro* (São Paulo-SP: Edições Paulinas, 1994), 37.

para o casamento e o próprio enterro⁴³.

Concomitante a essa postura antifeminino, o catolicismo a semelhança do paganismo, desenvolveu uma divinização do feminino ao exaltar os atributos espirituais da Virgem Maria. Essa tensão urdirá todo o tecido católico medieval. Mais uma vez platonismo, aristotelismo e gnosticismo induzirá a hermenêutica católica. Se por intermédio de Eva veio o pecado e ruína, através de Maria o Verbo se fez carne – nascido de mulher (João 1:14 e Gálatas 4:4). No catolicismo o feminino incorporou essa dualidade ôntica e axiológica: a dialética Eva-Maria alimentou os paradoxismos teológicos até os dias atuais. Apesar dos avanços do Movimento Feminista nos átrios romanos, o catolicismo ainda não conseguiu a emancipação absoluta dessa herança medievá. A mulher é genitora do pecado e mãe de Deus ao mesmo tempo. Hans Küng, esclarece que esta postura antifeminina preponderante na liturgia católica, desenvolveu-se concomitantemente com a estrutura hierárquica influenciada pela visão de mundo dos gregos via os pais da igreja⁴⁴.

No Protestantismo Clássico, a situação não foi muito diferente. Os reformadores integraram o espírito da época. A descentralização da figura de Maria em sua liturgia corroborou à atitude antifeminina dos reformadores. Por outro lado, o não ao celibato de alguma forma valorizou a figura da mulher, mas parou por aí. Embora Martinho Lutero pregasse o sacerdócio de todos os santos, na prática a mulher estava excluída da liturgia oficial. **O anglicanismo liberal** também conhecido como **Episcopal** (ecleticismo de protestantismo, catolicismo e política) é uma corruptela da Reforma do século XVI. Igreja oficial da Inglaterra criada pelo rei Henrique VIII, que em 1534 rompeu com a Igreja Católica e a rainha ou qualquer outro monarca no poder exerce a função de chefe da Igreja. O anglicanismo admite mulheres como sacerdotes desde 1994. Recentemente, tem admitido lésbicas e homossexuais no episcopado. Em suma, o protestantismo histórico só veio se abrir ao papel de liderança da mulher na igreja após a morte dos reformadores. Isso significa que o feminino foi relativizado durante quase um século.

⁴³ Ana Miranda, "Ser Mulher" in *Revista Veja – 25 Anos – Reflexões Para o Futuro* (São Paulo-SP: Editora Abril, 1993), 127.

⁴⁴ Hans Küng, *Igreja Católica* (São Paulo – SP; Objetiva, 2001), 55-56.

No Pentecostalismo e Neo-Pentecostalismo as mulheres têm exercido papel de liderança e até mesmo de pastorado, embora ainda carregue o estigma de sexo frágil e originadora do pecado. No pentecostalismo tradicional, as normas quanto à conduta feminina são bastante rígidas, enquanto no pentecostalismo mais liberal há mais flexibilidade na modéstia cristã. Devido à diversidade de ramificações destas correntes, fica difícil estabelecer um padrão comportamental no que diz respeito ao feminino nestas igrejas. No geral, elas seguem a mesma linha católica de sacralização e demonização da mulher⁴⁵.

Os arquétipos de Eva e Maria formam a individuação da mulher cristã hodierna. Isto é testificado pela produção literária voltada ao público feminino⁴⁶.

No Mundo Atual, a figura da mulher evoca imagens paradoxais⁴⁷. Desde as sufragetes inglesas às feministas hodiernas, o quadro é o resultado de processos dialéticos que partem da Revolução Francesa passando pela Revolução Industrial Inglesa, pelos movimentos abolicionistas americanos; seu envolvimento com os partidos de esquerda da Europa, pelo liberalismo sexual da década de 1960 (graças às teorias de Freud e outros), pelos avanços tecnológicos no campo dos anticoncepcionais e os milagres das cirurgias plásticas até a exploração do corpo feminino como produto mercadológico. Os marqueteiros têm afirmado que para se vender uma idéia ou um produto precisam evocar signos do mundo feminino.

⁴⁵ Elisa Martins, "As Donas do Púlpito", *Revista Época* 21/06/2004 in <http://revistaepoca.globo.com>

⁴⁶ Cynthia Heald, *A Jornada de Uma Mulher ao Coração de Deus* (São Paulo-SP; Editora Candeia, 1999); Beverly LaHaye, *A Mulher Controlada Pelo Espírito Santo* (Belo Horizonte-MG: Editora Betânia, 1981); Kay Marshall Strom, *A Mulher Maltratada*, (São Paulo-SP: Editora Vida, 1995); Stormie Omartian, *O Poder da Esposa Que Ora* (São Paulo-SP: 1999); Jill Renich, *Segure o Seu Marido* (São Paulo-SP: Mundo Cristão, 1977); Paul Tournier, *A Missão da Mulher* (São Paulo-SP: Edições Vértice, 1988); T.D. Jakes, *A Dama, Seu Amado e Seu Senhor* (São Paulo-SP; Mundo Cristão, 1999); Elizabeth George, *Uma Mulher Segundo o Coração de Deus* (São Paulo-SP: 2000).

⁴⁷ Dolores Orasco e Rita Moraes, "O Poder de Salto Alto", *Revista Isto É*. 10/03/2004. www.terra.com.br/istoe.

No campo teórico, a Teologia Feminista espousa uma leitura da Bíblia pela ótica da mulher. Tem acusado a teologia tradicional como sendo preconceituosa e machista. O desfiguramento do feminino no mundo religioso e secularizado tem reduzido a mulher a mera imagem: de beleza, de luta, de autonomia, de maternidade, de erotismo, de resistência, etc.. A Teologia Feminista, subjetivamente, tem destacado o papel de Maria na reconstituição do verdadeiro valor da mulher. Essa teologia feminista por um lado tem tornado a rosto da mulher mais visível, mas ao mesmo tempo o tem desfigurado com premissas absurdas pro aborto e legalização de uniões do mesmo sexo.

Das humilhações que elas tem que passar no Afeganistão tendo que esconder seu próprio rosto (símbolo de sua nulidade), das mutilações⁴⁸ que sofrem na África (símbolo de sua inutilidade) até as explorações do capitalismo selvagem (símbolo de sua “utilidade”); o drama maior vivido por elas, e que tem gerado uma crise de identidade, é a multiplicidade de papéis que têm que desempenhar. Se no passado elas tinham que cuidar da casa e da família, hoje além destas atribuições foram acrescentadas outras sem que houvesse uma reengenharia de funções na família. As sobrecargas físicas e psicológicas têm desfigurado o feminino. Mas em contra partida, as mulheres conquistaram espaço e tem redesenhado a figura do macho com o advento do metrosssexual⁴⁹ – uma espécie de sujeito que procura manter sua masculinidade, mas ao mesmo tempo introjeta valores femininos, como o cuidado com a beleza.

RESTAURANDO A IMAGO DEI

A teologia da submissão da mulher é um fenômeno pós

⁴⁸ No documento oficial editado pela Igreja Adventista do Sétimo Dia intitulado *Declarações da Igreja*, há um capítulo que versa sobre a problemática da “Mutilação Genital Feminina” (Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003), 170-173.

⁴⁹ “Metrosssexual, ou ‘metrosexual’ no original inglês, contração de heterossexual com metropolitano. Essa a sua definição: um empreendedor bem-sucedido, entre 25 e 45 anos, que vive nas grandes cidades e se preocupa com seu aspecto visual, se dedica a essa preocupação e gasta com ela, como fazem seus colegas gays do mesmo extrato social. Com uma diferença fundamental: o metrosssexual é macho”. Sérgio Dávila, *O Mercado “Descobre” o Homem Vaidoso* (Folha de São Paulo, 20/07/2003) em <http://www1.folha.uol.com.br/>

-exílico ou do judaísmo tardio. Mesmo uma leitura superficial do Antigo Testamento, percebemos que a mulher apesar de viver num ambiente patriarcal, gozava de uma certa emancipação. “De tempos em tempos na história de Israel, as mulheres desempenhavam um papel de significância, e podiam até ser profetisas. É assim que se descreve Miriã, irmã de Moisés e Arão (Ex 15:20). Débora era uma profetisa que, segundo transparece, também julgava o povo (Jz 4:4). Deu uma comissão profética a Baraque, para este derrotar o exército de Sísera (Jz 4:6), e celebrou o triunfo com o cântico de Débora (Jz 5:1-31). Hulda, a profetisa, foi consultada pelo rei Josias num tempo de crise (2 Rs 22:14-20). Os contextos deixam claro que tanto Débora quanto Hulda eram mulheres casadas. As narrativas dos livramentos através de semelhantes profetisas indicam que ‘profetisa’ era mais do que título meramente de cortesia, dado à esposa do profeta (cf. Is. 8:3). Outras mulheres que desempenharam um papel de destaque na história, para o bem ou para o mal, foram Ester, esposa hebréia do rei persa Asuero [sic], cujas ações livraram o seu povo, e Jezabel, esposa do rei Acabe, que levou Israel a adorar a Baal (1 Rs caps. 18-22)”⁵⁰. Na literatura veterotestamentária detectamos uma tensão axiológica quanto ao feminino. Essa tensão oscila entre valorização positiva e negativa.

Foi o fundamentalismo que emergiu depois do exílio babilônico o responsável por essa perversão teológica. A doutrina da submissão feminina é interpretada pelo Novo Testamento como um sinal de respeito, amor e fé nas promessas de Deus (Efésios 5:22-33 e I Pedro 3:1-7). Não queremos com isso ignorar que não houvesse todo um sistema que exaltava os atributos masculinos em detrimento dos femininos. Mesmo no ritual do Santuário onde a figura do macho era prevalecente, o feminino não estava totalmente ausente - as oferta de cabras, rolinhas e ovelhas, testificam isso (Lev. 1:14; 3:1; 4:28, 32-34). Nos textos sapienciais, o feminino é retratado com duas faces: a mulher perversa e a virtuosa. Javé condena a néscia e louva a prudente cujas ações é uma hipostatização do próprio Deus (Prov. 31).

⁵⁰ Lothar Coenen e Colin Brown (eds), “Mulher”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* (São Paulo-SP: Vida Nova, 2000, 1:1336).

Um Deus Pai que age como mãe. O Deus da Bíblia, ao contrário do que muitos crêem, era um Deus com fortes traços maternos. Devido tem-se revelado num contexto essencialmente patriarcal, muitas vezes se apresentava no Antigo Testamento com fortes traços masculinos – principalmente de guerreiro e legislador. Mesmo assim, não ocultou completamente Sua face terna, amorosa, sensível, etc.. Como vemos nos textos a seguir:

- Uma mãe que consola – (Isaías 66:13).
- Que ergue a criança até junto do seu rosto (Oséias 11:4).
- Incapaz de esquecer do filho de suas estranhas (Isaías 49:15 e Salmo 25:6 e 115:5).
- Possui um seio aconchegador (João 1:18).
- Compara-se a uma galinha tentando ajuntar seus pintinhos (Lucas 13:34).
- Assume um papel típico de mulher: enxugar as lágrimas (Apocalipse 21:4).
- O Logos de Deus incorpora a Sabedoria (Prov. 8).

Se realmente o feminino é tão importante para Deus, como responder a pergunta seguinte?

Por que o Messias encarnou-se no masculino e não no feminino? O Verbo se fez homem nascido de mulher (João 1:14 e Gálatas 4:4). Podemos conjecturar duas razões que justificam o Logos de Deus ter assumido o sexo masculino e não o feminino: Teológica e Sociológica. A primeira, parte do pressuposto que Eva ao pecar primeiro, caiu de status de igual e se inferiorizou-se. Adão passou representar o Salvador, embora ele mesmo (Adão) tenha pecado. O Messias Jesus incorporaria a figura do primeiro homem. Há alguns textos bíblicos que fundamentam essa tese: (Gen. 3:16, I Tim 2:13-15 e Rom 5:14). Essa “inferiorização” deveria ser encarada mais como uma metáfora do que como uma norma de conduta.

A segunda, crer que a sociedade teocêntrica e androcêntrica não havia espaço para um Messianismo feminino. Se o Verbo de Deus viesse em forma de mulher, geraria uma tensão que resultaria em conflitos sem precedentes. Além do mais, a expectativa de um Messias masculino era o fruto do profetismo clássico em Israel (Isaías 7, 9, 11 e 53; Jeremias 31; Miquéias 5; Daniel 9, etc).

Jesus é o novo Adão no sentido genérico (Romanos 5:14). O fato de não ter tido um relacionamento amoroso com o sexo feminino nem constituído família, leva-nos a crer que seu objetivo ao incorporar o homem não era dignificar esse ou aquele sexo, mas restaurar o ser humano em sua totalidade. Em Filipenses capítulo 2, Paulo afirma que Jesus “Sendo em forma de Deus não teve por usurpação ser igual a Deus . Mas **aniquilou-se** [esvaziou-se – kenôu] a si mesmo, assumindo a forma de servo...” (vs 6-7). Paulo faz um paralelismo forma de Deus (**morphe theou**) com forma de servo (**morphe doulou**). A ênfase aqui não é apenas na encarnação, mas ao serviço humilhante. Se a condição da mulher era igual ou semelhante a do servo, Ele assumiu a humilhação da mulher e esteve submisso ao Pai como uma mulher estaria submissa ao seu esposo. Jesus Cristo vivenciou a doutrina da submissão até suas últimas conseqüências. Ele se esvaziou sem se anular. Serviu sem perder a dignidade. A opção pelo servo (o oprimido pelo pecado e pela sociedade) fez com que Ele valorizasse não apenas a mulher, mas todo o “oprimido do Diabo” (Atos 10:38).

O pecado, obra prima de Satanás, fez separação, criou divisão, confusão e caos. Jesus veio desfazer as obras do Diabo (I João 3:8). Neste processo de restauração dos valores edênicos, constava devolver à mulher seu protostatus: imagem e semelhança de Deus. Para levar a efeito esse projeto teve que escandalizar a sociedade de Sua época⁵¹. Jesus Cristo quebrou os paradigmas da época quando tratou a mulher com dignidade e amor. Ele tocou-as, curou-as, perdoou-as, discipulou-as e comissionou-as. “O profeta maldito [sic] de Nazaré intuiu que a mulher, mais do que o homem, é o símbolo mais visível do rosto compassivo e não vingativo de Deus. E, por isso mesmo, temível e perigosa para o poder. Jesus a defendeu contra os poderes. E elas, as mulheres, amaram-no mais que a ninguém, fiéis a ele até aos pés da cruz”⁵².

⁵¹ Para um estudo mais amplo da relação de Jesus com as mulheres veja Gerd Theissen e Annette Merz, *O Jesus Histórico – Um Manual* (São Paulo-SP: Edições Loyola, 1999), 244-248; Paul Hoffmann, *A Herança de Jesus e o Poder na Igreja – Reflexão sobre o Novo Testamento* (São Paulo – SP: Edições Paulinas, 1998), 28-31.

⁵² Juan Arias, *Jesus – Esse Grande Desconhecido* (Rio de Janeiro - RJ: Objetivo, 2001), 170.

O Novo Testamento e a doutrina da submissão da mulher. Não poderíamos deixar de fora a postura tão contraditória e polêmica do apóstolo dos gentios em relação à mulher. Se as declarações de Paulo em I Coríntios 11 e 14 e I Timóteo 2:8-15 não forem submetidas a uma rigorosa exegese, corremos o risco de concluir que os ensinamentos de Paulo se opunham aos de Jesus. Alguns querem atribuir essa atitude de Paulo a sua cultura judaica. Devemos lembrar, entretanto, que o apóstolo era um dos poucos seguidores de Jesus que era dotado de um ecleticismo cultural – não apenas falava vários idiomas, como conhecia bem o pensamento contemporâneo (Atos 17).

Não é objetivo deste artigo fazer uma investigação detalhada da teologia paulina acerca da mulher. Todavia, é nossa intenção esclarecer que se o *corpus paulinus* for considerado em sua totalidade, concluiremos que a postura de Paulo é aceitável e está em harmonia com os Evangelhos e os contextos vividos pelo apóstolo.

*O silêncio da mulher durante o culto aconselhado por Paulo deve ser entendido à luz dos contextos*⁵³. Os literalistas, ou seja, aqueles que querem transpor o conteúdo bíblico ao pé da letra e aplicá-lo à realidade de hoje, terão que fazer o mesmo com outras porções da mesma verve de Paulo. Por exemplo: (1) *O Paulo que condena o vinho, o recomenda a Timóteo* (I Tim 5:23), (2) *O uso do véu durante o culto* (I Cor 11:1-16), (3) *A situação do escravo* (I Cor 7:20-24 e Filemon), (4) *a saudação com ósculo santo* (Rom 16:16, I Cor 16:20, II Cor 13:12 e I Tess. 5:26). É lógico que estes textos exigem de nós uma abordagem contextualizada. Quando a Bíblia é mencionada fora do seu contexto, deixa de ser Palavra de Deus e passa a ser palavra de homens e até mesmo do próprio Diabo (Mateus 15:1-9, II Pe 3:14-16 e Mat. 4:1-11)⁵⁴.

⁵³ Não é questionado o papel da mulher na divulgação da mensagem, mas sim sua postura durante a liturgia pública. Para uma compreensão melhor deste assunto e similar ver Nancy Vyhmeister, "Proper Church Behavior in I Timothy 2:8-15" e W. Larry Richards "How Does a Woman Prophesy and Keep Silence at the Same Time?" (I Corinthians 11 and 14) em Nancy Vyhmeister (ed.), *Women in Ministry – Biblical & Historical Perspectives* (Berrien Springs-MI: Andrews University Press, 1998), 333 e 311.

⁵⁴ Para um estudo sobre as tendências hermêuticas contemporâneas ver Gerhard F. Hasel, *A Interpretação Bíblica Hoje* (São Paulo – SP: Gráfica do SALT-IAE, s/d). Amin A. Rodor, "A Bíblia e a Inerrância". *Revista Teológica do SALT-IAENE*. Vol. 2. Janeiro-Junho de 1998. Número 1.(Cachoeira-BA: IAENE, 1998), 1-22.

Para entendermos não o que, mas o porquê de Paulo ter dito isso, temos que adentrar nos contextos histórico-cultural, literário-lingüístico e teológico-espiritual dessas declarações. O espaço não permite explorar todas as nuances e detalhes destes contextos. Mas uma leitura atenta dessas passagens revela que Paulo estava enfrentando uma situação nova. No Judaísmo apesar das restrições impostas à mulher, a fala no templo não era totalmente impedida. Em Lucas 2: 36-38, afirma que a profetisa Ana quando reconheceu o menino Jesus como sendo o Messias, ela proclamava esta verdade no templo: “... Esta não deixava **o templo**, mas adorava noite e dia em jejuns e orações. E, chegando naquela hora, dava graças a Deus, e **falava** a respeito do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém” (versos 37b a 38)⁵⁵. O próprio Paulo em I Coríntios 11:5 recomenda que a mulher ore ou **profetize** que o faça coberta com um véu. Em Atos 21:8-9, Lucas mais uma vez relata mulheres profetizando. Na casa de Filipe em Cesaréia, “tinha este quatro filhas donzelas, que **profetizavam**” (verso 9)⁵⁶. Tendo uma vista que a igreja primitiva não possuía templos, era muito comum as casas se tornarem local de adoração (Rom. 16:5; I Cor. 16:19 e Col 4:15). Logo, o feminino desempenhava um papel vital no processo de edificação espiritual da igreja.

Com a expansão missionária, o cristianismo enfrentou diversas situações desafiadoras⁵⁷. A missiologia cristã se deparou com um

⁵⁵Grifos e negritos acrescentados.

⁵⁶Negrito acrescentado.

⁵⁷O desafio não foi apenas no campo litúrgico. Posteriormente, o cristianismo teve que enfrentar múltiplos questionamentos na cristologia, pneumatologia, soteriologia, etc.. Ver Bengt Hägglund, *História da Teologia* (Porto Alegre-RS: Concórdia Editora, 1986), 13-93.

mundo novo e com uma mentalidade bem diferente daquela onde nasceu. Como já foi exposto, os contrastes eram gritantes entre a situação da mulher em Israel e nas outras nações. Como era de se esperar, quando o cristianismo chegou a essas regiões, principalmente fora do Oriente Médio⁵⁸, as tensões eclodiram. Paulo procura com muita sabedoria e bom senso administrar essas situações. As mulheres que vinham da cultura helênica desfrutavam não apenas de uma certa emancipação, como também de uma libertinagem litúrgica. Nas religiões antigas o sexo e a música eram instrumentos que conduziam ao êxtase. Percebendo esse feminismo desfigurado, Paulo toma medidas radicais em nome da “ordem e da decência” (I Cor. 14:40). Lembremos que a ordem para ficar calado não era apenas para as mulheres. Se durante o culto aparecesse um homem que falasse outro idioma e se ali não houvesse alguém com o dom de interpretar, essa pessoa deveria ficar calada. Nas palavras do apóstolo: “Mas, não havendo intérprete, **fique calado na igreja**, falando consigo mesmo e com Deus” (I Cor. 14:28)⁵⁹.

A teologia paulina da submissão não está apenas direcionada ao relacionamento homem-mulher. Paulo a usa para traçar um perfil do comportamento cristão. O termo técnico é *hupotasso* (submissão, sujeição)⁶⁰. O texto clássico usado por aqueles que advogam a submissão da mulher ao homem (Efésios 5:22) é tirado do seu contexto imediato.

⁵⁸ É importante destacar o endereçamento dessas cartas de Paulo - uma estava localizada na Europa (Corinto) e a outra na Ásia Menor (Éfeso), atual Turquia, formavam o antigo *mundo grego* - conceito cultural usado para descrever a hegemonia de pensamento nesta região durante séculos. De forma especial, a Ásia Menor vive até hoje um dilema milenar por está geograficamente entre dois mundos: o Ocidente e o Oriente. A sua recente inclusão na União Européia mostra o desejo de se incorporar ao Ocidente sem de desvincular dos valores do Oriente muçulmano. Com isso queremos dizer que este estranhamento cultural que Paulo estava enfrentando era algo que estava amalgamado a própria história daquela região, tanto na sua história anterior quanto posterior. Para uma melhor compreensão do conceito geocultural do *mundo grego* ver Tiago Adão Lara, *A Filosofia nas Suas Origens Gregas - Caminhos da Razão no Ocidente*, (Petrópolis-RJ: Vozes, 1992). Volume 1.

⁵⁹ Negrito acrescentado.

⁶⁰ Outros escritores do Novo Testamento usaram *hupotasso* [submissão, sujeição] com a mesma conotação: Tiago 4:7; I Pedro 2:13, 18, 5:5, 3:1; Heb. 13:17 usa *hupeiko* (não resistir, se render) termo extraído do mundo militar.

O verso 21, afirma: “sujeitai-vos [*hupotasso*] uns aos outros no temor de Cristo”. Nenhum teólogo em sã consciência ousaria dizer que essa perícopa trata apenas do relacionamento homem-mulher. Em outros textos paulinos, *hupotasso* (submissão, sujeição) é usado para descrever as ações do novo homem no reino de Deus: Romanos 8:7, 13:1 e 5; I Cor 14:32 e 16:16; Ef. 5:21-22 e 24; Tito 3:1 e 2:5, 9 e Col. 3:18, etc.. Paulo queria evitar que acontecesse na igreja o que já era comum na sociedade secular – a insubmissão da mulher. “Ártemis [Diana] de Éfeso era chamada a virgem, não porque era de fato virgem, mas porque ela não tinha se submetido a um marido”⁶¹. Quando o apóstolo fala de submissão, ele tem em vista preservar os valores que poderão manter a harmonia na sociedade, na igreja e na família. Paulo traduz a doutrina da submissão como “considerando cada um os outros superiores a si mesmo” (Fil. 2:3). Aqui está a superioridade da religião cristã. A ética cristã do Novo Testamento concebe o outro como superior – essa foi a ética vivida por João Batista (“importa que Ele cresça e que eu diminua” - João 3:30) e por Jesus Cristo (“... o Pai é maior do que eu” - João 14:28). Essa submissão tem como referencial a Vontade de Deus. Ser submisso não é humilhação, inferiorização, perda da dignidade, antes é viver a plenitude do plano de Deus para o homem. A síntese paulina é: “No Senhor, todavia, nem a mulher é independente do homem, nem o homem independente da mulher. Porque, como provém a mulher do homem, assim também o homem é nascido da mulher; e tudo vem de Deus” (I Cor 14:11-12). “Nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gal. 3:28)⁶².

A Virgem e a Prostituta no Apocalipse. Na escatologia neotestamentária o feminino assume duas facetas: a do bem e do mal. No discurso escatológico de Jesus as virgens representam a igreja (Mateus 25:1-13). Embora como o próprio texto esclarece que nem todas estavam preparadas à parousia.

⁶¹ Nancy Vyhmeister, “Proper Church Behavior in I Timothy 2:8-15” em Nancy Vyhmeister (ed.), *Women in Ministry – Biblical & Historical Perspectives* (Berrien Springs-MI: Andrews University Press, 1998), 338.

⁶² Pedro faz uma aplicação prática deste princípio à vida familiar: “Maridos, vós, igualmente, vivei a vida comum do lar, com discernimento; e, tendo consideração para com a vossa mulher, como parte mais frágil, tratai com dignidade [*como superior*], por isso que sois juntamente herdeiros da mesma graça de vida, para que não se interrompam as vossas orações” (I Pedro 3:7). Grifos e colchetes acrescentados.

No Apocalipse os 144 mil são descritos como sendo “virgens” (Apoc. 14:4). A igreja é retratada como uma mulher vestida do sol que dá a luz ao Filho de Deus – ela se redimi ao trazer ao mundo o Salvador (Apoc. 12)⁶³. No Apocalipse o feminino aparece glorificado como também desfigurado. A figura ímpia de Jezabel (Apoc. 2:20) vaticina apostasia e a falsa profecia. O conflito narrado é um encontro cósmico de profetas. É um novo Carmelo espiritual. A Igreja verdadeira possuidora do “espírito de profecia” (Apoc 12:17 e 19:10) e a Falsa com sua profetisa apóstata Jezabel. A riqueza de detalhes que Apocalipse 17 oferece lembra a figura histórica de Jezabel embriagada com o sangue dos profetas. Assim como Elias no passado, a igreja de Deus (“a mulher vestida do sol”) vencerá a igreja falsa (“a mulher vestida de púrpura”). No Apocalipse, Deus restaura o feminino e o glorifica. No capítulo 21 a Nova Jerusalém é comparada a uma noiva que sai ao encontro do seu noivo. No verso 9: “...Vem, mostrar-te-ei a noiva, a esposa do Cordeiro”. E no último capítulo a noiva faz um convite à festa: “O Espírito e a noiva dizem: Vem. Aquele que ouve, diga: Vem. Aquele que tem sede, venha, e quem quiser receba de graça a água da vida” (Apocalipse 22:17). Apocalipse mostra que embora o pecado tenha desfigurado o feminino, através do nascimento, vida, morte, ascensão e intercessão da “semente da mulher” (Gen 3:15), Deus restaurou o feminino e o glorificou.

A Bíblia narra a saga do feminino da fraqueza diante da Serpente ao triunfo final. Se em Eva veio a perdição, na consagração de Maria veio a Salvação. O pecado desfigurou o feminino de imagem de Deus e o reduziu a sombras de coisas deste mundo. Mas através da morte de Cristo, Ele elevou o feminino e o glorificou – a submissa agora foi exaltada! Assim como Cristo, através da “humilhação”, a mulher alcançou a glorificação (Filipenses 2).

⁶³No VT a verdadeira igreja é por vezes representada figurativamente por uma mulher (Isa. 54:5 e 6; Jer. 6:2). Quando a igreja apostatava, era comparada a uma mulher corrupta (Jer. 3:20; Ezeq. 23:2-4). A mesma figura aparece no NT (II Cor. 11:2; Efé. 5:25-32; Apoc. 17:1-3). Em Apoc. 12 a mulher representa a igreja verdadeira. Visto que ela é apresentada como prestes a dar à luz Cristo (ver vs. 2, 4 e 5), e posteriormente como sendo perseguida, após a ascensão de Cristo (vs 5, 13-17), ela representa tanto a Igreja do Velho como a do Novo Testamento. Compare-se Atos 7:38”. Francis D. Nichol, ed., *Comentários Sobre Apocalipse* (São Paulo-SP: Gráfica do SALT-IAE, 1984), 2:197-198.

CONCLUSÃO

O ideal a ser perseguido é o ideal do Éden, onde homem e mulher formavam uma unidade holística que expressava a imagem e semelhança com Deus. Para tanto, não precisamos apelar ao feminismo nem ao machismo para atingir essa meta. Se faz necessário uma reengenharia mental. No dizer dos escritores do Novo Testamento, uma metanóia – uma mudança na forma de pensar que afete nosso agir cristão⁶⁴. Isso só será possível quando aprendermos a ler a Bíblia sem pressuposições teóricas nem carga emocional ou recalques psíquicos que interfiram nos resultados de nossa exegese.

As implicações práticas do desfiguramento do feminino são visíveis na violência familiar cometidas contra a mulher, nas injustiças do mercado de trabalho que não remunera adequadamente, no mundo acadêmico que a vê com suspeita, no mundo político, onde em alguns países tem reduzido as chances de concorrer de forma igualitária com os homens, na mídia onde é tratada como mercadoria, e até mesmo nas igrejas onde é submetida a um “silêncio do preconceito”. Ela pode até falar, mas não é levada a sério (“Tais palavras lhes pareciam um delírio, e não acreditaram nelas” – Lucas 24:11. O contexto é o anúncio da ressurreição).

Não podemos permitir que nosso inconsciente masculinizado individual e coletivo maculem a real imagem de Deus. Quando tentarmos mentalizar Sua face, não deixemos ser conduzidos por conceitos reducionistas e sexistas. Lembremos que Ele transcende as questões de gêneros. Mas em todo caso, se formos utilizar signos como referenciais didáticos, não olvidemos que a Imago Dei é homem-mulher. Que Deus também tem Seu lado terno, materno, amoroso, gerador, enfim, feminino.

⁶⁴ W. E. Vine, et all., *Dicionário Vine – O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento* (Rio de Janeiro-RJ: 2002), 415.

JOAB'S MURDER OF ABNER ACCORDING TO JOSEPHUS

*Christopher Begg**

Abstract

This article provides a detailed study of Josephus retelling (in Ant. 7. 22-45) of the biblical story of the assassination of Abner by Joab in 2 Sam 3:6-39. The study devotes particular attention to two questions: 1) which text-form(s) of the biblical passage did Josephus utilize in composing his own version? ; and material and what is distinctive about the Josephan account of Abner's murder that results from the application of those techniques?

Resumo

Este artigo provê um estudo detalhado da narração de Josefo (em Ant. 7. 22-45) da história bíblica do assassinato de Abner por Joabe em 2 Sm 3:6-39. O estudo dedica atenção particular a duas perguntas: 1) qual (quais) texto (s) da passagem bíblica que Josefo utilizou na composição de sua própria versão? ; e qual material é distintivo quanto ao relato de Josefo sobre o assassinato de Abner que resulta da aplicação dessas técnicas?

**Dr. Christopher Begg trabalha na THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, e é o editor do OLD TESTAMENT ABSTRACT.*

David's rise to undisputed rule over all Israel following the death of Saul involved much conflict. One such conflict pitted Abner, commander of the forces of Saul's son Ishbosheth, against Joab, David's general, and resulted in the latter's brutal murder of the former, as narrated in 2 Sam 3:6-39.¹ In this essay I will focus on an ancient retelling of the episode, i.e. that of Josephus in his *Antiquitates judaicae* (hereafter *Ant.*) 7.22-45.²

My study will attend, first of all, to the text-critical question: in view of the differences among the ancient witnesses for 2 Sam 3:6-39, i.e. MT (BHS), 4QSam^a,³ the Codex Vaticanus (hereafter B)⁴ and the Antiochene or Lucianic (hereafter L) manuscripts⁵ of the LXX, the (fragmentary) *Vetus Latina* (hereafter VL),⁶ and Targum Jonathan of the Former Prophets (here Tg.),⁷ on which text-form(s) of the passage did Josephus draw in *Ant.* 7.22-45? Secondly, I shall investigate the rewriting techniques applied by Josephus to the Samuel material and the distinctive features of Josephus' version that results from their application.

For purposes of my comparison between them, I divide up the biblical and Josephan passages into eight parallel sub-units as follows: 1) The Quarrel (*Ant.* 7.22-23// 2 Sam 3:6-11); 2) David's wife recovered (7.24-26a//3:12-6); 3) Abner's double address (7:26-29a//3:17-19a); 4) Abner visits David (7.29-30// 3:19b-21); 5) Joab murders Abner (7:31-38// 3:22-27); 6) David's reaction to murder (7.39-40a// :28-30); 7) Abner buried (7.41-42a// 3:31-34); and 8) Sequels to burial (7.42b-45// 3:35-39).

The Quarrel

Following their respective "interludes" concerning the sons born to David at Hebron (2 Sam 3:2-5// *Ant.* 7.21), both the Bible and Josephus return (3:6// 7.22) to the topic of the continuing conflict between the partisans of Ishbosheth and David mentioned by them in 3:1// 7.20. In reintroducing the topic, both accounts likewise highlight the role played by Abner, Ishbosheth's commander. In so doing, 2 Sam 3:1b uses an ambiguous phrase in reference to Abner, stating that he "was making himself strong (MT: בַּתְּרִיק בְּבֵית שָׁאוּל)" (RSV). Is this phrase to be taken *in bonam partem* as signifying that Abner was reinforcing the rule of his overlord Ishbosheth over Israel as duty required or, rather, *in malam partem*, i.e. Abner was abrogating power for himself? Josephus' version (7.22a) offers an unambiguously positive interpretation of the biblical formulation: "Now when *civil*

war broke out and the followers of each of the two kings had frequent encounters and fights,⁸ Abenner, the commander-in-chief of Saul's son, being a clever man and enjoying very great favor with the populace,⁹ contrived to keep them on the side of Jebosthos [Ish-bosheth],¹⁰ and for a considerable time they supported him.»¹¹

2 Sam 3:7 brings on the scene the figure of Saul's "concubine" who becomes the occasion for a quarrel between King Ish-bosheth and Abner that starts when the former asks the latter "Why have gone into my father's concubine?" At the same time, the biblical account leaves several points about the episode unclear: did Abner in fact have relations with the woman¹² and—whether he did or not—how did Ish-bosheth come to hear of the matter—as his reproach to Abner presupposes? Josephus (7.22a) leaves the first of these questions unresolved as well, but does provide an implicit response to the second: «Later, however, when Abenner was made the object of complaints and accused of intimacy with¹³ with Saul's concubine,¹⁴ named¹⁵ Respha,¹⁶ the daughter of Sibatos¹⁷ and was censured¹⁸ by Jebosthos¹⁹ »

The biblical account of Abner's reaction to Ish-bosheth's reproachful question of 2 Sam 3:7b begins in 3:8a with mention of his being "very angry" at the king's words. Josephus' rendition (7.23a) elaborates, e.g., supplying a motivation for the intensity of Abner's emotional response: "... he was very much hurt and angered at receiving what he thought was unjust treatment from him in spite of all the kindness he had shown to Jebosthos."²⁰

The "angered" Abner responds at length to Ish-bosheth in 2 Sam 3:8b-10. Josephus greatly abbreviates his reply, passing over the whole of the general's words in 3:8b-9.²¹ Moreover, in reproducing (7.23c) Abner's climatic affirmation of 3:10 about what he intends to do, Josephus notably modifies its content: «He therefore threatened²² to transfer the kingship to David²³ and to show that it was not through his own strength and understanding that Jebosthos ruled over the people across the Jordan,²⁴ but through his generalship and loyalty (πίστιν).²⁵

The biblical “quarrel scene” concludes in 2 Sam 3:11 with the notice: “And Ishbosheth could not answer Abner another word, because he feared him.” In leaving this notice aside, Josephus implicitly accentuates the king’s impotence and insignificance—his (non-) reaction to Abner’s retort is not a matter worthy of the passing mention the Bible gives it.

David’s Wife Recovered

Our episode takes a new turn in 2 Sam 3:12 as Abner actually enters into contact with David. The text of this opening verse features an array of difficulties.²⁶ Josephus’ rendition (*Ant.* 7.24) evidences a communality with a reading peculiar to LXX L, but, but also gives a distinctive wording to Abner’s proposal as cited there: “Then he sent to David at Hebron²⁷ and asked²⁸ for a sworn pledge (literally: oaths and pledges [ὄρκους τε καὶ πίστεις²⁹] that he would own him a comrade and friend³⁰ when once he had persuaded the people to revolt from Saul’s son and caused David to be declared king of the whole country.³¹

In 2 Sam 3:13 David accepts Abner’s proposal in principle, on the condition, however, that he first recover his wife Michal for him. Josephus (7.25a) prefaces David’s verbal response with mention of the emotional effect of Abner’s proposal on him: “When David, pleased at the offer which Abenner had made to him through his envoys, accepted these terms (ὁμολογίας),³² he asked Abenner to furnish a first proof of carrying out their agreement,³³ by recovering for him the wife who had been purchased by him with great perils and the heads of six hundred Philistines which he had brought as payment for her to her father Saul.³⁴

The biblical story takes a surprising turn in 2 Sam 3:14-15 where, after calling on Abner to recover his wife for him in 3:13, David forthwith writes to Ish-bosheth with the same demand (v. 14; see n. 34) and it is the latter who, in fact, does take the lead (v. 15) in Michal’s removal from her second husband, Paltiel. Josephus (7.26a) presents a different, more plausible scenario in which Abner assumes the leading, Ish-bosheth the supporting role: Accordingly, Abenner took Melchale³⁵ away from Opheltias³⁶

who was then living with her, and sent her to David,³⁷ Jebosthos also assisting in the matter for, for David had written to him that he had a just claim to recover his wife."³⁸

The biblical narrative of David's recovery of Michal terminates in 2 Sam 3:16 on a painful note with the weeping "Paltiel" following the wife who has been taken from her until he is brusquely told by Abner to return and does so. This item reflects badly on Abner and ultimately on David himself, both of whom it depicts as utterly insensitive to the distress their initiative causes Paltiel. Accordingly, it is not surprising to find Josephus leaving the verse's content aside in the interest of the positive image of the two principals he wishes to convey.

Abner's Double Address

Once the matter of Michal has been resolved, Abner initiates discussions first with the elders of Israel (2 Sam 3:17-18) and then with the Benjaminites (3:19a). Josephus' version (7.26b-29a) expatiates on both these moves by Abner. Thus, he enlarges (7.26b-27) the circle of Abner's initial audience and gives him a more expansive address to them: "Then Abenner called together the elders of the people³⁹ and the lower officers and the captains of a thousand,⁴⁰ and addressed them, saying that when they had attempted to revolt (ἀποστῆναι) from Jebosthos⁴¹ and to join David's side,⁴² he had dissuaded them from this attempt,⁴³ but now he gave them leave to go where they liked,⁴⁴ his reason being that he knew that God, through the prophet Samuel⁴⁵ had chosen king of all the Hebrews⁴⁶ and had foretold that none other than he would chastise the Philistines and, by his victories, make them subject.»⁴⁷

The biblical narrative makes no mention of a response by the elders to Abner's appeal to them of 2 Sam 3:17-18.⁴⁸ Josephus (7.28) supplies an indication on the matter, thereby portraying Abner also as an effective speaker: "When the elders and the leaders heard this and perceived that Abenner's view of the situation was in agreement with that which they themselves had previously held,⁴⁹ they changed over to David's side...."

2 Sam 3:19a makes summary reference to a second address by Abner, this time to the Benjamites. Here too, Josephus (7.29a) elaborates, providing, e.g., a rationale for Abner's separate approach to this particular tribe: "and when they had been won over,⁵⁰ Abenner called together the tribe of Benjamin— for it was from this tribe that all the bodyguards of Jebosthos came⁵¹— and made the same speech to them.⁵²

Abner visits David

2 Sam 3:19-20a makes double mention of Abner's proceeding to David at Hebron in order (v.19b) to inform him of the views of the two groups he has just addressed. The historian (7.29b) eliminates the source's repetition, even while embellishing its content in other respects: "As he [Abenner] saw that they [the Benjamites] made no objection but acceded to his wishes,⁵³ he took some twenty companions and came to David⁵⁴ in order to receive his oath (ὄρκους)⁵⁵ in person— for we all seem to have more faith in what we do ourselves than in what is done through others,⁵⁶— and also to acquaint him with the speech he had made⁵⁷ to the leaders and to the whole tribe.⁵⁸

The biblical David responds to Abner's coming by "making a feast for Abner and the men who were with him" (2 Sam 3:20b). Josephus' rendering (7.30a) expatiates on the king's hospitality while having this directed to Abner (alone): "David received him in friendly fashion and entertained him with splendid and lavish feasts that lasted many days."⁵⁹

Having been entertained by David, Abner addresses him (2 Sam 3:21a) with an extended statement concerning what he now intends to do. Josephus (7.30b) recasts Abner's words in more deferential terms: "Then Abenner asked to be dismissed and given leave to bring the people,⁶⁰ in order that they might hand over the royal power to David when present and before their eyes.⁶¹ 2 Sam 3:21b concludes the «Hebron scene» with the notice «So David sent Abner away; and he went away in peace.» Josephus makes this notice the transition to the narrative's following episode which culminates with Joab's murder of Abner; see below.

Joab murders Abner

As noted above, Josephus (7.31a) combines the biblical conclusion to the account of Abner's visit to David (3:21b) and the opening (3:22) of the next segment featuring the murderous activities of Joab. In so doing, he likewise eliminates several extraneous details of the source sequence: "Hardly had David sent Abenner away⁶² when Joab his commander in chief⁶³ came to Hebron...."⁶⁴

Upon the arrival of Joab and the accompanying army, the latter is informed (7:23) of Abner's coming to David, his dismissal by the king, and his having gone "in peace." Leaving aside, here too (see n. 64) any reference to Joab's entourage, the historian has him receiving a more specific (and personally disturbing) report of what has transpired in his absence: "... and, when he learned that Abenner had been to see the David and had departed a little while before, after reaching an understanding and agreement about the sovereignty...." To this notice on what Joab hears he then appends an extended remark (7.31b) concerning its emotional effect upon him:

... he feared that David might give him [Abenner] honours of the first rank as one who would help him in securing the kingdom and who was, besides, apt in understanding matters of state and in seizing opportunities,⁶⁵ while he himself might be set down and deprived of his command.

To this remark Josephus, in turn, attaches a further one that makes clear, in advance, his negative judgment on Joab's subsequent actions: "He therefore took a dishonest and evil (*κακοῦργον καὶ πονεράν*)⁶⁶ course.

Joab's first initiative according to 2 Sam 3:24-25 is to go to David, trying to convince him that Abner had come under deceitful pretenses in order to spy on his doings. Josephus' version (7.32) has Joab attribute a still alarming purpose to Abner's visit in hopes of arousing the king's suspicions: "First of all he attempted to calumniate Abenner to the king,⁶⁷ urging him to be on guard and not to pay attention to the agreements Abenner had made,⁶⁸

for he was doing everything, he said, in order to secure the sovereignty⁶⁹ for Saul's son, and having come to David with deceit and guile (ἀπάτη καὶ δόλω),⁷⁰ he had now gone away with the hope of realizing his wish and carrying out his carefully laid plans.⁷¹

The biblical account, remarkably, says nothing about any response by David to Joab's warnings concerning Abner; having delivered his discourse (2 Sam 3:24-25), the latter simply "comes out from David's presence" and sends messengers after Abner (3:26a). Josephus (7.33a) fills these narrative gap between Joab's two moves with an extended transitional phrase: "But as he could not persuade David by these means and saw that he was not moved to anger,⁷² he turned to a course (ὁδόν) still bolder,⁷³ having decided to kill Abenner..."⁷⁴

2 Sam 3:26aβb-27aα" summarily relates the process of Abner's return: Brought back the messengers whom Joab sends out after him "from the cistern of Sirah" without David's knowledge, Abner arrives once again at Hebron. Also in this instance, Josephus' rendition (7.33b-34a) elaborates considerably:

[Joab] sent men in pursuit of him, to whom he gave orders that when they came up with him they should call to him in David's name and say that he had certain things to discuss with him concerning their affairs, which he had forgotten to mention when Abenner was with him.⁷⁵ When Abenner heard this from the messengers— they came upon at a certain place called Besera,⁷⁶ twenty stades distant from Hebron⁷⁷— he turned back with no suspicion of what was to come.⁷⁸

Once Abner returns to Hebron (2 Sam 3:27a"), the biblical narrator has Joab murder him in very short order; by the end of 3:27 Abner is already dead. Here again, Josephus (7.34b-35) embellishes, pausing, e.g., to interject a psychological observation about how miscreants like Joab typically operate:

Joab met him at the gate and greeted him with the greatest show of goodwill and friendship— for very often those who undertake disgraceful acts assume the part of truly good men to avert suspicion of their design⁷⁹— and then, having drawn him apart from his attendants,⁸⁰ as if to speak to him privately, led him to a more deserted part of the gate,⁸¹ where he was alone with his brother Abisai,⁸² drew his sword, and struck him under the flank.⁸³

The author of 2 Samuel 3 presents a rationale for the killing of Abner in two separate contexts, both times seemingly identifying himself with the viewpoint of the perpetrator(s): Abner dies “for the blood of Asahel his [Joab’s] brother” (v. 27b), while Joab and Abishai slay Abner “because he had killed [MT; LXX BL: lain in wait for] their brother Asahel in the battle at Gibeon [see 2 Sam 2:23].” Josephus (7.35) combines these separate explanations into one, while likewise making clear that he does not accept their validity himself: “So died Abenner through this treachery of Joab,⁸⁴ who claimed to have done it to avenge his brother Asael,⁸⁵ for when he had pursued Abenner, the latter had caught and slain him in the fight near Hebron⁸⁶. “Having cited Joab’s “claim” about why he killed Abner on the basis of 2 Sam 3:27b, 30, Josephus proceeds to append an extended statement (7.36b) of his own concerning the assassin’s true motivations. This reads:

... but in truth it was because he feared for his command of the army and his place of honour with the king, of which he himself might have been deprived while Abenner received the foremost place from David.⁸⁷

To this statement about the particular case of Joab he further appends a lengthy remark (7.37-38) about the wider lessons that may be learned from this case:

From this one may perceive to what lengths of recklessness (τολμῶσιν)⁸⁸ men will go for the sake of ambition (πλεόεξία)⁸⁹ and power, and in order not to let these go to another; for, in their desire to acquire them, they obtain them through innumerable acts of wrongdoing and, in their fear of losing them, they ensue their continuation of their possession by much worst acts, their belief being that it is not so great an evil to fail to obtain a very great degree of authority as to lose it after having become accustomed to the benefits derived therefrom. Since this would be a surpassing misfortune, they accordingly contrive and attempt (τολμῶσιν; see nn. 73, 88) even more ruthless deeds, always in fear (ἐργαῖν φόβῳ)⁹⁰ of losing what they have. But concerning such matters it is enough to have discoursed such briefly.⁹¹

David's reaction to murder

2 Sam 3:28-29 cites the words of David, vehemently disassociating himself from Abner's deed once he hears of this.

Josephus (7.39a), dramatizes the royal reaction, prefacing his reproduction of the king's words with mention of his emotional state and the hand gesture that accompanies his words: "When David heard that Abenner had been slain, he was grieved in spirit and, with his right hand upraised to God and in a loud voice, called upon all to bear witness that...." Thereafter (7.39b), he renders the content of David's two-part speech in indirect-discourse form: "... he had no share in Abenner's murder and that it was not by his command or at his own wish that Abenner had died.⁹² He also called terrible curses upon the man who had murdered him and declared his whole house and his accomplices⁹³ liable to the penalties for having caused his death...."⁹⁴

Appended to David's words of 2 Sam 3:28-29 one finds a— seemingly out-of-place— appendix (3:30) which returns to

the question, already touched on at the end of 3:27, of why Abner was killed. As noted above, Josephus makes prior use of the content of 3:30 in 7.36, combining this with his version of 3:27b. Accordingly, he lacks an equivalent to 3:30 at the point where this appears in the biblical sequence; instead, he moves directly to the following episode, i.e. the burial of Abner, introducing this (7.39c) with a remark about the “concern” that prompts David to react to Abner’s murder as he does: “for he was concerned that he himself not seem to have brought this about in violation of the sworn pledges (πίστεισ καὶ... ὄρκου)⁴⁹⁵ which he had given Abenner.”⁹⁶

Abner buried

The account of Abner’s burial in 2 Sam 3:31-34 begins in v. 31a with David directing “Joab and all the people” to undertake mourning for the slain general. Josephus’ rendering (7.40) leaves aside the Bible’s surprising (and off-putting) notice that the assassin Joab himself was to participate in the funeral. Otherwise it reproduces the source data with minor expansions: “Furthermore, he commanded all the people⁹⁷ to weep and mourn for the man and to honour his body with the customary rites by rending their garments and putting on sackcloth and in this fashion to escort the bier.”

2 Sam 3:31b succinctly mentions the fact of David’s “following the bier.” Josephus’ elaboration of this item (7.41) highlights the king’s emotional involvement in the funeral rite and the realization this produced in those who witnessed it: “He himself followed with the elders and those in office,⁹⁸ beating his breast and showing by his tears⁹⁹ both his affection (ἔνθου)¹⁰⁰ for him when alive and his grief (λύπη)¹⁰¹ in death, and also that the slaying had not been in accordance with his will.”¹⁰²

The conclusion to the Bible’s account of Abner’s funeral features David’s lament for the murdered man (2 Sam 3:33-34a), this accompanied by mention of the actual burial (3:32a) and “weeping” by both king (3:32b”) and people (3:32b, 34b). In contrast to his general practice throughout 7.22-45, Josephus abbreviates this portion of the biblical narrative. His

condensed version (7.42a) of 3:32-34 comprises a mere half-paragraph which runs: “He¹⁰³ then gave him a magnificent (μεγαλοπρετῶς)¹⁰⁴ burial in Hebron and composed laments for the dead¹⁰⁵; standing by the grave he himself began the wailing which was taken up by others.¹⁰⁶”

Sequels to burial

The Bible and Josephus both conclude their narratives of Abner’s murder with a segment (2 Sam 3:35-39// *Ant.* 7.42b-45) concerning the sequels to Abner’s burial in which David assumes a preeminent role.

2 Sam 3:35 initiates this segment with mention of the people’s trying to get David to eat, only to meet with his sworn refusal to do so before sun down. Josephus’ parallel (7.42b) features an opening, added reference to the king’s continued distress over the murdered man: “So greatly did Abenner’s death affect him that he did not take the food¹⁰⁷ which his comrades¹⁰⁸ forced upon him, but swore¹⁰⁹ that he would taste nothing¹¹⁰ until the setting of the sun.”

According to 2 Sam 3:36, David’s refusal to eat “pleased” the people, “just as everything the king did pleased all the people.” This notice gives Josephus the occasion for another lengthy expansion in which he spells out what it was two different groups among the people found “pleasing” in David’s behavior. The passage (7.43) reads:

This conduct procured for him the favor of all the people. For those who held Abenner in affection were greatly pleased with him for honouring the dead man and keeping faith (πίστεως),¹¹¹ in that he had seen fit to pay him all the customary tributes as if he had been a kinsman and friend, and had not treated him shamefully, as if an enemy, by giving him a bare and shameful funeral¹¹²; and all the others rejoiced that he so kind (χρηστῶ)¹¹³ and gentle a nature, for each thought he himself would in like circumstances receive from the king the same care that he saw the corpse of Abenner receive.

To the statement of 2 Sam 3:35 about the people's being "pleased" with David's respect for the murdered Abner, 3:36 adds a further remark about their a general recognition at this point that David had indeed not willed the killing of Abner. Josephus introduces the latter notice with a reference (7.44a) to David's on-going concern for his good reputation among the people: "Moreover it was quite natural that David should desire to merit a good opinion by showing care (for the dead),"¹¹⁴ so that no one suspected that Abenner had been murdered by him."¹¹⁵

The scriptural account of the sequels to Abner's burial terminates in 2 Sam 3:38-39 with a final speech by David. This speech opens (v. 38) with the king addressing a rhetorical question to his servants that highlights the dead Abner's status as a "prince and great man." The historian (7.44b) turns the question into a statement by David which itself begins with the king's declaration concerning his feelings towards the deceased: "He also said to the people¹¹⁶ that he himself felt more than passing grief (lu,ph)¹¹⁷ at the death of so good (a.gaqou/)¹¹⁸ a man,¹¹⁹ while the fortunes of the Hebrews had [see 6.27] suffered a great blow when they were deprived of one who could who could have held them together and preserved them, both by his excellent counsels and his bodily strength in time of war."¹²⁰

David's ends his discourse in 2 Sam 3:39 with an acknowledgement about his own ineffectiveness *vis-à-vis* Abner's killers (v. 39a) and an appeal that the Lord "requite the evildoer." Josephus' rendition (7.45) duplicates the king's invocation of divine vengeance, even while leaving aside the biblical David's initial self-characterization: "But God, he said, who has all things in His care will not see this deed go unavenged."¹²¹ As for me, you know that¹²² I¹²³ can do nothing to Joab and Abishai [see 7.35], the sons of Saruia, who are more powerful than I,¹²⁴ but the Deity will inflict just punishment on them for their lawless deed (τετολμημένων)."¹²⁵

Having expatiated on the biblical account of Abner's murder over the course of the extended unit 7.22-45, Josephus rounds

off the whole segment with a closing formula at the end of 7.45: “In such a manner, then, did Abenner meet his end.”¹²⁶

Conclusions

At the conclusion of this essay, I return to the two general questions I posed at its start in order to summarize my findings concerning them. Regarding my initial question of which text-form(s) of 2 Sam 3:6-39 Josephus had available in composing *Ant.* 7.22-45, the relevant indications turned out to be rather sparse. We did, however, that Josephus’ form of the name of Saul’s concubine in 7.23 stands closest to that of LXX L 2 Sam 3:7 (see n. 17), just as he agrees (7.24) with LXX L 3:12 against MT and LXX B in specifying that Abner sent his messengers to David “at Hebron.” On the other hand, he lacks an equivalent to the LXX L plus of 2 Sam 3:7a stating that Abner actually did “take” Rizpah (see n. 12). Like LXX BL 3:12, he has no counterpart to the words with which Abner’s message to David begins in MT, i.e. “to whom does the land belong?” (see n. 8).

Conversely, however, he goes together with MT, against both LXX BL and 4QSam^a in giving the Saulide king his correct name, i.e. “Ish-bosheth” (Josephus: Jebosthos), as opposed to the “Mephibosheth” of the latter witnesses (see n. 19). These findings— meager as they are— do suggest that Josephus made use of various biblical text-forms in our passage.¹²⁷

As to my second opening question concerning Josephus’ rewriting techniques in *Ant.* 7.22-45, four broad categories of such techniques have emerged in the preceding discussion: additions, omissions, re-arrangements, and (other) modifications. At this point, I simply recall salient examples of each category that my study has identified.

Of the above techniques, the most prominent throughout *Ant.* 7.22-45 is clearly that of addition. Josephus’ amplifications of biblical data in the unit extend from brief, supplementary remarks (e.g., mention of Abner’s sending Michal to David once he has taken her from her second husband [7.26; cf. 2 Sam 3:16] or the closing notice to the entire segment he appends at the end of 7.45) to paragraph-long commentaries on characters’

actions (see, e.g., 7.31b [Joab's motivations in calumniating Abner to David]; 7.36-38 [his real reason for murdering Abner]; 7.43 [the varying grounds for the populace's being "pleased" with David's response to Abner's murder; compare 3:36] without any explicit basis in the Bible itself.

Omissions and compressions are much less prominent in Josephus' handling of 2 Sam 3:6-39. The following instances may, however, be recalled. Josephus' omits the notice on Ish-bosheth (non-response) to Abner (3:11) and the confrontation between Abner and Paltiel over the latter's loss of his wife (3:16). He regularly eliminates source duplications of content (e.g., Abner's coming to David at Hebron [3:19b, 20a], David's dismissal of Abner and the latter's going away in peace [3:21b, 22b], and the people's "weeping" both before and after David's lament for Abner [3:32b, 34b]). That lament itself (3:33-34ab") is reduced to a brief allusion, just as the extraneous details mentioned in connection with Joab's return (3:22a; compare 7.31) are passed over.

Josephus makes little use of the technique of re-arrangement in his version of the story of Abner's murder. He does, however, anticipate the mention of Abishai as Joab's accomplice (3:30) to an earlier point in his own presentation (see 7.35). Conversely, other kinds of modifications of source data abound throughout 7.22-45. Direct discourse is frequently reformulated as indirect. The actual wording of oaths (see 3:9 [compare 7.23], 3:35 [compare 7.42]) and curses (see 3:29 [compare 7.39]) is avoided, as is the language of "covenant" (see n. 29) and "anointing" (see n. 129). The use of *Leitworte*, e.g., the term πίστις (singular and plural; see n. 29) and the τολμ:-stem (see n. 73) serves to enhance the inner coherence of the segment. As for contentual modifications of the biblical presentation, Josephus' thorough-going reworking of the confusing account given in 2 Sam 3:12-16 of David's recovery of Michal and the parts played in this by Abner and Ish-bosheth in 7.24-26a is especially noteworthy. As part of that re-working he further takes care to align (see 7.25) the reference of 3:14 to the bridal price David paid Saul for Michal within his own earlier indications on the matter (see n. 34).

My second opening question asked not only about which rewriting techniques Josephus employs in *Ant.* 7.22-45, but also about the distinctiveness of his version of the story of Abner's demise that results from their utilization. Overall, Josephus presents readers with a markedly expanded rendition of the biblical account. In particular, Josephus' retelling of the episode devotes much greater attention to characters' emotions and motivations and to psychological commentary on and ethical evaluation of moves made by them than does the Bible itself which relates events in a largely objective and neutral fashion, making, e.g., no overt criticism of Joab's deed and, in fact, seeming to identify with the killer(s)'s own perspective on this (see 3:27b, 30). A further dimensions to the "expansiveness" of Josephus's version *vis-à-vis* the source's story is its providing answers to questions left unresolved in the latter, i.e. what happened to Michal once she was taken from Paltiel? (see 7.26; compare 3:15) and how did David respond to Joab's attempt to incriminate Abner (see 7.33 and compare 3:24-26)?

Of the story's four most significant figures, i.e. Ish-bosheth, Abner, David, and Joab, each receives a more or less distinctive treatment at Josephus' hands. Ish-bosheth appears even more insignificant than does his biblical namesake: his (non-) response to Abner is not even mentioned (see 7.23; compare 3.11), and his role in the recovery of Michal downplayed (see 7.24-26a; compare 3:12-16). The positive source portrayal of Abner, on the other hand, is consistently accentuated. He is "clever" and popular with the people (7.22); it is his "generalship and loyalty" that keep Ish-bosheth's kingdom afloat (7.23); it is he, rather than Ish-bosheth, who takes the leading role in the recovery of Michal for David and his unfeeling response to Paltiel is passed over (7.24-26a; compare 3:12-16); he is an effective speaker who wins over both the Israelite leadership (7.28) and the Benjamites (7.29); he is the guileless opposite of Joab (7.34); is recognized by Joab himself as "apt in understanding matters of state and in seizing opportunities" (7.31), and he is lauded by David as "so good a man," one whose "excellent counsels and strength in war" would have been a source for the people (7.44)— all these being points in which Josephus' differs from the Bible's

won. The story's other good character, i.e. David, undergoes a similar positive magnification: his hospitality to Abner is accentuated (7.30; compare 3.21); he refuses to credit Joab's calumnies (7.33), displays intense emotion in the face of Abner's death (7.39, 41,44), evidences much concern for his good reputation with the people (7.40, 44), is acknowledged by them to be "kind and gentle" (7. 43), and calls on the Deity to requite the miscreant(s), not just once (as in 3:39), but twice (7.45). Conversely, Joab, the villain of 2 Sam 3:6-39, comes off still worse in Josephus' depiction of him. He reacts with fear and envy to the news of Abner's "agreement" with David; his approach to David is qualified as a "dishonest and evil course" in which he "attempts to calumniate Abenner" (7.31c-32a), though unsuccessfully, thus showing himself to lack the persuasive powers of his rival (see 7.33). Thereafter, he "turns to a course still bolder" (7.33), instructs his messengers to lie to Abner in David's name (7.33), and himself welcomes Abner with feigned "goodwill and friendship" (7.34). And finally, his alleged reason for killing Abner is simply a pretext for his determination to hold on to power at all costs (7.36-38; compare 3:27b, 30).¹²⁸

The above conclusions on my opening two questions raise a final one. The biblical episode of Abner's assassination is, ultimately, just one of the many violent happenings surrounding David's long rise to power. Why then does Josephus take such an interest in the episode, consistently amplifying its content as we seen? A convincing answer to this question has been proposed by L.H. Feldman in his study of the Josephan Joab (see previous note): Josephus perceived in the conflict between Joab on the one hand and Abner together with his patron David on the other a scriptural prefigurement of the contemporary struggle between himself (the new Abner) and his Flavian backers (playing the role of Gentile Davids) and his and their opponents, the infamous John of Gischala (the Joab of his own day) in particular as portrayed himself elsewhere in his writings. Perceiving the parallelism between the "then" of Abner and the "now" of his own story latent in the biblical account, Josephus elaborates the source presentation in order to highlight that parallelism.¹²⁹ What emerges here then, as in so many other

instances throughout the work, is the fact that in composing his Antiquities, Josephus did not only have antiquarian interests in mind.

Endnotes

1. On this text, see, in addition to the commentaries: T. Ishida, "The Story of Abner's Murder: A Problem Posed by the Solomonic Apologist," Eretz-Israel 24 (1993) 109-13*; J.C. Haelewyck, "La mort d'Abner: 2 Sam 3,1-39," Revue biblique 102 (1995) 161-92; D.W. Parry, "The Aftermath of Abner's Murder," Textus 20 (2000) 83-96; Y. Shemesh, "Why did Joab kill Abner (2 Sam 3:22-27)? An Exemplary Representation of a Partial Explanation by the Narrator," Beit Mikra 48 (2003) 144-53 (Hebrew); R. Duarte Castillo, "Abner: General y Hacedor de Reyes," EfMex 22 (2004) 41-48.

2. I use the text and translation of Ant. 7.22-45 found in R. Marcus, Josephus V (Loeb Classical Library; Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1934), 371-84. I have likewise consulted the text of the passage in B. Niese (ed.), Flavii Iosephi Opera, II (2d ed.; Berlin: Weidmann, 1954), 94-95 and the more recent text and translation of E. Nodet, Flavius Josephus, Les Antiquités juives, Vol. II: Livres VI et VII (Paris: Cerf, 2001), 122-28*.

3. I use the text of 4QSam^a 2 Sam 3:6-39 (found in its cols. 33-34) given by A. Fincke, The Samuel Scroll from Qumran (Studies on the Texts of the Judah 43; Leiden: Brill, 2001), 23-24 and the translation of Martin Abegg, Jr., P. Flint and E. Ulrich, The Dead Sea Scrolls Bible (San Francisco: Harper San Francisco, 1999), 238-39.

4. For the text of B I use A. E. Brooke, N. Maclean, and H. St. John Thackeray, The Old Testament in Greek, II: I I and II Samuel (Cambridge: Cambridge University Press, 1927).

5. For the text of L I use N. Fernández and J.R. Busto Saiz, El Texto Antioqueno de la Biblia Griega, I: 1-2 Samuel (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 50; Madrid: C.S.I.C, 1989).

6. For the (very fragmentary) text of VL, I use C.M. Rodríguez, Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas Españolas: 1-2 Samuel (Textos y Estudios “Cardenal Ciseros” 48; Madrid: C.S.I.C., 1989), 36.

7. For the text of Tg., I use A. Sperber, The Bible in Aramaic, Vol. 2 (Leiden: Brill, 1959) and for the translation D.J. Harrington and A.J. Saldarini, Targum Jonathan of the Former Prophets (The Aramaic Bible 10; Wilmington, DE; Glazier, 1987).

8. The above italicized elements lack an equivalent in 2 Sam 3:6 (I italicize such elements throughout this essay). They serve to highlight both the reprehensibility (the war is fought against fellow Israelites) and severity (it results in repeated engagements) of the conflict. As such, the “war” in question puts one in mind of the intense civil strife that marked the Jewish Revolt of Josephus’ day and which he so strongly deplors in the Bellum Judaicum.

9. The above characterization of Abner, his rank, qualities and public approval, has no counterpart in 1 Sam 3:6 which mentions him simply by name. It does, however, recall Josephus’ equally positive (and likewise “unbiblical” remarks concerning Abner when he intervenes to make Ish-bosheth king in Ant. 7.9 (// 2 Sam 2:8): “... Saul’s commander-in-chief Abenner... a man of action and of good character...”

10. Greek: τῶ’Ιεβόσθῶ. These words are absent in the codices RO and are bracketed by Niese. Marcus and Nodet read them without brackets.

11. With the above conclusion to his version of 2 Sam 3:6, Josephus makes clear that Abner used his acumen and influence to “strengthen,” not in his own position, but that of his overlord, among the people.

12. The matter is resolved in the plus of LXX L which following the mention of the concubine in 2 Sam 3:7a adds “and Abner took her.” Josephus has no equivalent to this plus; see above.

13. In this formulation it remains unclear whether the “complaint” had any basis in fact (compare the LXX L plus in 2 Sam 3:7 cited in n. 11), just as there is no indication concerning the identity of Abner’s accusers (and their motivations). The formulation simply serves to explain— as the Bible does not— how Ish-bosheth come to know the matter about which he reproaches Abner; see above.

14. Greek: *παλλακῆ*. This is the same designation used in LXX BL 2 Sam 3:7.

15. This specification corresponds to the plus of MT and LXX L 2 Sam 3:7a, lacking in 4QSam^a and LXX B.

16. Greek: *Ῥεσθᾶ*; MT *רִצְפָּה* (Eng.: Rizpah); LXX BL *Ῥεσθᾶ*.

17. Greek: *Σιβάτης*; on the problem of the name of Rizpah’s father, see A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* (Leiden: Brill, 1968), s.v. who argues that the original form as written by Josephus in majuscule letters would have been ANΣEBAΘOT. MT *אִיָּה* (Eng.: Aiah); LXX *Ἰάλ*; LXX L *Σιβά* (compare Josephus’ *Σιβάτης*).

18. Josephus recasts Ish-bosheth’s direct-address question of 2 Sam 3:7b (“why have you gone into my father’s concubine”) as an indirect-discourse formulation. This procedure is very frequent in Josephus’ handling of the words of biblical characters; on it, see C.T. Begg, *Josephus’ Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420)* (BETL 108; Leuven: Leuven University Press/Peeters), 12-13, n. 38.

19. Greek: *Ἰέβουθος*. In supplying the name of Abner’s reprover, Josephus aligns himself with 4QSam^a LXX BL against MT (where the speaker of the question posed to Abner in 2 Sam 3:7b is left indeterminate). Whereas, however, the former witnesses, both here and subsequently, use an incorrect form of the king’s name (4QSam^a *מִפִּיבֶשֶׁת*; LXX BL *Μεμθυβόσθε*) that reflects a confusion between him and the crippled son of Jonathan (and grandson of Saul) mentioned in 2 Sam 4:4, i.e. “Mephibosheth,” Josephus, here in 7.22b (and thereafter), renders the name of Abner’s correctly, in accordance with the *אִישִׁיבֶשֶׁת* (Eng.: “Ish-bosheth”) of MT 3:8ff.

20. The above “explanation” of why Abner responds with such intensity might be inspired by his subsequent words to the king in 2 Sam 3:9b, where he juxtaposes his own loyalty to Ish-bosheth (and the entire royal family) with Ish-bosheth’s pettiness towards himself (“... and yet you charge me today with a fault concerning a woman”). The wording of the explanation still leaves the “fact question” concerning Abner’s offense unresolved (see above on 7.22b): is he outraged because he is not guilty of the charge made against him or rather because, while he has in fact had relations with “Rizpah,” his doing so seems to him a matter of no significance vis-à-vis his own services to Ish-bosheth?

21. This omitted segment of Abner’s reply reads in RSV’s translation of MT: “Am I a dog’s head of Judah [4QSam^a and LXX BL lack of Judah; compare the paraphrase of Tg.: “Am I not the head? Since when did I become a common man for the remnant of the house of Judah?”]? This day I keeping showing loyalty to the house of Saul, to his brothers, and to his friends, and have not given you into the hand of David; and yet you charge me today with a fault concerning a woman [v. 8]. God do so to Abner, and more also, if I do not accomplish for David what the Lord has sworn to him [v. 9].” I suggested in n. 20 that Josephus has perhaps made use of Abner’s words about his dealings with Ish-bosheth and the latter’s mean-spirited treatment of him of 3:8b in formulating his explanation of Abner’s emotional response to the king’s reproach in 7.23a. As for the remaining elements of Abner’s speech in 3:8a,9, one may suggest various reasons for Josephus’ non-utilization of these: he regularly avoids both the sort of self-derogatory language that Abner employs in 3:8a (“dog’s head”) and the wording of self-curses/ oaths such as Abner pronounces in 3:9a. Finally, Abner’s allusion to what the Lord “has sworn” to David is problematic, as commentators have noted, in that the biblical account has not made mention of such a divine oath to David hitherto.

22. In 2 Sam 3:9 Abner introduces his statement of intention in v. 10 with a conditional self-curse which Josephus leaves aside; see previous note.

23. This portion of the Josephan Abner's statement compresses his word in 2 Sam 3:10 where he spells out what he intends to "accomplish for David" (see 3:10b), i.e. "to transfer the kingdom from the house of Saul, and set up the throne of David over Israel and over Judah, from Dan to Beersheba" (elements without an equivalent in Josephus' version are italicized).

24. This phrase echoes Josephus' mention of Abner leading Ish-bosheth "to the people across the Jordan" and making him king there in Ant. 7.9.

25. This above indication concerning the motivation behind Abner's intended move takes the place of the one intimated in 2 Sam 3:9b, i.e. the fulfillment of what God had sworn to David (see n. 21). The formulation, with its echoing of Josephus' remarks concerning Abner in 7.22a, highlights the relation of total dependence in which Ish-bosheth stands to Abner for the continuation of his rule. The reference to the general's "loyalty" with which it ends represents a further (see n. 21) utilization by Josephus of Abner's claims about his past attachment to Ish-bosheth and his house in 3:8b.

26. For details see the commentaries.

27. This geographical indication has a counterpart in LXX L 2 Sam 3:12. MT reads a prepositional phrase (תחת) at this point, which is quite variously interpreted (RSV: "where he [David] was"), while LXX B offers the conflate reading εἰς Θαλάμῳ οὗ ἦν παραχρημᾶ.

28. Like LXX BL Josephus has no equivalent to the (obscure) opening words of Abner's message in MT 2 Sam 3:12 which RSV renders "to whom does the land belong?"

29. Cf. the singular form πίστιν in 7.23 used by Abner there of his "loyalty" to Ish-bosheth; the word πίστις (singular and plural) constitutes a Leitwort in Ant. 7.22-45, recurring in 7.40, 43. In 2 Sam 3:12b? Abner calls on David to "make your covenant (MT ברית, LXX διαθήκη) with me." Josephus invariably reformulates biblical uses of the above words in the sense of "covenant," given that this meaning of διαθήκη was not current in secular Greek; on the point, see Begg, Josephus' Account, 100-101, n. 69 and the literature cited there.

30. With this inserted phrase Josephus spells out the content of the commitment Abner is asking of David.

31. Josephus expands on the statement about what he is ready to do for David with which Abner's message of 2 Sam 3:12 concludes, i.e. "and behold, my hand shall be with you to bring over all Israel to you." In particular, he has Abner make explicit mention of the prerequisite for his turning the people over to David, namely, getting them to turn against their present king Ish-bosheth.

32. Compare David's declaration in 2 Sam 3:13a: "Good, I will make a covenant with you." Once again (see n. 29) Josephus reformulates biblical covenant language, likewise recasting direct as indirect discourse.

33. With this prefatory phrase Josephus has spell out the purpose behind the demand David will make of Abner in 2 Sam 3:13b, i.e. he wants prior proof that Abner is negotiating in earnest.

34. In formulating David's request of Abner, Josephus draws in first place, not on his words to the latter of 2 Sam 3:13b ("but one thing I require of you, that is, you shall not see my face, unless you first bring Michal, Saul's daughter, when you come to see my face"), but rather on those he addresses to Ish-bosheth in 3:14, i.e. "... Give me my wife Michal, whom I betrothed [so MT; LXX BL: took] at the price of a hundred foreskins of the Philistines." At the same time, Josephus also adapts the wording of 3:14 to bring this into line with his own previous presentation in *Ant.* 6.203 where the bridal price David brings Saul for Michal is 600 Philistine heads rather than 100 foreskins, as in 1 Sam 18:27.

35. Greek: Μελάλη. MT (2 Sam 3:13-14) מלח; LXX BL Μελχόλ. In *Ant.* 6.204 Josephus calls the woman Μελέα, while in 7.85 she appears as Μιχάλη.

36. Greek: Οθέλτιος. MT (2 Sam 3:15) לַאֲשֵׁרֶי; LXX B Παλτιήλ; LXX L Φαλτίου. In *Ant.* 6.309 Josephus calls the figure Φέλτιος (compare “Palti,” 1 Sam 25:43). Here in 7.26 he omits the name of the man’s father (“Laish,” MT 2 Sam 3:15), which he does cite in 6.309.

37. Compare 2 Sam 3:15 where it is Ish-bosheth who takes Michal from her husband and where it is not stated what he did with her once he did this. Josephus has Abner carrying out the request made of him by David in 3:13b, i.e. that he recover his former wife for him (7.25; cf. 3:13b).

38. Via this appended phrase, Josephus, adapting the content of 2 Sam 3:14-15 (see above), assigns Ish-bosheth a subordinate role in the proceedings. Having utilized the wording of David’s message to Ish-bosheth of 3:14 in formulating the former’s request to Abner in 7.25 (see n. 34), he reproduces David’s communication to Ish-bosheth in more general terms, having him adduce his “just claim” to recover Michal.

39. 2 Sam 3:17: “elders of Israel.”

40. In 2 Sam 3:17 Abner speaks only to the civil officials (the elders). Josephus has him address the military leadership as well.

41. This inserted phrase echoes Abner’s previous word to David concerning his intention of “persuading the people to revolt (ἀποστῆναι) from Saul’s son” in *Ant.* 7.24.

42. Compare Abner’s opening words to the elders in 2 Sam 3:17b: “For some time now you have been seeking David as king over you.” Neither the Bible nor Josephus has made previous mention of such a shift to David on the part of the non-Judean tribes.

43. This inserted affirmation harks back to Josephus’ editorial remark in *Ant.* 7.22 that Abner “contrived to keep them [the Israelites] on the side of Jebosthos.”

44. Compare 2 Sam 3:18a? where Abner urges the Israelite elders: “Now then bring it [their past desire to make David their king, 3:17b] about.”

45. The divine promise cited by Abner in 2 Sam 3:18ab does not mention Samuel as its intermediary. L.H. Feldman, Josephus' Interpretation of the Bible (Berkeley: University of California Press, 1998), 491 points out that whereas the Books of Samuel themselves use the prophet title for Samuel only once (see 1 Sam 3:20), Josephus does so no less than 45 times.

46. This reference to the divine choice of David as king over the entire people is an expansion of God's promise to David as cited by Abner in 2 Sam 3:18b which speaks only of David's role as a military liberator. On Josephus' use of the term "Hebrews" as a designation for the people at various moments of their history, see G. Harvey, The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature (AGAJU 35; Leiden: Brill, 1996), 124-29.

47. Compare Abner's citation of God's promise to David in 2 Sam 3:18b: "By the hand of my servant I will save [so LXX BL; MT: he (David) will save] my people [MT LXX L, > LXX B] Israel from the hands of the Philistines and from the hands of all their enemies [Josephus replaces this generalizing concluding promise with one centered on the Philistines, i.e. that David will subject them; see above]." Whereas the Bible itself does not record such a past promise of God to David, Josephus, in his version of the anointing of David by Samuel (Ant. 6.157-166// 1 Sam 16:1-13) does represent the prophet as informing David in God's name that "he would subdue the Philistines." On the Josephan and Pseudo-Philonian versions of David's anointing, see C.T. Begg, "Samuel's Anointing of David in Josephus and Pseudo-Philo," Revista di Storia e Letteratura Religiosa 32 (1996), 492-529.

48. A (positive) response on their part is presupposed by the notice of 2 Sam 3:19b: "... Abner went to tell David... all that Israel... thought good to do."

49. On the officials' earlier mindset to which Josephus alludes here, see Abner's reference to their having "prepared to revolt from Jebosthos and join David's side" in 7.27.

50. With this phrase, highlighting the success of Abner's address to the Israelite officials, Josephus effects a smoother transition between Abner's two addresses. Compare 2 Sam 3:19a where his speaking to the Benjamites is simply juxtaposed ("Abner also spoke...") with his previous discourse to the elders.

51. This Josephan insertion suggests an explanation as to why Abner would have needed to speak separately and in particular to the Benjamites: as the retainers of Ish-bosheth, they would be the group most likely to oppose Abner's plans and so the ones that most needed to be won over by him before he took any further steps. Josephus' assigning the Benjamites the role of "bodyguards" for Ish-bosheth here makes sense in that, as a son of Saul the Benjamite (see 1 Sam 9:1// Ant. 6.45), he belonged to their tribe. Note too 2 Sam 4:2 (Ant. 7.47) where Ish-bosheth's two bodyguards are called sons of "Rimmon a man of Benjamin."

52. 2 Sam 3:19a does not specify what it was Abner said to the Benjamites.

53. This transitional phrase, comparable to the one Josephus inserts at the opening of 7.29 (see n. 50), underscores, once again, Abner's effectiveness as a speaker— even in the case of a group, the Benjamites, that might have been expected to prove especially recalcitrant.

54. Josephus omits the double indication of 2 Sam 3:19b-20a that Abner came to David at Hebron, having previously noted (7.24// LXX L 2 Sam 3:12) that it was to this site that Abner dispatched his messengers to David.

55. This term picks up on Abner's request that David give him "sworn (ὄρκους) pledges" in 7.24.

56. With this appended observation Josephus supplies an implicit answer to the question of why Abner now comes to David himself rather than simply using messengers to communicate with him, as he had earlier. Such "anthropological asides" are a recurrent feature of Josephus' rewriting of the Bible; we shall meet another example in 7.34. Their insertion serves to invest one-time biblical events with a wider significance.

57. Compare 7.29a where Josephus reports that Abner delivered “the same speech” to the Benjamites as he had to the Israelite officials earlier.

58. 2 Sam 3:19b records a single purpose behind Abner’s going to David, i.e. “to tell him... all that Israel and the whole house of Benjamin thought good to do.” Josephus replaces this single motivation for the visit with a double one, both of whose components focus on Abner himself (he wishes to receive David’s oath in person and inform him of what he had said to his two audiences).

59. Whereas the Bible speaks of a single “feast” that presumably lasted a single day, Josephus has David provide Abner with several opulent feasts that extend over a number of days.

60. Compare the more self-assured/presumptuous wording used by Abner in addressing David, his new king, in 2 Sam 3:21a: “I will arise and go, and will gather all Israel to my lord the king.”

61. Compare Abner’s statement concerning the purpose of his bringing the people to David in 2 Sam 3:21a: “... that they may make a covenant with you and that you may reign over all that your heart desires.” Once again, Josephus reformulates biblical covenant language, just as he accentuates the personal interaction between the king and people Abner intends to bring about (cf. Josephus’ remark about the greater credibility of what one does for oneself as opposed to what is done on one’s behalf by others in 7.29).

62. Josephus compresses 2 Sam 3:21b, which reads: “So David sent Abner away; and he went in peace.” In his presentation Abner’s word to David “asking to be dismissed” and David’s “sending him away” coincide, whereas in 2 Sam 3:21 Abner, after he has informed David of what he himself intends to do (“I shall arise and go”), ends up being dismissed by the king.

63. Josephus used this title for Joab previously in *Ant.* 7.10. In fact, however, it is only in 7.64 (// 1 Chr 11:6) that Joab is formally awarded the position by David as a reward for his being the first to ascend the walls of Jerusalem. The same title is used of Abner in 7.22.

64. Josephus sharply reduces the circumstantiality of 2 Sam 7:22 (“Just then the servants of David arrived with Joab from a raid, bringing much spoil with them. But Abner was not with David at Hebron, for had sent him away and he had gone away in peace” [elements without a parallel in Josephus italicized]) whose second half appears simply repetitious of what was said in 7:21b and whose reference to a “raid” by David’s men (v. 22a) has not been mentioned in what precedes. Josephus’ version focusses all attention on the person of Joab and his sudden appearance on the scene.

65. This characterization of Abner recalls Josephus’ qualification of him as a “clever man” in 7.22.

66. Josephus’ one other use of this collocation is in *Vita* 290 where he applies it to his Tiberian opponent Ananais.

67. With this preface to his report of Joab’s words to David, Josephus introduces a further negative qualification of the former’s initiatives. Josephus represents himself as an object of equally false accusations made by his Jewish opponents to his Flavian patrons— who, like David in response to Joab’s calumnies (see below) give them no credit—; see *Vita* 424-429.

68. This initial warning— which picks up on the reference to Joab’s having heard that Abner “had reached an understanding and agreement about the sovereignty with David” that Josephus introduces in 7.31— takes the place of Joab’s oddly obvious opening remarks to David in 2 Sam 3:24: “What have you done? Behold, Abner came to you; why is that you have sent him away, so that he is gone?” Does David need to be informed that Abner had “come to” him? And was it not to be expected that David would “send him away” once the visit was over?

69. Greek: ὑγομνία. This is the same word used in 7.31 where Joab is (truthfully) informed that Abner had come to an agreement with David “about the [i.e. David’s] sovereignty.” As used by Joab here in 7.32 the term now becomes part of a false claim about Abner’s trying to “secure the sovereignty” for Ish-bosheth.

70. This collocation recurs in *Ant.* 9.134; 12.404; 13.188, 204; and in reverse order in *Ant.* 18.326 and *Apion* 2.200. This element of Joab’s discourse is the only one that has a clear parallel in the biblical Joab’s words to David; see 2 Sam 3:25a: “you know that Abner... came to deceive you.” In both the Bible (and even more so) in Josephus there is great irony in Joab’s charging Abner with coming to David as a “deceiver” in that is, in fact, Joab who is trying to “deceive” the king concerning his rival’s intentions.

71. In comparison with the biblical Joab who accuses Abner of having come to spy on David (2 Sam 3:25b), Josephus’ character “ups the ante,” charging Abner with endeavoring to win David’s rulership for Ish-bosheth.

72. This allusion to the ineffectiveness of Joab’s words upon David set him in implicit contrast with Abner who earlier won over both the Israelite leaders (7.28) and the Benjamites (7.29) to his plans. In comparison with Abner then Joab is an unpersuasive orator who can get his way only by resorting to violence. The notice further suggests that, just like Josephus’ Flavian patrons in his own case (see n. 67), David was not taken in by Joab’s “calumnies” against Abner.

73. This inserted characterization of Joab’s projected new move, echoes Josephus’ qualification of his efforts to vilify Abner to David as “a dishonest and evil course (ᾀδόν)” in 7.31, likewise indicating that Joab is now about to attempt something even more reprehensible. The adjective *τολμηρος* used above in its comparative form (*τολμηροτέρων*), along with the verbal cognate *τολμάω*, is a *Leitwort* of Josephus’ presentation of Joab’s actions in 7.22-45, appearing a total of four times in this unit (see 7.33, 37, 38, 45).

74. This conclusion to Josephus' insertion in 7.33a alerts readers about what they are to expect as the following story of Joab's dealings with Abner unfolds.

75. With these instructions he has Joab impart to his messengers, Joab provides an answer to a question suggested by the biblical account, i.e. how were the messengers so readily able to secure the return of Abner, seeing that he has just been sent off by David? At the same time the above insertion highlights Joab's continued "deceit and guile" (7.32): having himself lied to David, he does not hesitate to direct others to tell lies in the king's name.

76. Greek: Βησηρά. MT (2 Sam 3:26) מְבוֹר הַסֵּרָח (Eng.: from the cistern of Sirah); LXX B ἀπό τοῦ φρέατος τοῦ Ζεειράμ; LXX L ἀπό τοῦ φρέατος Σεειρά; VL "a puteo Exira." Josephus conflates the two elements of the biblical phrase, treating this as a single proper place name.

77. Marcus (*ad loc.*) notes that 20 stades are equivalent to *ca.* two and a half miles. Josephus regularly introduces such distance indications into his version of biblical history for the benefit of readers unfamiliar with Palestinian topography. The reference takes the place of the parenthetical statement with which 2 Sam 3:26 concludes about David's "not knowing" of the "recall" of Abner by Joab.

78. This appended characterization of the returning Abner sets up an implicit contrast between his "guilelessness" and the "deceit and guile" (7.32) of Joab which serves to cast the latter in a still more negative light.

79. With this inserted anthropological aside, compare Josephus' comment about people's finding greater credibility in what they do for themselves than in what is done for them by others in 7.29.

80. 2 Sam 3:27 does not mention these figures explicitly. The reference is to the twenty men who accompanied Abner on his visit to David according to 7.29 (// 3:20).

81. In 2 Sam 3:27ab Joab leads Abner "into the midst of the gate"—a setting which would not appear as conducive to a "private" conversation as Josephus' "more deserted part of the gate."

82. The account of the murder of Abner in 2 Sam 3:27 makes no mention of Abishai's presence. Josephus draws his mention of him from a later moment in the biblical narrative, i.e. 3:30 where— quite unexpectedly— one learns that Abner was killed not by Joab but also by Abishai.

83. According to 2 Sam 3:27b Joab “smote him [Abner] in the belly so that died.” The wording Josephus uses to describe Abner's assassination is reminiscent of that employed by him when recounting the mutual slaughter of the twelve pairs of champions representing the forces of David and Ishbo-sheth in Ant. 7.12 (// 2 Sam 2:16): “they... drew their swords and... pierced the other's... flanks.”

84. This derogatory term for Joab's deed continues Josephus' previous emphasis on his deceptiveness, Joab's preeminent trait in the historian's account of Abner's murder.

85. What 2 Sam 3:27a represents as an apparent fact, i.e. Abner dies “for the blood of Asahel his [Joab's] brother” is turned into a matter of a (false) claim by Josephus, as will emerge in the continuation of his presentation.

86. As Marcus (ad loc.) points out, Josephus' reference to “Hebron” here is a slip on the historian's part in that the battle to which he alludes in fact took place in the vicinity of “Gibeon,” as stated both in 2 Sam 2:12; 3:30 and his own Ant. 7.11. Josephus above rendition of 2 Sam 3:30 (Joab and Abishai slay Abner “because he had killed their brother in the battle at Gibeon”) introduces a more specific reference to the circumstances of Asahel's death at Abner's hands as described by him in Ant. 7.13-15 (// 2 Sam 3:18-23).

87. Josephus' statement about Joab's true motives in killing Abner here reiterates in very similar terms his earlier notice on Joab's reaction to his hearing that Abner had come to an agreement with David in 7.31: “... he feared that David might give him [Abenner] honours of the first rank... while he himself might be set down and deprived of his command.”

88. This verbal form is a cognate of the adjective *τολμηρός* used of Joab's course of action in 7.33. The verb occurs in 7.38, 45.

89. This term also has the meaning of “greed,” a vice which Josephus repeatedly ascribes to his personal opponents and the Jewish rebels in general, of whom Joab is the biblical prototype in his presentation; see L.H. Feldman, Studies in Josephus’ Rewritten Bible (JSJSup 58; Leiden: Brill, 1998), 213.

90. The above sequence is Marcus’ rearrangement of the reading— followed by Niese and Nodet— of the codices which have ἐν φώβῳ ἔργα. Marcus ad loc.) calls the text “doubtful” and notes that Holwerda proposes omitting the word ἔργα.

91. The use of such closing formulae, rounding off a given segment of material, is a characteristic of Josephus’ style. The above reflections on the motivations and behavior of the powerful (and those who aspire to power) have a close counterpart in the remarks Josephus appends to his account of Saul’s massacre of the priests of Nob (1 Samuel 22) in Ant. 6.262-268.

92. Compare David’s declaration of innocence in 2 Sam 3:28: “I and my household are for ever guiltless before the Lord of the blood of Abner....”

93. David’s curse in 2 Sam 3:29 does not mention these figures. The reference is apparently to Abishai whose presence at Abner’s assassination Josephus mentions in 7.35 on the basis of 2 Sam 3:30; see above.

94. Josephus, in line with his usual practice, generalizes the wording of David’s curse in 2 Sam 3:29, in particular passing over the five specific (and sometimes obscure) calamities the king there invokes upon Abner and his household: “May it fall upon the head of Joab, and upon all his father’s house; and may the house of Joab never be without one who has a discharge, or who is leprous, or who holds a spindle, or who is slain by sword, or who lacks bread.”

95. This phrase echoes that used in Ant. 7.39 where Abner asks τὰς πίστεις καὶ ὄρκους of David.

96. According to Josephus’ statement here, David was concerned, not only that he not be perceived as a party to Abner’s murder, (7.39), but also that he not be viewed as an oath-breaker.

97. 2 Sam 3:31a specifies “who were with him (i.e. apparently Joab).”

98. The biblical notice on Abner’s burial (2 Sam 3:31-34) does not mention the role of these figures. Their involvement confers a greater solemnity on the proceedings.

99. These added allusions to the manner in which David “follows the bier” (2 Sam 3:31b) accentuate the pathos of the scene as well as David’s emotional engagement in the funeral ceremony. He not only directs the people to undertake public expressions of mourning (3:31a), but performs these himself.

100. This word represents an ironic reminiscence of 7.34 where Joab “greet[s] abner with the greatest show of goodwill (εὖνους) and friendship.” In Joab’s case, of course, the sentiment is entirely feigned, whereas David’s distress over Abner’s death manifests his genuine “affection” for the murdered man.

101. Compare 7.39 where news of Abner’s murder causes David to be “grieved in spirit (ἠλγησε... τήν ψυχὴν).”

102. This concluding notice on the second realization about the king engendered by David’s manner of participation in Abner’s funeral recalls his calling the people to witness “that he had no share in Abenner’s murder and that it was not by his command or at his own wish that Abenner had died” in 7.36.

103. In 2 Sam 3:32a Abner is buried by an indeterminate “they.” Josephus accentuates David’s involvement in the proceedings by attributing his burial specifically to the king.

104. Elsewhere too, Josephus uses this term to qualify the burials of biblical characters; see *Ant.* 3.210 (the sons of Aaron); 9.44 (King Jehoshaphat), 182 (Elisha).

105. This is Josephus’ summarizing reference to David’s lament for Abner cited in 2 Sam 3:33-34a. The historian regularly either reduces to a passing allusion the poetic passages— as he does with David’s laments for both Saul and Jonathan (2 Sam 1:17-27; compare *Ant.* 7.6b) and Abner here— woven into biblical narrative materials or passes over these entirely, as is the case, e.g., with “Song of Deborah and Barak” (Judges 5) and the “Song of Hannah” (1 Sam 2:1-10).

106. Compare 2 Sam 3:32b: “the king lifted up his voice and wept at the grave of Abner; and all the people wept.” Josephus combines into one the two separate mentions of the people’s “weeping”— each time in response to David’s own lamenting— of 3:32b and 34b.

107. Josephus’ reference to the fact o David’s not eating goes beyond 2 Sam 3:35 which only mentions the king’s statement of intention about not eating.

108. In 2 Sam 3:35a “all the people” urge food upon David. Josephus, more plausibly, has the attempt made by the more restricted group of David’s intimates.

109. Josephus leaves aside the opening formula of David’s oath in 2 Sam 3:35b (“God do so to me and more also, if...”) with its innovation of the Deity. Elsewhere as well, Josephus typically avoids reproducing the wording of biblical oaths, likely to avoid any possible profanation of the divine name.

110. The biblical David specifies “bread or anything else” in his oath of 2 Sam 3:35b.

111. This term recalls David’s concern— which has now been allayed— that he not be perceived as having violated his “sworn pledges (πίστεις)” to Abner as mentioned in 7.39.

112. The above sequence harks back to Josephus’ qualification of the burial David gave Abner as “magnificent” in 7.42.

113. Josephus uses the term χρηστός (“kind”) twice elsewhere of David: 7.270 (in Mephibosheth’s address to him), 391 (in his own eulogy for the king).

114. The above formulation— the underlying Greek text of which Marcus (*ad loc.*) calls “doubtful”— is reminiscent of Josephus’ earlier statements in 7.39 (David “was concerned that he himself should not seem to have brought this about in violation of the sworn pledges which he had given Abenner”) and 7.41 (David’s display of mourning was to show “that the slaying had not been in accordance with his will”).

115. With this notice, inspired by 2 Sam 3:37 (see above), Josephus makes clear that David's concern—to which Josephus has made repeated reference in what precedes (see previous note)—to preserve his reputation in the face of Abner's murder has reached a positive resolution.

116. In 2 Sam 3:38 David addresses "his servants." Josephus enlarges the audience for the king's final words concerning Abner's murder.

117. Josephus used this same term in 7.41 when mentioning David's "grief for him (Abenner) in death." This recurrent emphasis on David's emotions in the face of Abner's death distinguishes his version from the biblical account which speaks only of what David says and does following Abner's murder, not of what he feels.

118. The use of this term for Abner creates an ironic echo of 7.34, where in connection with Joab's show of affection for Abner, Josephus comments that miscreants often "assume the part of truly good (*ἀγαθῶ*)." Abner is that "truly good man" Joab only pretended to be.

119. Compare the biblical David's qualification of Abner as a "prince and a great man" in 2 Sam 3:38.

120. With the above formulation Josephus has David spell out for his hearers what it is they have lost in the "fall" of Abner to which the king alludes in 2 Sam 3:38. The amplification likewise constitutes an encomium for Abner, highlighting his mental and physical-military qualities.

121. This statement of confidence in God's all-encompassing solicitude and retributive justice lacks a counterpart in David's words of 2 Sam 3:39. The addition accentuates the king's piety.

122. This allusion to what the hearers "know," without counterpart in 2 Sam 3:39 itself, might be inspired by the opening words of David's question to his servants in 3:38: "do you not know...."

123. Josephus leaves aside David's self-characterization of 2 Sam 3:39a": "And I am this day weak, though anointed king." He generally avoids biblical uses of the terms "anointed" and "anoint" which would be likely to provoke negative Roman reactions, given their "Messianic" connotations. On Josephus' effort to downplay the Messianic element throughout his rewriting of the Bible, see Feldman, Studies, 554-55.

124. Compare 2 Sam 3:39a: "these men the sons of Zeruah are too hard for me."

125. Compare 2 Sam 3:39b: "The Lord requite the evildoer according to his wickedness." Josephus has David invoke divine retribution not only on Joab ("the evildoer" of 3:39b), but also on his accomplice Abishai, mentioned just previously. The participial form of the verb *τολμάω* above is the fourth and final occurrence of this Leitwort of Josephus' account of Abner's murder in 7.22-45; see n. 73.

126. With this formula, signifying the end of the entire unit 7.22-45, compare the expression with which Josephus marks the conclusion to his appended reflections on Joab's motives for killing Abner (7.36-38): "But concerning such matters it is enough to have discoursed briefly" (7.38c).

127. For a more general discussion of the text-form(s) of the Samuel utilized by Josephus, see E.C. Ulrich, "Josephus' Biblical Text for the Books of Samuel," in L.H. Feldman and G. Hata, eds., Josephus, the Bible and History (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 81-96.

128. On Josephus' overall portrait of Joab, see Feldman, Studies, 203-14, who notes that the historian goes beyond both the Bible and Rabbinic tradition in his negative characterization of the Joab.

129. For details see Feldman, Studies, 202-13. At the same time, the different outcomes of the two parallel stories should be noted: Whereas Joab succeeds in eliminating his rival, notwithstanding David's backing of the latter, Josephus, with the support of the Flavians, prevails over the machinations of all his Jewish opponents. Josephus is then, in his own presentation, not just a second Abner; he is also a more successful, luckier Abner.

UNA PROPUESTA SEMÍTICA A LA ESTRUCTURA DE LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS.

Víctor M. Armenteros¹

Resumo

Pablo representa la concreción de la confluencia de las mentalidades gre-corromanas y semíticas. De origen judío y formación farisea pasa al pensamiento helenístico, preñado de poetas y mitos, con suprema naturalidad. Subyace en sus escritos, aunque sea un punto de vista no demasiado considerado por los estudiosos neotestamentarios, el contexto rabínico. La novedad de este depurado rabán consiste en girar todo proceso hermenéutico en torno a la imagen y misión de Jesús en lugar de la Torah, proceso usual en el mundo tannaita.

La Epístola a los Romanos se enmarca perfectamente en la hermenéutica paulina. Estudiada hasta el detalle por eruditos formados en el mundo clásico se descubre sumamente interesante cuando se le aplica un prisma de lectura de corte semítico. La teología neoplatónica de Orígenes se eclipsa ante la interpretación globalizadora de Pablo que, surcando al Primer Testamento, enmarca la Torah (Ley) e la Fe ('Emuna) en su espacio preciso.

Abstract

Paul represents the confluence of the Greco-Roman and Semitic mindsets. From Jewish origin and pharisaic formation, he moves quite naturally within a Hellenistic framework of poets and myths. The rabbinic context also underlies his writings despite the fact that New Testament scholars have not paid close attention to it. The novelty of this purified *rabán* consists on focusing the hermeneutic process on the image and mission of Jesus rather on the Torah, as it is usual in Tannah practice.

The Epistle to the Romans is perfectly framed within Pauline hermeneutics. The Epistle has been studied in detail by Classical-oriental scholars, but the application of a Semitic reading to it should also be welcome. Paul's globalizing interpretation overshadows Origenes' neo-Platonic theology by delving into the First Testament so as to set Law (Torah) and Faith ('Emuna) in their precise environment.

¹ Dr. Víctor M. Armenteros é professor do Seminário Adventista da Espanha.

Contexto ideológico de la Epístola

Usualmente, el estudioso de la carta, suele encontrar comentarios en los que se abunda en las disputas entre los gentiles y los judaizantes como fondo de los mensajes paulinos. Nada más cierto de la realidad, aunque no la refleja en su totalidad, recordar que los primeros cristianos, aunque se encuentren en la diáspora, tardaron en desvincularse del judaísmo. Pablo, inspirado por el Señor, supera las barreras del endocentrismo. El obstáculo de la circuncisión se compensa con el bautismo, la ley con la gracia, las obras con la fe. Pablo retoma la verdadera esencia, bíblica, de estos conceptos y la proyecta al mundo.

Es necesario manifestar que no existe disputa entre el Primer y el Segundo Testamento sino entre el judaísmo y el cristianismo. El judaísmo, cuyo origen se ha de remontar a Esdras, no siempre coincide con la esencia bíblica del Primer Testamento. Marcado por diferentes enfoques de la realidad religiosa (saduceos, esenios, fariseos, herodianos) gira en torno a la Torah como elemento salvífico. Ateniéndose a una hermenéutica nomológica se impregna de helenismo solapado. Las obras dejan de ser manifestaciones de la fe para pasar a ser *ta erga*, el esfurezo que salva; la circuncisión deja de ser el corte del *berit* (pacto) para ser una marca distintiva de una elite xenofoba; la ley abandona su concepto de la pedagogía e instrucción para ser una innumerable retahíla de normas y casuística. El cristianismo, gracias al mensaje estabilizador de Jesús, retoma el concepto bíblico. Un mensaje con protología y escatología, forma y fondo.

No tan comentado como el elemento de disputa judeocristiana, el transfondo del libro de Habacuc marca la Epístola a los Romanos. No es tan sólo "el justo por su fe vivirá" (Hab. 2:4) sino los procesos literarios que se manifiestan paralelos. Habacuc desarrolla un diálogo entre el profeta y Dios,

cargado de poesía; Pablo plantea toda su epístola desde recursos de interlocución retóricos. Habacuc concluye el libro con una imagen himnica, Pablo sintetiza los bloques de pensamiento más importantes con himnos y florilegios (haruzim). Habacuc, desde una perspectiva de *nomen onomen*, significa *abrazo*; el concepto esencial en el quiasmo inicial de la carta es la reconciliación, "el abrazo entre Dios y los hombres". La frase que identifica el libro de Habacuc es "No moriremos"; el catalizador de todo el razonamiento paulino es la universalidad de la muerte.

Si Pablo tuvo acceso a la literatura saducea y esenia de su época se vio inexorablemente embargado de los pesarim escatológicos. Escribir una carta a los habitantes de roma estaba totalmente vinculado con el peser de Habacuc. Para la ideología de Qumrán, los caldeos de la profecía de Habacuc no son otros que kittim, y Kittim es Roma. Como traduce Florentino García Martínez:

*"... Porque he aquí que yo movilizaré a los caldeos, pueblo cruel y resuelto. Vacat. Su interpretación se refiere a los Kittim, que son rápidos y poderosos en la batalla, para destruir a muchos al filo de la espada en el dominio de los Kittim; conquistarán muchos países y no creerán en los preceptos de Dios..."*²

Roma y Habacuc era una asociación fácil e, incluso, necesaria. Roma no destacaba por su cultura filosófica ni religiosa, heredadas la Magna Grecia, sino por su espíritu pragmático que los llevó a desarrollar un férreo ejército y una depurada jurisprudencia. Esos dos elementos, la muerte y la injusticia, caracterizan la argumentación de Habacuc y la Epístola a los Romanos.

² GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino Textos de Qumrán (Madrid: Ed. Trotta, 1992) pág. 249

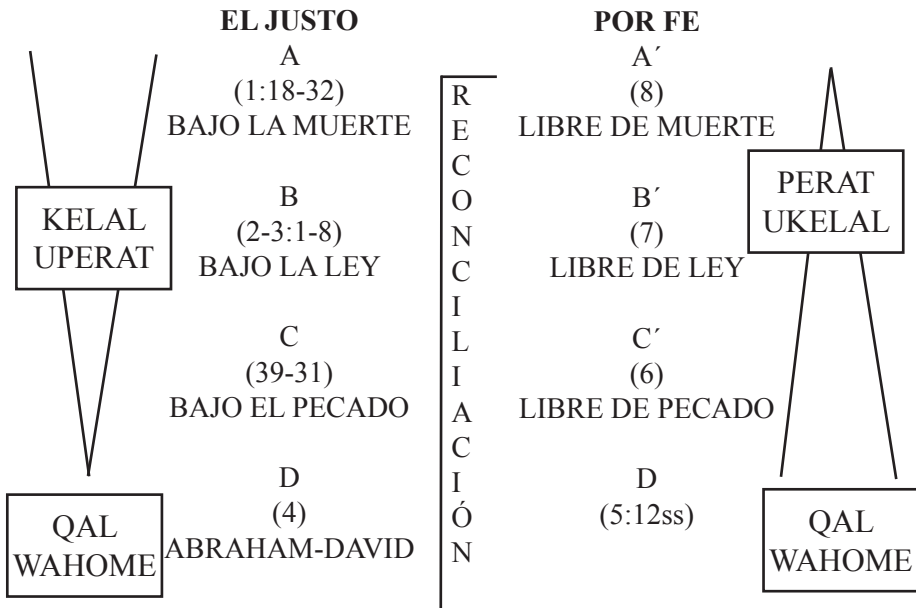
Estructura literaria semita de la carta.

Analisar desde una hermenêutica tannaítica la Epístola a los Romanos es de sumo interés. Las propuestas que obtenemos en la actualidad están mediatizadas por una visión y discursos propios de Lutero y de conceptos de protestantismo nacional. Propongo el siguiente esquema de trabajo:

PRÓLOGO

(1:1-17)

EL JUSTO POR FE VIVIRÁ



ADÁN - CRISTO	SU	REMANENTE
TRISTEZA	(9-11)	(11)
(9)	ANHELO	A
A	(10)	IMPLICACIÓN
OPINIÓN PERSONAL	A	PERSONAL
B	OPINIÓN PERSONAL	B
VERDADEIROS ISRAELISTAS	B	VERDADERA
ISSAC - ISMAEL	VERDADEIRA	SALVACIÓN
JACOB - ESAÚ	JUSTICIA	ELISEO
MISERICORDIA DIVINA	JUSTICIA POR LA	DAVID
(ÉXODO)	LEY	C
C	JUSTICIA POR FE ⁵	PREGUNTA
PREGUNTA	CREDO Y	(SALVACIÓN DE
(OPOSICIÓN A DIOS)	CONFESIÓN	LOS GENTILES)
ALFARERO	(ISAÍAS - JOEL)	ACEBUCHE
(OSEAS-ISAÍAS) ³	C	D
D	(PREGUNTA)	AFIRMACIÓN
PREGUNTA	(COMUNICACIÓN)	(SALVACIÓN DE
(LOS GENTILES)	(ISAÍAS - NAHUM -	ISRAEL)
ROCA	ISAÍAS - SALMOS)	
(ISAÍAS) ⁴	D	
	PREGUNTA	
	(¿ISRAEL?)	
	(DEUTERONOMIO -	
	ISAÍAS)	

³ En el Targum de Isaías estos texto presentam la misericordia como nuevo elemento.

⁴ En el Targum de Isaías se identifica dicha piedra de tropiezo con el Rey poderoso que salvará a Israel.

⁵ Sigue la lectura del Targum a Deuteronomio 30 y lo aplica a la misión salvífica de Jesús.

HIMNO A LA SABIDURÍA Y JUSTICIA DIVINA

(11:33-36)

VIVIRÁ

(12-15:13)

A

LA VIDA CRISTIANA

B

LOS DÉBILES EN LA FE

C

HIMNO FINAL (HARUZ)

(15:9 - 13)

EPÍLOGO

(15:14 - 16:27)

La carta, enmarcada en el género epistolar, desarrolla una estructura que se basa en Habacuc 2:4 (וְצַדִּיק בְּאַמוּנָתוֹ יַחֲיֶה). Citando en el prólogo de la carta (1:17), "El justo por [su] fe vivirá" es el motivo argumentativo de la epístola. El hecho de que el texto en griego (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.) no refleje la traducción del TM (וְצַדִּיק בְּאַמוּנָתוֹ) ni de la LXX (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται) no implica que Pablo no recurra al empleo del pronombre en la estructura de la carta.

Dentro de la primera sección (el justo por fe) propongo un quiasmo temático⁶ que confluye en Romanos 5:1-11 (la reconciliación). Ambas partes del quiasmo se distribuyen equitativamente bajo dos ejes: el justo - por fe. Empleando las middot *kelal uperat* (de lo general a lo específico) y *perat ukelal* (de lo específico a lo general) establece tres secciones:

⁶ Siendo literalmente más rigurosos indicaría una simetría concéntrica.

- a. Bajo - libre de la muerte
- b. Bajo - libre de la ley
- c. Bajo - libre del pecado

Las argumentaciones concluyen con la concreción de personajes (Abraham-David / Adán-Cristo) que se rigen por la ley de precedencia y por la middah *qal wahomer*.

Entiendo que a Pablom, como judío e fariseo, le preocupa el futuro de su pueblo. Por esta razón incluye un aparente *ex cursus* en el proceso de su epístola: la cuestión judía. El texto masorético incluye en Habacuc 2:4 la precisión "su", "por su fe". Es, para la lógica paulina, el momento de incluir lo que de específico o no tiene la fe judía. Matiza, para ello, lo que es ser un verdadero israelita (y precisa que se debe a la elección divina basada en la misericordia)⁷, cual es la verdadera justicia y cual es la verdadera salvación (donde desarrolla de manera magistral el concepto de remanente).

Es interesante observar el género literario del que se envuelve esta sección de la epístola. Algunas de las citas no se atienen con rigor al TM no a la LXX, ¿emplea era *Vorlage*? Prefiero pensar que tiene en mente dichos textos en un entorno litúrgico. Apoya esta idea el hecho de que intercale en Romanos 10:5-10 la figura de Cristo al uso de los targumim. Opone la idea sinagoga de la búsqueda en la escuela por la búsqueda de Cristo. El Targum Pseudojonatán lee este texto de Deuteronomio 30:11-14 de la siguiente manera:

⁷ Recordemos que en este momento de la historia judía el término "justicia" se amplía a beneplácito divino, estar en gracia divina o misericordia de Dios. Cf. JEREMÍAS, Joachim ABBA. *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1989) págs.; 291-303

Porque este mandato que hoy os ordeno no está escondido de vosotros no alejado. No está en los cielos para decir: ¿quién subirá por nosotros a los cielos, y nos lo cogerá y nos lo hará escuchar para que lo practiquemos? Tampoco está más allá del Gran Mar para decir: ¿Quién pasará por nosotros al otro lado del Gran Mar, nos lo cogerá y nos lo hará oír para que practiquemos? Porque la palabra está cerca de vosotros, en vuestra escuela...⁸

Observando con detalle la mención de las citas de este bloque, sobre todo las de Isaías, percibimos que los targumim incluyen la idea de justicia y misericordia. ¿Formaban estos parte de la haftarot de las lecturas sinagogaes? ¿Estaban asociados por algún targum derásico del Bethamidras? ¿Pertencían a algún midrasin homilético? Ciertamente es que merece un estudio más profundo que podría desvelarnos las temáticas de los mensajes judeocristianos de la iglesia primitiva. Podemos, sin embargo, argumentar que, dentro de la metodología tannaita⁹, Pablo emplea para cada uno de sus argumentos "uno o dos testigos" (léase, uno o dos textos veterotestamentarios). Las citas suelen comenzar con una mención a la Torah, explicitarse con un profeta y, en ocasiones, concluir con un texto de los ketubim (preferentemente Salmos).

Este primer bloque de corte halákico concluye con un himno a la sabiduría y justicia de Dios. Si Habacuc concluía su libro con un himno "al estilo de los viñadores" (Sigionot), Pablo finaliza con un imponente himno "al estilo de los aceituneros" (aquellos que recogen los frutos del acebuche transplantado en el olivo de abolengo). Este himno, como el entonado por Jonás, es una amalgama de textos (para algunos *florilegio* y para otros *haruz*) que tiene por objetivo ensalzar al hacedor de toda justicia y misericordia: Dios.

⁸ BIBLIA POLYGLOTA, IV DEUTERONOMIUN (Madrid: CESIC, 1980) pág 255

⁹ Con relación al método derásico del Nuevo Testamento véase DEL AGUA PÈREZ, Agustín método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento (Valencia: Biblioteca Midrásica, 1985)

Pablo nos sitúa frente al segundo elemento de la proposición: vivirá. Tras una exposición de corte haggádico y pragmático de la vida cristiana, se detiene en argumentar con relación a las responsabilidades de los débiles de la fe. ¿Subyace al miedo a que los cristianos tengan la misma tendencia elitista del judaísmo? Posiblemente. El cristianismo no diferencia griego de judío, sacerdote de laico, casto y puro (saduceo, esenio, fariseo) de pueblo ('am haares), fue de débil. Cristo aún diferencia para hacer *ekklesia* (convocatoria de los santos).

El bloque concluye con un nuevo himno, de igual manera que el precedente, que emplea un *haruz* como estructura. Además de las vinculaciones con el libro de Habacuc, ¿los himnos cristianos de la iglesia primitiva eran confesiones de fe basados en la poética veterotestamentaria? Lo cierto es que la mención reiterada de Isaías en la epístola es lo suficientemente explícita como para reflexionar sobre dicha idea.

Habacuc, desde los arrabes del campo semántico de su *nomen onomen*, propone un abrazo con lo más alto. Pablo, en su carta al estándar de la población de su momento, propone una reconciliación con Dios. Tejido nuevo o tejido nuevo, no importa, entrelazan los deseos insondables de reencuentro del Creador con la criatura.