

VOLUME 10 - 2010

REVISTA TEOLÓGICA DO
SEMPÁRIO ADVENTISTA
LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA
SALT - IAENE



Marta Torres

Quali Me L'Amor do Cristo Dá? Meus e a Noção de
de Rm 7:2406

João Leo Oliveira Jesus

Religião e Ecologia: Um Convite à Conversão. in: Fides et Vita.....23

Leonardo Gustavo Neves

ÉTICA EM Tm. O que Paulo quer dizer.....45

Adelton TAVARES AZEVEDO

Intencionalidade Hermenêutica Social: Uma Leitura Sobre a Inclusão Social
em Filipos63

José Carlos de Mattos Lou

Motivos Filológicos do Enoche. Notas de H. G. GABRIEL.....77

Cláudia Veres Jesus

José Carlos de Mattos Lou

É Bom Ter Muitos Avisos? Estudo Exegético de Provérbios de 18:24.....95

ISSN 1516-0724

CEPLIB

HERMENEUTICA

H

QUEM ME LIVRARÁ DO CORPO DESTA MORTE? PAULO E A NECROFORIA, EM RM 7:24

Milton L. Torres¹

RESUMO

Este artigo faz uma análise da corriqueira aplicação do suposto costume romano de se atar um cadáver aos criminosos, como forma de suplício, a Rm 7:24. Questiona-se o que o mundo antigo sabia, de fato, sobre a prática da necroforia. Analisam-se, em seguida, os primeiros comentários cristãos sobre a passagem paulina. Finalmente, faz-se uma análise breve das implicações teológicas da aplicação da necroforia à passagem em questão.

ABSTRACT

This paper analyzes the common application of a purported Roman custom of tying a dead body to criminals as a means to punish them (nekrophoria), to Rm 7:24. It questions what the ancient world really knew about nekrophoria. Then, it assesses the evidence from the earliest Christian commentaries on Romans. Finally, it analyzes the implications - for Pauline theology - of the application of nekrophoria to Rm 7:24.

¹ Professor dos Cursos: Letras, Tradutor e Intérprete no UNASP – Centro Universitário Adventista de São Paulo e Pós-Doutor em Estudos Literários pela UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais. Centro Universitário Adventista de São Paulo, Estrada Municipal Pr. Walter Boger, s/n, Lagoa Bonita - Engenheiro Coelho - SP, <mltontorres@yahoo.com>.

O texto de Rm 7:24 tem desafiado a imaginação dos intérpretes. As palavras paulinas *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*; (“Miserável homem que sou! quem me livrará do corpo desta morte?”) provocaram a especulação de Adam Clarke (apud CHAMPLIN, 1990?, v. 3, p. 698) quanto a uma suposta prática dos antigos romanos de atar um cadáver ao corpo de uma pessoa viva. Essa interpretação se disseminou entre os exegetas da principal epístola que nos chegou da pena do grande apóstolo e chegou a se tornar uma espécie de interpretação preferencial para a referência paulina. Embora pareça, de fato, que, em se tratando de Romanos, todos os caminhos levem a Roma, a solução proposta por Clarke esbarra em sérias dificuldades.

Clarke entendeu a declaração paulina como se referindo às palavras de Virgílio, na **Eneida** (canto 8, versos 478-485):

*Haud procul hinc saxo colitur fundata vetusto
Urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam
Gens bello praeclara jugis insedit Etruscis:
Hanc multos florentem annos rex deinde superbo
Imperio et saevis tenuit Mezentius armis.
Quid memorem infandas caedes? quid facta tyranni
Effera? Di capiti ipsius generique reservent!
Mortua quin etiam jungebat corpora vivis,
Tormenti genus! Et sanie taboque fluentes
Complexu in misero longa sic morte necabat.
At fessi tandem cives, infanda furentem
Armati circumstant, ipsumque, domumque;
Obstruncant socios; ignem ad fastigia jacrant.*

“Não distante, em vetustos alicerces
De Agila, a belicosa Lídia gente
Fundou cidade nos Etruscos serros:
Florente prosperava, até que veio
Mezêncio, mau tirano a subjugá-la.
Por que assassínios tais e atrocidades
Referirei? Sobre ele e os seus recaiam!
Vivos ligava a mortos, contrapondo
Mãos a mãos (que tormento!) e boca aberta,
E em triste abraço a pútrida sangueira
Nessa agonia longa os acabava.
Lassos porém da infanda crueldade,
Munidos cidadãos cercam-no em casa,

Queimam-na; os vis asseclas lhe degolam”.

De acordo com Aziz (1978, p. 219-220), os etruscos promoveram terrível oposição contra o expansionismo dos colonos gregos do sul da Itália. Os piratas etruscos faziam reinar o terror em todas as costas italianas e ameaçavam os portos gregos estabelecidos naquela região. Na famosa batalha naval de Alalia (540 a.C.), nas costas da Córsega, os prisioneiros gregos caídos em mãos dos etruscos sofreram um medonho castigo ordenado pelo cruel Mezêncio, rei de Caere. Como se percebe do relato de Virgílio, os próprios etruscos, se horrorizaram com a prática da *necroforia*, ação de carregar um cadáver amarrado à pessoa. Acabaram, por isso, assassinando o tirano e queimando-lhe a casa.

A má reputação dos piratas etruscos [*λησται Τυρσηνοί*] tem origem remota. O hino homérico nº. 7, dedicado ao deus Dioniso, conta como esses piratas capturaram o deus, julgando tratar-se de um jovem aristocrata, sob a pretensão de exigir resgate compatível com o nobre aspecto do rapaz. Enfurecido, o deus se transformou em leão e aciou os marinheiros em um canto do navio. Sem saída, os piratas se jogaram ao mar e foram, em seguida, transformados em golfinhos. Apesar da notória incivilidade desses piratas, pouco há que possa ligar seu comportamento ultrajante à passagem de Rm 7:24. De fato, pode-se legitimamente indagar como os cristãos dos primeiros séculos interpretaram Rm 7:24 e qual era o pano de fundo, na Antiguidade, para a narrativa da prática de se amarrar um cadáver a uma pessoa. Vamos propor respostas para essas perguntas na ordem inversa em que foram formuladas.

O QUE O MUNDO ANTIGO SABIA SOBRE A PRÁTICA DA NECROFORIA?

Além de Virgílio, somente um outro autor latino se refere à *necroforia* imposta pelos piratas etruscos a seus prisioneiros: Cícero. No primeiro século a.C., o orador romano inseriu a referência numa obra intitulada **Hortênsio** (28), em um trecho que, infelizmente, foi preservado apenas por Agostinho (354-430 A.D.), em seu **Contra Juliano de Eclano** (IV.15.78), obra interrompida precocemente pela morte do autor (WILLIAMS, 1992, p. 260, n. 485):

Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit ut interdum veteres illi vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid dixisse videantur verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos adfectos esse supplicio atque eos qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis adversa adversis accomodata, quam aptissime colligabantur: sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos.

“De que erros e cuidados da vida humana resulta que, às vezes, os antigos [*veteres*], quer fossem profetas ou intérpretes da mente divina pela transmissão dos ritos sagrados, que diziam que nascemos para expiar os pecados cometidos numa vida anterior [*in vita superiore*], parecem ter um vislumbre da verdade, e de que é verdadeiro o que Aristóteles diz que somos punidos como foram aqueles que, era uma vez [*quondam*], quando caíram nas mãos dos salteadores etruscos, foram mortos com deliberada crueldade; seus corpos vivos [*corpora viva*] com os mortos foram atados, tão exatamente quanto possível [*aptissime*], um contra o outro; da mesma forma, as almas [*nostros animos*], atadas aos corpos [*cum corporibus copulatos*], são como os vivos atados [*coniunctos*] aos mortos”.

É Cícero, portanto, que nos fornece o pano de fundo para a narrativa a respeito da necroforia imposta pelos piratas etruscos a seus prisioneiros. Ele nos revela que a fonte desse relato é Aristóteles. Infelizmente, a obra em que o filósofo grego faz menção desse episódio se perdeu. Sabemos que o relato de Aristóteles foi retirado de uma obra intitulada **Exortação** (ou **Protréptico** 10b, B 106-107). Apesar dessa pista, os teóricos encontram-se divididos entre aqueles que acreditam que Cícero, no **Hortênsio**, simplesmente traduziu para o latim o trecho do **Protréptico** de Aristóteles, como sugere Düring (1961, p. 265), e aqueles que pensam que o autor latino narrou sem a preocupação de ser fiel ao original grego, conforme contra-argumenta Brunschwig (1963, p. 171-190).

Disputa-se igualmente a fidelidade do texto do filósofo Jâmblico (250-235 A.D.), nossa única fonte grega para a narrativa aristotélica acerca da necroforia etrusca. Simplesmente não sabemos

até que ponto, em sua **Exortação à filosofia** (ou **Protréptico** 8.47-48), Jâmblico está citando ou traduzindo Aristóteles:

ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, οἶμαι, καὶ βίου βραχύτητα καὶ τοῦτο φαίνεται πολὺ. τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, οἱ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνέσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρία πάντες; τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων. πάνυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιούτῳ τινὶ ἔοικε πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς. ὥσπερ γὰρ τοὺς ἐν τῇ Τυρρηνίᾳ φασὶ Βασανίζειν πολλάκις τοὺς ἀλισκομένους προσδεσμεύοντας κατ' ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι νεκροὺς ἀντιπροσώπους ἕκαστον πρὸς ἕκαστον μέρος προσαρμόττοντας, οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολληθῆναι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν.

“É devido à nossa fraqueza, eu acho, e à brevidade da vida, que mesmo isso parece algo de valor. Portanto, quem se consideraria bem sucedido e feliz, olhando para essas coisas pelas quais fomos constituídos pela natureza desde o princípio, como se por punição [τιμωρία], todos nós, como dizem que os mistérios relatam? Pois os antigos têm um dito inspirado que afirma que a alma ‘paga a penalidade’ [διδόναι τιμωρίαν], e nós vivemos para a expiação de certas falhas de magnitude [μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων]. Pois a conexão [σύζευξις] da alma com o corpo parece muito com algo desse tipo; pois, como se diz que, na Etrúria, torturavam-se geralmente os prisioneiros acorrentando aos vivos cadáveres face a face [νεκροὺς ἀντιπροσώπους], atando membro a membro, semelhantemente a alma parece estender-se e ligar-se a todos os membros sensuais do corpo [τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν]”.

Hutchinson e Johnson (2010) fizeram recentemente uma reconstituição do **Protréptico** de Aristóteles com base nas citações disponíveis nos vários autores antigos. Segundo eles, trata-se de um diálogo no qual pelo menos três personagens debatiam uns com os outros diante de uma plateia de jovens acerca da verdadeira natureza e valor da filosofia. Um desses personagens era Isócrates,

provavelmente representativo do filósofo ateniense de reputação inferior à de Platão; o segundo personagem era Heráclides, representativo de um discípulo de Platão que tinha tendências pitagóricas; finalmente, o terceiro personagem parece ter sido o próprio Aristóteles. Ao que parece, a parte citada por Jâmblico faz parte de um dos discursos de Heráclides.

De qualquer forma, o texto nos informa que a narrativa da necroforia dos piratas etruscos, em Aristóteles, se insere no *topos* da vida humana vista como punição (*timôria*), no contexto em que a morte do indivíduo deve ser interpretada como o retorno da alma para sua pátria (BOS, 2003a, p. 289-306). De fato, os intérpretes de Aristóteles têm debatido longamente acerca da existência de uma fase platônica em Aristóteles (BOS, 2003b, p. 315-357). Nesse caso, o **Protréptico**, composto por Aristóteles em sua juventude, proferia a evidência de que Aristóteles, nessa época, se teria deixado influenciar pelo dualismo de Platão. Para Shanzer (1990, p. 221-229), o tema filosófico da necroforia se referiria ao aprisionamento dos vivos dentro dos mortos e da alma dentro do corpo. Por isso, explica Pépin (1985, p. 387-406), “os piratas amarravam o prisioneiro vivo e o cadáver face a face, de modo que o cadáver formasse uma imagem espelhada do prisioneiro vivo”. O propósito da metáfora, de acordo com Doucet (1995, p. 248, n. 68), era mostrar que “essa união torturante não podia ser mitigada senão pela prática da virtude”.

No contexto aristotélico da necroforia, Clemente de Alexandria (150-211 A.D.) é o único autor antigo a dar uma reviravolta em termos da aplicação da expressão ao contexto cristão. Em sua obra homônima (**Protréptico** 7.4), esse erudito clérigo apresenta o diabo buscando escravizar os cristãos, à moda dos bárbaros [βαρβαρικῶς], que “dizem que amarravam seus cativos aos cadáveres até que os dois apodrecessem juntos” [οἱ νεκροῖς τοὺς αἰχμαλώτους συνδεῖν λέγονται σώμασιν, ἔστ’ ἂν αὐτοῖς καὶ συσσαπῶσιν]. Clemente conclui, então, que, da mesma forma, o diabo, “com a corrente miserável da adoração aos demônios” [τῷ δεισιδαιμονίας ἀθλίῳ δεσμῶ], amarra os homens aos ídolos. Então, “como diz o provérbio” [τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον], “ele os leva e os enterra vivos, até que (homens e ídolos) apodreçam juntos” [ζῶντας ἐπιφέρων συνέθαψεν αὐτούς, ἔστ’ ἂν καὶ συμφθαρῶσιν].

Como se percebe, a necroforia foi, na Antiguidade, acima de tudo, uma metáfora órfica e platônica para a dualidade entre alma e corpo. Nos textos analisados até aqui não encontramos o uso explícito da palavra *necroforia*. O que liga esses textos é o contexto dos piratas etruscos. Em todos esses casos, à exceção de Clemente de Alexandria, predomina o conceito dualista da relação entre alma e corpo. Há, porém, outros textos em que o termo necroforia é explicitamente empregado. Nesse caso, a expressão tem geralmente uma acepção mais mundana, referindo-se principalmente à condução do corpo para o sepultamento. Nesse seu sentido mais corriqueiro, o termo foi usado, pela primeira vez, por Políbio, no século III a.C. O trecho de Políbio foi conservado por Plutarco, em seu tratado **A vida de Marcos Catão** (199e), capítulo 9. No relato de Plutarco, Catão se irrita com o senado romano pela demora em decidir se permitiria aos moradores gregos de Roma que conduzissem seus próprios defuntos ao local de sepultamento ou se isso deveria ser feito exclusivamente pelos coveiros romanos. Apesar disso, já no século I a.C., a expressão foi usada sete vezes por Filo de Alexandria, principalmente no sentido metafórico de que a alma carrega ou sustém o corpo (**Legum allegoriarum** 3.69.5; 3.74.2; **De agricultura** 25.8; **De migratione Abrahami** 22.2; Som. 2.237.7; **In Flaccum** 159.5; **Quaestiones in Genesim** 2.12d.5).

No século I A.D., temos três autores que fazem referência ao termo *necroforia*. Um deles é Inácio, que usa essa expressão em sua epístola aos esmirneanos. O escritor cristão não o conecta, porém, à prática dos etruscos (LIGHTFOOT, 1990?). Para Inácio, necróforo é quem nega a divindade de Cristo. No capítulo 5, parágrafo 2, afirma:

Καὶ γὰρ περὶ ἡμῶν τὸ αὐτὸ φρονοῦσιν.
 Τί γὰρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου
 βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; ὁ δὲ τοῦτο
 μὴ λέγων τελείως αὐτὸν ἀπήρνηται, ὧν νεκροφόρος.

“Pois eles pensam também o mesmo concernente a nós. Porque, que benefício tenho se um homem me louva, mas blasfema o meu Senhor, não confessando que Ele veio em carne [*sarkophoron*]? Porém, o que não o afirma, com isso o nega completamente e é portador de um cadáver [*nekrophoros*]”.

Além de Inácio, o termo é usado, como já foi dito, por Plutarco. O historiador Apiano completa a lista do século I, usando-o duas vezes em sua obra **A guerra civil** (4.4.27.27 e 30), ambas em referência ao sepultamento dos mortos.

No século II, a palavra reaparece na obra **Onomastikon** (7.195.8), do gramático Júlio Pólux, ao se referir à narrativa de Tucídides (**A guerra do Peloponeso** 7.87.2) de que os cadáveres dos gregos derrotados em Siracusa eram tão numerosos que não se podia sepultá-los. Eram simplesmente deixados amontoados, a apodrecer. No século IV, Epifânio usa o termo três vezes em sua discussão sobre a relação entre o corpo e a alma, seguindo o precedente de Filo de Alexandria. Na obra **Contra as heresias** 433.5; 434.9 e 471.19, o escritor cristão compara o corpo a uma roupa de pele [δερματίνους χιτῶνας] que a alma tem que levar, como se por punição [τιμωρία], como os coveiros têm que carregar os cadáveres que pretendem sepultar. No mesmo século, Gregório Nazianzeno, em um livro de poemas cristãos intitulado **Carmina dogmatica**, inclui um poema em versos hexâmetros sobre a alma (“De anima” 8.446-456) em que também usa o termo *nekrophoros*. Em outro livro de poemas, intitulado **Carmina moralia**, volta a usar a palavra em um poema sobre a natureza humana (“De humana natura” 14.755-765). Ainda no século IV, Anfilóquio emprega a palavra duas vezes em um sermão sobre a ressurreição de Lázaro (**In Lazarum** 3.116-118), aplicando-a à morte, “o transporte desgovernado que carrega o corpo” [ἡ νεκροφόρος δυσήνιος ἀποφορά]. Finalmente, Teodoreto usa o termo duas vezes, em sua obra apologética **Eranistes** (96.4), no mesmo sentido usado por Inácio trezentos anos antes.

No século V, o lexicógrafo Hesíquio emprega o termo duas vezes para explicar a definição de duas palavras (palavra 1736 com a letra “O” e palavra 190 com a letra “T”) em seu **Léxico**, um dicionário grego daquela época. Trata-se dos termos *oulaphêphorê* e *tarêphê*. O primeiro é um verbo que significa transportar cadáveres, *oulaphos* sendo o grito de morte atribuído ao deus Ares, a divindade da guerra. O segundo é definido como uma “grande cesta” (*kophinos megas*) usada para o transporte de cadáveres (*nekrophorikos*).

O termo só volta a aparecer no século VIII, em uma homilia sobre a natividade, ora atribuída a Teodoro Estudita ora a João Damasceno. Conforme empregado ali, o particípio feminino

nekrophorousa é aplicado à mirra, considerada como importante perfume no processo de embalsamento dos cadáveres. Trata-se de um pequeno comentário sobre esse perfume com base em Ct 5:1. O termo aparece ainda no século XI, na obra historiográfica **Aléxias**, atribuída à imperatriz Ana Comêni, de Constantinopla. De novo, o contexto se refere meramente ao transporte do corpo para o sepultamento. Nesse mesmo século, o termo é usado na definição de *tarpê*, “ataúde” (palavra 523 com a letra “T”), no **Etimológico Gudiano**, um dos mais antigos dicionários etimológicos da língua grega de que se tem notícia. O termo aparece cerca de dez vezes no século XII, sempre em referência aos costumes mortuários, e em alguns escólios antigos, desaparecendo depois disso.

Portanto, pode-se afirmar que muito do que os antigos gregos e romanos, inclusive os cristãos, sabiam acerca da prática da necroforia vem das discussões acerca da dualidade entre alma e corpo ou do contexto neutro da prática de se carregar o corpo morto para o sepultamento. No segundo caso, a palavra é irrelevante para o contexto paulino; no primeiro caso, trata-se de uma expressão de dualismo entre corpo e alma que, conforme pode ser visto a seguir, parece não ser a melhor explicação para a passagem de Romanos. Resta-nos, portanto, indagar se algum intérprete cristão que tratasse especificamente de Rm 7:24 fez a ligação entre a declaração paulina e a narrativa aristotélica acerca da necroforia dos piratas etruscos.

O QUE OS PRIMEIROS CRISTÃOS DISSERAM SOBRE Rm 7:24?

Nos três primeiros séculos da era cristã, os únicos autores a citarem a passagem de Rm 7:24 foram Clemente de Alexandria (duas vezes) e Orígenes (14 vezes). Clemente (150-211 A.D.) situa o texto justamente na discussão da dualidade entre alma e corpo. Em **Miscelâneas** 3.18, discute acerca da opinião filosófica sobre a relação entre alma e corpo, conforme esta é expressa no **Fédon**, de Platão:

“οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ’ αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίνεσθαι.”
καὶ μὴ τι συνάδει τῷ θείῳ ἀποστόλῳ λέγοντι· “ταλαίπωρος ἐγὼ

ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;
 “εἰ μὴ τὴν ὁμοφροσύνην τῶν εἰς κακίαν ὑποσεσυρμένων σώμα
 θανάτου τροπικῶς λέγει.

‘Portanto, também aí a alma do filósofo despreza o corpo e foge dele. Ela busca, porém, ficar sozinha’. Não consente ele [Platão] com o divino apóstolo, que diz: ‘miserável homem que sou, quem me livrará do corpo desta morte?’ a não ser pela unidade das coisas que arrastam o corpo da morte para o vício, diz em outras palavras”.

Em sua segunda citação da passagem paulina, também em **Miscelâneas** (3.77), Clemente discute a relação entre a lei e o pecado. Sua conclusão é de que “o corpo é a sepultura da alma” (τάφος δ’ ἐστὶν ἔτι τῆς ψυχῆς), o que nos remete, mais uma vez, para a noção aristotélica de que a vida é uma espécie de “punição” (*timôria*).

Orígenes, por sua vez, faz amplo uso de Rm 7:24. Primeiramente, ao rebater as críticas de Celso à doutrina do pecado original, no **Contra Celso** 7.50, recorre a Sl 51:5; 58:3; Rm 8:20 e Ec 1:2, e, então, afirma:

τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;
 θαρρεῖ δὲ λέγειν τὰ ἀληθῆ ἐν τῷ "Ἐταπεινώθη εἰς χοῦν ἢ ψυχῇ
 ἡμῶν» καὶ «Εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με»· καθὸ καὶ τὸ «Τίς
 με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου»; λέλεκται καὶ
 τὸ «Ὁς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν».

“Quem sabe se o viver é morrer e o morrer, viver? Ele [quem estima corretamente o valor da vida humana] ousa dizer a verdade no verso ‘a nossa alma está abatida até o pó’ (Sl 44:25) e no verso ‘me puseste no pó da morte’ (Sl 22:15), consoante também ao verso ‘quem me livrará do corpo desta morte?’ (Rm 7:24). Também está dito que ‘transformará o nosso corpo de humilhação’ (Fp 3:21).

Mais à frente, na mesma obra (8.54), ao discutir a declaração de Celso de que os homens deveriam se submeter a certos seres que são os guardadores de nossa prisão [τισιν ἐπιμεληταῖς τοῦδε τοῦ δεμωτηρίου] em vez de mortificarem o corpo como faziam

os cristãos, Orígenes chama esses seres de “demônios” e recorre à passagem de Sl 116:15, para afirmar que “preciosa é aos olhos do Senhor a morte de Seus santos”. Orígenes volta, então, a citar Rm 7:24, afirmando que não é apenas “em aparência” [εἰκῆ] que entregamos o corpo para o “torturar” [στρεβλοῦν] e “espancar” [ἀποτυμπανίζειν], mas o fazemos de fato porque almejamos a virtude, a piedade e a santidade. Por isso, conclui ele, “dizemos que uma boa coisa é não amar a própria vida” [ἀγαθὸν δ' εἶναι φαμεν καὶ τὸ μὴ φιλοζωεῖν]. Diante do argumento de Celso de que, a mortificação que os cristãos impunham ao próprio corpo lhes dava a aparência “dos criminosos” [τῶν ληστῶν], Orígenes responde que, ao fazerem isso, se assemelhavam também ao Salvador, que “foi contado entre os malfeitores” [μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη]. Percebe-se, portanto, que, nas discussões de Orígenes contra Celso, a expressão “livrar-se do corpo desta morte” significa principalmente entregar a vida por amor ao evangelho e submeter o corpo à purificação de suas propensões para o pecado.

Da mesma forma, em sua **Exortação ao martírio** 3.8-11, Orígenes cita Rm 7:24 duas vezes e explica a morte como sendo “despir o corpo” [ἐκδύσασθαι τὸ σῶμα]. Nesse contexto, ele argumenta que quem é livrado “do corpo desta morte” deve também dizer “graças a Deus por intermédio de Cristo Jesus, nosso Senhor”. Por outro lado, em sua **Homilia sobre Jeremias** (20.7), Orígenes usa o verso em contexto bastante diferente. Ali, “livrar-se do corpo desta morte” significa abandonar “o caminho longo e espaçoso e entrar no caminho apertado e estreito”. Nesse sermão, Orígenes lamenta que “o que ama o corpo [ὁ δὲ φιλοσωματῶν], o abastado [ὁ πολὺς] e o descrente na vida eterna [ὁ ἀπιστῶν τῷ μέλλοντι αἰῶνι]” é incapaz de repetir as palavras de Rm 7:24, porquanto, em vez disso, se congratula por “estar no corpo da morte” [καὶ ἐπὶ τῷ εἶναι ἐν τῷ τοῦ θανάτου σώματι]. Percebe-se que, neste caso, ocorre um enfraquecimento do dualismo entre alma e corpo em favor da ideia de que “o corpo desta morte” se refere a uma vida pautada pelos prazeres mundanos; ou seja, um tipo de vida que, em última análise, conduz à morte. Essa interpretação é reforçada pelo modo que Orígenes cita a mesma passagem paulina em seu **Comentário sobre o evangelho de Mateus** (15.12). Ali, Orígenes contrapõe o “corpo desta morte” à vida que se encontra oculta em Cristo, em referência a Cl 3:2-3, passagem em que Paulo admoesta o cristão a

pensar nas coisas do alto porque sua vida já está oculta em Cristo. Neste contexto, “o corpo desta morte” seria uma metáfora para a vida sensual daquele que não tem o Salvador.

Mais à frente, no mesmo comentário (15.27), Orígenes retoma a interpretação dualista quando trata da declaração paulina de que “havemos de julgar os anjos” (1 Co 6:3). O autor estabelece, primeiramente, um contraste entre homens e anjos, e, então, no intuito de enfatizar a humanidade de nossa raça, recorre à passagem de Rm 7:24, colocando-a no contexto de 2 Co 5:1-4: “Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus. E, por isso, neste tabernáculo, gememos, aspirando por sermos revestidos da nossa habitação celestial; se, todavia, formos encontrados vestidos e não nus. Pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida.” Nesse contexto, “o corpo desta morte” se torna equivalente à “nossa casa terrestre deste tabernáculo” [ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους], contrastando com nossa “habitação celestial [δικητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ] .

Orígenes escreveu um **Comentário sobre romanos**. No trecho que trata de Rm 7:24, o autor declara:

ὡς κακίζων τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν τὴν πειέλουσαν καὶ
περισπῶσαν τὸν λογισμὸν καὶ προκαλουμένην ἐπὶ τὰ ἐναντία
λέγει τὸ ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· καὶ ὡς διὰ ἐπικουρίας θείας
ῥυσθεὶς τοῦ σώματος τοῦ ὀνομασθέντος σώματος θανάτου διὰ
τὰς προειρημένας αἰτίας, ἐπάγει τὸ εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Quando deplorando a fraqueza humana que arrasta e estravia o racional e o provoca ao oposto, fala o verso “miserável homem que sou!” E, quando livrado do corpo chamado “corpo da morte” pelo auxílio divino, por causa das causas anteriormente mencionadas, invoca o verso “graças a Deus por intermédio de Jesus Cristo”.

O comentário de Orígenes, embora bastante econômico, permite concluir que, ao tratar especificamente da passagem,

fora do contexto de qualquer polêmica, o autor parece mais uma vez entender a expressão “corpo desta morte” como significando “corpo mortal” ou “corpo que tem a propensão de sucumbir às fraquezas carnis”. Essa interpretação de Orígenes se encaixa admiravelmente no contexto dos capítulos 7 e 8 de Romanos. Esses capítulos fazem, de fato, uma reflexão bastante explícita acerca da relação entre as propensões carnis e os anelos espirituais do ser humano. Em seu **Comentário sobre os salmos** (37.7), Orígenes reforça o peso dessa declaração ao afirmar que o apóstolo Paulo proferiu Rm 7:24 porque se sentia “miserável” [ταλαίπωρος] pelo fato de ter perseguido a igreja de Deus. É sob a motivação de reconhecer a própria pecaminosidade e no desejo de vencer as próprias propensões carnis que o apóstolo apela para a salvação e não no intuito de optar pela morte em detrimento da vida.

Entretanto, percebe-se que há, mesmo em Orígenes, considerável tensão entre a “interpretação do dualismo entre corpo e alma” e a “interpretação do contraste entre o corpo mortal e o corpo espiritual”. Em sua **Seleção de salmos** (12.1201), Orígenes volta a colocar a frase paulina em um contexto propositalmente ambíguo:

Τοιγαροῦν ὁ Παῦλος εἰπών· “Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με
 ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; “ ἐπάγει·
 “Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐδήλωσε γὰρ, ὅτι
 Κύριος ὁ ῥυσόμενος τὸν ταλαιπωροῦντα. Διὸ εἶχε σῶμα
 θανάτου, ὁ καὶ νῦν λέγων· “Νῦν ἀναστήσομαι.”

“Portanto, de fato, Paulo, após dizer “miserável homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?”, acrescenta: “graças a Deus por intermédio de Jesus Cristo”. Mostra, assim que o Senhor é quem livra o miserável. Com efeito, tinha “corpo de morte” aquele que agora diz: “eis que me levantarei [ou ressuscitarei]” (Sl 12:5).

Ao conectar Rm 7:24 com o Sl 12:5, Orígenes torna difícil determinar se está afirmando que o Messias triunfou sobre a carne e, por isso, pode se levantar para salvar o oprimido ou se, em outra perspectiva, o Messias ressuscitou após ter vivido como homem e ter provado a morte. Essa dúvida se torna ainda mais evidente

quando nos damos conta da proximidade das duas possibilidades no contexto cristão. Afinal de contas, o batismo é comparado à morte para a vida carnal e ao renascimento para uma nova vida. Vencer o pecado na carne é, nesse sentido, equivalente a um tipo simbólico de morte. Justamente quando Orígenes discute o tema da “novidade de vida” [καινότης ζωῆς], em seu **Comentário sobre o evangelho de João** (20.25), o autor afirma que, “pela graça de Deus, fomos sepultados juntamente com Cristo [συνετάφημεν Χριστῷ] e ressuscitamos juntamente com Ele” [καὶ συνανέστημεν αὐτῷ], cita Rm 7:24 e coloca toda essa temática na perspectiva daquilo que é considerado ἀπορρητότερος, isto é, “deveras misterioso” e “impossível de compreender ou descrever”. Ainda em seu **Comentário sobre o evangelho de João** (39.374-375), Orígenes reconhece a complexidade da questão da interpretação dessa intrigante passagem paulina:

Εἰ δὲ καὶ ἀνατρέχειν τις δύναται ἐπὶ τοὺς βαθυτέρους λόγους καὶ νοεῖν τῶς ὑπὸ ἀνθρώπου λέγοιτ' ἂν τὸ “Εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με”, καὶ ὑπὸ Παύλου· «Τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; “θεωρήσει τίνα τρόπον ὅσον μὲν ἐτηρεῖτο ὁ λόγος, θάνατος οὐκ ἐθεωρεῖτο τῷ τηροῦντι αὐτόν· ὅτε δὲ τις καμῶν ἐν τῇ προσοχῇ καὶ τηρήσει τοῦ λόγου ἢ ἀπροσεκτήσας περὶ τὸ τηρεῖν οὐκέτι οὐτόν τετήρηκεν, τότε τὸν θάνατον ἐθεώρησεν οὐ παρ' ἄλλον ἢ παρ' ἑαυτόν· καὶ νομιστέον γε τοῦτου δόγμα εἶναι καὶ νόμον αἰώνιον, ἀεὶ ἂν ἡμῖν λεχθησομένου παραλαβοῦσι τὸν λόγον τοῦ” Ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ ὄψεται εἰς τὸν αἰῶνα”.

“Ora, se alguém pudesse penetrar [ἀνατρέχειν] em palavras profundíssimas [τοὺς βαθυτέρους λόγους] e saber o que é dito pelo homem no verso ‘me puseste no pó da morte’ (Sl 22:15) e por Paulo no verso ‘quem me livrará do corpo desta morte?’ (Rm 7:24), consideraria o modo como a palavra é cumprida. A morte não seria considerada o seu cumprimento, quando alguém, cansado em sua atenção e guarda da palavra ou descuidado acerca de sua observância, não mais a guardasse. Então, consideraria a morte não em relação a outro, mas em relação a si mesmo. É preciso, além disso, considerar que a lei eterna é uma doutrina,

aplicando a nós a palavra que é sempre dita: 'se alguém guardar a minha palavra, não verá a morte eterna'."

CONCLUSÃO

Após a análise de diversos textos antigos, pode-se chegar à conclusão de que a interpretação de que, em Rm 7:24, o apóstolo Paulo estivesse se referindo a um antigo costume de atar cadáveres a pessoas vivas como forma de suplício deveria vir de três possíveis fontes. Em primeiro lugar, essa explicação poderia ter por base a aplicação ao texto de Romanos de um notório episódio da história grega em que supostamente os piratas etruscos teriam imposto a seus prisioneiros gregos essa forma de tortura. Em segundo lugar, essa explicação poderia encontrar algum tipo de sustentação no emprego da palavra grega *nekrophoria* que, embora seja usada corriqueiramente para se referir ao transporte de cadáveres para o sepultamento, também poderia metaforicamente aplicar-se à cruel forma de castigo que contemplava uma íntima ligação entre o corpo vivo e o corpo morto. Finalmente, apoio para essa interpretação poderia vir do modo como os primeiros cristãos entenderam a passagem paulina.

Depois de investigados exaustivamente os três tipos de textos antigos mencionados anteriormente, pode-se chegar a algumas conclusões que, se não desabonam, pelo menos desaconselham a aplicação do contexto da necroforia a Rm 7:24. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que a necroforia, no sentido de atar um cadáver a uma pessoa viva, não era uma prática romana como é advogado por alguns, mas um episódio atribuído por gregos e romanos à história etrusca. Em segundo lugar, não há nenhuma evidência histórica de que a prática tenha sido, de fato, desenvolvida pelos etruscos. As fontes antigas, principalmente a passagem aristotélica que primeiramente narrou o suposto episódio, consideram-no geralmente de uma perspectiva essencialmente metafórica e aplicam-no à noção do dualismo entre corpo e alma, em que a vida é vista como uma tortura à alma, mediante a qual esta se vê acorrentada a um corpo pecaminoso e em putrefação. Em terceiro lugar, mesmo quando nenhuma referência é feita ao episódio etrusco, a palavra grega *nekrophoria*, se usada em um sentido que ultrapasse a ideia do mero sepultamento de um cadáver, também se refere ao

dualismo entre corpo e alma. Finalmente, o modo como os cristãos se referiram ao texto de Rm 7:24, nos primeiros três séculos da era cristã, não nos permite concluir que o primeiro auditório de Paulo tivesse conseguido estabelecer uma relação mais do que fortuita entre a expressão “corpo da morte” e a suposta prática etrusca da necroforia.

Os primeiros cristãos entendiam a passagem em dois contextos principais: como uma referência ao dualismo entre alma e espírito, e como uma referência ao contraste entre a vida santificada (espírito) e a vida sujeita às propensões carnis (carne). Contudo, embora alguns dentre os primeiros cristãos acreditassem que Paulo estivesse mesmo expressando seu desejo de que sua alma fosse libertada de sua prisão corporal, o contexto da tensão entre vício e virtude ou pecado e obediência, que permeia os capítulos 7 e 8 de Romanos, parece suficientemente forte para que esta segunda interpretação seja preferível. Sendo este o caso, Paulo pode simplesmente estar afirmando que, diante do combate que travava com suas propensões carnis, ele desejava ser liberto de seu caráter humano e mortal, isto é, do “corpo desta morte”. Os argumentos em favor dessa interpretação são persuasivos: em primeiro lugar, não há qualquer evidência de que o dualismo da narrativa aristotélica jamais tenha sido explicitamente associado a Rm 7:24; em segundo lugar, o próprio conceito de necroforia nunca aparece no contexto da passagem paulina; em terceiro lugar, o **Protréptico** de Clemente de Alexandre apresenta uma aplicação da necroforia que é inteiramente compatível com um contexto de dualismo entre carne e espírito para Rm 7-8 (muito mais, de fato, do que o de um dualismo entre corpo e alma); em quarto lugar, o mais antigo comentário sobre o livro de Romanos, escrito por Orígenes no século II, definitivamente favorece esta última interpretação; e, finalmente, o *topos* da oposição entre a virtude (espírito) e o vício (carne) pertence a uma tradição filosófica tão rica e longa quanto aquele do contraste dualístico entre corpo e alma (TORRES, 2007). Embora se reconheça que os dois primeiros argumentos sofram das deficiências comuns ao assim-chamado “argumento do silêncio”, como um todo, a evidência aqui apresentada deve ter, pelo menos, dois corolários: primeiramente, descartar uma relação explícita entre o episódio aristotélico dos piratas etruscos e Rm 7:24; e, em segundo lugar, advogar a plausibilidade do dualismo entre carne e

espírito (em vez do dualismo entre corpo e alma) para a interpretação da passagem em questão.

REFERÊNCIAS

AZIZ, Philippe. **A civilização dos etruscos**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

BOS, A. P. Aristotle on the Etruscan robbers: a core text of Aristotelian dualism. **Journal of the History of Philosophy**, v. 41, n. 3, p. 289-306, jul. 2003a.

_____. **The soul and its instrumental body**: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature. Leiden: Brill, 2003b.

BRUNSCHWIG, J. Aristote et les pirates tyrrhéniens: a propos des fragments 60 Rose du Protreptique. **Revue Philosophique de la France**, n. 88, p. 171-190, 1963.

CHAMPLIN, Russell. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Candeia, 1990?.

DOUCET, Dominique. L'époux des âmes: Porphyre, Ambroise et Augustin – *De bono mortis* 14-20; *De ordine* I, 8, 24. **Revue des Études Augustiniennes**, n. 41, p. 231-258, 1995.

DÜRING, I. **Aristotle's Protrepticus**: an attempt at reconstruction. Göteborg, 1961.

HUTCHINSON, D. S.; JOHNSON, Monte R. **Aristotle, Protrepticus**: provisional reconstruction. 2010. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/37075552/Aristotle-s-Protrepticus-provisional-reconstruction>. Acesso em: 30 out. 2010.

LIGHTFOOT, J. B. **Los padres apostolicos**. Coleção Clásicos Evangélicos. Barcelona: M. C. E. Horeb, 1990?.

MENDES, Manuel Odorico (Trad.). **Eneida brasileira ou tradução poética da epopeia de Públio Virgílio Maro**. Edição bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp, 2008

PÉPIN, J. La légende orphique du supplice tyrrhénien. In: CAZENAVE, A.; LYOTARD, J. F. (Eds.). **L'art des confins**. Paris: 1985.

SHANZER, Danute. *Asino vectore virgo regia fugiens captivitatem: Apuleius and the tradition of the protoevangelium Jacobi*. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, n. 84, p. 221-229, 1990.

TORRES, Milton L. **A sã doutrina: medicina nas epístolas pastorais e na *Tábula de Cebes***. São Paulo: Allprint, 2007.

WILLIAMS, R. D. (Ed.). **The *Aeneid* of Virgil: books 7-12**. Walton-on-Thames Surrey, Inglaterra: Thomas Nelson & Sons, 1992.

RELIGIÃO E ECOLOGIA: UM CONVITE A CONSPIRAR EM FAVOR DA VIDA

João Luiz Correia Júnior¹

RESUMO

Este artigo trata da relação entre o homem e a natureza, sua importância para a manutenção da vida no planeta e a conseqüente necessidade e responsabilidade que as pessoas, sobretudo as de sensibilidade religiosa, têm de preservá-la. O artigo expõe a preocupação com a natureza demonstrada pelos povos de religiões tribais, defende que a percepção da grandeza de Deus ao se observar a natureza se encontra no cerne da religião judaica, e finaliza apontando uma perspectiva cristã a respeito do cuidado com o ecossistema.

ABSTRACT

This paper deals with the relationship between man and nature, its importance for life's maintenance on the planet and the following need and responsibility people have to preserve it, mainly people of religious sensibility. It shows the concern about nature demonstrated by tribal religions people, it defends that God's greatness insight when one observes nature is in the pith of Jewish religion, and points to a Christian perspective regarding the ecosystem care.

¹ Leciona disciplinas bíblicas e teológicas na UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, assessora o CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, na região Nordeste, é Doutor em Teologia, com concentração na área bíblica, e tem livros em Editoras como Paulinas e Vozes. Atualmente é vice-presidente da ABIB – Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica e sócio da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião.

INTRODUÇÃO

Os porta-vozes das diversas áreas do conhecimento humano advertem, há décadas, que as fontes de vida estão ameaçadas e em vias de esgotamento. Este processo já vinha se desenvolvendo ao longo dos séculos, mas acelerou-se com a chamada “revolução industrial”².

Quanto mais evolução e revolução tecnológica, mais destruição do ecossistema para alimentar a ganância desenfreada de pessoas que se organizam em empreendimentos, inclusive com incentivos governamentais, que logo se transformaram em empresas multinacionais, cuja finalidade é a acumulação do capital nas mãos de poucos.

Se é que ainda resta tempo para salvar a terra, temos de nos apressar ao sentir a urgência de uma conversão de mentalidade, de costumes e de modo de viver, tanto no plano pessoal como no nível social e político.

A terra grita e as pessoas de boa vontade, sobretudo as de sensibilidade religiosa, são chamadas a escutar esse clamor. E não apenas isto. É necessário que as testemunhas desse grito tenham coragem de “conspirar” em favor da vida.

Karl Barth³, um dos mais famosos teólogos protestantes de

² A **Revolução Industrial** consistiu em um conjunto de mudanças tecnológicas com profundo impacto no processo produtivo em nível econômico e social. Iniciada na Inglaterra em meados do século XVIII, expandiu-se pelo mundo a partir do século XIX. Ao longo do processo (que de acordo com alguns autores se registra até aos nossos dias), a era da agricultura foi superada, a máquina foi superando o trabalho humano, uma nova relação entre capital e trabalho se impôs, novas relações entre nações se estabeleceram e surgiu o fenômeno da cultura de massa, entre outros eventos. Essa transformação foi possível devido a uma combinação de fatores, como o liberalismo econômico, a acumulação de capital e uma série de invenções, tais como o motor a vapor. O capitalismo tornou-se o sistema econômico vigente. Recolhido em 25 de setembro de 2010, do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Revolu%C3%A7%C3%A3o_Industrial.

³ **Karl Barth** (10 de Maio de 1886—10 de Dezembro de 1968) foi um teólogo cristão-protestante, pastor da Igreja Reformada, e um dos líderes da teologia dialética e da neo-ortodoxia protestante.

Nasceu na Basileia e foi criado em Berna (ambas na Suíça). De 1911 a 1921 foi pastor da aldeia de Safenwil no cantão de Aargau. Lecionou teologia em Bonn, Alemanha, mas, em 1935, recusou-se a apoiar Adolf Hitler e teve que deixar o país, retornando à Basileia. Tornou-se um dos líderes da Igreja Confes-

todos os tempos, gostava de definir o Cristianismo como “Conspiratio testium”, conspiração de testemunhas. É urgente nos unirmos para firmar um compromisso que deseja traduzir-se no que há de mais típico na Igreja cristã, o testemunho, a “martíria”... o martírio, num ato de conspiração pela vida – coisa que o Cristianismo (por meio de suas Igrejas) tem de fazer sempre, incansavelmente, “oportuna e importunamente”.⁴

AS RELIGIÕES DOS POVOS TRIBAIS E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA

As Religiões dos povos tribais ou primevos (adjetivo relativo a “primeiros tempos”, como alternativa aos desgastados termos “antigos” ou “primitivos”) cumpriram o papel de trazer continuamente o ser humano a uma ligação umbilical com a terra, valorizando de tal modo elementos da natureza a ponto de divinizá-los. Segundo Max Weber, as divindades dos povos tribais adquirem relevo, mediante a situação vital em que estão inseridos contextualmente na luta pela sobrevivência⁵. O culto a elementos da natureza tidos como divindades decorria, portanto, das necessidades reais das pessoas, tais como em situações referentes a nascimento, enfermidade, morte, fogo, seca, chuva, trovoadas ou colheita. A partir da repercussão econômica dessas situações particulares, podia então determinado deus alcançar a supremacia no panteão. Tome-se por exemplo o deus do céu: o sol, concebido como senhor da luz e do calor e, com muita frequência, entre os povos criadores de gado, como senhor da procriação. É claro que a adoração das divindades ctônicas (=terrenas), tais como a Mãe Terra, pressupõe, em geral, certo grau de importância relativa da agricultura. Sem dúvida, as divindades ctônicas que dominam as colheitas costumam ter um

sante, grupo oposto ao Movimento Cristão Alemão. Foi o principal redator da Declaração Teológica de Barmen.

Originalmente treinado na Teologia Protestante Liberal, desapontou-se com ela devido aos males e horrores da Primeira Guerra Mundial. Em algum momento de sua carreira teológica, migra da teologia puramente dialética e passa a utilizar a analogia da fé. Para ele, a analogia seria a única forma viável de se falar de Deus. http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Barth.

⁴ SOARES; op.cit. p. 16.

⁵ WEBER, Max. Economia e Sociedade: Fundamentos de sociologia compreensiva – Vol. 1. São Paulo: UnB; Imprensa Oficial, 2004, p. 285.

caráter mais popular do que as outras.⁶

Também na cultura religiosa dos povos indígenas, de um modo geral, há uma forte ligação com a terra, por meio de rituais cujas festas coincidem com as mudanças de estações. Os indígenas sentem-se parte da terra e a veneram como fonte de vida, mãe e deusa. A terra é chamada de *pachamama* (mãe terra, espaço sagrado onde se constitui a família extensa⁷). *Pachamama* (da língua quechua *Pacha*, “universo”, “mundo”, “tempo”, “lugar”, e *Mama*, “mãe”, significa “Mãe Terra”), é a deidade máxima dos Andes peruanos, bolivianos, do noroeste argentino e do extremo norte do Chile. É uma deusa da fertilidade que engendra vida.

Os povos tribais e os povos indígenas, em sua ligação com o ecossistema, se guiam para um cosmos unificado, que os sustém como um útero vivo. Já que eles assumem que o cosmos existe para nutri-los, não têm qualquer disposição pra desafiá-lo, agredi-lo, modificá-lo ou fugir dele. Além da consciência de ligação profunda com o cosmos, os povos tribais compreendem que nenhum elemento da natureza é aquilo que aparenta ser, mas simplesmente a pálida sombra de uma Realidade Maior. É por isso que todo elemento da natureza é *wakan* (sagrado) e tem um poder compatível com a elevação da realidade espiritual por ele refletida. O índio se humilha diante da totalidade da criação porque todas as coisas visíveis foram criadas antes dele e, sendo mais velhas do que ele, merecem respeito. Eles viam o “mais” no “menos”, no sentido de que a paisagem, para eles, era um reflexo de uma realidade superior que “continha” a realidade visível.⁸

Assim, percebe-se que, na experiência daqueles povos, era bom para o equilíbrio (físico, psíquico, espiritual e social) cultivar e preservar a ligação com o cosmos (a terra e o céu). Tal ligação se expressava de modo muito singelo por meio do culto religioso a diversos elementos naturais tidos como divinos, a fim de que a

⁶ WEBER, op. cit. pp. 285-286.

⁷ CARRASCO A. Victoria. Antropologia indígena e bíblica. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 26, p 25-47. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 31. Citado por SILVA, Valmor da. Hermenêutica indígena e bíblica. In. REIMER, Haroldo. SILVA, Valmor da. (orgs). Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006.

⁸ Idem, *ibid*, p. 356-357.

vida do grupo continuasse a existir, por gerações. Portanto, para eles, todo ecossistema não era apenas uma reserva natural, mas, sobretudo, um paraíso ecológico permeado pela presença viva do divino, de algo sobrenatural, no qual os mortais têm a dádiva de habitar e do qual podem saborear.

AS ÁGUAS CRISTALINAS DO PRÓPRIO POÇO

Segundo Rudolf Otto⁹, “o sagrado [...] está vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião”. E acrescenta logo em seguida: “Presença marcante ele [o sagrado] tem nas religiões semitas, e de forma privilegiada na religião bíblica”.¹⁰ Partindo deste pressuposto – de que o sagrado está presente de forma privilegiada na religião bíblica –, faremos uma incursão nas intuições bíblicas, com o objetivo de beber no próprio poço de nossa fonte religiosa, a fim de encontrar inspiração para conspirar em favor da vida do nosso planeta. Tomemos um Salmo como ponto de partida para essa reflexão.

SALMO 8, UM BELO EXEMPLO DE CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA

Na “Religião bíblica” (expressão acima de Rudolf Otto), está presente a mesma consciência de pertença ao cosmos, com acréscimos importantíssimos, que denotam uma etapa mais recente da Teologia (reflexão sobre Deus): embora os elementos do cosmos revelem a grandeza de Deus, não são deuses. São criaturas das mãos de Deus. Mas o ser humano tem a honra da responsabilidade para com toda obra criada; é co-criador.

O Salmo 8 é excelente porta de entrada para redescobrir a mensagem ecológica da Bíblia. A mensagem central é a de que todo ser humano, professe ou não uma fé religiosa, é vocacionado, isto é, recebe o chamado a ser co-criador, companheiro, parceiro na aliança em prol da vida. Nas palavras de Barth,

⁹ Rudolf Otto (1869-1937) foi um eminente teólogo protestante alemão e erudito em religiões comparadas.

¹⁰ OTTO, O Sagrado. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 38.

Enquanto Deus age em sua livre graça, ele quer, espera e exige algo de seu companheiro de aliança. Ele o determinou e criou para ser parceiro nessa aliança; para isso ele o elegeu e chamou; como tal ele o atrai para a responsabilidade.¹¹

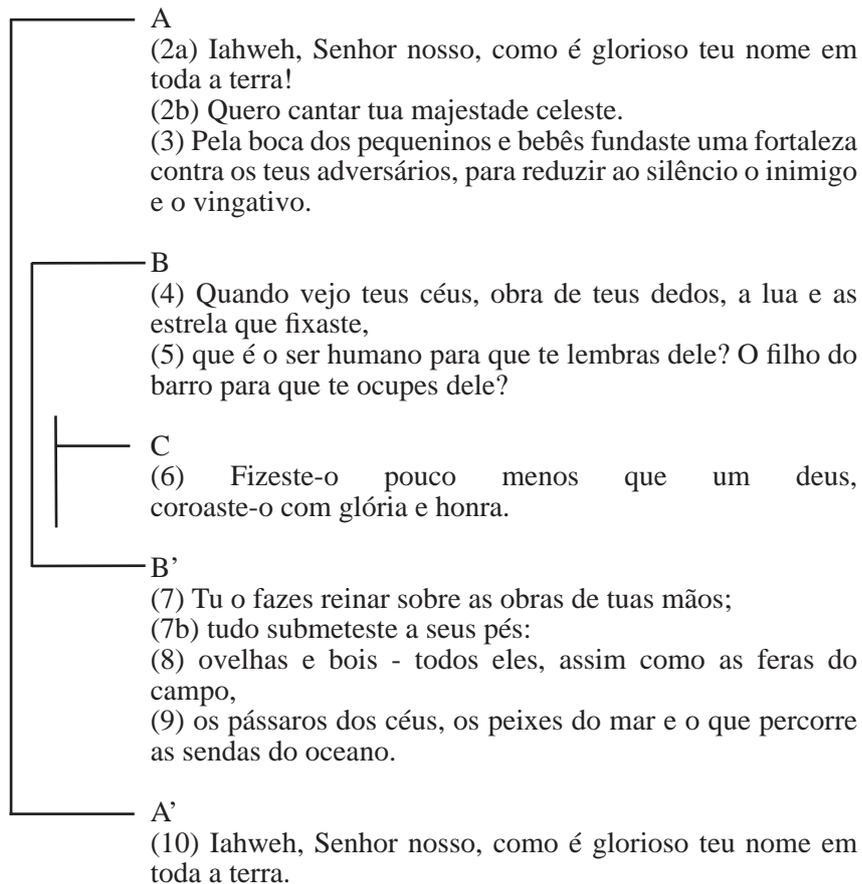
É nessa linha que sonhamos com a urgência de que se forme uma coalisão de crentes e não crentes, com o intuito de conspirar em prol da vida em nosso planeta. Vejamos, portanto, em mais detalhes, o Salmo 8.¹² Não é um Salmo dirigido a alguma criatura presente no céu ou na terra. Trata-se de um Hino, provavelmente composto para cerimônias litúrgicas que celebram a soberania do Criador e a dignidade da criatura humana como corresponsável pela obra criada¹³, e é um desses poemas em forma de oração, cantado originalmente ao som de instrumentos musicais, que nos enlevam e nos remetem ao encanto, à admiração ao sagrado da criação e, conseqüentemente, à ação de graças diante das maravilhas de Deus.

¹¹ Recolhido em 25 de setembro de 2010, do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Teologia_de_Karl_Barth

¹² Este comentário ao Sl 8 foi publicado num livro em homenagem ao biblista Milton Schwantes. CORREIA Jr., João Luiz. Salmo 8: poema de louvor a Deus pelo cosmos e pela humanidade. In: *Dimensões sociais da fé no Antigo Testamento: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 183-203.

¹³ Os Hinos são dirigidos ao Criador (8; 19A; 33; 104), ao Senhor da História (65; 113; 114; 115; 117; 135; 136; 145 – 150). Mas também temos Salmos Históricos em forma de Hino (78; 105; 106), e Hinos Litúrgicos, para grandes solenidades, como a procissão da arca da aliança (24; 132).

Apresenta a seguinte subdivisão:



Temos, portanto, um texto muito bem trabalhado, construído de tal modo que podemos encontrar um centro: o ser humano percebe a sua dignidade e responsabilidade, ao contemplar a criação; desse modo, ele não é uma criatura a mais. Tem a honra e a glória de ser corresponsável pela criação, ao contemplá-la de modo tão admirável.

1. Abertura e conclusão: solene louvor à grandeza de Deus

(2a) Iahweh, Senhor nosso, como é glorioso teu nome em toda a terra!

Como acontece em muitos hinos de exaltação ao Criador, o Salmo 8 começa e termina com um solene louvor dirigido a Iahweh, cuja grandeza, poder e glória se manifestam no cosmos.

Este versículo (também chamado de antífona ou refrão) serve como uma espécie de “moldura” que enquadra a imagem de uma atmosfera noturna, com a lua e as estrelas cintilantes no céu. Quem de nós, tal como o salmista, nunca se encantou com a beleza do firmamento? Quem de nós nunca elevou o pensamento ao Criador diante da imensidão do cosmos?

A exclamação, além de servir de moldura, sintetiza numa frase o tema central do Salmo, que consiste em enaltecer e louvar o Santo Nome de Deus, pela grandeza do conjunto de sua obra, manifestada através do cosmos e da humanidade. Por meio do Salmo 8, o ser humano tem o grandioso privilégio de, como parte da criação, e em nome dela, elevar aos céus um hino de louvor ao Criador: “Iahweh, Senhor nosso”.

O nome de Deus é suprimido em muitas traduções bíblicas, em respeito à cultura religiosa judaica, da qual provêm os Salmos. O Judaísmo não pronunciava o Santo Nome de Deus: Iahweh.

O Deus de Israel é chamado por seu nome pessoa, mais do que por todos os outros títulos juntos; o nome não somente identificava a pessoa, mas revelava seu caráter. Este nome é agora pronunciado Iahweh pelos estudiosos; a verdadeira pronúncia do nome perdeu-se durante o Judaísmo. Em seu lugar era lido Adonai, “Senhor”; a combinação na escrita das consoantes IHWH e as vogais de Adonai, a-o-a, criaram o híbrido Jeová. O significado do nome etimologicamente, é muito controvertido. A LXX (tradução da bíblia hebraica para o grego) traduziu-o por “Aquele que é”, e a Vulgata (tradução da bíblia grega para o latim), “Eu sou quem sou”. Há acordo geral em que o nome deriva da forma arcaica do verbo ser, hawah; outras etimologias propostas são demasiadamente numerosas para serem citadas. W. F. Albright interpretou o nome como derivado da forma causativa e propõe que ele seja somente a primeira palavra do nome completo *yahweh asher-yihweh*, “Ele traz ao ser tudo o que vem a ser”. O nome, portanto, o designaria como criador, e esta etimologia é considerada como a mais provável por muitos estudiosos.¹⁴

¹⁴ MACKENZIE, op. cit., p. 231, verbete “Deus”.

O salmista reconhece que Iahweh é o “Senhor”, “Soberano”, “Dono” de toda a terra.

Combina um título restringido, “nosso dono”, com um horizonte ilimitado, “toda a terra”. O nosso Deus dilata sua fama pelo universo. “A terra está cheia de sua glória” (Is 6:3). A passagem do limitado, “nosso”, ao universal realiza-se através do “homem”, humanidade como um todo, não só do israelita, enquanto povo determinado.¹⁵

Iahweh é tratado aqui como o Senhor “nosso”. Interessante notar o seguinte: quem fala aqui emprega o plural, ao passo que o corpo do salmo usa o singular. Isto poderia indicar que originalmente o Salmo 8 foi composto para ser lido em forma de oração durante a liturgia, por meio de uma repartição de papéis entre a assembleia plural e um liturgo ou voz singular. Mas semelhantes mudanças de pessoa e número não são raros em textos litúrgicos.¹⁶ O salmista inclui aí a si mesmo e ao seu próprio povo. Mas, quem pronuncia as palavras desse Salmo, reconhecendo a soberania de Iahweh “por toda a terra”, se inclui entre aquelas pessoas que glorificam a Iahweh como “seu” Deus. Trata-se de um recurso literário interessante: a oração, por meio dos Salmos, como no caso do Salmo 8, faz, da pessoa que ora, partícipe do ato de louvor a Deus.

“Como é glorioso teu nome por toda a terra!”

Essa exclamação exalta o glorioso nome de Deus pela admirável obra por Ele criada: o cosmos e a humanidade.

O glorioso Nome de Deus é exaltado por suas maravilhas: “Eu te celebro, Iahweh, de todo o coração, enumero todas as tuas maravilhas!” (Sl 9:2); “Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos...” (Sl 19:2).

O povo de Deus vai elaborando uma sabedoria que considera os céus e a terra evidências claras do poder de Deus: “Pergunta, pois, ao gado e ensinar-te-á, às aves do céu e informar-te-ão. Fala à terra, ela te dará lições, os peixes dos mares te hão de narrar: quem não haveria de reconhecer que tudo isso é obra da mão de Deus? (Jó 12:7-9)

¹⁵ SCHÖKEL; CARNITI; op. cit. p. 200.

¹⁶ SCHÖKEL; CARNITI; op. cit. p. 197-198.

Desse modo, Israel canta a sua fé em Deus, único, eterno, todo-poderoso criador, Senhor da história, sempre fiel ao povo por ele escolhido. Assim, como veremos a seguir, este Salmo bíblico nos convida a enfrentar as adversidades do cotidiano, alicerçados na confiança de que só Deus é o Senhor.

(2b) Quero cantar tua majestade celeste

Este trecho do Salmo 8 é de difícil interpretação. Contudo, estudiosos traduzem aqui o desejo de quem ora (expresso através do salmista) de ampliar ainda mais o louvor expresso na abertura do Salmo (8:2a), e cantar à glória de Deus que se expande majestosamente, isto é, de forma grandiosa, da terra para os céus (8:2b). De fato, o verbo reconstruído do texto original sugere o “cantar antífona” (refrão inicial de um Salmo). Desse modo, “pode significar um serviço cultual. Aqui seria o serviço de louvor”¹⁷.

(3) Pela boca dos pequeninos e bebês fundaste uma fortaleza contra os teus adversários, para reduzir ao silêncio o inimigo e o vingativo.

Interessante perceber aqui o inusitado: Deus se utiliza da fragilidade humana para enfrentar os poderosos. Por meio “da boca” dos fracos e indefesos, o próprio Deus funda uma fortaleza contra os seus “adversários”, para, a partir daí, “reduzir ao silêncio o inimigo e o vingativo”.

É “pela boca” que brota o louvor dos fiéis a Deus ou palavras hostis contra o próprio Deus. O louvor de quem, em sua pequenez e fragilidade, reconhece o magnífico poder de Deus por sua obra na terra e no céu. Ele dá força e poder contra os que se arvoram fortes, e agem em sua prepotência como seus adversários. Nesse contexto, o reconhecimento de que Iahweh é o Senhor funciona como o alicerce, o fundamento de uma fortaleza interior contra qualquer inimigo. Sobretudo quando tal reconhecimento é cantado em alta voz (nas celebrações litúrgicas), o medo coletivo desaparece, e o inimigo, por mais cruel e vingativo que aparente ser, é reduzido ao silêncio, reprimido, desarmado.

É uma grande intuição opor louvor (dos fiéis) e rebeldia (dos adversários)... Pela boca dos “pequeninos e bebês” (entre os comentaristas antigos é corrente entender aqui o sentido

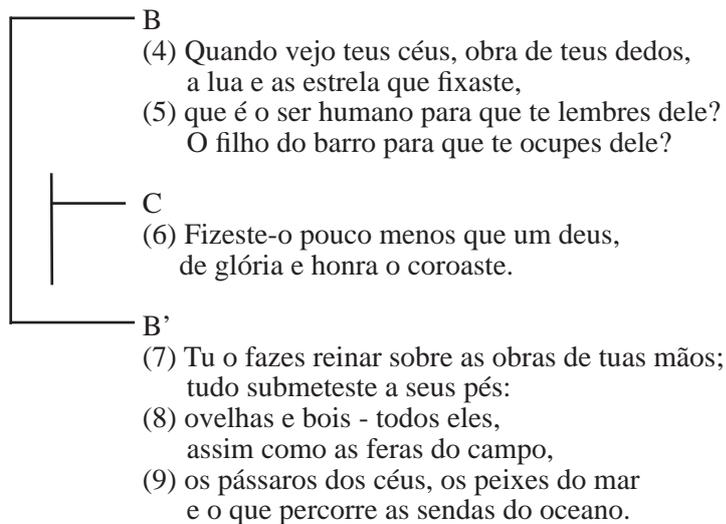
¹⁷ SCHÖKEL; CARNITI; op. cit., p. 195 e 201.

metafórico: humildes, ignorantes, principiantes...) que reconhecem a grandeza do Criador, Deus funda uma fortaleza (muralha inacessível e inexpugnável) para reprimir os rebeldes, reduzindo-os ao silêncio.¹⁸

Fica, portanto, a mensagem de que o salmodiar a Deus por meio de hinos que louvem o seu esplendor é uma forma de proclamação de fé no seu poder, em meio às adversidades. Tal louvor, além de fortalecer os que permanecem fiéis a Deus, confunde os adversários em seus discursos prepotentes e arrogantes, reduzindo-os, então, ao silêncio.

2. Da contemplação à consciência

Ao contemplar a grandiosa obra de Deus, o ser humano percebe a si mesmo em sua real condição de criatura, responsável pela criação que está a seu alcance.



A relação interna do esquema é interessante para mostrar que a contemplação sobre a obra criada por Deus (vv. 4-5) faz o ser humano pensar na sua insignificância e, ao mesmo tempo, sobre a sua responsabilidade diante da criação que está ao seu redor (vv. 7-9). O centro é justamente a consciência de que a sua condição

¹⁸ SCHÖKEL; CARNITI; op. cit., p. 201.

atual é uma honra, dádiva de Deus (v. 6).

Estamos, portanto, no coração do poema, que tem a intenção de contrastar a majestade do ser humano com a sua insignificância e pequenez, em meio aos desafios da criação. Vejamos, então, a análise desses versículos.

(4) Quando vejo teus céus, obra de teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste,

(5) que é o ser humano para que te lembres dele? O filho do barro para que te ocupes dele?

Antes da pergunta fundamental sobre “O que é o ser humano?”, encontramos aqui a causa lógica da pergunta. O salmista representa aqui toda a humanidade e cada ser humano em particular, que se questiona sobre si mesmo quando vê a obra da criação na perspectiva da fé. Esse olhar em profundidade chamamos de “contemplação”.

Ao ver os céus, logo o reconhece como obra de Deus. A expressão “obra de teus dedos” não é comum na Bíblia; a fórmula mais freqüente é “obra de tuas mãos” (conforme o versículo 7; Sl 102:26; 28:5; 92:5; 143:5 etc). Contudo, a expressão aparece aqui talvez com a intenção de sublinhar a modelação minuciosa do cosmos: tudo é tão bem feito, que parece obra dos dedos de uma habilidosa bordadeira: os astros são como que bordados na abóbada celeste. Da contemplação religiosa sobre a grandeza do cosmos, isto é, do ver a criação à luz da fé no Criador, brota no coração humano a grande pergunta a respeito do sentido de sua própria existência: “O que é o *ser humano* para que te lembres dele? O *filho do barro* para que te ocupes com ele?”

O “*ser humano*”, do hebraico [*enosh*], talvez designe aqui o homem como ser fraco, mortal (conforme o Sl 103:15 - “O homem!... seus dias são como a relva: ele floresce como a flor do campo; roça-lhe um vento e já desaparece, e ninguém mais reconhece o seu lugar”). O domínio sobre o mundo não é dado a grandes indivíduos, mas sim à comunidade dos homens. Deus cercou com a sua solicitude precisamente o pequeno homem, ser fraco, caduco. Ninguém na humanidade deverá ser excluído de tal autoridade¹⁹. Assim, este ser carrega a característica de fragilidade,

¹⁹ WOLFF, Hans Walter. Antropologia do Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 1983, p. 214.

que está contida na raiz latina de “*humus*”, humano. A expressão forma um paralelismo perfeito com a expressão hebraica *filho do barro* (*ben adam* em hebraico), que também expressa a finitude humana, tal como está expresso no Eclo 17:30 - “Porque no homem não podem existir todas as coisas pois o filho do homem não é imortal”.

Então, cabe de fato a pergunta: O que é o ser humano? O que temos de tão importante para nos percebermos contemplados pela atenção toda especial de Deus? Quem de fato somos para que Deus pense em nós e se ocupe conosco? Tal questionamento aparece aqui, no Salmo 8, e em outras passagens bíblicas, tais como no Sl 144:3- “Iahweh, que é o homem para que o conheças, o filho do mortal, para que o consideres?”. Em Jó 7:17 encontramos uma retomada deste trecho do Sl 8: “Que é o homem, para que faças caso dele, para que dele te ocupes?”.

De fato, Deus se ocupa pessoalmente com a humanidade. E o faz de modo extraordinário: como num cerimonial de investidura real ou entronização, o salmista afirma que Deus o coroa e o faz reinar sobre toda a obra da criação.

(6) Fizeste-o pouco menor que Deus, de glória e honra o coroaste.

A partir da pergunta sobre o que é o ser humano para que Deus se lembre e se ocupe com ele, o salmista reconhece que Deus se ocupa com o ser humano coroando-o com dignidade quase comparada a um ser imortal: “Fizeste-o pouco menor que Deus, coroaste-o com glória e honra”. Este ser terreno (*adam*), tomado da terra (*adama*), filho do barro (*ben adam*) marcado como todos os seres terrenos pela fragilidade e finitude, está mais próximo de Deus que as demais criaturas: é “pouco menor que Deus”. O ser humano é coroado de glória e de honra porque Deus lhe confia a criação, conforme veremos nos versículos seguintes (vv. 7-9).

(7) Tu o fazes reinar sobre as obras de tuas mãos;

(7b) tudo submeteste a seus pés:

(8) ovelhas e bois - todos eles, assim como as feras do campo,

(9) os pássaros dos céus, os peixes do mar e o que percorre

as sendas do oceano.

É importante notar que Deus é reconhecido pelo salmista como o protagonista: tudo o que o ser humano recebe é dádiva, inclusive o poder que detém sobre a criação. Sua tarefa consiste em cuidar da obra criada, conforme o projeto de expansão da vida, segundo o Plano do Criador.

À primeira vista poderia parecer que assim não fosse. Afinal, às pessoas é dado o mandato de “dominar” e “sujeitar” [“submeter a seus pés”] a terra e os animais (conforme Gn 1:26-28). Tais expressões até parecem justificar a destruição em andamento contra a natureza. Conhecemos a origem de tais expressões. “Sujeitar” e “dominar” identificam o anseio da corte real em relação à natureza (Sl 8:6), em relação a outros povos (Sl 2:7-12; 72:8-11) e obviamente em relação aos próprios súditos. Os exilados provinham deste ambiente. [...] Em Gn 1:26-28 (como no Salmo 8:7-9) “sujeitar” e “dominar” [“submeter”] animais e terra nada mais significa que “administrar”; assim, o consumo da carne, isto é, a morte do animal no interesse da pessoa, está claramente excluído da alimentação. Esta se restringe às plantas, ao que fora criada no terceiro dia. As pessoas não têm, pois, o direito de lançar mão da vida do que foi criado no quinto (peixes e aves) e no sexto dia (animais). [...] Em Gênesis 1, a pessoa está integrada a seu ambiente. Há solidariedade entre pessoas e animais. As pessoas são tão amigas dos animais que foram criadas no mesmo dia, em irmandade. Juntinho à mulher e ao homem foram feitos leões e jacarés. Aparece aí uma integridade da criação.²⁰

Desse modo, entende-se que o projeto de Deus para o ser humano é que administre, isto é, que cuide da casa, seu ambiente vital, como seu senhor. A mãe terra, nossa casa, este *oikos*, esta eco-logia e esta eco-nomia, devem estar indubitavelmente sob o nosso cuidado, pois nos foi dada inteligência suficiente para isso. Assim, coerente com a concepção bíblica da Criação que aparece no início do livro do Gênesis (1:28-29), o salmista confirma que a humanidade, criada à imagem e semelhança de Deus, é chamada a

²⁰ SCHWANTES, Milton. Projeto Esperança: meditações sobre Gn 1 – 11. In: Construir a esperança: encontro Latino-Americano e Caribenho de Organismos Ecológicos. São Paulo: CLAI – Conselho Latino Americano de Igrejas, 1988, pp 91-92.

assumir a responsabilidade pela criação.

Fica evidente que a grande semelhança entre Deus e o ser humano (expressa no momento da criação em Gn1:26) consiste exatamente no poder que ambos têm em relação à criação. Nessa perspectiva, talvez o grande drama humano consiste no fato de que alguns de nós, poucos, mas muito poderosos do ponto de vista econômico e político, abusam desse poder, traindo a confiança de Deus. Em vez de cuidarem da criação, destroem-na em benefício dos seus próprios interesses; tornam-se, desse modo, “adversários” de Deus e “inimigos vingativos” de todas as pessoas que se puserem em seu caminho, conforme se pode perceber logo no início do Salmo (versículo 3b).

O Salmo 8, portanto, ajuda-nos a ter consciência da nossa grandeza, justamente por conta da enorme responsabilidade que temos em relação à criação. Um bom exemplo dessa responsabilidade é expresso nos seguintes termos:

Deus dos Pais, Senhor de misericórdia, que tudo criaste com tua palavra e com tua Sabedoria formaste o homem para dominar as criaturas que fizeste, governar o mundo com justiça e santidade, e exercer o julgamento com retidão de vida, dá-me a Sabedoria que partilha o teu trono. – Sabedoria 9:1-4^a.

Essa Sabedoria do Povo de Deus, que insiste no domínio (governo) com justiça e santidade, tem seu fundamento na experiência teológica do Êxodo, eixo de toda Teologia Bíblica: Deus não suporta o domínio que destrói a vida; Deus não suporta o domínio opressor do ser humano contra seu semelhante. Por isso Deus toma partido de quem padece injustiça e opressão, a ponto de chamá-lo de “meu povo” (Ex 3:7-10):

Iahweh disse [a Moisés]: Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel. [...] Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo.

Observa-se, portanto, que perpassa por todo o Primeiro Testamento da Bíblia uma intuição teológica muito antiga de

que o mesmo Deus Criador do Universo, ao repassar poderes à humanidade para cuidar de sua obra, abomina todo poder autoritário e excludente, que em vez de servir à vida em benefício de todos os seres criados (conforme o Projeto de Vida tão claro no Salmo 8 e no Capítulo 1 do livro do Gênesis), promove a inclusão apenas de minorias, segundo seus próprios interesses. Por isso, conforme o Cântico de Ana (1Sm 2:1-10), declamado por Maria em Lc 1:46-55, pobres e pequeninos são socorridos por Deus, em detrimento de ricos e poderosos.

O desleixo como o cuidado que deveríamos ter para com a nossa casa (oikos, eco-logia) e para com nós mesmos e nossos semelhantes, fez surgir a grave crise ecológica atual, aumentando o abismo crescente que separa ricos de pobres. Precisamos refazer a aliança de simpatia e de amor para com o Deus do cosmos e para com todas as criaturas, por meio da retomada de nossa própria vocação de responsáveis pelo conjunto da obra da criação. “Essa conduta reconstrói a morada humana assentada sobre o cuidado e as suas múltiplas ressonâncias”.²¹

PERSPECTIVA CRISTÃ

Os Evangelhos apresentam a pessoa de Jesus como o modelo (paradigma) para o ser humano que queira assumir o convite de ser corresponsável pelo conjunto da obra criada por Deus, que passa pelo compromisso em promover a vida das pessoas, para que todos possam assumir o projeto de vida do Deus da Vida.

Numa provável referência ao Salmo 8, Jesus Cristo é apresentado no texto aos Hebreus, como aquele “que foi feito, por um pouco, menor que os anjos, por causa dos sofrimentos da morte, coroado de honra e de glória” (Hb 2:9). Assim, a glória de Jesus está no fato de se ter colocado até o último momento a serviço do Projeto de Deus, apesar das ameaças de morte por parte daquelas pessoas que se posicionavam como “adversárias” (o “inimigo vingativo” do Sl 8:3).

Para exercer tal missão, Jesus encontrava forças em Deus, com quem mantinha profunda intimidade, ao ponto de quebrar

²¹ BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 187.

todas as reverências e chamá-lo de *Abba*, palavra que em sua língua materna – aramaico – exprime carinho na relação filial: significa papai, paizinho (conforme Mc 14:36). Nessa intimidade de amor e confiança filial, Jesus de Nazaré foi fiel ao Projeto do Reino de Deus do início ao fim de sua atividade missionária.

Graças à fidelidade até o fim de sua vida ao Projeto de Deus, consequência de sua profunda intimidade com *Abba*, Jesus foi concebido, pelas pessoas que o seguiam no discipulado, como o Cristo, aquele Messias tão esperado que deveria dar início aos tempos messiânicos em que, finalmente, o ser humano assumiria a sua vocação de “reinar” – segundo a Vontade de Deus – sobre toda a Criação. Isso está muito bem expresso em Lc 4:18-21:

Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías; desenrolou-o, encontrando o lugar onde está escrito: *O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para restituir um ano de graça do Senhor.* Enrolou o livro, entregou-o ao servente e sentou-se. Todos na sinagoga olhavam-no, atentos. Então começou a dizer-lhes: *Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura.*

Em suma, o que anima a pessoa de Jesus é o Espírito do Senhor Deus, o mesmo Iahweh que é louvado no Salmo 8 como o único Senhor dos céus e da terra. É a este Senhor que Jesus incentiva seus discípulos e discípulas a servir, no compromisso contínuo com a promoção da vida. O Apóstolo Paulo captou muito bem essa proposta de Jesus e, no seu contexto missionário, sugere às pessoas que desejam seguir Jesus (Fl 2:5): “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus. [...] Esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo.”

Aquilo de que Cristo se despojou não é a natureza divina, mas a glória que, por direito, a natureza divina lhe conferia. Desse modo, em sua *kénosis*, palavra grega que significa “esvaziamento”, Jesus “esvaziou-se a si mesmo” e assumiu a condição de “servo”. É provável que Paulo tenha em mente aqui a ideia do “Servo” de Is 52:13 – 53:12. Em meio ao sofrimento e à perseguição dos que

se mantêm na contramão do projeto de Deus (o “inimigo” e “o vingativo” do Sl 8), o “Servo” coloca-se a serviço de Deus, numa fidelidade até as últimas consequências.

Ao longo dos séculos, muitas pessoas cultivaram esse modo de vida cristão de serviço fiel ao projeto do Deus da Vida. Na perspectiva da sensibilidade com todos os seres vivos do planeta, antecipando-se ao que chamamos hoje de Ecologia, um excelente exemplo é o Pobrezinho de Assis. São Francisco (1181/2 – 1226), na sua busca de fidelidade ao Evangelho de Jesus Cristo, viveu a experiência de profunda ligação com toda a obra da criação. Tal fraternidade cósmica passa por várias esferas:

- a) por meio da solidariedade com as pessoas, sobretudo com as destituídas de sua dignidade humana, por meio de uma opção radical pelos irmãos e irmãs mais pobres;
- b) por meio de profunda sintonia com a vida, em suas múltiplas formas no ecossistema. Ao compor o Cântico do Irmão Sol ou Cântico das Criaturas, Francisco traduz em versos toda a admiração que sempre teve pela natureza.

A vida de Francisco e dos seus discípulos é uma crítica profunda ao contexto de sua época (Europa do século XII / XIII). Viveram, sem dúvida, dentro do espírito do Salmo 8.

É diante desse mundo mercantil, onde já reina o espírito capitalista, que se eleva o cântico de Francisco. Sob o aspecto da candura e da admiração, este Cântico das Criaturas é ao mesmo tempo um protesto e um apelo a uma superação. [...] No seguimento de Cristo pobre e humilde, Francisco e seus companheiros recusam o poderio do dinheiro. Renunciaram a se apossar do mundo e das suas riquezas, a se colocar acima dos outros, dominando-os. [...] Aprenderam a olhar os seres e as coisas, de forma ingênua e fraternal, com simplicidade e cortesia. Deixaram de vê-los sob o ângulo de seu valor de venda, para considerá-los como criaturas de Deus, dignos de atenção em si mesmos. Assim descobriram o esplendor do mundo, o esplendor das coisas simples. Seu olhar se deteve, maravilhado, nas realidades mais humildes, mais cotidianas, que eram companheiras de sua vida de pobres: a luz, a água, o fogo, o vento, a terra. [...] Como era bela aos seus olhos esta terra, vista além de toda a ambição e de toda vontade de poder! Deixava de ser um campo de luta para tornar-se o lugar

da grande fraternidade dos seres: “Nossa irmã a Terra Mãe”.²²

Nessa mesma linha de sensibilidade com o precioso dom da vida, no início da Modernidade, um dos grandes místicos, Santo Inácio de Loyola (1491-1556), escreveu: “Não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e saborear as coisas internamente.” (Exercícios Espirituais de Santo Inácio, anotação 2).²³

Temos aqui uma crítica antecipada à especialização científica dos nossos dias, que não consegue enxergar o todo, numa perspectiva holística (palavra que significa “totalidade”). Desse modo, Inácio de Loyola, um contemplativo na ação, sem negar a importância da pesquisa objetiva e pontual, parece nos advertir que é necessário desenvolver uma profunda admiração pelas múltiplas expressões da vida, em toda parte, do micro ao macro cosmos, em profunda sintonia com a perspectiva bíblica, tão bem expressa no Salmo 8.

CONCLUSÃO

Hoje, mais do que nunca, ecoa por toda parte o grito da terra, ameaçada de tantos modos pelo domínio ambicioso e avassalador dos “adversários” ao Projeto do Deus Criador. Tal minoria da humanidade, ao se apoderar indebitamente das riquezas naturais, roubou para si a obra da Criação e, conseqüentemente, traiu o Plano de Deus, colocando o precioso dom da vida do nosso ecossistema sob ameaça de morte.

A “Carta da Terra”, redigida por vinte e três intelectuais oriundos de vários países, inclusive o Brasil (representado pelo teólogo Leonardo Boff), foi lançada oficialmente pela ONU – Organização das Nações Unidas no ano 2000. No seu preâmbulo lemos:

Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher seu futuro. [...] Para seguir adiante, devemos [...] somar esforços para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza,

²² LECLERC, Eloi. Francisco de Assis: o retorno ao Evangelho. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 118.

²³ LOYOLA, Santo Inácio de. Exercícios Espirituais. São Paulo : Loyola, 1997, p. 13.

nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que, nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações.²⁴

O Salmo 8, como vimos, nos inspira nessa luta tão atual. É um hino de louvor ao Criador do universo e, ao mesmo tempo, uma chamada de atenção à responsabilidade do ser humano de cuidar da criação, como algo fundamental de sua própria vocação. Este grito surge espontaneamente da boca dos pequeninos e dos lábios das crianças de peito (8:2b-3). Na Bíblia, os pequeninos e crianças aparecem como símbolo por excelência do ser humano em sua singeleza e fragilidade, capaz de se encantar (maravilhando-se) com o que descobre. Mas simbolizam também os mais pobres da sociedade. Desse modo, podemos interpretar que ainda hoje o grito da terra ameaçada sobe aos céus como um hino de louvor a Deus, por meio da boca dos pequeninos da terra, excluídos e excluídas sociais. Tal canto de louvor confunde os que usam o conhecimento com o único objetivo de explorar, arrancar riquezas e consumir, desconhecendo a presença de algo maior e extremamente encantador, que está aí, ao alcance dos nossos sentidos, para ser gratuitamente contemplado, saboreado e curtido em sua beleza e grandiosidade amorosa: Deus.

Que sirvamos a tão grande Amor, por meio da promoção do seu dom maior: a vida, em suas múltiplas formas no ecossistema em que vivemos. Uma das formas de prestar esse serviço, hoje, é, sem dúvida, participarmos ativamente de uma sagrada conspiração em prol da ecologia.

REFERÊNCIA

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Brasília: Letraviva, 2000.

_____. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

²⁴ BOFF, Leonardo. A carta da terra. In: *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000, p. 147.

LOYOLA, Inácio. **Exercícios espirituais de Santo Inácio**. São Paulo: Loyola, 1985.

KONINGS, Johan. **A Bíblia nas suas origens e hoje**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LECLERC, Eloi. **Francisco de Assis: o retorno ao Evangelho**. Petrópolis: Vozes, 1983.

MACKENZIE, John. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1984.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. **Salmos I (Salmos 1 – 72): tradução, introdução e comentário**. São Paulo: Paulus, 1996.

SCHWANTES, Milton. **Projeto Esperança: meditações sobre Gn 1 – 11**. In: *Construir a esperança: encontro Latino-Americano e Caribenho de Organismos Ecumênicos*. São Paulo: CLAI – Conselho Latino Americano de Igrejas, 1988, pp. 69-135.

SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento – Vol. II**. São Paulo: Paulinas, 1978.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1983.

H ΣΚΗΝΗ IN THE GREEK PSEUDEPIGRAPHA

Leonardo Godinho Nunes¹

RESUMO

Existe há muito tempo um debate nos meios acadêmicos quanto a que tipo de santuário é descrito e discutido no livro de Hebreus. Alguns defendem que o autor de Hebreus baseou-se na filosofia grega em sua discussão do tema. Outros eruditos, no entanto, defendem a posição de que o santuário retratado em Hebreus é interpretado de maneira mais literal e menos alegórica. Este artigo apresenta uma análise da palavra σκηνή na pseudepigrafia preservada em grego. O objetivo é descobrir se o pano de fundo judaico apoia a ideia filo-platônica do santuário ou a ideia mais literal. Para atingir esse objetivo, o autor analisa a palavra σκηνή na pseudepigrafia judaica preservada em grego e avalia se o seu uso é feito de maneira literal ou de maneira metafórica/alegórica.

PALAVRAS-CHAVE: Hebreus. Pseudepigrafia Grega. Santuário.

ABSTRACT

For a long time, there has been a debate in the academic circles regarding of what kind of sanctuary is portrayed and discussed in the book of Hebrews. Some defend the Hebrews author based his discussion of the theme in the Greek philosophy. Other scholars, however, defend the position that the sanctuary described in Hebrews is interpreted in a more literal and less allegorical manner.

¹ Doutorando em Novo Testamento pela Andrews University e professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, BR 101, KM 197 - Cx. Postal 18 – Capoeiruçu – Cachoeira – BA – Brasil – CEP 44300-000 – Tel. (75) 3425 8035.

This article presents an analysis of the word *σκηνή* in the pseudepigraphy preserved in Greek. The objective is to find out if the Jewish background supports a Philo-Platonic idea of the sanctuary or a more literal idea. In order to achieve this purpose, the author analyses the word *σκηνή* in all the Jewish pseudepigrapha preserved in Greek and evaluates if its use is made in a literal manner or in a metaphorical/allegorical manner.

KEYWORDS: Book of Hebrews. Greek Pseudepigrapha. Sanctuary.

INTRODUCTION

There is an important debate about what kind of pattern the book of Hebrews follows in portraying the Sanctuary. Some scholars argue that the author of Hebrews follows the Plato-Philonic pattern (MOFFAT, 1924; KÄSEMANN, 1961; GRÄSSER, 1965; SCHIERSE, 1969; THEISSEN, 1969; HÉRING, 1970; DEY, 1975; SPICQ, 1977; ATTRIDGE, 1989). Others scholars support a much more literal interpretation for the Sanctuary in Hebrews (WILLIAMSON, 1963; WILLIAMSON, 1970; JOHNSON, 1973; MCNICOL, 1974). While Attridge (1989, p. 223) says that “there are significant parallels between Philo and Hebrews in the structure of their treatment, parallels that point to their common Hellenistic Jewish background”, Johnson (1989, p. 50) affirms that “it is becoming more and more clear that many Jewish groups believed in a realistic heavenly sanctuary and liturgy”.

What are the hermeneutical implications of this Jewish background? One potential source for documenting this influence is the Greek Pseudepigraphy. Does this corpus support a Plato-Philonic view of the Sanctuary, or does it have a more literal approach? What does the use of the Greek word *σκηνή* in the Pseudepigrapha suggest concerning the metaphysical or literal view of the Sanctuary? Therefore, the purpose of this article is to analyze if the Greek Pseudepigrapha supports a metaphysical (Plato-Philonic) or literal view of the Sanctuary.

In order to accomplish the purpose expressed above, it is necessary to endeavor a research in each instance where the

word *σκηνή* occurs. It is necessary, also, to relate this word to its respective immediate context as well as to the nature of the book where it appears.

It is not the purpose of this study to examine Slavonic, Latin, or Hebrew Pseudepigrapha versions. This study aims to examine only the Pseudepigrapha in its Greek form, so that the purpose of the article can be achieved.

ΣΚΗΝΗ WORD ANALYSIS

The history of *σκηνή* shows that “tent” is its basic meaning. In the 5th and 4th century B.C.E. this was still the strict sense. This word is used in the classic Greek for tents in a camp of herdsman or soldiers. Later it was used as a designation to the house before which the players acted (MICHAELIS, 1964). The LXX uses this word to indicate a simple booth, hut or an abode, dwelling, and also for the Israelite Tabernacle of the wilderness (SPIROS, 1994). In the Greek Pseudepigrapha the word *σκηνή* occurs 17 times in 17 verses and with 6 different forms (BUSHELL, TAN e WEAVER, 2004).

TESTAMENT OF JUDAH

In the Testament of Judah 25, which talks about the resurrection to a renewed life on the present earth (CHARLES, 2004c), the author uses *σκηνή* amid persons and things which bless Jacob sons.

καὶ κύριος εὐλογήσει τὸν Λευί· ὁ ἄγγελος τοῦ προσώπου ἐμέ· αἱ δυνάμεις τῆς δόξης τὸν Συμεών· ὁ οὐρανὸς τὸν Ῥουβήμ· τὸν Ἰσαχάρ ἢ γῆ· ἢ θάλασσα τὸν Ζαβουλών· τὰ ὄρη τὸν Ἰωσήφ· ἢ σκηνή τὸν Βενιαμίν· οἱ φωστῆρες τὸν Δάν· ἢ τρυφή τὸν Νεφθαλίμ· ὁ ἥλιος τὸν Γάδ· ἐλαία τὸν Ἀσήρ· (12J 25:2 OPG) (EVANS e KOIVISTO, s. d.).

This work, which pertains to the work Testaments of the Twelve Patriarchs, is diversely dated. R. H. Charles (2004a) dates it 109-40 B.C.E, but H. C. Kee (1983) and James Young (1990) date it as early as 150 B.C.E. from as early as 150 B.C. to 40 B.C.E.

It belongs to Jewish Testament genre,² which contains Apocalyptic sections (CHARLESWORTH, 1992; ROGERS JR, 1993), having received several additions in the Christian era (JONGE, 1992; CHARLES, 2004a).

In verse 2, Jacob's sons are blessed by (1) κύριος, ὁ ἄγγελος τοῦ προσώπου, and δυνάμεις τῆς δόξης. The first two are clearly living beings. The third one may be considered just a power or strength. But the word δυνάμεις, which is employed twice in the book of Testament of the Twelve Patriarchs, it is used only to depict living creatures. It is used to describe "the hosts (δυνάμεις) of the armies," which live in the third heaven (12L 3:3 OTP) (CHARLES, 2004a). Therefore, a good translation for δυνάμεις τῆς δόξης here could be "hosts of glory,"³ instead of "powers of glory."

They are blessed, also, by (2) ὁ οὐρανὸς ἢ γῆ, ἢ θάλασσα, τὰ ὄρη, ἢ σκηνή, οἱ φωστῆρες, ἢ τρυφή, ὁ ἥλιος, and ἐλαία. All these things are a reference to nature or to a sacred place.⁴ This usage is quite similar to Ps 148 where angels, hosts, sun, moon, stars, heavens, waters, mountains and trees, among many others, (Ps 148:1-14 NAS) are invited to praise the Lord. This usage could be considered a metaphor, but cannot be regarded as platonic. The authors of both Testament of Judah and Ps 148 are employing literal language to make their point.

Therefore, due to the book genre (Jewish Testament), the theme of chap. 25 (resurrection to a renewed life on the present earth), and

² Jewish Testament genre refers to some books which were legendary expansions of biblical history, based mainly on the law, including some legends about the prophets. It is a farewell address of a father to his sons or a leader to his successors. One of the time-honored components of such farewell speeches was prediction of the future (COLLINS, 1979). In the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, each of the 12 sons of Jacob, as his last words, offers moral insights to his sons; sometimes the instruction is characterized by apocalyptic visions (or visions of final restoration, as in Testament of Judah 25) (GUNTREIE, 1996; CHARLESWORTH, 1999).

³ The word δυνάμεις (host), could be a reference to the angelical hosts. The angelology of the Pseudepigrapha encourages this idea. A good understanding about angelology in the Pseudepigrapha can be obtained in the dissertation of Gordon Kirk (1985).

⁴ According to Liddell et al. (1996), ἡ τρυφή can signify softness, delicacy, daintiness, or luxuriousness, wantonness. But Charles (2004c), affirms that ἡ τρυφή here follows the same idea of the word עֵדֶן (Eden), of which the LXX renders παράδεισος in Gen 2:15.

the nature of v. 2 in itself (a list of concrete and real things), it can be inferred that the word *σκηνή* is used not in a Platonic sense, but as a literal and sacred place, a place where blessings flow.

TESTAMENT OF ABRAHAM A

In the book A of the Testament of Abraham⁵ the vocable *σκηνή* appears four times. Most scholars date this work from the 1st c. B.C.E or ca. 1st c. C.E. According to the Testament genre, it has both historical expansions and Jewish apocalyptic literature. However, this Testament has more parallels with apocalyptic literature than The Testament of the Twelve Patriarchs. It seems that the text has been produced in Egypt, formerly. It was an important book for Coptic Jews, which was read in the *Berhan Saraqa* (The light appears) feast. The Testament of Abraham has philosophical parallels with Philo, and Wisdom of Solomon, regarding to the immortality of the soul (or potentially so), and individual judgment immediately at death (GRABBE, 2000).

In all four times where *σκηνή* appears it is making a reference to a dwelling place. Chaps. 5:11 and 6:4 allude strictly to a tent – to Sarah and Abraham’s house. Chaps. 1:2 and 20:14, however, bear more meaning than simply house – especially 20:14.

Σάρρα δὲ ὑπάρχουσα ἐν τῇ σκηνῇ αὐτῆς ἤκουσεν τοῦ κλαυθμοῦ αὐτῶν καὶ ἦλθεν δρομαία ἐπ’ αὐτούς, καὶ εὔρεν αὐτούς περιπλακομένους καὶ κλαίοντας. [...] εἶπεν δὲ Σάρρα· Επιστασαι, κύριε μου, τοὺς τρεῖς ἄνδρας τοὺς ἐπουρανίους τοὺς ἐπιξενισθέντας ἐν τῇ σκηνῇ ἡμῶν παρὰ τὴν δρῦν τὴν Μαμβρῆ ὅτε ἔσφαξας τὸν μὸσχον τὸν ἄμωνον καὶ παρέθηκας αὐτοῖς τράπεζαν. (Ta1 5:11; 6:4 ÖPG).

Chap. 1:1 introduces Abraham, the patriarch, as a quiet, gentle, and righteous man; but above all, extremely hospitable. In order to prove his concept, the author says in chapter 1:2 that *πήξας γὰρ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἐν τεραδίῳ τῆς δρυὸς τῆς Μαμβρῆ, τοὺς πάντας ὑπεδέχετο, πλουσίους καὶ πένητας, βασιλεῖς τε καὶ ἄρχοντας,*

⁵ There are two recensions of the Testament of Abraham. Not only recension A is longer than recension B, but they differ, also, in some story details, narrative emphasis and theological features (ROBERTS, DONALDSON e COXE, 1997).

ἀναπήρους καὶ ἀδυνάτους, φίλους καὶ ξένους, γείτονας καὶ παροδίτας,
ἴσον ὑπεδέχετο ὁ ὀσιος καὶ πανίερος καὶ δίκαιος καὶ φιλόξενος Ἀβραάμ.
(Ta1 1:2 OPG)

In this verse *σκηνή* is in the accusative form (*τὴν σκηνήν*), and functions syntactically as direct object of the participle (*πήξας*) (WALLACE, 1996). *πήξας* is the verb participle aorist active nominative masculine singular from *πήγνυμι*, which means “pitch a tent”, “built”, or “stick, fix in”. In that phrase it functions syntactically as antecedent participle to the main verb. The main verb of the sentence is *ὑπεδέχετο* (verb indicative imperfect middle 3rd person singular from *ὑποδέχομαι*), which means “to receive into one’s house,” or “to receive hospitably” (LIDDELL et al., 1996). It functions syntactically as a customary imperfect (WALLACE, 1996). A rough translation, then, of the sentence *πήξας γὰρ τὴν σκηνήν αὐτοῦ ... τοὺς πάντας ὑπεδέχετο* could be rendered: “For, after pitching his tent... he customarily received hospitably everyone.”

Therefore, it seems that *σκηνή* is a place where Abraham can show his hospitality to everyone. And only after he built a tent could he be a hospitable person effectively. His tent was not just a house, but a place to demonstrate hospitality continuously. Maybe, going a little bit farther in the interpretation, it can be said that the tent was built with the purpose of expressing hospitality. And it is possible to say that *σκηνή* in this text is a literal dwelling, a place where each person can find hospitality.

The last chapter of the book (chap. 20) talks about Abraham’s death and life after death. It portrays the soul as something with independent life and superior to the body (20:8-13), which have, also, a better reward. In this context God says: *Αρατε οὖν τὸν φίλον μου τὸν Ἀβραάμ εἰς τὸν παράδεισον, ἔνθα εἰσὶν αἱ σκηναὶ τῶν δικαίων μου καὶ μοναὶ τῶν ἁγίων μου Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῷ κόλπῳ, ἔνθα οὐκ ἔστιν πόνος, οὐ λύπη, οὐ στεναγμοὶ, ἀλλ’ εἰρήνη καὶ ἀγαλλίασις καὶ ζωὴ ἀτελεύτητος* (Ta1 20:14 OPG).

For the purpose of this paper, the important phrase is *ἔνθα εἰσὶν αἱ σκηναὶ τῶν δικαίων μου καὶ μοναὶ τῶν ἁγίων μου*. The two sentences are in parallel, separated by a *καί*. The word *σκηναὶ*, consequently, is in parallel with *μοναὶ*, which means a staying, abiding, tarrying, stay, a stopping place, station, mansion (LIDDELL

et al., 1996; DANKER, BAUER e ARNDT, 2000). Even though the context points to some kind of platonic philosophy, it seems here that *σκηνή* has a more concrete sense, inasmuch as the parallelism between *σκηναί* and *μοναί*. *σκηνή*, then, would mean not an ethereal dwelling, but a mansion in which to live.

Someone could say that this mansion was a place for Abraham's soul, and therefore ethereal. But the chapter points to a correlation between physical and metaphysical. The death is personified (vv. 1-4), the hand of Abraham touches the hand of Death, and Abraham's soul adheres to Death's hand (vv. 8-9). Abraham's soul is attired with linen cloth (v. 10), and in the end, Abraham's soul goes to the Paradise to live in a tent prepared for the righteous ones (v. 14).

At the end of the chapter (v. 15), the author shows that *φιλοξενία* (love for strangers) was the most important virtue of the patriarch. Just as Abraham was hospitable to everyone (1:1, 2), in the same way God was hospitable to him (20:14). And the tent was a place where both Abraham and God showed their hospitality. Therefore, the work Testament of Abraham A, despite of its metaphysical content, portrays *σκηνή* as a literal place, a place where hospitality happens.

JUBILEES

The book of Jubilees was written ca. second century B.C.E. during the Maccabean era, originally in Semitic language (if Hebrew or Aramaic is uncertain). The purpose for write this book was to defend Judaism against the disintegrating effects of Hellenism. The author glorifies the law as an eternal ordinance (LADD, 1958; ENDRES, 2000; CHARLES, 2004a).

In the book of the Jubilees there is only one reference to the word *σκηνή* (16:21). The author says that *ἑαυτῶ δὲ ἰδίᾳ καὶ τοῖς οἰκέταις αὐτοῦ κατὰ συγγενείας πηξάμενος σκηνάς, τότε πρῶτον Ἀβραὰμ τῆς σκηνοπηγίας ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας ἐπιτελεῖ τὴν ἑορτήν* (Jub 16:21 OPG). *πηξάμενος* (verb participle aorist middle nominative masculine singular from *πήγνυμι*) in the first sentence has no connotation of purpose or cause, but simply a temporal meaning. The temporal meaning is reinforced by the words *τοτε* and *πρῶτον*. It is important

to observe, also, that the main verb of the verse (ἐπιτελεῖ)⁶ is in the present tense (historical present).⁷ Consequently, πηξάμενος would be in antecedent temporal position. A rough translation could be rendered “after building tents for himself and for his house servants, according to kinship, then first he performed [or accomplished, fulfilled] the feast of tabernacles during seven days.”

Clearly this verse emphasizes the feast of tabernacles, because it is the first thing Abraham did (ἐπιτελέω) after pitching the tents. But it can be perceived, also, that σκηναί was a site where the celebration happened. Therefore, in the book of Jubilees σκηνή is a literal building, it is a place where there is celebration.

APOCALYPSE OF MOSES, 3RD AND 4TH MACCABEES, AND PSEUDO-HECATEUS

Apocalypse of Moses tells of the life of Adam and Eve outside paradise, and the journey of Eve and Seth to paradise in search of the oil of the Tree of Life which would cure Adam. Adam dies and his soul is taken into the presence of God by the Cherubim. Through the prayers of the angels, Adam is pardoned and taken back into the third heaven. It has a parallel in the Latin version *Vita Adae et Evae*. The date of composition can vary from ca. 100 B.C.E. to 200 C.E. (MACKENZIE, 1992; TATE, 1992; WALLACE, 1992; DUNN, 2002).

3 Maccabees is a historical novel about the Maccabean rebellion. It is a similar work to Judith or Tobit, showing faithful Jews risking their lives for the sake of their beliefs, and being rewarded by God. It clearly belongs to the Jewish apologetic literature, and seems to belong to the strict and conservative school of the Ḥasidim, devoted to the law. It is dated ca. 2nd or 1st century B.C.E. 4 Maccabees is a discussion of reason, which arises

⁶ The lexical meaning of ἐπιτελέω is “to bring about a result according to plan or objective”, “complete”, “accomplish”, “perform”, “bring about”; “the fulfillment of the oracles” (LIDDELL et al., 1996; DANKER, BAUER e ARNDT, 2000).

⁷ According to Chapman and Shogren (1994), “in narratives, the present may be used interchangeably with the past tenses. By switching to the present, the author may be making the action more vivid to the reader. It should be translated as a past tense”.

out of the martyrdom of the Maccabean rebels. It is essentially a philosophical reflection on certain aspects of Israel's history, which shows considerable signs of the influence of Stoic thought. Since its allusions to events of the Maccabean period appear to be drawn from 2 Maccabees, it cannot have been written earlier than the first century B.C., and possibly even later (GUNTRE, 1996; DRANE, 2000; KNOWLES, 2001; CHARLES, 2004b; CHARLES, 2004d).

The books Apocalypse of Moses (12:2; 14:1), 3 Maccabees (1:2, 3), 4 Maccabees (3:8), and Pseudo-Hecateus (4:1),⁸ make reference to the word σκηνή in passing as house, tent or dwelling, with no significant meaning.

LIVES OF THE PROPHETS

This brief document claims to report the names birthplaces, circumstances of death, and resting places of three major (plus Daniel), 12 minor, and seven nonliterary prophets from the Bible. It also includes noncanonical information from popular folklore (e.g., Jonah was the son of the widow of Zarephath whom Elijah visited in 1 Kings 17) to embellish some of its biographies. It seems that the Lives of the Prophets is a Greek translation of a Hebrew original, even though it has a Christian thought in a Jewish substratum (GUGLIOTO, 1995; CHARLESWORTH, 1996; CHAPMAN e KÖSTENBERGER, 2000; NEUFELD, 2002a).

The book Lives of the Prophets, dating from the first century A.D., has two occurrences of the word σκηνή (12:13; 18:1). Both references use the word σκηνή as a simple allusion to the Israelite Tabernacle, in an exegetical phrase. Chapter 12:13⁹ alludes to ἡ σκηνή in order to explain what site in the desert the angels carried the capitals of the two pillars (v. 12). Chapter 18:1¹⁰ mentions the word σκηνή as a reference to the city of Shiloh.

⁸ According to Schürer (1974), Origen, quoting the work *περί Ιουδαίων*, of Philo Byblius, also called Herennius Philo, says that either the book was not the work of the historian Hecateus, or that if Hecateus were indeed the author, he must have out and out accepted the Jewish doctrine.

⁹ αὐτὰ δὲ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἀπενεχθήσονται ὑπὸ ἀγγέλων, ὅπου ἐν ἀρχῇ ἐπάγη ἡ σκηνή τοῦ μαρτυρίου (Liv 12:13 OPG).

¹⁰ Ἄχια ἀπὸ Σηλώμ, ὅπου ἦν ἡ σκηνή τὸ παλαιόν, ἐκ πόλεως Ηλί (Liv 18:1 OPG).

EUPOLEMUS CONCERNING MOSES

The word *σκηνή* is found three times in the book of Eupolemus concerning Moses. Eupolemus was an important and well-known Alexandrian Jewish historian who flourished in Palestine in the mid-2nd century B.C.E. The fragments of his works suggest that he was a bilingual author having Hebrew or Aramaic as his first and Greek as his second language (HOLLADAY, 1992; NEUFELD, 2002b).¹¹ This work is regarded as Greco-Jewish historical literature, written originally in Greek language (FIENSY, 1994). It portrays Moses as the “first wise man” (1:1) and cultural benefactor responsible for originating the alphabet and recording laws (1:1).

All three allusions in this book refer to *σκηνή* as the Israelite Tabernacle. Chapter 2:1¹² mentions “the holy Tabernacle” just to show Joshua’s prominence. Chapter 2:22¹³ alludes to *σκηνή* in passing, just to say that it was placed, at last, inside Salomon’s Temple. Chapter 2:16, which belongs to the account of the building of the Temple, has important information: *ποιῆσαι δὲ καὶ λυχνίας χρυσᾶς, δέκα, δέκα τάλαντα ἐκάστην ὀλκὴν ἀγούσας, ὑπόδειγμα λαβόντα τὴν ὑπὸ Μωσέως ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου τεθεῖσαν.* (Eup 2:16 OPG).

In this text, there are five key words. (1) *ποιῆσαι* (verb infinitive aorist active from *ποιέω*) is an infinitive of indirect discourse as well as of purpose. (2) *λαβόντα* (verb participle aorist active accusative masculine singular from *λαμβάνω*) is a participle of indirect discourse (ROBERTSON, 1919).¹⁴ (3) *τεθεῖσαν* (verb participle perfect middle accusative feminine singular from *τίθημι*) means commonly, “to set” or “to put.” But here it has a sense of

¹¹ Eupolemus as a well known Greek-Jewish historian is quoted by Eusebius (*Praeparatio Evangelica*, Book 9), Clement of Alexandria (*Str.*) and Josephus (*Ant.* 12.415; *Ag. Apion* 1.218). Clement and Eusebius knew him through the pagan author Alexander Polyhistor (ca. 112–30 B.C.E.)

¹² *εἶτα Ἰησοῦν, τὸν τοῦ Ναυῆ υἱόν, ἔτη λ· βιώσαςι δ’ αὐτὸν ἔτη ρι πῆξαι τε τὴν ἱεράν σκηνὴν ἐν Σιλοῖ* (Eup 2:1 OPG).

¹³ *λαβόντα δὲ τὴν σκηνὴν καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τὰ σκεῦη, ἃ ἐποίησε Μωσῆς, εἰς Ἱεροσόλυμα ἐνεγκεῖν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ θεῖναι* (Eup 2:22 OPG).

¹⁴ According to Wallace (1996, p. 645-646), “an anarthrous participle in the *accusative* case, in conjunction with an accusative noun or pronoun, sometimes indicates indirect discourse. The participle of indirect discourse retains the tense of the direct discourse”.

to give, or to establish (LIDDELL et al., 1996). This participle is the adjective of *ὑπόδειγμα*, since it has an article (even though in a inclusion) and is accusative, as well. (4) *ἐν τῇ σκηνῇ* (noun dative feminine singular common from *σκηνή*) it is not a dative of sphere, as usually, but it is probable that the Eupolemus is making a reference to whole Tabernacle. That is, *ὑπόδειγμα* is not inside the Tabernacle, but the Tabernacle is *ὑπόδειγμα*. Consequently this dative, yet with *ἐν*, could be a dative of reference or respect, or even a dative of standard (WALLACE, 1996).

(5) According to Liddel et al (1996), *ὑπόδειγμα* can mean a pattern; Danker, Bauer and Arndt (2000) say that if *ὑπόδειγμα* is used for behavior or moral instruction it means example, model, or pattern, but in a context of something that appears at a subsequent time, it means outline, sketch, or symbol. Balz and Schneider (1990) say that *ὑπόδειγμα* means example, model, or copy. Schiler (1964) says that *ὑπόδειγμα* in the LXX means “image” or “copy,” an example to be followed, or even “document,” “proof,” or “model.” It denotes what is similar, the picture of an original object. Ezekiel 42:15 uses *ὑπόδειγμα* in reference to the prophetic vision of the temple which is a model for the new house of God. *ὑπόδειγμα*, in the book of Eupolemus concerning Moses, is the pattern of Solomon’s temple, as it can be inferred from the word *καί*, which can be better translated here as “also.”

A rough translation of Eup 2:16 could be, then, rendered “he took [the] model, which was established by Moses, according to the standard of [or with reference to, with respect to] the Tabernacle of the Testimony, in order to make, also, ten golden lampstands, weighing ten talents each one.”

Therefore, based on the author of the book (a historian), the nature of the book (historical narrative), the context (the building of Solomon’s temple), the three allusions of *σκηνή* as the Israelite Tabernacle, it is suggested that the word *σκηνή* has a literal sense in the book of Eupolemus. *σκηνή* is a model (*ὑπόδειγμα*) to building Solomon’s temple. Furthermore, the word *ὑπόδειγμα* is a concrete model of a physical temple, as well.

CONCLUSION

There are many nuances with regard to the word *σκηνή*. It is portrayed as a sacred place where blessings flow (Testament of Judah), or as a place where each person can find hospitality (The Testament of Abraham A). For the book of Jubilees *σκηνή* is a place where there is celebration. Other books (Apocalypse of Moses, 3rd and 4th Maccabees, and Pseudo-Hecateus) describe it simply as tent, house or dwelling. The work Lives of the Prophets uses *σκηνή* with reference to the Israelite Tabernacle in the desert and in Shiloh. And finally the word *σκηνή* is used, also, as *ὑπόδειγμα* for a superior Temple.

The books of the Greek Pseudepigrapha, where the word *σκηνή* is used, vary in date, from 2nd century B.C.E. through 2nd century C.E. Their genres are different, with Jewish testament, Jewish apocalyptic or historical literature giving their own flavor. There are, also, at least two original languages – Greek and Hebrew. Some works have many interpolations, some do not. Some books reveal Hellenistic philosophy, others Hebrew thought, or some even both. They have diverse plots and many characters. However, in the books of the Greek Pseudepigrapha, the word *σκηνή* is depicted not in a metaphysical sense, but with a literal meaning.

REFERÊNCIAS

ATTRIDGE, Harold W. **The epistle to the Hebrews**: a commentary on the epistle to the Hebrews. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard. **Exegetical dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. 593 p.

BUSHELL, Michael S.; TAN, Michael; WEAVER, Glenn L. **Bibleworks 8**. Versão 8.0.013z.1. Norfolk: Bibleworks, LLC, 2004.

CHAPMAN, Benjamin; SHOGREN, Gary Steven. **Greek New Testament insert**. ed. eletrônica. Quakertown: Stylus Publishing, 1994. 64 p.

CHAPMAN, David W.; KÖSTENBERGER, Andreas J. Jewish

intertestamental and early Rabbinic literature: an annotated bibliographic resource. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Louisville, v. 43, n. 4, p. 577-618, 2000.

CHARLES, Robert Henry. **The Apocrypha and Pseudepigrapha of Old Testament**. Bellingham: Logos Research Systems, 2004a.

CHARLES, Robert Henry. **Apocrypha of the Old Testament**. ed. eletrônica. Bellingham: Logos Research Systems, 2004b.

CHARLES, Robert Henry. **Commentary on Pseudepigrapha of the Old Testament**. ed. eletrônica. Bellingham: Logos Research Systems, 2004c.

CHARLES, Robert Henry. **Pseudepigrapha of the Old Testament**. ed. eletrônica. Bellingham: Logos Research Systems, 2004d.

CHARLESWORTH, James H. Pseudepigrapha, OT. In: FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. p. 540.

CHARLESWORTH, James H. Pseudepigrapha. In: ACHTEMEIER, Paul J.; BORAAS, Roger S. (Eds.). **The HarperCollins Bible dictionary**. San Francisco: HarperCollins College Publishers, 1996. p. 836-840.

CHARLESWORTH, James H. Pseudepigrapha. In: FAHLBUSCH, Erwin; BROMILEY, Geoffrey W. **The encyclopedia of Christianity**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 410-421.

COLLINS, John Joseph. Apocalypse: the morphology of a genre. **Semeia**, Missoula, v. 14, n. 14, p. 21-60, 1979.

DANKER, Frederick W.; BAUER, Walter; ARNDT, William. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 3^a ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

DEY, Lala Kalyan Kumar. **Intermediary world and patterns of perfection in Philo and Hebrews**. Missoula: Society of Biblical Literature; Scholar's Press, 1975.

DRANE, John William. **Introducing the Old Testament** Oxford: Lion Publishing, 2000. 366 p.

DUNN, J. D.G. METZGER, Bruce M. et al. **World Biblical**

Commentary: Romans 1-8. Dallas: Word, 2002. 978 p.

ENDRES, John C. Book of Jubilees. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (Eds). **Eerdmans dictionary of the Bible**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 743-744.

EVANS, Craig A.; KOIVISTO, Rex A. **The Greek Pseudepigrapha**. Tulsa: OakTree Software, s. d.

FIENSY, David A. **New Testament introduction**. Joplin: College Press, 1994. 413 p.

GRABBE, Lester L. History of Judaism, part II: Second Temple times (586 B.C.E.-70 C.E.). In: NEUSNER, Jacob et al. **The encyclopedia of Judaism**. Boston: Brill, 2000. p. 601-617.

GRÄSSER, Erich. **Der Glaube im Hebräerbrief**. Habilitationsschrift: N. G. Elwert, 1965.

GUGLIOTO, Lee J. **Handbook for Bible study: A guide to understanding, teaching and preaching the word of God**. ed. eletrônica. Hagerstown: Review and Herald, 1995. 464 p.

GUNTRIE, D. Pseudepigrapha. In: WOOD, D. R. W.; MARSHALL, I. Howard. **New Bible dictionary**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996. p. 985-987.

HÉRING, Jean. **The epistle to the Hebrews**. London: Epworth, 1970.

HOLLADAY, Carl R. Eupolemus. In: FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. p. 672.

JOHANSSON, William G. **Defilement and purgation in the book of Hebrews**. Nashville, 1973. Dissertation (Doutorado), Vanderbilt University.

JOHANSSON, William G. The Heavenly Sanctuary - Figurative or Real? In: HOLBROOK, Frank B. **Issues in the book of Hebrews**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1989. p. 35-52.

JONGE, Marinus de. Messiah. In: FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. p. 780-788.

KÄSEMANN, Ernst. **Das Wandernde Gottesvolk: eine Untersuchung zum Hebräerbrief**. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

KEE, H. C. Testaments of the Twelve Patriarchs. In: CHARLESWORTH, J. H. **The Old Testament Pseudepigrapha**. Garden City: Doubleday, 1983.

KIRK, Gordon E. **Eschatological angelology**. Dallas, 1985. Dissertation (Doutorado), Dallas Theological Seminary.

KNOWLES, Andrew. **The Bible guide**. Minneapolis: Augsburg, 2001. 576 p.

LADD, George E. The kingdom of God in the Jewish apocryphal literature part 2. **Biblioteca Sacra**, Dallas, v. 109, n. 434, p. 164-166, 1958.

LIDDELL, Henry George et al. **A Greek-English lexicon**. ed. rev. e aument. New York: Clarendon Press, 1996.

MACKENZIE, Steven L. Jaol (Angel). In: FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. p. 62-64.

MCNICOL, Allan J. **The relationship of the image of the highest angel to the high priest concept in Hebrews**. Nashville, 1974. Dissertation (Doutorado), Vanderbilt University.

MICHAELIS, Berne Wilhelm. Σκηνή. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

MOFFAT, James. **A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1924.

NEUFELD, Don F. (Ed.). **The Seventh-Day Adventist Bible dictionary**. Hagerstown: Review and Herald, 2002a. 1199 p.

NEUFELD, Don F. (Ed.). **The Seventh-Day Adventist Bible students' resource book**. ed. eletrônica. Hagerstown: Review and Herald, 2002b. 1198 p.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland. **Translations of the writings of the Fathers down to**

A.D. 325. ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

ROBERTSON, A. T. **A grammar of the Greek New Testament in the light of historical research.** New York: Hodder & Stoughton, 1919. 1454 p.

ROGERS JR, Cleon L. The promise to David in early Judaism. **Biblioteca Sacra**, Dallas, v. 150, n. 599, p. 285-302, 1993.

SCHIERSE, Franz Joseph. **The epistle to the Hebrews.** London: Burns & Oates, 1969.

SCHILER, Heinrich. Ὑπόδειγμα. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. **Theological dictionary of the New Testament.** Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

SCHÜRER, Emil. **A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ, first division.** Edinburgh: T&T Clark, 1974. 3 v.

SPICQ, Ceslas. **L'épître aux Hébreux.** Paris: J. Gabalda, 1977. 2 v.

SPIROS, Zodhiates. **The complete word study dictionary:** New Testament. Chattanooga: AMG Publishers, 1994.

TATE, Marvin E. Satan in the Old Testament. **Review and Expositor**, Louisville, v. 89, n. 4, p. 461-472, 1992.

THEISSEN. **Untersuchungen zum Hebräerbrief.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969.

WALLACE, Daniel B. **Greek grammar beyond the basics:** an exegetical syntax of the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 1996. 797 p.

WALLACE, Howard N. Adam (Person). In: FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible dictionary.** New York: Doubleday, 1992. p. 62-64.

WILLIAMSON, R. Platonism and Hebrews. **Scottish Journal of Theology**, Princeton, v. 16, n. 4, p. 415-424, 1963.

WILLIAMSON, Ronald. **Philo and the epistle to the Hebrews.** Leiden: Brill, 1970.

YOUNG, James B. de. A critique of prohomosexual interpretations of the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha. **Biblioteca Sacra**, Dallas, v. 147, n. 588, p. 437-454, 1990.

HIPERBOLISMO E HERMENÊUTICA SOCIAL: UMA LEITURA SOBRE A INCLUSÃO SOCIAL EM FILEMOM

Adenilton Tavares Aguiar¹

RESUMO

Este artigo se propõe a fazer um breve estudo sobre a condição social dos escravos nos primeiros séculos de nossa era, bem como a preocupação do apóstolo Paulo com esta camada da sociedade e o seu interesse de minorar as circunstâncias que provocavam sua exclusão. O foco da análise se dará sobre sua carta a Filemom – um dono de escravos, rico e líder cristão em Colossos – estabelecendo pontes de contato com outras declarações paulinas pertinentes ao assunto abordado, tais como as encontradas em Gl 3:28; 4:2-7 e 1 Co 7:20-24. Ainda que importantes, foram descartadas declarações encontradas em cartas cuja autoria paulina é disputada no universo acadêmico, e.g., Ef 6, onde o autor exorta os escravos a serem obedientes aos seus senhores. O trabalho parte de uma perspectiva histórica, apoiando-se nos trabalhos de estudiosos da questão da escravidão nos tempos do Novo Testamento como Tomás Hanks, na obra *El evangelio subversivo* e Scott Bartchy, na obra *Slavery on the New Testament*, e de uma perspectiva linguístico-gramatical, utilizando a morfossintaxe como ferramenta de análise de algumas expressões de Paulo, objetivando uma melhor compreensão de sua fala.

¹ Professor de Línguas Bíblicas e Novo Testamento no SALT-IAENE – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/Instituto Adventista de Ensino, mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, bacharel em Teologia pelo SALT-IAENE e licenciado em Letras Vernáculas pela UEPB – Universidade Estadual da Paraíba. Seminário Adventista Latinoamericano de Teologia, BR 101, KM 197 - Cx. Postal 18 – Capoeiruçu – Cachoeira – BA – Brasil – CEP 44300-000 – Tel. (75) 3425 8318, <adeniltonaguiar@yahoo.com.br>.

PALAVRAS-CHAVE: Filemom. Hiperbolismo. Inclusão Social.

ABSTRACT

This article makes a brief study on the social condition of the slaves in the first centuries of our era. It deals with the apostle Paul's concern about this level of the society and his interest in decreasing the circumstances that caused their exclusion. The focus of the analysis is the letter to Philemon – a rich slaves owner and Christian leader in Colossae – establishing points of contact with other Pauline statements regarding to this issue, as we find in Gal 3:28; 4:2-7 and 1 Cor 7:20-24. Although important, the statements found in those letters whose Pauline authorship is disputed in the scholar circles were put away, e.g., Eph 6, where the author exhorts the slaves to be obedient to their masters. The article starts based upon a historical perspective, supported by scholars who study the question of slavery in New Testament times, as Tomás Hanks, in the book *El evangelio subversivo*, and Scott Bartchy, in the book, *Slavery on the New Testament*. Then, it goes to a grammatical-linguistic perspective, using the morphological syntax as an analysis tool of some expressions of Paul, in order to understand better his speech.

KEYWORDS: Philemon. Hyperbolism. Social Inclusion.

INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a fazer um breve estudo sobre a condição social dos escravos nos primeiros séculos de nossa era, bem como a preocupação do apóstolo Paulo com esta camada da sociedade e o seu interesse de minorar as circunstâncias que provocavam sua exclusão. O trabalho parte, inicialmente, de sua carta a Filemom – um dono de escravos, rico e líder cristão em Colossos (HANKS, 2007, p. 97) –, estabelecendo pontes de contato com outras declarações paulinas pertinentes ao assunto abordado, tais como as encontradas em Gl 3:28; 4:2-7 e 1 Co 7:20-24. Ainda que importantes, foram

descartadas declarações registradas em cartas cuja autoria paulina é disputada no universo acadêmico, e.g., Ef 6, onde o autor exorta os escravos a serem obedientes aos seus senhores. As declarações anteriores são encontradas, por assim dizer, num *corpus paulino* já reconhecido na academia, a que alguns eruditos chamam de *homologoumena*² (JAMIESON et al., 1997; LINCOLN, 2002). Sobre essa questão Keener (1993, p. 411) comenta que “mesmo os mais críticos eruditos do Novo Testamento raramente disputam a autoria paulina de cartas particulares (incluindo Romanos, Gálatas, 1 e 2 Coríntios, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon)”. Por sua vez, Hanks (2007, p. v) as chama de “as sete cartas (inquestionáveis) do apóstolo Paulo”. O trabalho parte de uma perspectiva histórica, utilizando a morfossintaxe como ferramenta de análise de algumas expressões de Paulo, objetivando uma melhor compreensão de sua fala.

ENGAJAMENTO SOCIAL E COMPAIXÃO SOLIDÁRIA: UM APELO A FILEMON

Tradicionalmente tem sido dada uma interpretação um tanto romanceada à carta a Filemom, em função de um conhecimento limitado da lei romana. Tal interpretação é resumida por Hanks (2007, p. 97) da seguinte forma:

Onésimo [...] havia roubado algo de seu dono e conseguiu viajar até Roma onde milagrosamente encontra o bom amigo de Filemom, Paulo, encarcerado. Onésimo se converte ao cristianismo graças à pregação de Paulo, que o devolve a Filemom com esta carta na qual pede perdão e liberdade para o escravo.

Contudo, com base em pesquisas mais recentes sobre as leis romanas, Hanks (2007, p. 97) comenta que alguns escravos, em vez de deixarem definitivamente a casa do seu senhor – mesmo porque, conforme será visto mais adiante, em geral eles tinham uma vida melhor na casa de seu proprietário do que tinham quando livres –, saíam, apenas, a fim de angariar alguém que pudesse intermediar sua relação com seu dono:

² Trata-se de um participio presente neutro plural no caso nominativo, que significa “aquelas com as quais se concorda” ou “as que estão de acordo”.

Um escravo em dificuldade com seu dono busca um terceiro partido que sirva como defensor legal frente ao dono irritado. O propósito do escravo, portanto, não era a fuga, mas regressar à casa de seu dono, porém com o respaldo de um defensor legal e sob condições melhoradas de trabalho.

O pensamento de Hanks se harmoniza com o de Bartchy (1997), o qual afirma que

O objetivo do escravo não era fugir definitivamente, mas voltar à casa do seu proprietário sob melhores condições. De acordo com Proculus, o proeminente jurista romano do primeiro século, tal escravo enfaticamente não se tornou um fugitivo. Esta opinião foi repetida por juristas como Viviano, durante o reinado de Trajano, o qual mencionou que a mãe de um escravo era um advogado natural. Entre os modelos romanos, esse comum cenário triangular provê o mais adequado contexto para explicar a relação entre Onésimo, Paulo e Filemom, em termos jurídicos.

Murphy O'Connor apresenta um exemplo dessa situação encontrado em uma carta de Plínio, o Moço, para Sabianino:

O teu liberto com quem afirmaste estar zangado procurou-me, atirou-se a meus pés e apegou-se a mim como se eu fosse tu. Implorou minha ajuda com muitas lágrimas, embora deixasse de dizer muita coisa; em suma, convenceu-me de seu genuíno arrependimento. Creio que se corrigiu, porque percebeu ter agido mal. Estás zangado, eu sei, e sei também que tua ira foi merecida, mas a misericórdia merece mais louvor quando houve justa causa para a ira (Cartas 9,21; cf. 9,24 Apud Murphy O'Connor, 2004, p. 187).

Hanks (op., cit., p. 97) reitera, ainda, que “em todas as interpretações é patente que o livro reflete a perspectiva dos oprimidos e marginalizados: Paulo injustamente encarcerado em alguma cidade, e Onésimo, escravo do rico Filemom, a quem é dirigida a carta para solicitar solidariedade cristã.”

O engajamento social de Paulo pode ser percebido a partir da escolha dos termos e expressões utilizados na carta e da própria construção sintática em que essas expressões estão inseridas. No versículo 10, torna-se evidente o seu interesse de primeiro tentar despertar os sentimentos de Filemom, antes de introduzir o assunto

da carta: a liberdade de Onésimo. Cothenet (1984, p. 29) afirma que Paulo “usa fórmulas bem escolhidas, como que para agradar ao seu destinatário”.

No grego, percebe-se que Paulo deixa para mencionar o nome de Onésimo (que significa útil, e tem a mesma raiz do verbo ὀνίνημι – usar) por último. Em português, temos: “sim, solicito-te em favor de meu filho Onésimo, que gerei entre algemas”; em grego: παρακαλῶ σε (peço-te) περὶ, (acerca) τοῦ ἐμοῦ τέκνου (do meu filho) ὃν (o qual) ἐγέννησα (gerei) ἐν τοῖς δεσμοῖς (entre algemas), Ὀνήσιμον (Onésimo).

Desse modo, Paulo apela à natureza subserviente do anterior trabalho de Onésimo, e enfatiza esse apelo a partir do próprio uso do seu nome. É como se talvez quisesse dizer: “ele é escravo até no nome”. Não admira que Bruce (2003, p. 391) comente que

Onésimo era um nome bastante comum – especialmente como nome de escravos. “Proveitoso” ou “Útil” era um nome dado a muitos escravos, segundo um princípio bem conhecido usado ao escolher nomes, não porque era realmente proveitoso ou útil, mas na esperança de que esse nome de bom agouro o faria ser assim.

Por conseguinte, no verso 11, o autor utiliza duas palavras para ressaltar seu desejo de que Onésimo seja recebido numa condição social diferente: “O qual noutra tempo te foi *inútil* (ἄχρηστος), mas agora a ti e a mim muito *útil* (εὐχρηστος); eu to tornei a enviar”. Dunn (1996, p. 329) chama a atenção para o fato de que a primeira aparece apenas esta vez em todo o Novo Testamento e aponta para a possibilidade de que os dois termos configurem um trocadilho com a palavra *χριστός*; e acrescenta que ser *útil*, no pensamento paulino, é ser semelhante a Cristo. Não sabemos se, de fato, Paulo tinha um trocadilho em mente, mas um dado interessante é que ele superlativa o uso da palavra *χρηστός*, que já quer dizer *útil*. *Εὐχρηστος* significa *bem útil*, que é o mesmo de *muito útil* – o uso do advérbio *bem*, como um modificador de intensidade, é comum mesmo em português; percebe-se, assim, que Paulo busca ser enfático em suas declarações a fim de impressionar a mente de Filemom. O apelo aos sentimentos de Filemom torna-se evidente também pela escolha da palavra para *filho*: *τέκνον* em vez de *υἱός* (versículo 10), tão comum no Novo Testamento. A diferença semântica entre essas

duas palavras é mais bem percebida no inglês: *child* – a Bíblia de Jerusalém, por exemplo, utiliza essa palavra para traduzir τέκνον nesse texto – e *son*. Para destacar ainda o uso de τέκνον, o escritor utiliza, de maneira inesperada, um pronome pessoal adjetivo de valor possessivo: τοῦ ἐμοῦ τέκνου – na forma genitiva tônica do pronome pessoal ἐγώ, quando se esperaria a expressão τοῦ τέκνου μου, bem mais comum no Novo Testamento. Embora a escolha que um autor faça de um termo em detrimento de outro se explique, de maneira geral, estilisticamente, não se pode deixar de considerar que algumas palavras são regidas por outras, e que, espera-se, quase sempre, que um pronome tônico apareça depois de uma preposição. A razão por que Paulo utilizou ἐμοῦ em vez de μου, mesmo não precedido de preposição, ao que parece, não se explica estilisticamente, visto que apenas de maneira esporádica ele utiliza tal construção³; assim, parece mais razoável supor que Paulo utiliza ἐμοῦ a fim de enfatizar a ideia de posse, com o objetivo de chamar a atenção para a relação existente entre ele e Onésimo, e, finalmente, mostrar que era essa a relação que gostaria de ver entre Onésimo e Filemom.

A impressão que se tem é de que Paulo concatena as ideias, organiza a fala e emprega emoção com vistas à ascensão social de Onésimo, o que se torna claro no verso 16: “não já como escravo, antes mais do que escravo, como irmão amado, particularmente de mim, e quanto mais de ti”. Nesse verso, Paulo utiliza uma expressão um tanto rara no Novo Testamento (πόσω μᾶλλον – quanto mais), que apresenta, em sua estrutura, um adjetivo interrogativo neutro – que, em português, funciona como um advérbio exclamativo de *intensidade* ou advérbio interrogativo (ROCHA LIMA, 174, 176), a depender da força ilocucionária da frase – seguido de um *advérbio de intensidade*. No versículo 20, Bruce (2003, p. 391) vê um jogo de palavras colocado por Paulo da seguinte forma: “Sim, irmão, que eu receba de ti, no Senhor, este *benefício* (ὀναίμην σου)”. Não precisa ser nenhum especialista em língua a fim de perceber a paronímia entre ὀναίμην σου e Ὀνήσιμον⁴. Uma objeção, talvez, ao pensamento de Bruce reside no fato de que no texto grego não aparece ὀναίμην σου, mas σου ὀναίμην. Provavelmente, a objeção se desfaça

³ Todos os testes de ocorrência para este artigo foram feitos a partir do Bible Works Software.

⁴ O nome de Onésimo conforme aparece no texto grego em Fm 10.

diante do fato de que, para melhorar a paronímia, Paulo precisasse escrever algo do tipo *ὄναί σου μην* – uma fórmula impossível, visto que não resultaria em nenhuma expressão inteligível; assim, Paulo precisaria optar entre utilizar uma próclise⁵ ou uma ênclise⁶. A razão por que Paulo preferiu a próclise à ênclise explica-se a partir do pronome *ἐγώ*. Visto que, no grego, o uso de pronomes pessoais no caso nominativo é facultativo, tal uso é sempre enfático. O’Brien (2002) comenta o emprego que Paulo faz de *ἐγώ* nesse texto da seguinte forma: “Paulo está íntima e pessoalmente identificado com ele [Onésimo]: o enfático *ἐγώ*⁷ une a causa de Onésimo com a sua própria causa, de modo que, Paulo também será beneficiado pela ação de Filemom”. Em síntese, o fato é que, por uma razão gramatical, o pronome *ἐγώ* atraiu o pronome *σου*, e que Paulo usou *σου* antes de *ὄναίμην*⁸, mesmo sendo sua intenção fazer um jogo de palavras. De qualquer modo, o que se pretende mostrar é que, tanto a partir do uso, sempre enfático, de *ἐγώ*, quanto do trocadilho, Paulo está mais uma vez utilizando uma linguagem que realça sua preocupação não apenas com a libertação espiritual de Onésimo, mas também com a física e emocional, e a sua conseqüente ascensão social.

Ao escrever a carta, Paulo estava aprisionado. Isso é relevante no sentido de que o engajamento social passa primeiro pelo sentimento. É mais fácil preocupar-se com o outro quando se vivenciou situação semelhante, ainda que voluntariamente, como se pode perceber no fragmento do poema de Helder Câmara (CÂMARA, 2009, vol. II, tomo I, p. 24, grifos acrescentados): “já agora / *me será difícil* / o que tanto amava: / *andar descalço*. / Uma coisa / é ter os pés livres / como crianças que brincam / inocentes e sem freios / e outra /

⁵ Anteposição do pronome átono ao vocábulo tônico a que se liga (BECHARA, 2004, p. 588).

⁶ Posposição do pronome átono ao vocábulo tônico a que se liga (idem, p. 587).

⁷ Levando em consideração o uso enfático desse pronome, a melhor tradução seria algo do tipo “eu mesmo”.

⁸ Embora possa parecer estranho a alguns falar em colocação pronominal em relação a *ὄναίμην* (traduzido por *benefício*) – aparentemente, um substantivo –, deve-se dizer que, em grego, trata-se de um *verbo* no aoristo optativo. A propósito, Paulo utiliza (é a única vez) uma fórmula frequente em seus dias, segundo O’Brien (2002) com o objetivo de expressar seu desejo de que Onésimo seja recebido como irmão.

absolutamente outra / é *andar descalço* / enfrentando caminhos ásperos / ou lama fétida... / por *ausência de calçado*". O primeiro *andar-descalço* expresso pelo eu-lírico se dá de maneira voluntária, o que permite uma compreensão mais aprofundada do segundo *andar-descalço*, que é involuntário, em face da ausência de calçado. De igual modo, o aprisionamento de Paulo desenvolve nele uma percepção mais profunda da real situação de Onésimo. Hanks (op., cit., p. 98) comenta que "qualquer proclamação verbal de Paulo estava respaldada pela práxis de solidariedade a Onésimo, visto que Paulo, injustamente encarcerado, arriscou sua amizade com o rico Filemom para servir de defensor legal do escravo". A compaixão solidária de Paulo é facilmente percebida nas declarações: "E tu torna a recebê-lo como às minhas entranhas. [...] Assim, pois, se me tens por companheiro, recebe-o como a mim mesmo" – Fm 12 e 17.

Outro fato a considerar é o argumento de que Paulo, ao dirigir-se também a Áfia e Arquipo (verso 3), estaria aplicando o princípio das "duas testemunhas" de Dt 17:6 e 19, e que ele mesmo utiliza em 2 Co 13, e, assim, fortalecendo o raciocínio da libertação de Filemom, expondo-o ao juízo da igreja que "está em tua casa". Uma objeção a esse pensamento consiste na interpretação de que Áfia e Arquipo seriam, respectivamente, esposa e filho de Filemom, e não líderes da igreja local. Não obstante, o uso majoritário de pronomes no singular, dirigindo-se ao indivíduo Filemom, principalmente o uso de um verbo no imperativo, segunda pessoa do singular, no versículo 22: "*prepara-me também pousada*", seguido de um pronome plural: "*vossas orações*", fortalece a ideia de que Paulo está se dirigindo a indivíduos pertencentes "à igreja que está em tua casa" (HANKS, op. cit., p. 100).

Ainda que, conforme afirma Hanks (op. cit., p. 99), o fato de Filemom ter comprado Onésimo como escravo, em função de, em tese, haver ele caído em dívidas, possa ser visto como "mais justo e compassivo que nossa indiferença moderna diante do desemprego", "a escravidão era uma forma especialmente importante de trabalho compulsório no qual parte da população legalmente pertencia a outros seres humanos como propriedade (BARTCHY, 1997)", e isso não coadunava com o pensamento paulino.

ENGAJAMENTO SOCIAL E AUTOCOMPAIXÃO: UM APELO AOS ESCRAVOS

O engajamento social de Paulo em relação aos escravos pode ser percebido em outras cartas: Gálatas e 1 Coríntios. Em Gl 3:28, Paulo despreza as diferenças ao dizer: “Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.” A ênfase paulina nesse verso aparece na repetição da expressão οὐκ ἔνι: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ. Longenecker (1998, grifo acrescentado) comenta que

originalmente *eni* era apenas uma forma estendida da preposição *en*. Veio, contudo, a ser usada como uma variante de *enestin*, e portanto aparece, por exemplo em 1 Co. 6.5, e 4 Mac. 4.22. Contudo era usado como um equivalente **enfático** para *estin*, particularmente em face de uma forte negação.

Com base no pensamento acima, o verso poderia ser parafraseado da seguinte forma: “*Não há, em hipótese alguma*, qualquer diferença entre judeu e grego; *não há, em hipótese alguma*, qualquer diferença entre escravo ou livre; *não há, em hipótese alguma*, qualquer diferença entre macho ou fêmea” (grifo acrescentados). Obviamente, apenas um οὐκ ἔνι seria o suficiente para reger toda a cláusula; contudo, não obstante a repetição, o autor não perderia a oportunidade de enfatizar ao extremo. Em Gl 4:7: “De sorte que já não és escravo, porém filho; e, sendo filho, também herdeiro por Deus”, Paulo contrasta a condição de ser-escravo e ser-filho. Para Hanks (op. cit., p. v) o tema de Gálatas é *liberdade em Cristo*, levando em consideração que, para ele, a ação libertadora de Cristo envolve a proclamação das boas novas aos pobres, oprimidos e marginalizados, passando pelo viés da inclusão social das minorias fragilizadas.

Outro texto paulino que expressa sua preocupação com a ascensão social dos escravos encontra-se em 1 Co 7:20-24, mais especificamente o versículo 23: “Por preço fostes comprados; não vos torneis escravos de homens”. Para Bartchy (1997), essa perícope é mais bem compreendida à luz do contexto da autovenda à escravidão. Ele comenta que a procriação, i.e., o nascimento

dos filhos das escravas, era a principal fonte de escravos nos primeiros séculos depois de Cristo. Contudo, a autovenda não era uma prática tão incomum nas comunidades cristãs primitivas. Diversas razões levavam um indivíduo a se vender como escravo: (1) pagar dívidas; (2) ascender socialmente – “a cidadania romana era convencionalmente conferida a um escravo libertado por um proprietário romano”; (3) obter empregos especiais – “é altamente provável que o Erasto, mencionado em Rm 16:23 como o ‘tesoureiro da cidade’ de Corinto, tenha se vendido à cidade a fim de assegurar essa posição de responsabilidade”; (4) sobretudo, entrar numa vida mais segura. Bartchy acrescenta que “de acordo com a lei de Roma, tais escravos eram geralmente mantidos em escravidão provincial até atingirem mais ou menos a idade de quarenta anos, quando, como libertos e cidadãos de Roma, era-lhes dada oportunidade de perseguirem carreira política”. Murphy O’Connor (2004, p. 55), por sua vez, deixa transparecer esta ideia ao falar sobre a possibilidade de que “o pai de Paulo tivesse sido escravo libertado por um cidadão romano de Tarso e que, desse modo, obtivesse certo grau de cidadania que aumentava a cada geração”. Murphy O’Connor (2008, p. 166) acrescenta que

quando um escravo fugia, admitia seu crime; mas quando procurava um amigo de seu senhor não era considerado fugitivo. Essa fuga era considerada reconhecimento de culpa, mas ao mesmo tempo mostrava o desejo de reconciliação e compensação pelo dano feito, porque o objetivo de procurar o amigo do senhor era para lhe pedir mediação e assim restabelecer as boas relações de antes.

Destarte, torna-se mais assimilável a asseveração paulina, no versículo 21: “Foste chamado, sendo escravo? Não te preocupes com isso; mas, se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade”.

Um fato a se considerar é que o texto grego é mais enfático do que pôde expressar o tradutor. Há duas palavras, comumente utilizadas no Novo Testamento, que são vertidas ao português como conjunções adversativas: *δέ* e *ἀλλά*. A primeira trata de uma partícula pospositiva de valor, geralmente, adversativo, embora não seja uma conjunção adversativa; a segunda é, de fato, uma conjunção adversativa. *Δέ* é muito comum no Novo Testamento

– aparece 2.768 vezes, enquanto ἀλλά aparece apenas 433 vezes (Bible Works, 2005). Ao que parece, a intenção do escritor nesse versículo é contrastar 21a: “Foste chamado, sendo escravo? Não te preocupes com isso – i.e., contenta-te com tua condição social, com 21b: “mas (ἀλλά), se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade” – i.e., faça tudo o que estiver ao alcance para ascender socialmente. O uso de ἀλλά enfatiza o interesse e o desejo de Paulo para a realização do que está em 21b. De certo modo, Paulo nega 21a, ou, ao menos, relega a um segundo plano, visto que o seu interesse é a ascensão social dos escravos.

CONCLUSÃO

A partir da breve exposição tecida no corpo deste trabalho, pretendeu-se mostrar que Paulo estava comprometido com a inclusão social dos escravos, o que ficou claro a partir do seu apelo a Filemom para que recebesse Onésimo não mais como um escravo, mas como um irmão; não necessariamente, apenas isso demonstrou tal engajamento, mas a maneira como constrói seu discurso, partindo de sua própria compaixão solidária a fim de despertar o mesmo sentimento no destinatário de sua carta, utilizando, para tanto, recursos linguísticos, que consistiram, mais especificamente, numa linguagem enfática que evidenciou seus reais sentimentos. Pode-se dizer, então, que ele não apenas estava socialmente comprometido, mas buscou levar outros a comprometer-se, até mesmo os próprios escravos: “Foste chamado, sendo escravo? Não te preocupes com isso; mas, se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade (Fm 21)”, uma vez que devem ser elas – as camadas fragilizadas – as primeiras a demonstrar interesse por ascensão social e uma consequente melhora das condições de vida. Tal foi a atitude de Filemom ao “fugir”, conquanto reconhecesse a necessidade de um mediador.

REFERÊNCIAS

- ALLAN, Kurt et. al. (Eds). **The Greek New Testament**. Nördlinger: United Bible Societies, 2001.
- BALZ, H. R. & SCHNEIDER, G. **Exegetical Dictionary of the**

New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

BARTCHY, Scott. Slavery on the New Testament. In.: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible dictionary.** New York: Doubleday, 1997.

_____. Epistle to Philemon. In.: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible dictionary.** New York: Doubleday, 1997.

BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa.** 37. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 2004.

BAGD, W. B. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.** Chicago: University of Chicago, 1979.

BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça.** São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

COTHENET, Edouard. São Paulo e o seu tempo. São Paulo: Paulinas, 1984.

DUNN, J. D. G. **The Epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek text.** Grand Rapids: Paternoster Press, 1996.

FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Bárbara. **Analytical Greek New Testament.** Baker Books, 2000. edição eletrônica.

GRAHAM, W. M. **A concise handbook of grammar for translation and exegesis.** Bible Works, 2005.

HANKS, Tomás. **El evangelio subversivo: liberación para todos los oprimidos.** Buenos Aires: Otras Ovejas, 2007.

JAMIELSON, Robert et al. **A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments.** Oak Harbour: Logos Research Systems, 1997.

KEENER, Craig S. **Bible background commentary New Testament.** Downers Grove: InterVarsity, 1993.

LIDDEL, H. G. & SCOTT, R. **Greek-english lexicon.** Oxford: Clarendon Press, 1949.

LINCOLN, Andrew T. Ephesians. In: HUBBARD, David; BARKER, Glenn (Eds.). **Word biblical commentary.** Dallas:

Word, 2002. v. 42.

LIMA, Rocha, C. H. **Gramática normativa da língua portuguesa**. 47 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

LONGENECKER, Richard N. Galatians. In: HUBBARD, David; BARKER, Glenn (Eds). **Word biblical commentary**. Dallas: Word, 2002. v. 41, versão eletrônica.

MURACHO, Henrique. **Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. v. 1

MURPHY O'CONNOR, Jerome. **Paulo, biografia crítica**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Paulo de Tarso: história de um apóstolo**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

O'BRIEN, Peter. Colossians, Philemon. In: HUBBARD, David; BARKER, Glenn (Eds). **Word biblical commentary**. Dallas: Word, 2002. v. 44, versão eletrônica.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 8. ed. Largo das Teresinhas: Apostolado da Imprensa, 2006.

MÉTODO: FALÁCIA OU EFICÁCIA NOTAS EM H. G. GADAMER

Jônatas de Mattos Leal¹

RESUMO

Gadamer marcou o último século através de sua hermenêutica filosófica. Em sua obra, ele questiona os próprios alicerces da modernidade e suas verdades oriundas de métodos “infalíveis”. Ele resgata o papel do leitor num processo dialético de pergunta e resposta com o texto, destacando a influência dos pré-conceitos e do que chama de tradição. Seu modelo hermenêutico pode explicitar o que está por trás da história da interpretação de diversos textos da tradição judaico-cristã que sofreram drásticas mudanças em sua interpretação ao longo da história. Sua teoria hermenêutica possui possibilidades e limitações que, quando avaliadas de uma perspectiva adequada, podem oferecer muitos benefícios para o intérprete bíblico.

PALAVRAS-CHAVE: Gadamer. Hermenêutica. Modelo Hermenêutico.

ABSTRACT

Gadamer marked the last century through his philosophical hermeneutics. In his work he questions the very foundation of modernity and its truths arise from “infallible” methods. He rescues the role of the reader in a question-answer dialectical process with the text, pointing

¹ Professor de Línguas Bíblicas e Antigo Testamento no SALT - IAENE - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/Instituto Adventista de Ensino do Nordeste, mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco, bacharel em Teologia pelo SALT - IAENE. Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, BR 101, KM 197 - Cx. Postal 18 - Capoeiruçu - Cachoeira - BA - Brasil - CEP 44300-000 - Tel. (75) 3425 8318, <leal.jonatas@gmail.com>.

out the influence of the pre-concepts and of what he calls tradition. His hermeneutical model can explicit what is behind of the interpretation history of several Jewish-Christian tradition texts that suffered drastic interpretation changes throughout history. His hermeneutical theory has possibilities and limitations that, when evaluated from an appropriate perspective, can offer benefits for the biblical interpreter.

KEYWORDS: Gadamer. Hermeneutics. Hermeneutical Model.

INTRODUÇÃO

Uma das características da pós-modernidade é a crítica da busca por uma objetividade absoluta tão aspirada pela modernidade na era da razão. Esta crítica tem sido bem abrangente e tem alcançado praticamente cada área do conhecimento, inclusive a exegese, a hermenêutica e a teologia. No período pós-reforma, o movimento racionalista plantou as bases para o criticismo literário clássico, cujo propósito era revelar as verdades históricas por meio de métodos infalíveis como, por exemplo, o método crítico-histórico. No entanto, principalmente no pós-guerra uma nova corrente de pensadores começa a surgir. E então se vê o surgimento da “Nova Hermenêutica” que, enraizada na filosofia existencial de Heidegger, vai formular uma teoria hermenêutica revolucionária. Tal teoria elaboraria uma crítica ao criticismo literário clássico, cujo impacto é até hoje insuperável. Um dos principais hermeneutas contemporâneos, representante desta corrente, é o filósofo H.G. Gadamer (1900-2002). Ele é o criador das hermenêuticas filosóficas. Sua filosofia abrange as áreas da educação, da saúde, do direito e outras.

De fato, Gadamer não fala sobre a hermenêutica de textos bíblicos senão indiretamente, porém sua teoria hermenêutica tem influenciado muitos intérpretes da Bíblia atualmente. Neste presente artigo se propõe expor brevemente o pensamento de Gadamer destacando três conceitos desenvolvidos em seu livro “Verdade e Método”: pré-conceito, tradição e fusão de horizontes. No final, pretende-se apresentar uma breve avaliação destes conceitos

salientando suas limitações e contribuições para a hermenêutica bíblica. Contudo, antes se torna necessário apontar o lugar que a Nova Hermenêutica ocupa na história da interpretação bíblica. Para isso será apresentada, a seguir, uma breve amostra da história do método na hermenêutica bíblica.

AMOSTRA DA HISTÓRIA DO MÉTODO NA HERMENÊUTICA BÍBLICA

Com efeito, pode-se concordar com Moisés Silva quando afirma que “expor as teorias contemporâneas de significado e interpretação não apenas pode provar-se estonteante, pode criar também angústia pessoal sobre a incerteza da experiência humana” (SILVA, 1994, p.247). Se a palavra “contemporâneas” for ignorada ou omitida, a frase não apenas continua sendo, como se torna ainda mais verdadeira. Embora se reconheça o risco da “angústia” a que se fez referência acima, não se pode prescindir dele principalmente tendo em vista o propósito deste breve estudo. Por isso, neste primeiro momento será apresentado um esboço da história do método de interpretação da Bíblia na tradição judaico-cristã e na contemporaneidade. Evidentemente que dado o espaço e natureza desta pesquisa tal esboço é apenas representativo.

Para alguns é até redundante afirmar que a história da interpretação da Bíblia na tradição judaico-cristã começa com os próprios judeus. É notável perceber o grande volume de material produzido pelos intérpretes judaicos. Diante deste fato é inevitável admitir que eram zelosos intérpretes das Escrituras. Como destaca Berkely Mickelsen, “Quando não estavam interpretando as próprias Escrituras, estavam interpretando interpretações. Algumas vezes as interpretações das interpretações tinham de ser interpretadas” (MICKELSEN, 1972, p.24).

A partir de Esdras, cuja obra pode ser considerada como os primórdios da interpretação judaica (Ne 8:8), a exegese entre os judeus primitivos se deu pelo menos dentro de quatro tipos principais de métodos (VIRKLER, 2007, p. 36-39). A interpretação literal ou *peshat* considerava o significado pleno e claro do texto bíblico. Efetivamente este método servia de base para os outros métodos. A interpretação *midráshica* marcou o método rabínico.

Desta exegese surgiu a chamada Torah Oral fixada na forma escrita no Talmude², cuja autoridade mais tarde suplantaria a própria Torah Escrita. Hillel é considerado por muitos como o principal intérprete nesta escola e o pai deste método. Ele elaborou sete regras para a interpretação das Escrituras, as quais foram expandidas para trinta e duas por rabinos posteriores. (MICKELSEN, 1963, p.214). Virkler destaca que a literatura midráshica se distancia na interpretação literal na medida em que:

(1) Dava significado a textos, frases e palavras sem levar em conta o contexto [...]; (2) combinava textos que continham palavras ou frases semelhantes, sem considerar que tais textos se referiam às mesmas ideias; (3) tomava aspectos incidentais da gramática e lhes dava significação interpretativa. (VIRKLER, 2007, p.37)³

A interpretação *peshet* embora tenha tomado emprestadas as práticas *midráshicas* extensivamente, também incluía um significativo enfoque escatológico. Foi particularmente utilizada nas comunidades de Qumran. Por fim, a exegese alegórica foi adotada dentro do judaísmo principalmente pelos judeus da diáspora alocados em Alexandria. Esta abordagem adotava o princípio dicotômico fundamental de Platão (BERKHOF, 1971, p.16). Assim seu modelo hermenêutico seguia a divisão platônica do mundo e pessoas em duas esferas, uma visível e outra emblemática (KAISER, 1994 p.216).

² Talmude é a coleção de livros resultantes da exegese midráshica realizada ao longo de muitos anos pelos rabinos judaicos. O Talmude Palestíniano foi compilado em Jerusalém cerca de 450 AD, enquanto o Babilônico por volta do ano 500 AD. O talmude é composto pelo Mishná, que é o primeiro registro da Lei Oral judaica, ou seja, a interpretação rabínica oficial do Pentateuco (ca.200) e da Gemará, que é a explicação ou interpretação da Mishná. O Talmude, como registro da Lei Oral, possui a mesma ou maior autoridade do que a Lei Escrita para os Judeus. Ambos contêm hebraico e aramaico rabínico. Mickelsen o define nos seguintes termos: “o Talmude, de fato, é uma Mishná sobre a Mishná. Parágrafo por parágrafo, sentença por sentença a Mishná é citada. Depois vêm as opiniões dos estudiosos que buscam revelar o significado dos estudiosos primitivos” (MICKELSEN, 1972, p.27).

³ Virkler ainda proporciona um exemplo dessa exegese: “Pelo uso supérfluo de três partículas hebraicas, as Escrituras indicam... que algo mais está inserido no texto do que a aparente declaração parecia implicar. Esta norma está exemplificada em Gênesis 21:1, onde se lê que ‘Visitou o Senhor Sara’, e a partícula deve mostrar que o Senhor também visitou outras mulheres” (VIRKLER, 2007, p.37)

Tudo que ofendia seu senso de propriedade no AT não era digno de YHWH e por isso era necessário buscar seu sentido espiritual ou oculto. Philo foi o principal representante desta corrente. Nas palavras de Virkler, Philo “acreditava que o significado literal representava um nível imaturo de compreensão; o significado alegórico era para os maduros” (VIRKLER, 2007, p.38).

Ainda dentro do método judaico de exegese vale destacar o surgimento do movimento cabalista por volta do século 12. Embora usassem o método alegórico, os representantes deste movimento iam mais longe. Eles concebiam que toda a Massorah tinha sido recebida por Moisés no Sinai. Assim cada letra, ponto vocálico, acento e mesmo a quantidade de letras, a substituição, transposição, tudo tinha um especial e mesmo sobrenatural poder. (BERKHOF, 1971, p. 17)⁴.

Basta neste momento destacar que, como se percebe, não houve hegemonia de métodos e pressuposições dentro da tradição judaica. A plurivocidade de métodos já era uma realidade mesmo em períodos tão remotos da interpretação bíblica como é o caso do judaísmo primitivo. Isto inequivocamente continua sendo o caso na tradição cristã que será vista a seguir.

Para estudar o método na tradição cristã, será utilizada, neste ponto, a divisão feita por Berkeley Mickelsen (1972), tendo em vista sua clareza e didática. O período patrístico (ca. 95-595 AD) foi marcado pela divisão entre a escola de Alexandria e a escola de Antioquia. A primeira surgiu da necessidade percebida por um grupo de eruditos de fazer a fé cristã significativa no *milieu* intelectual de Alexandria (MICKELSEN, 1972, p.32). Aqui o método alegórico prevaleceu exatamente como aconteceu com a exegese judaica neste mesmo ambiente. Orígenes foi seu principal precursor. Para ele, a Escritura possuía três sentidos (corpo, alma

⁴ Berkhof resume muito bem os três principais métodos usados pelos cabalistas para desvendar os segredos das Escrituras e da Massorah: (a) Gematria: de acordo com a qual eles poderiam substituir uma dada palavra por outra que tivesse o mesmo valor numérico; (b) Notarikon: que consistia em formar palavras por combinar letras iniciais e finais, ou por considerar cada letra de uma palavra como a letra inicial de outras palavras; e (c) Temoorah: que denota um método de desenvolver novos significados pelo intercâmbio de letras. (BERKHOF, 1971, p.17-18)

e espírito)⁵. Em contra-partida, a escola de Antioquia priorizou o significado literal das escrituras. Seus principais representantes foram Teófilo de Antioquia (ca. 115-188), Teodoro de Mopsuestia (ca.350-428) e Crisóstomo (ca. 354-407). Kaiser inclui Agostinho, Jerônimo, Ambrósio e Hilário numa terceira escola, a qual chama de Ocidental. Nessa, o sentido alegórico de Alexandria e o literal de Antioquia conviveram ecleticamente, embora o primeiro tenha prevalecido na prática. É importante ressaltar que foi a partir desta escola que um elemento até aqui não desenvolvido começou a ser elaborado: a autoridade da tradição eclesiástica na interpretação da Bíblia. Esse elemento iria influenciar os séculos seguintes na prática do método na tradição cristã. É impossível exagerar o papel de Agostinho aqui.⁶

O próximo período, a Idade Média (ca. 600-1500), não obstante ser mais longo, trouxe menos novidade (KAISER, 1994, p.222). A maioria dos intérpretes deste período utilizou o sistema de quádruplo sentido resumido por Mickelsen nos seguintes termos: o literal é o significado claro e evidente; o sentido moral fala aos homens o que devem fazer; o alegórico define o que devem fazer; e o anagógico centraliza-se no que os cristãos devem esperar (MICKELSEN, 1972, p. 35)⁷. Além do quádruplo sentido, a autoridade da tradição foi outra marca deste período. Ela desempenhou cada vez mais um papel preponderante na exegese cristã. Sua influência fica clara nas palavras de um dos mais influentes intérpretes cristãos deste período, Hugo de St. Victor (1096?-1141): “Aprenda primeiro o que deveria crer, e então vá a Bíblia e o ache ali” (KAISER, 1994,

⁵ Berkeley sintetiza de forma bem instrutiva a visão de Orígenes: “Usando uma fraseologia paulina (1Ts 5:23), Orígenes falava de um triplo sentido das Escrituras: corpo, alma e espírito. O sentido corpóreo supostamente concernia o literal, o visível, os eventos externos. O sentido da alma lidava com todos os relacionamentos e experiências pessoais do homem com seu semelhante. O sentido do espírito dizia respeito ao relacionamento do homem com Deus. (MICKELSEN, 1972, p. 32)

⁶ Para Agostinho, o fator decisivo quando quer que o sentido das Escrituras fosse duvidoso, era *regula fidei* (regra da fé), pelo que queria dizer a coleção de doutrinas da igreja (KAISER, 1994, p. 222).

⁷ O mesmo autor oferece um bom exemplo desta prática: ‘Jerusalém’, para os intérpretes medievais, poderia referir-se à cidade literal na Palestina. Alegoricamente poderia significar a igreja. Moralmente (tropologicamente) se referiria à alma humana. Anagógicamente refere-se à cidade celestial. (MICKELSEN, 1972, p. 35)

p.222). É interessante notar que as duas tendências citadas acima já estavam presentes na obra de Agostinho.

Ainda neste período Nicolau de Lyra (1270-1340) se distinguiria por enfatizar mais do que qualquer outro depois da escola de Antioquia o sentido literal das Escrituras.

O século dezesseis viu uma nova efervescência na interpretação bíblica com o surgimento da Reforma. Influenciado principalmente pela obra de Nicolau de Lyra, Martinho Lutero (1483-1546) destacou o significado literal do texto, rejeitando enfaticamente o método alegórico, chamando de “sujeira” e “um monte de trapos obsoletos” (VIRKLER, 2007, p.48). A publicação da Bíblia em idiomas vernaculares parece também ter sido importante fator para o crescente repúdio do sentido oculto e misterioso, capaz de ser encontrado somente pelo clero no método alegórico. Neste período, o método gramatical-histórico predominou na exegese protestante (MICKELSEN, 1972, p. 40).

Por sua vez, os séculos dezoito e dezenove testemunharam grandes mudanças não só na interpretação da Bíblia, mas no mundo e na ciência em geral. Neste período, a razão, os sistemas e as formulações abstratas governaram a teologia (MICKELSEN, 1972, 42). A partir daqui, a revelação já “não é superior à razão como meio de entender a verdade” (VIRKLER, 2007, p.50-51). Evidentemente que isto trouxe um forte impacto para o método de interpretação bíblica. Mais do que o confessionalismo e o pietismo, movimentos presentes no período Pós-reforma, é o racionalismo que vai exercer mais influência no método bíblico-acadêmico até hoje. De fato, o método neste período “mostra o impacto da confiança do homem na razão humana” (MICKELSEN, 1972, p.43)

Já o século dezenove viu o surgimento do criticismo histórico ou do método histórico-crítico.⁸ Vale ressaltar que as raízes desta abordagem já haviam sido plantadas no século XVIII, com o surgimento do racionalismo. Este método se tornaria mais tarde padrão nos círculos acadêmicos e seria usado pela grande maioria dos principais intérpretes da Bíblia na contemporaneidade. Uma amostra do método histórico fica evidente nas palavras de Silva:

⁸ Uma boa exposição e avaliação do método histórico-crítico é apresentada por Hasel em seu livro HASEL, Gerhard F. **A interpretação bíblica hoje**. Trad. de Carlos Alberto Trezza. Itapicirica da Serra- SP: Salt-IAE, 1985. 138 p.

O método histórico inclui a pressuposição de que a história é uma unidade no sentido de um *continuum* fechado de efeitos nos quais eventos individuais estão conectados pela sucessão de causa e efeito... Este fechamento significa que o *continuum* dos acontecimentos não pode ser interrompido pela interferência do sobrenatural, poderes transcendentes e, portanto, não há “milagre” neste sentido da palavra. (SILVA, 1994, p.230)

Porém não demoraria muito para que o método histórico ficasse imune a fortes questionamentos. O pós-guerra presenciaria a crítica feita à pretensa objetividade deste método pela Nova Hermenêutica ou Novo Criticismo. Essa crítica na exegese bíblica seria formulada também por Bultmann, ao afirmar que é impossível interpretar a Bíblia sem pressuposições.

A NOVA HERMENÊUTICA

A partir do início da década de 1930, um grupo de eruditos literários começou a insistir que a abordagem tradicional do criticismo era insatisfatória. Nas palavras de Ramm:

A nova hermenêutica é nova na medida em que se separa da hermenêutica tradicional. Enquanto a hermenêutica tradicional estava preocupada com princípios detalhados da interpretação, a nova hermenêutica menospreza isto como um problema meramente especial dentro da atividade muito mais ampla da interpretação (RAMM, 1976, p.130).

A nova hermenêutica nasce e é influenciada amplamente pela obra do filósofo existencialista Martin Heidegger (1889-1976). É verdade que este novo movimento não nasce na hermenêutica bíblica e sua preocupação não estava direcionada a textos sagrados. Sua preocupação se concentrava inicialmente apenas nas ciências naturais e humanas e nas artes. Essa hermenêutica existencial questiona a concepção da objetividade histórica por traz dos métodos históricos. A própria verdade científica das ciências naturais começou a ser questionada.

Artola explica que, antes de Heidegger, dois grandes nomes na hermenêutica das “ciências do espírito” abriam nitidamente o caminho para uma hermenêutica existencial. O primeiro foi

Schleirmacher com a noção de “compreensão divinatória”, segundo a qual o intérprete trata de identificar-se com o autor do texto a partir do conhecimento prévio que cada um tem do que é o homem e a própria vida. O segundo foi Dilthey com a concepção de “intencionalidade”. Para ele o conhecimento de um texto não é tanto a mensagem do texto quanto o indivíduo que se expressa através dele (ARTOLA, 1996, p.262-263).

Contudo é Heidegger que leva o problema hermenêutico à sua radicalidade. De fato, ele passou da “hermenêutica como epistemologia para uma hermenêutica como ontologia” (ARTOLA 1996, p.264). Sobre as implicações disso para a interpretação Artola também comenta:

A interpretação a partir dessa perspectiva, não é a aquisição de informações sobre o que se conhece, mas antes o levar a cabo as possibilidades projetadas ao entender; não é tanto a aquisição de um novo conhecimento sobre algo quanto a explicação do próprio ser. (ARTOLA, 1996, p.264)

Em outras palavras, Ramm destaca que hermenêutica não é mais a formulação de princípios por meio dos quais textos antigos devem ser entendidos, mas é uma profunda investigação do discurso como tal (RAMM, 1976, p.134). As implicações deste tipo de pensamento são abrangentes. Sobre a interpretação de textos, Silva destaca que esta “abordagem tratou o texto como artefato independente de seu autor e assim reabriu a questão fundamental do significado textual (SILVA, 1994, p.232).

Sem dúvida, tais implicações alcançariam a interpretação bíblica. Na verdade, isto aconteceu e seu impacto dura até hoje. E por isso esta pesquisa julga importante compreender melhor as ideias da Nova Hermenêutica. Pois a partir disso pode se chegar a suas positivities e negatividades. Para tal tarefa escolheu-se tecer algumas reflexões sobre a obra de um dos principais filósofos hermeneutas do século XX, Hans-George Gadamer. Gadamer, classicista e criador das “hermenêuticas filosóficas”, é um dos mais proeminentes hermeneutas da contemporaneidade. Ele nasceu em Masburg, na Alemanha, em 11 de fevereiro de 1900. Começou seus estudos em Filosofia em 1919. Pouco tempo depois se encontrou com Martin Heidegger. Tal encontro acabaria resultando em um profundo efeito sobre o raciocínio de seu aluno, Gadamer. A

reputação internacional de Gadamer começou com a publicação de sua principal obra “Verdade e Método”, em 1960. Porém, só depois de quinze anos essa obra seria traduzida e começaria a deixar marcas na academia em língua inglesa. Por sua ênfase na tradição e preconceito, sua obra foi muito bem aceita por autores pós-modernos. Contudo, Gadamer não marca a academia com muitas obras publicadas. Esse fato pode ser, de maneira resumida, explicado por três fatores: (a) o silêncio adotado como estratégia por muitos eruditos durante o Terceiro Reich; (b) suas ocupações administrativas como reitor em Leipzig após a guerra e (c) sua ênfase na educação, como professor de tempo integral. (LAWN, 2010, p.44). Além disso, “como Sócrates, Gadamer colocou grande ênfase na filosofia como uma atividade prática, conversação viva, resultando daí sua tolerância a entrevistas e diálogos” (LAWN, 2010, p. 45). Gadamer faleceu aos 102 anos, no dia 13 de março de 2002. A primeira edição em língua portuguesa de “Verdade e Método” foi publicada pela editora Vozes em 1997. Até agora, o melhor resumo da obra e vida de Gadamer em língua portuguesa foi escrito por Chris Lawn e lançado pela mesma editora em 2010 (LAWN, 2010).

GADAMER E O QUESTIONAMENTO DO MÉTODO

Embora até certo ponto desconhecido pela erudição bíblica latino-americana, Gadamer marcou o último século por meio de suas hermenêuticas filosóficas. Sua hermenêutica é demarcada pelo existencialismo heideggeriano. Como Heidegger, Gadamer concorda que “há hermenêutica porque o ser humano é hermenêutico, finito e histórico, e isso marca o todo de sua experiência de mundo” (OLIVEIRA, 1996, p. 225). Em sua obra, Gadamer questiona os próprios alicerces da modernidade e suas verdades oriundas de métodos racionais “infalíveis”. Para ele, “a razão não é dona de si mesma, está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação” (GADAMER, 2007, p. 367). Ele afirma:

O certo não será, antes, que toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso for correto, então, a idéia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histó-

rica (GADAMER, 2007, p. 367).

Muitos pensadores considerados como pós-modernos têm recebido de forma muito favorável a obra de Gadamer. Realmente, sua filosofia hermenêutica pode ser apontada como um golpe no historicismo clássico. Ele salienta a historicidade e finitude humanas. Isso fica evidente quando afirma:

A história não pertence a nós; nós pertencemos a ela. Bem antes de nos entendermos através do auto-exame, nós nos entendemos de maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado no qual vivemos (GADAMER, 2007, p. 276).

De fato, como Lawn destaca, “Gadamer ridiculariza as idéias de um sujeito controlador: as forças da socialização e aculturação estão em jogo bem antes que qualquer movimento em direção a auto-reflexão seja possível” (LAWN, 2010, p. 158). Tendo em vista este pensamento, alguns podem concluir que seja inevitável considerar sua hermenêutica como subjetivista. Por exemplo, Lawn lembra a acusação de indeterminação de significado em Verdade e Método feita por Hirsh, um crítico literário americano (LAWN, 2010, p.166).

Contudo o argumento gadameriano deve ser entendido a luz de seu contexto. Sobre isso Silva destaca:

O que mais preocupava Gadamer era a reivindicação de que apenas o método científico era capaz de alcançar a verdade. Na raiz deste método está a dúvida – especificamente a dúvida sobre qualquer coisa que não tem sido repetida e verificada. Portanto, tradição é “pré-conceito” e deve ser eliminada. Mas as humanidades, e a história em particular, não estão sujeitas a este tipo de repetição e verificação, assim por inferência poderia ser concluído que as humanidades não podem alcançar a verdade. (SILVA, 1994, p. 232)

Assim, a obra de Gadamer longe de cair no abismo subjetivista de um existencialismo exacerbado busca apenas alertar de alguma forma como o método e o sujeito que o pratica e o elabora podem interferir naquilo que se considera verdade tanto nas ciências humanas como nas naturais. Isso fica implícito quando salienta que

A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade se as opiniões prévias com as quais inicia não forem arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete nunca se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto a sua legitimação, ou seja, quanto a sua origem e validade (GADAMER, 2007, p.356).

Na verdade, à luz deste contexto, seu argumento visa não instaurar uma subjetividade radical. Antes visa reafirmar o papel do sujeito e da tradição bem como a impossibilidade de uma objetividade radical. Oliveira salienta com grande propriedade que no centro da preocupação de Gadamer pode estar, de fato, a superação da filosofia da subjetividade. Isso se dá por meio da “experiência de um esclarecimento de nossa situação hermenêutica [...], sobretudo a consciência dos limites deste empreendimento, o que é consequência de nossa finitude” (OLIVEIRA, 1996, p.229). Assim o conhecimento de suas limitações liberta o intérprete da ilusão ingênua de que está completamente livre de seus próprios preconceitos. Tal compreensão o habilita a realizar sua tarefa com mais objetividade. Lawn salienta que Gadamer apenas “quer negar a verdade objetiva se isso significa não admitir o posicionamento do sujeito” (LAWN, 2010, p. 159).

Em sua filosofia hermenêutica, Gadamer resgata o papel do leitor num processo dialético com o texto, destacando a influência dos pré-conceitos e do que chama de tradição. Para ele, é no processo de projetar e reprojeter-se que a fusão de horizontes entre o passado (autor e texto) e o futuro (leitor) possibilita o entendimento.

Em sua obra, três noções são chave para o propósito desta pesquisa. Do ponto de vista deste estudo são estas que proporcionam um melhor contato entre a hermenêutica filosófica gadameriana e a hermenêutica bíblica. Estas são o pré-conceito, a tradição e a fusão de horizontes. Em primeiro lugar, quanto ao pré-conceito, Gadamer afirma que “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser” (GADAMER, 2007, p. 368). Ele não os vê de forma negativa como o fazia o historicismo clássico. Pelo contrário, além de serem inescapáveis, eles tornam possível o entendimento. É verdade que ele admite a existência de preconceitos legítimos e ilegítimos como os preconceitos de precipitação ou de estima humana. Embora sua

conceituação não pareça tão evidente, ele acrescenta que “são os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição”. (GADAMER, 2007, p. 359). Assim:

A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais se inicia não forem arbitrarias. Por isso, faz sentido que o intérprete não se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto a sua legitimidade, ou seja, quanto à sua origem e validade. (GADAMER, 2007, p. 356)

Em segundo lugar, Gadamer destaca o papel da tradição. Para ele, tradição é aquilo que tem validade sem precisar de fundamentação. A relação entre tradição e costume é elucidada quando afirma que “os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento” (GADAMER, 2007, p.372). Assim já que sua validade não necessita de fundamentos racionais, a tradição determina costumes e posturas de modo espontâneo. Diferente da visão modernista, para Gadamer a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história (GADAMER, 2007, p.373). De acordo com Gadamer “encontramos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio” (GADAMER, 2007, p. 374). Sua crítica ao modernismo também se dá aqui pelo fato de a ciência da sua época (não está se falando de tanto tempo atrás) reivindicar liberdade total não só dos preconceitos, mas também de estar presa a qualquer tradição. Isso ele chama de recepção ou reflexão ingênua.

Por fim, destaca-se aqui o conceito de fusão de horizontes. Lawn salienta que, em Gadamer, “‘fusão de horizontes’, é basicamente uma inspiração; nunca pode ser totalmente obtida ou finalmente completa” (LAWN, 2010, p.92). É incompleta porque ter um horizonte é ter uma perspectiva do mundo, e nesse caso pela própria natureza humana é incompleta e sempre em construção. Por outro lado, o horizonte do texto que está no passado não é fixo, está sempre aberto para novas possibilidades. A fusão de horizontes como uma interação entre o presente e o passado se dá a partir do jogo de perguntas e respostas. Jogo cujas possibilidades

sempre estão abertas, pois nas palavras de Gadamer “a conversação autêntica jamais é aquela que queríamos levar [...]. Em geral é mais correto dizer que desembocamos e até que nos enredamos numa conversação” (GADAMER, 2007, p.497).

GADAMER E MÉTODO: CONTRIBUIÇÕES E LIMITAÇÕES

Vale por fim ressaltar a relevância dos conceitos discutidos acima na obra de Gadamer na questão do método para a hermenêutica. Lawn com sobriedade destaca que para ele o método chega a ser uma obstrução da verdade. Ele afirma que em Gadamer “um encontro básico e fundamental é perdido quando recorremos à dependência do método” (LAWN, 2010, p.84). Não parece necessário aqui concordar com Gadamer.

Gadamer está correto quando afirma que “a própria história da hermenêutica como o questionamento de um texto está determinado por uma pré-compreensão muito concreta”(GADAMER, 2007, p.436). Isto fica claro mesmo num breve resumo da história do método na interpretação bíblica como apresentado na primeira parte deste artigo. É exatamente esta proposição que se afigura como um dos pontos em que a ontologia hermenêutica de Gadamer abre espaço para um diálogo com a hermenêutica bíblica no qual podem ser percebidas algumas possíveis contribuições. Vale destacar que estas contribuições não precisam ser exageradas e se devem admitir também as suas limitações.

Por exemplo, parece difícil uma super-ênfase na autonomia do texto não denotar certo indeterminismo de significado. Silva destaca: “uma ênfase sobre a autonomia do texto significa que o texto está cortado não apenas do autor, mas também da realidade extralinguística para a qual o texto aparentemente se refere” (SILVA 1994, p. 239). Pode-se concordar que o texto não é uma unidade fechada. Porém essa abertura deve dizer respeito mais à sua aplicação do que a do próprio significado. Não parece temerário afirmar que o próprio Gadamer reivindicaria que suas palavras fossem entendidas em seus próprios termos e que não fosse atribuído a elas significado que ele mesmo não havia pretendido.

Parece inegável o fato de que, em cada época, cada método esteve absorto em seus próprios pré-conceitos. A noção do pré-

conceito enfatiza o papel do leitor no processo hermenêutico, que o historicismo ou negava ou não valorizava. A Palavra é dirigida a cada indivíduo exatamente onde ele está, em sua própria cultura, ambiente e época. Porém cada indivíduo deve avaliar na medida do possível seus próprios preconceitos.

Além disso, a teoria hermenêutica de Gadamer traz ao debate o fato da tradição, prevenindo o pesquisador da “recepção ingênua” de que é possível colocar-se acima do próprio mundo em que se está inserindo. Deste modo, o mito da neutralidade é desmascarado e o intérprete percebe sua finitude como ser histórico. Somente essa consciência hermenêutica permitirá ao intérprete realizar um trabalho adequado em sua interpretação.

Por fim, é só na fusão de horizontes, quando o horizonte do próprio texto se funde com o do leitor, que o entendimento ocorre em sua forma plena. É somente depois disso que o intérprete pode, com propriedade, aplicar o texto bíblico para sua situação atual e de sua comunidade de fé. Nesse caso, Gadamer e a Nova Hermêutica negam ou deixam de enfatizar o que parece ser indispensável para isso: compreender o texto em seus próprios termos. Para isso, torna-se necessário compreender, na medida do possível, o que o mesmo significou para sua audiência original. Como se pode buscar compreender o horizonte do texto sem entender o que o autor pretendeu dizer em seus próprios termos? Por outro lado, não se deve subestimar a importância de conhecer a si mesmo, fato tão enfatizado pela hermenêutica existencial, como requisito para compreender o próprio horizonte. Porém, isto não é tudo para a compreensão de textos. Uma hermenêutica adequada surgirá de um diálogo aberto entre o intérprete no presente e o texto no passado.

CONCLUSÃO

Diante das reflexões configuradas no presente artigo, tornam-se necessárias três observações finais. Primeiramente, quando se trata de uma teoria ou método hermenêutico, o equilíbrio e o bom senso são indispensáveis. Aqui pode se concordar com Silva quando afirma que dois extremos devem ser evitados: (a) legitimar todas as respostas do autor e (b) tentar suprimir o preconceito do leitor. Pela pertinência de seu comentário cabe transcrevê-lo neste ponto:

O método histórico não estava necessariamente errado em distinguir o que a Bíblia originalmente quis dizer do que ela diz hoje. Na prática, ele acabou separando as duas. A nova abordagem ensina-nos, ou em vez disso, lembra-nos que se nós não sabemos o que a Bíblia significa hoje, é duvidoso que saibamos o que ele quis dizer então (SILVA, 1994, p. 244)

Em segundo lugar, a discussão acima realizada deveria produzir no intérprete consciente uma maior disposição para o diálogo. Diante do senso de finitude e limitação, o sentimento de humildade seria adequado para o histórico ser chamado intérprete. Nas palavras de Smart, “pode ser esperado, portanto, de cada erudito bíblico um respeito e abertura para com os intérpretes anteriores, mesmo que seu método possa parecer a ele totalmente inadequado” (SMART, 1969, p.62). De fato, tal respeito e abertura devem ser compartilhados com seus próprios contemporâneos cuja caminhada coincide na busca de uma compreensão mais adequada das Escrituras. Smart também acrescenta que tais diferenças metodológicas entre as divergentes escolas de interpretação têm criado um abismo através do qual os homens não podem dialogar uns com os outros (SMART, 1969, p.64). Muitas vezes se fala de diálogo, porém, geralmente, ele apenas ocorre no momento que há concordância e sintonia. O intérprete realizará melhor sua tarefa enquanto estiver disposto a aprender com os demais companheiros de jornada. Vale ressaltar ainda nas palavras de Virkler que somente “um entendimento dos pressupostos de outros métodos proporciona uma perspectiva mais equilibrada e uma capacidade para um diálogo mais significativo com os que crêem de modo diferente” (VIRKLER, 2007, p. 35).

Em terceiro lugar, diferente do que se pensava na modernidade, a hermenêutica bíblica sempre se revelará uma atividade inacabada. Quem sabe essa seja a razão desta tarefa ser tão fascinante. De acordo com Smart, na modernidade se concebia que “a aplicação contínua do método gradualmente estabeleceria de uma vez por todas o significado das Escrituras” (SMART, 1969, p. 54). Porém, no presente e no passado recente isso tem se mostrado totalmente um equívoco. E pode-se até inferir que o futuro servirá apenas para ratificar tal situação. Diante disso, a atitude de abertura a novas possibilidades deve marcar o hermeneuta que se empenha em entender e transmitir adequadamente a mensagem bíblica na

contemporaneidade.

Como se vê, é verdade que Gadamer lida diretamente com a hermenêutica filosófica e não com a hermenêutica de textos religiosos. Porém, suas concepções podem ser muito relevantes para uma interpretação de escritos sagrados. Seu modelo hermenêutico pode explicitar o que está por trás da história da interpretação de diversos textos da tradição judaico-cristã, os quais sofreram drásticas mudanças em sua interpretação ao longo da história.

REFERÊNCIAS

ARTOLA, Antonio M; CARO, Jose Manuel Sanchez. **A Bíblia e a palavra de Deus**. São Paulo: Ave Maria Edições, 1996. 416 p.

BERKHOF, L. (Louis). **Principles of biblical interpretation (Sacred hermeneutics)**. 11. imp. Michigan: Baker Book House, c1971. 169 p.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 8. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2007. 631 p.

HASEL, Gerhard F. **A interpretação bíblica hoje**. Trad. de Carlos Alberto Trezza. Itapeirica da Serra- SP: Salt-IAE, 1985. 138 p.

KAISER, Walter C; SILVA, Moisés. **An introduction to biblical hermeneutics: the search for meaning**. Michigan: Zondervan, 1994. 298 p.

LAWN, Chris. **Comprender Gadamer**. 2. ed. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2010. 208 p.

MICKELSEN, A. Berkeley. **Interpreting the bible**. 4. imp. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1972. 425 p

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. 427 p.

RAMM, Bernard L et al. **Hermeneutics**. 4. imp. Michigan: Baker Book House, 1976. 152 p.

SMART, James D. **The interpretation of Scripture**. Philadelphia: The Westminster Press, c1961. 317 p.

VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica avançada**: princípios e processos de interpretação bíblica. Trad. de Luis aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 2007. 197

É BOM TER MUITOS AMIGOS? ESTUDO EXEGÉTICO DE PROVÉRBIOS 18:24¹

Clacir Virmes Junior²

Joaquim Azevedo Neto³

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise de diferentes traduções em línguas modernas (tais como português, inglês, espanhol, francês e alemão) de Pv 18:24 e as eventuais divergências percebidas entre elas. Em seguida, é feito um estudo crítico-textual e exegético do versículo baseado no texto original hebraico e suas variantes, conforme se encontram na *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, buscando a melhor tradução para a passagem e, em consequência, a melhor interpretação para ela. Baseado no uso do vocabulário e sua disposição no verso, este estudo demonstra que Pv 18:24 deve ser entendido como um provérbio antitético e provê uma possível interpretação dele à luz da contraposição feita entre a primeira e a segunda parte do texto.

PALAVRAS-CHAVE: Provérbios. Crítica Textual. Exegese. Provérbios Antitéticos.

¹ Trabalho ganhador de menção honrosa na área de estudos teológicos no I Salão de Iniciação Científica das Faculdades Adventistas da Bahia (maio de 2009).

² Bacharel em Sistemas de Informação pela UNOESC – Universidade do Oeste de Santa Catarina e Bacharelado em Teologia pelo SALT-IAENE – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/Instituto Adventista de Ensino. Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, BR 101, KM 197 - Cx. Postal 18 – Capoeiruçu – Cachoeira – BA – Brasil – CEP 44300-000 – Tel. (75) 3425 8318, <clacirjunior@gmail.com>.

³ Professor de Antigo Testamento na UPeU – Universidad Peruana Unión e doutor em Antigo Testamento pela Andrews University. Universidad Peruana Unión, Altura KM 19.5, Carretera Central – Ñaña – Lima – Perú – Tel. (01) 6186300, <azevedomj@yahoo.com>.

ABSTRACT

This article presents an analysis of different translations in modern languages (such as Portuguese, English, Spanish, French and German) of Prov. 18:24 and the eventual discrepancies perceived between them. Then, it is made a critical-textual study of the verse based upon the original Hebrew text and its variants, as founded in *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, searching for the best translation of the passage and, consequently, the best interpretation of it. Based on the vocabulary used and its disposal in the verse, this study demonstrates that Prov. 18:24 should be understood as an antithetical proverb and provides a possible interpretation of it in the light of the contraposition made between the first and the second part of the text.

KEYWORDS: Proverbs. Textual Criticism. Exegesis. Antithetical Proverbs.

INTRODUÇÃO

Certa vez, num retiro de carnaval, um pastor disse: “a melhor meditação para um jovem cristão é o livro de Provérbios. Ele possui 31 capítulos, um para cada dia do mês. Tome, cada dia, o capítulo correspondente àquele dia e leia-o com oração e meditação. Isso fará uma grande diferença na sua vida”. Ao longo dos séculos, muitos têm visto o livro de Provérbios como um manual ético e um guia seguro para o viver bem. Sua natureza prática e perspicaz lhe confere um lugar de destaque entre os livros poéticos e sapienciais da Bíblia. “[Provérbios] é uma biblioteca de instrução moral e espiritual para os jovens com o intuito de garantir uma vida piedosa e feliz e a recompensa na vida futura” (UNGER, 2006, p. 234).

O livro de Provérbios aborda diversos assuntos do dia a dia: advertências contra a preguiça e o adultério, o valor da sabedoria, conselhos sobre as relações familiares (entre cônjuges, entre pais e filhos), relações comerciais e relações sociais (como portar-se, por exemplo, diante do rei, como interagir com o vizinho) etc. Sobre o assunto das relações sociais, um dos temas mais proeminentes

é a amizade. Segundo Achtemeier (1985, p. 322), os hebreus não desenvolveram o tema da amizade como os gregos e os romanos, contudo “os benefícios e requerimentos da amizade estão entre os assuntos abordados pelos sábios de Israel, especialmente em Provérbios”. De fato, só na tradução Almeida Revista e Atualizada (ARA), existem 10 ocorrências da palavra *amigo* no livro, além de outras referências indiretas ao tema. No Antigo Testamento, é a maior incidência da palavra num único livro.⁴

VERSÕES

Mesmo que a amizade seja um tema importante no livro de Provérbios, existe um verso que traz algumas dificuldades, dependendo da versão utilizada. Trata-se do conselho encontrado em Provérbios 18:24. Lemos assim na ARA: “O homem que tem muitos amigos *sai perdendo*; mas há amigo mais chegado do que um irmão” (A BÍBLIA ...1993, grifo acrescentado). Contudo, a versão Almeida Revista e Corrigida (ARC), que durante anos fora a versão preferida pelo público evangélico brasileiro, assim verte o texto: “O homem que tem muitos amigos *pode congratular-se*, mas há amigo mais chegado do que um irmão” (A BÍBLIA ...1969, grifo acrescentado).

Outras versões em língua portuguesa também mostram disparidades entre si. A Almeida Corrigida e Fiel (ACF) assim verte o texto: “O homem de muitos amigos *deve mostrar-se amigável*, mas há um amigo mais chegado do que um irmão” (A BÍBLIA ...1995, grifo acrescentado). Já a Almeida Século 21 (A21) traz: “O homem que tem muitos amigos *pode ser arruinado* por eles, mas há amigo mais chegado que um irmão” (SAYÃO, 2008, grifo acrescentado).

Afinal, qual a melhor tradução para esse verso? Ter muitos amigos é bom (conforme a ARC) ou ruim (conforme a ARA)? E a partir daí, qual é o conselho bíblico encontrado neste verso?

⁴ As ocorrências da palavra *amigo*, na ARA, são as seguintes: 6 no Pentateuco, 9 nos Livros Históricos, 5 nos Livros Poéticos e Sapienciais (excluindo-se Provérbios), e 6 nos Livros Proféticos.

VERSÕES ESPANHOLAS

Avaliando as versões em outras línguas detectamos os mesmos problemas. Dentro de uma mesma língua, o conselho tem uma conotação ora positiva, ora negativa. Por exemplo, a tradicional versão espanhola, a *Reina-Valera*, durante muito tempo permaneceu homogênea. Comparando a edição de 1960 (R60) com a edição de 1995 (R95) vemos a mesma tradição: “El hombre que tiene amigos *ha de mostrarse amigo*; y amigo hay más unido que un hermano” (LA SANTA ...1960, grifo acrescentado); “El hombre que tiene amigos *debe ser amistoso*, y amigos hay más unidos que un hermano” (LA SANTA ...1995, grifo acrescentado). Contudo, a *Reina-Valera Actualizada* (RVA) verte o texto da seguinte forma: “Hay amigos que uno tiene *para su propio mal*, pero hay un amigo que es más fiel que un hermano” (LA SANTA ...1989, grifo acrescentado).

VERSÕES INGLESAS

O mesmo fenômeno acontece entre as versões em língua inglesa, não necessariamente na mesma família da versão, mas entre famílias diferentes. A *King James Version* (KJV), uma das mais famosas versões inglesas, assim traduz o texto: “A man that hath friends *must shew himself friendly*: and there is a friend that sticketh closer than a brother” (THE HOLY ...1997, grifo acrescentado). Sua revisão, conhecida como *New King James Version* (NKJV), segue a mesma conotação positiva: “A man who has friends *must himself be friendly*, But there is a friend who sticks closer than a brother” (THE NEW ...1982, grifo acrescentado). Mas as versões americanas mudam o sentido para uma conotação negativa. A *American Standard Version* (ASV) diz: “He that maketh many friends doeth it *to his own destruction*; But there is a friend that sticketh closer than a brother” (THE HOLY ...1988, grifo acrescentado). Sua revisão, conhecida como *New American Standard Bible* (NASB), assim traduz o verso: “A man of many friends *comes to ruin*, but there is a friend who sticks closer than a brother” (THE NEW ...1995, grifo acrescentado). As versões *Revised Standard Version* (RSV) e *New Revised Standard Version Bible* (NRSV), apesar de mudarem o vocabulário continuam com a

conotação negativa: “There are friends who *pretend to be friends*, but there is a friend who sticks closer than a brother” (REVISED STANDARD ...1971, grifo acrescentado) e “Some friends *play at friendship* but a true friend sticks closer than one’s nearest kin” (NEW REVISED ...1989, grifo acrescentado).

VERSÕES FRANCESAS E ALEMÃS

Nem todas as versões de uma determinada língua moderna diferem entre si. Por exemplo, não há diferença de sentido, apenas de vocabulário, entre as versões em língua francesa pesquisadas, quais sejam: “Il y a des amis qui *mènent au malheur*. Un ami véritable est plus loyal qu’un frère” (FRENCH BIBLE ...1997, grifo acrescentado); “L’homme qui a beaucoup de compagnons *va se ruinant*; mais il est tel ami plus attaché qu’un frère” (DARBY BIBLE ...1991, grifo acrescentado); “Il y a des amis qui *mènent à la ruine*, il y en a qui sont plus chers qu’un frère” (FRENCH BIBLE ...1973, grifo acrescentado); “Qui a beaucoup de camarades *en sera écartelé*; mais tel ami est plus attaché qu’un frère” (FRENCH TRANSDUCTION ...1988 grifo acrescentado).

Já entre as versões alemãs, existem algumas diferenças. Por exemplo, na tradução original de Lutero, de 1545, lemos: “Ein treuer Freund *liebet mehr* und steht fester bei denn ein Bruder” (LUTERO, 2005, grifo acrescentado); porém, a versão revisada assim verte o texto: “Es gibt Allernächste, *die bringen ins Verderben*, und es gibt Freunde, die hangen fester an als ein Bruder” (THE GERMAN ...1984, grifo acrescentado).

Com todos estes exemplos detectamos duas coisas: (1) existem diferentes leituras para a primeira parte do verso, mas (2) existe uniformidade na compreensão da segunda parte do verso. Assim, passamos a analisar o texto hebraico para buscar uma solução para essas diferenças entre as versões.

Antes de prosseguirmos, ressaltamos que a avaliação das versões feita aqui, tanto em língua portuguesa quanto em línguas estrangeiras, não tem o objetivo de ser exaustiva. Buscou-se levar em conta as principais versões de cada uma das línguas abordadas. As versões citadas são apenas uma amostra de como a disparidade que ocorre entre as versões em língua portuguesa acontece também

nas versões em outras línguas.

CONTEXTO

Antes de analisar o texto em si, precisamos nos perguntar: qual é o contexto literário de Pv 18:24?⁵ Ele faz parte da segunda parte do livro de Provérbios, intitulada apenas como “Provérbios de Salomão” (Pv 10:1), que vai desde o capítulo 10:1 até o 22:16. Muitos têm achado confuso o método de edição utilizado para agrupar os versículos desta seção (HILDEBRANDT, 1988). Algumas sugestões têm sido propostas. Conant (1872) e outros entendem tais provérbios como unidades inteiras de pensamento, perfeitamente compreensíveis em si mesmas. Unger (2006) divide esta seção em oito sub-seções, sendo a que engloba Pv 18:24 (17:1-18:24) intitulada “Várias máximas que regem a boa conduta”. Stek (2001) comenta que a seção que compreende o intervalo 17:1-18:24 possui 375 versos, o que corresponderia à soma dos valores numéricos das letras que compõem o nome do seu autor, Salomão (שלמה). Ele ainda divide os 180 primeiros provérbios desta seção como quase que exclusivamente antitéticos, enquanto os 195 últimos variam em suas formas.

Hildebrandt (1988) desenvolveu um estudo sobre os provérbios dessa seção e descobriu que muitos deles foram agrupados de acordo com características fonéticas, semânticas, sintáticas, pragmáticas, temáticas e/ou por recurso retórico. Seu estudo, porém, não mostrou a ligação entre Pv 18:24 e os versos imediatamente anteriores ou posteriores. Whybray (1994) e Waltke (2005) discutem a possibilidade de Pv 18:24 ser tematicamente unido com os versículos 22 e 23: “O que acha uma esposa acha o bem e alcançou a benevolência do Senhor. O pobre fala com súplicas, porém o rico responde com durezas [ARA]”. Eles cobririam três aspectos fundamentais da vida: o casamento, a riqueza e a amizade. Para Whybray, esta união é apenas hipotética, mas para Waltke a disposição destes versos foi intencional, formando uma unidade separada através de alguns recursos literários no nível semântico.

⁵ Neste estudo, não levamos em consideração o contexto histórico do livro por julgarmos ser este aspecto de pouca relevância para o estudo deste texto específico.

Davis (2000) também separa Pv 18:22-24 como lidando com o aspecto das boas companhias (esposa e amigo). Segundo ela, o versículo 23 seria um aspecto resultante da falta de verdadeiros amigos.

Segundo Pfandl e Rodríguez (2007, p. 173) a maior parte dos provérbios pode ser estudada como “simples unidades de significado sem um contexto imediato”. Assim, optamos por estudar este verso como uma unidade completa em si mesmo, levando em conta sua gramática, vocabulário e semântica.

ANÁLISE

Na *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) (ELLIGER e RUDOLF, 1997), lemos Pv 18:24 assim:

אִישׁ רָעִים לְהִתְרַעֵעַ וַיֵּשׁ אֵהָב דְּבַק מְאֹד:

A primeira dificuldade se encontra na primeira palavra do verso. Segundo o texto do Códice Leningrado B19a (L), a palavra é אִישׁ (*homem*). Contudo, segundo o aparato crítico, na Peshitta e no Targum Onquelos, a palavra é יֵשׁ (*há*). A Massorá Parva, o principal conjunto de anotações massoréticas que observam inconsistências e fazem correções ao texto, compreende a palavra como sendo אִישׁ (FRANCISCO, 2005). Ao que parece, as versões siríaca e aramaica deste verso tentaram equalizar esta primeira palavra com a expressão que inicia a segunda parte do verso, וַיֵּשׁ (*e há*). Se optarmos pela leitura do Códice Leningrado, apoiado pela Massorá Parva, o começo do versículo assim reza: “um homem (de) amigos”; contudo, se a opção for pela tradição siríaca e aramaica, a tradução seria assim: “há [aquele que tem] amigos”. Em suma, nenhuma das opções deformaria o sentido dessa primeira frase.

O próximo obstáculo à compreensão do texto é o verbo principal dessa oração, a palavra לְהִתְרַעֵעַ. Indiscutivelmente, o verbo está preposicionado com לְ (*para*). Segundo Holladay (2000), ele está flexionado no infinitivo construto do tronco verbal *hitpo‘el*. Esse é um dos troncos pouco comuns da língua hebraica e, segundo Gesenius (1966), ele é análogo ao *hithpa‘el*, ou seja, é um tronco que descreve a ação como sendo reflexiva e intensiva (KELLEY, 1998).

Segundo Waltke (2005), essa construção (ִּי + verbo no infinitivo) denotaria uma ação que está prestes a acontecer. Toy (1899), por outro lado, comenta que essa construção deve ser entendida como expressando a qualidade ou propósito dos amigos. Murphy (2002, p. 138) comenta que o significado poderia ser “amigos que nos prejudicam”. Porém, o problema reside na identificação do verbo conjugado. Existem três possibilidades:

(1) רִיב: este é o verbo *gritar*, mas no sentido de *gritar com júbilo, exultar* (KIRST et al., 2004). Esse verbo é sugerido como uma possibilidade por Keil e Delitzsch (2002). Ele é utilizado, por exemplo, em Sl 65:13 (ARA): “Os campos cobrem-se de rebanhos, e os vales vestem-se de espigas; *exultam de alegria e cantam*” (A BÍBLIA ...1993, grifo acrescentado). Segundo Gesenius (1966), o tronco verbal *hitpo’el* é conjugado especialmente com verbos ocos.

Kelley (1998, p. 110) explica que:

Originalmente estes verbos [isto é, os verbos ocos] tinham um yod ou um vav como consoante do meio. Porém, no decorrer do desenvolvimento da língua, o yod ou o vav se contraíram com a vogal precedente formando uma vogal invariavelmente longa e perdendo assim o seu valor como consoante. Estes verbos são considerados como não mais tendo uma consoante no meio; são, portanto, às vezes, denominados verbos “ocos”. Outros os denominam verbos de “vogal intermediária” ou verbos “médio yod/médio vav”.

רִיב é um desses verbos. Com o uso dele, uma tradução literal da primeira parte de Pv 18:24 ficaria assim: “um homem (de) amigos (está prestes a) exultar-se muito”.

(2) רָעָה: esse é o verbo *relacionar-se, fazer amizade* (KIRST et al., 2004). A Peshitta e o Targum Ônquelos utilizam esse verbo. A Septuaginta (LXX) não traz a tradução deste verso (COOK, 1997), mas há uma alusão ao verbo em Pv 22:24 – (ARA): “Não *te associes* com o iracundo, nem andes com o homem colérico” (A BÍBLIA ...1993, grifo acrescentado), fazendo com que o aparato crítico da BHS sugira que a forma correta do verbo seja לְהִתְרַעֵוֹת. Teodócio, que segundo Francisco (2005) fez uma revisão da LXX e não uma nova tradução, sendo este o único testemunho em grego do verso, traduziu a primeira parte do verso para o grego assim: “*ἀνήρ ἑταίριαν*

του ἐταιρεύσασθαι” (KEIL e DELITZSCH, 2002, p. 17). O verbo utilizado é ἐταιρέω (*relacionar-se, fazer amigos*) que tem o mesmo sentido de רָעַר (LIDDELL e SCOTT, 1996). A Vulgata se utilizou dessa tradição para sua tradução desse provérbio: “vir amicalis *ad societatem* magis amicus erit quam frater” (WEBER e GRYSO, 1969, grifo acrescentado). Com esse verbo, uma tradução literal da primeira oração do verso seria: “um homem (de) amigos (está prestes a) relacionar-se muito”.

(3) רָעַר: esse é o verbo *ser ruim, ser nocivo, ser perigoso, causar dano, prejudicar* (KIRST et al., 2004). Is 24:19 assim traz esse verbo (ARA): “A terra será de todo *quebrantada*, ela totalmente se romperá, a terra violentamente se moverá” (A BÍBLIA ...1993, grifo acrescentado). Este é o verbo sugerido pela BHS. Segundo Walvoord e Zuck (1985) existe um jogo de palavras, uma aliteração, entre רָעַר e רַע. Levando em conta esse verbo, uma tradução literal desta primeira parte desse versículo assim ficaria: “um homem (de) amigos (está prestes a) prejudicar-se muito”.

Diante disso, qual destes três verbos melhor se encaixaria com o restante do versículo? Lyons (2005) sugere a possibilidade de Pv 18:24 classificar-se como sinônimo. Contudo, a evidência, conforme delineada no decorrer desta discussão, mostrará que essa possibilidade, talvez, seja remota, se não impossível de ser considerada. Segundo Buttrick (1952), este provérbio é antitético. Conforme a discussão anterior, muitos versos dessa seção do livro de Provérbios são assim classificados. Antes, porém, de tomar a decisão quanto a qual verbo é o melhor, precisamos analisar a segunda parte do versículo.

Iniciando a segunda parte do verso temos um ו. Primariamente, seu valor corresponde à conjunção *e*, mas, em alguns casos, como nas orações antitéticas, seu valor é adversativo (*mas, porém, contudo, etc.*). Além disso, temos outros elementos na segunda oração os quais, quando comparados à primeira parte do verso, reforçam seu significado antitético.

Na primeira parte do verso, temos o uso plural da palavra רַע, que significa *amigo, companheiro*. Segundo Waltke (2005), em contextos de conotação negativa ou neutra, semanticamente, רַע é considerado como *companheiro*, enquanto que em contextos positivos é considerado *amigo*. Na segunda parte do verso,

temos a palavra אהב , no particípio ativo *Qal* singular absoluto, que significa *amigo* também (HOLLADAY, 2000). Contudo, a raiz deste particípio é o verbo אהב,: *amar*, trazendo à palavra mais profundidade do que o termo רע (KIRST et al., 2004). A contraposição entre os dois termos é visível tanto pelo uso plural do primeiro e o uso singular do segundo, quanto pelo significado das palavras. Os primeiros amigos são apenas companheiros, amigos superficiais, mas o segundo é um amigo que ama.

O terceiro termo da segunda oração é דבק , que significa *achegado, em contato*. Origina-se do verbo דבק , *apegar-se, colar em, juntar-se* (KIRST et al., 2004). Assim, esse amigo que ama é uma pessoa próxima, apegada. Esta palavra está ligada ao vocábulo מרע , que é composto por duas palavras: a preposição מן que, neste contexto, tem o sentido comparativo, com o valor de *mais do que*; e a palavra רע, que significa *irmão, parente (nos mais diversos graus), pessoa da mesma tribo* (HOLLADAY, 2000). Portanto, o amigo que ama é uma pessoa mais apegada do que um irmão de sangue, um parente, ou alguém da mesma nação ou posição.

INTERPRETAÇÃO

Com todas essas informações, podemos formar um quadro (Tabela 1) das possibilidades para o entendimento desse versículo:

TABELA 1 – COMPARAÇÃO ENTRE OS DIFERENTES VERBOS POSSÍVEIS NA TRADUÇÃO DA PRIMEIRA PARTE DE Pv 18:24

Opção	Verbo	Tradução Literal da 1ª Parte	Tradução Literal da 2ª Parte
1	רוע	Um homem de amigos está prestes a <i>exultar-se muito</i> mas há um amigo (que ama) chegado mais do que um irmão
2	רעה	Um homem de amigos está prestes a <i>relacionar-se muito</i> mas há um amigo (que ama) chegado mais do que um irmão

3	רָעַע	Um homem de companheiros está prestes a <i>prejudicar-se muito</i> mas há um amigo (que ama) chegado mais do que um irmão
---	-------	--	--

Fonte: O autor.

Podemos elaborar, também, um quadro comparativo (Tabela 2) entre os possíveis verbos e as traduções discutidas anteriormente na primeira parte deste artigo, e verificar o verbo que originou cada tradução do verso:

TABELA 2 – COMPARAÇÃO ENTRE DIFERENTES VERSÕES BÍBLICAS E OS DIFERENTES VERBOS POSSÍVEIS NA TRADUÇÃO DA PRIMEIRA PARTE DE Pv 18:24

Opção	Verbo	Traduções
1	רוּעַ	ARC
2	רָעָה	R60, R95, KJV, NKJV
3	רָעַע	ARA, RVA, ASV, NASB, RSV, NRSV

Fonte: O autor.

A opção número 1 seria possível tomando-se o ו da segunda parte do verso como sendo aditivo e não adversativo. Mesmo assim, o sentido do texto ficaria confuso, pois ter muitos amigos (companheiros) seria bom, tanto quanto ter apenas um amigo chegado (KEIL e DELITZSCH, 2002). As partes, portanto, parecem estar em contraposição, não em complementação.

Quanto à opção 2, vale a pena ressaltar que ela é utilizada primariamente em versões da Bíblia Hebraica, indo de encontro à tradição massorética que entende o verbo como sendo outro. Uma possível interpretação do texto, utilizando-se desse verbo, seria que alguém com muitos amigos deve se relacionar com todos eles, contudo existe um amigo cuja amizade é mais profunda. Apesar de ser uma tradução possível, esta opção realça o valor adversativo do provérbio apenas no sentido quantitativo e não no sentido qualitativo.

Dessa maneira, o verbo da primeira oração que mais se encaixa com o sentido geral de todo o provérbio é o verbo עָרַךְ (opção 3), conforme sugerido pela BHS. De um lado, temos vários companheiros, cuja superficialidade no relacionamento pode acabar nos ferindo; de outro, temos um único amigo, mas ele é alguém que nos ama e está mais próximo de nós do que qualquer outra pessoa. O contraste, então, se delinea dessa maneira: uma pessoa que tem amigos pode ser prejudicada, ferida; contudo, existe um amigo que ama e que está mais próximo, e que é mais chegado do que um parente de sangue. Bland (2002) comenta que essa proximidade entre amigos, mais do que com parentes, tornou-se especialmente visível durante o período pós-exílico, quando as famílias foram separadas pelo cativo.

Assim, na Língua Portuguesa, a melhor tradução para Pv 18:24 é encontrada na ARA: “O homem que tem muitos amigos *sai perdendo*; mas há amigo mais chegado do que um irmão”. Ou, como a versão *The Message* diz: “Amigos vêm e amigos vão, mas um amigo verdadeiro continua a te apoiar como a família” (PETERSON, 2002, tradução livre do autor).

CONCLUSÃO

Por que ter muitos amigos é perigoso? Dentro da exegese do texto, o sentido da advertência quanto a se ter muitos amigos reside em ter uma quantidade grande de amigos apenas no nível social. Possuir inúmeras amizades superficiais é menos desejável do que ter uma amizade apenas, contanto que seja profunda. Apesar de a antítese ser vista no uso singular e plural das palavras, o aviso não tem tanto a ver com a quantidade mas com a qualidade dos amigos. Nichol (1978, p. 1010) comenta: “há muitos amigos que não são verdadeiros amigos, que exaurem nossos recursos e não permanecem conosco no dia da calamidade”.

Enquanto os muitos amigos são apenas companheiros, conforme vimos na utilização dos termos, o amigo que ama permanece ao lado, num sentimento mais profundo do que os laços que unem os irmãos de sangue. Segundo Bland (2002, p. 172), é um contraste entre “amigos casuais” e o “amigo íntimo”, entre “aparência de amizade” e “real amizade”. É interessante notar que

o livro apócrifo Sabedoria de Ben Siraque (6:10) assim coloca esse pensamento: “καὶ ἔστιν φίλος κοινωνὸς τραπεζῶν καὶ οὐ μὴ παραμείνη ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου” – e há um amigo companheiro de mesas, mas jamais permanecerá no dia da tua dificuldade (RAHLFS, 1935, tradução livre do autor).

Muitos têm visto na segunda parte de Pv 18:24 uma referência estendida a Jesus (GRAY e ADAMS, 1903). Waltke (2005, p. 97) comenta: “O amigo cuja lealdade transcende a solidariedade do sangue é percebido em Jesus Cristo”. Primariamente, o verso é um conselho geral, alertando para a existência de pessoas cuja amizade excede o relacionamento de um irmão. Mas, realmente, as características do amigo, conforme delineadas na segunda parte do verso, encaixam-se muito bem com a pessoa de Cristo. Ele é aquele que ama os seus amigos (Jo 15:12 e 13), que está mais perto do que qualquer irmão (Rm 8:29). É Ele quem nos compreende como ninguém (Hb 4:15) e que nos assiste em todas as angústias (Hb 2:18).

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA sagrada. ed. corr. fiel. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.
- A BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamentos. 2. ed. rev. atual. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- A BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamentos. ed. rev. corr. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- ACHTEMEIER, Paul J. **Harper's Bible dictionary**. San Francisco: Harper and Row/Society of Biblical Literature, 1985. 1168 p.
- BLAND, Dave. **Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs**. Joplin: College Press Publishing Company, 2002. 469 p.
- BUTTRICK, George Arthur (Ed.). **The interpreter's Bible**. Nashville: Abingdon Press, 1952. v. 4. 1140 p.
- CONANT, Thomas J. **The book of Proverbs**. New York: Sheldon & Co., 1872. 229 p.
- COOK, Johann. **The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or**

Hellenistic proverbs? Concerning the Hellenistic colouring of LXX proverbs Leiden: BRILL, 1997. 391 p.

DARBY BIBLE. Valence: Bible et Publications Chrétiennes, 1991.

DAVIS, Ellen F. **Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000. 320 p.

ELLIGER, Karl; RUDOLF, Wilhem (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FRANCISCO, Edson de Faria. **Manual da Biblia Hebraica**: introdução ao texto massorético e guia introdutório para a Biblia Hebraica Stuttgartensia. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005. 715 p.

FRENCH BIBLE de Jérusalem. Jérusalem: Les Éditions du Cerf, 1973.

FRENCH BIBLE: en Français courant. ed. rev. Villiers-le-Bel: Société Biblique Française, 1997.

FRENCH TRANSDUCTION Oecuménique de la Bible. Villiers-le-Bel: Société Biblique Française et Éditions du Cerf, 1988.

GESENIUS, F. W. **Gesenius' Hebrew grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1966. 530 p.

GRAY, James Comper; ADAMS, George M. **Gray and Adams' Bible commentary: Chronicles - Proverbs**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1903. v. 2. 4350 p.

HILDEBRANDT, Ted. Proverbial pairs: compositional units in Proverbs 10-29. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 107, n. 2, p. 207-224, 1988.

HOLLADAY, William L. **A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**: based upon the work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 435 p.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament in ten volumes**. Peabody: Hendrickson, 2002. v. 6. 626 p.

KELLEY, Page. **Hebraico bíblico**: uma gramática introdutória. 5.

ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 452 p.

KIRST, Nelson et al. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. 18. ed. São Leopoldo: Sinodal; Vozes, 2004. 305 p.

LA SANTA Biblia: actualizada. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1989.

LA SANTA Biblia: antigo y nuevo testamento. Miami: United Bible Society, 1960.

LA SANTA Biblia: antigo y nuevo testamento. Miami: United Bible Society, 1995b.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English lexicon**. 9. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2041 p.

LUTERO, Martinho. **Luther Bibel 1545 Die Gantze Heilige Schrift**. Baruerí: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

LYONS, Victor et al (Ed.). **O comentario bíblico mundo hispano: Proverbios-Cantares**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2005.

MURPHY, Roland E. **Word biblical commentary: Proverbs**. Dallas: Word Incorporated, 2002. 306 p.

NEW REVISED standard version Bible. s. 1.: Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1989b.

NICHOL, Francis D. **The Seventh-Day Adventist Bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 3. 1166 p.

PETERSON, Eugene H. **The message: the Bible in contemporary language**. Colorado Spring: NavPress, 2002. 1736 p.

PFANDAL, Gerhard; RODRÍGUEZ, Angel Manuel. Lendo os salmos e a literatura sapiencial. In: REID (Ed.), George W. **Compreendendo as escrituras: uma abordagem adventista**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007. p. 163-181.

RAHLFS, Alfred (Ed.). **Septuaginta**. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt; Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.

REVISED STANDARD version of the Bible. 2. ed. s. 1.: Division

of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1971.

SAYÃO, Luiz Alberto (Ed.). **Bíblia sagrada Almeida século 21:** antigo e novo testamentos. São Paulo: Vida Nova, 2008.

STEK, John H. Proverbs: an introduction. **Calvin Theological Journal**, Grand Rapids, v. 36, p. 365-371, 2001.

THE GERMAN Lutherbibel. rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

THE HOLY Bible: American standard version. Lubbock: Ellis Enterprises, 1988.

THE HOLY Bible: King James version. London: Trinitarian Bible Society, 1997.

THE NEW American standard version. s. l.: The Lockman Foundation, 1995.

THE NEW King James version. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1982.

TOY, Crawford Howell. **A critical and exegetical commentary on the book of Proverbs.** New York: C. Scribner's Sons, 1899. 422 p.

UNGER, Merril Frederick. **Manual bíblico Unger.** São Paulo: Vida Nova, 2006. 743 p.

WALTKE, Bruce K. **The book of Proverbs:** chapters 15-31. Grand Rapids: Wm. B. Eardmans Publishing Company, 2005. 589 p.

WALVOORD, John F.; ZUCK, Roy B. **The Bible knowledge commentary:** an exposition of the scriptures. Wheaton: Victor Books, 1985. v. 1. 1600 p.

WEBER, Robertus; GRYSON, Roger. **Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.

WHYBRAY, R. N. **Proverbs.** Grand Rapids: Wm. B. Eardmans Publishing Company, 1994. 480 p.