

EDITORIAL

LINGÜÍSTICA, BÍBLIA E RELIGIÃO: UM FRUTÍFERO ENTRELACE

Languaje, Bible and Religion: a Frutiful Intertwining

É rico qualquer diálogo entre ciências. Num mundo cada vez mais complexo e cheio de desafios, nenhum campo de conhecimento pode se dar ao luxo de tentar sozinho apresentar respostas para as grandes perguntas que movem o universo acadêmico ou mesmo o senso comum. É isto que embeleza o diálogo entre as ciências da linguagem, as ciências bíblicas e as ciências da religião.

Por esse viés, pode-se afirmar que uma hermenêutica bíblica seria falha se prescindisse dos estudos linguísticos. Bodine *et al.* (1992, p. 2) chegam a dizer que “quer queira ou não qualquer estudioso da Bíblia está diretamente envolvido com a linguística, e a maioria lhe concederia um lugar ao lado da arqueologia, historiografia, crítica literária e as ciências sociais”. A teologia e as ciências da religião se beneficiam desse diálogo entre as ciências da linguagem e as ciências bíblicas, no sentido de que ele pode lançar luz sobre discussões em torno do cristianismo, para quem a Bíblia é um livro sagrado. De fato, conforme observou Arlotto (1972, p. 46), “provavelmente o grupo de línguas mais estudado do mundo é a família semítica. A grande quantidade de estudos deve-se tanto à tradição linguística nativa (principalmente árabe e hebraica) quanto ao interesse europeu, motivado pelos estudos bíblicos”. Dawson (1994) conclui que os pesquisadores da Bíblia que dedicarem tempo para tornar-se “linguistas treinados inevitavelmente produzirão trabalhos mais incisivos do que aqueles levemente treinados”.

Embora as afirmações acima venham de eruditos do Antigo Testamento, há um consenso geral de que o mesmo princípio se aplica ao estudo do Novo Testamento, conforme se pode perceber na fala de David Alan Black¹ (1992), ao comentar a seguinte afirmação de Archibald Thomas Robertson²: “É tarefa e dever do estudante do Novo Testamento aplicar os resultados da pesquisa linguística ao Grego do Novo Testamento’. Estas palavras de A. T. Robertson [...] são tão verdadeiras hoje quanto o foram quando foram publicadas em 1914”. Mais especificamente, os trabalhos de Black se preocuparam com a maneira como a Análise do Discurso pode contribuir diretamente para a compreensão da mensagem

¹ Professor de Crítica Textual do Novo Testamento no *Southeastern Baptist Theological Seminary*.

² Robertson foi professor de Grego e Novo Testamento no *Southeastern Baptist Theological Seminary*. Sua importante gramática do grego do Novo Testamento *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* [Uma gramática do grego do Novo Testamento à luz da pesquisa histórica] influenciou consideravelmente as gramáticas que vieram depois.

do Novo Testamento. Um estudo desta natureza foi realizado recentemente na Universidade Católica de Pernambuco e publicado pela Editora Academia Cristã, sob o título “Retórica e teologia nas cartas de Paulo: discurso, persuasão e subjetividade” (AGUIAR, 2012).

Obviamente, como bem frisou Groom (2003, p. 23), “um problema repetidamente enfrentado nas discussões sobre o Hebraico e a Linguística é a falta de concordância quanto à definição da terminologia tanto dentro dos estudos bíblicos quanto nas disciplinas da própria linguística”. Assim, em sua obra, esta autora oferece ao estudante do hebraico bíblico uma definição cuidadosa dos termos técnicos da linguística – os quais serão úteis também para o estudante de grego bíblico –, bem como uma apresentação de várias teorias linguísticas, “com exemplos fornecidos na(s) língua(s) em que essas teorias foram desenvolvidas”. (op. cit., p. 23).

Chamamos de exegese a interpretação minuciosa de um texto ou uma palavra. Porém, em se tratando de textos bíblicos, o exegeta se debruça sobre o objeto com o interesse de não apenas interpretar, mas também de expor aquilo que interpretou. Nesse sentido,

a conexão entre o estudo da linguagem e a exegese parece bastante óbvia. Linguagem é o meio de comunicação. Portanto, a fim de entender o que está sendo comunicado, é necessário que se entenda a linguagem utilizada. Nós estudamos gramática e sintaxe gregas com o objetivo de entender a linguagem usada no Novo Testamento. (YOUNG, 1994, p. 01).

Em última instância, os estudos no campo da linguagem abrem portas para o(s) significado(s) de um texto, e, isto, por si só, justifica as pontes de contato entre linguística, Bíblia e religião.

Assim, introduzimos os artigos que compõem o número atual da Revista *Hermenêutica*. A professora Rita Queiroz discute a indissociabilidade entre língua e cultura, a partir de um estudo do léxico do texto religioso medieval *Castelo Perigoso*, abordando três dos sete tratados de que é formado: 1 *Dos benefícios de Deus*, 2 *Livro da consciência e do conhecimento próprio*; 3 *Da amizade e das qualidades do amigo*. O título de seu trabalho é “‘No uso do tabernáculo pouco valia quem nom guardava sua língua’: entrelaces léxico e cultura a partir de um texto medieval”. Sendo “a língua uma estrutura onde as palavras formam sistemas relacionais entre si”, como salientou Abbade (2011, p. 1332), o estudo destes sistemas relacionais, os quais chamamos de campos lexicais, abre espaço para o levantamento de um léxico específico e, por conseguinte, para aspectos específicos de um grupo social. Desse modo, a teoria dos campos lexicais torna-se uma ferramenta a qual poderíamos considerar não apenas útil, mas indispensável também à interpretação de textos religiosos.

Em seguida, o trabalho do professor Davi Oliveira apresenta um entrelace entre Bíblia e literatura através do artigo “Estudo comparativo entre o episódio diluviano (Noé e a Arca) de Gênesis e o conto ‘Na arca: três capítulos inéditos do Gênesis’”. O contato entre Bíblia e literatura é um terreno fértil, multifacetário,

essencialmente belo e cheio de surpresas e de lições de vida quando bem explorado, sobretudo, para usar as palavras de Virginia Stem Owens (2005, p. 34), quando a ponte é feita com um “escritor que insista na remoção do verniz da falsa segurança que protegemos com carinho, um escritor que nos mostre certas verdades nuas e cruas sobre nós mesmos”, porque a Bíblia, melhor do que ninguém, também cumpre esse papel.

O próximo artigo recebe o título “The masoretic guild and their gift to posterity: the text of the Old Testament”. A pertinência deste trabalho se faz sentir a partir da afirmação de Fiorin (2005, p. 50) de que “quando se traduz de uma língua para outra, a coerção do material leva à perda dos efeitos estilísticos de expressão que estão presentes no texto produzido na língua de partida”. Portanto, discute-se neste estudo a importância do texto massorético para a interpretação do Antigo Testamento. Nesta mesma perspectiva, apresentamos o artigo “O Shema e os dois senhores: uma abordagem linguística de Deuteronômio 6:4 e Marcos 12:28”. Nesse artigo, Evandro Cunha analisa o texto massorético de Deuteronômio 6:4 e o texto grego de Marcos 12:28, a fim de lançar luz sobre a compreensão destas passagens.

No artigo “Altres patriarcales y sus usos: lenguaje y características de los sacrificios”, Alvaro Rodríguez examina o campo lexical dos sacrifícios a fim de verificar a diferença entre os sacrifícios judaicos e os sacrifícios pagãos. Por fim, o artigo “É chegada a hora: uma exegese de João 12:20-36” traz um estudo da perícope apresentada no subtítulo, a fim de entender o significado e uso da expressão “a hora”, que é uma tradução da expressão grega “hē hōra”.

Este número da Revista Hermenêutica traz ainda a resenha de dois livros: “La venida de Dios: escatología cristiana” e “Retórica e teologia nas cartas de Paulo: discurso, persuasão e subjetividade”, encerrando sua contribuição para o fomento da pesquisa linguística em apoio da construção do conhecimento nas áreas de Bíblia, Teologia e Ciências da Religião.

Espero ansiosamente que as pesquisas publicadas neste volume contribuam para o crescimento acadêmico de nossos leitores. Desejo a todos uma boa leitura!

O Editor
Email: adeniltonaguiar@gmail.com
ADENILTON TAVARES DE AGUIAR

REFERÊNCIAS

ABBADE, C. M. de S. A lexicologia e a teoria dos campos lexicais. In: **Cadernos do CNLF**. Rio de Janeiro: CiFEFil, 2011, v. 15, n. 5.

ARLOTTO, Anthony. **Introduction to Historical Linguistics**. Lanham; London: University Press of America, 1972.

AGUIAR, A. T. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo**: discurso, persuasão e subjetividade. Santo André: Academia Cristã, 2012.

BLACK, D. A., BARNWELL, K. G., & LEVINSOHN, S. H. **Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis**. Nashville: Broadman Press, 1992.

BODINE, Walter R., DEVENS, Monica S., REVELL, E. J., GREENSTEIN, Edward L. **Linguistics and Biblical Hebrew**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.

DAWSON, David Allan. **Text-Linguistics and Biblical Hebrew**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

FIORIN, José Luiz. **Elementos de análise do discurso**. 13ª ed. São Paulo: Contexto, 2005.

GROOM, Susan Anne. **Linguistics Analysis of Biblical Hebrew**. Carlisle, Cumbria; Waynesboro: Paternoster Press, 2003.

OWENS, Virginia Stem. Soren Kierkegaard: medidas desesperadas. In: YANCEY, Philip & CHAAP, James Calvin. (orgs.) **Muito mais que palavras**: como os mestres da literatura influenciaram escritores cristãos. São Paulo: Vida, 2005.

YOUNG, Richard A. **Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach**. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

“NO USO DO TABERNÁCULO POUCO VALIA QUEM NOM GUARDAVA SUA LÍNGUA”: ENTRELACES LÉXICO E CULTURA A PARTIR DE UM TEXTO MEDIEVAL

“In the Use of the Tabernacle Little Value had Whom Didn’t
Keep his Tong”: Intertwining Lexicon and Culture
from a Medieval Text

Rita de Cássia Ribeiro de Queiroz¹

RESUMO

São inegáveis as relações entre língua e cultura, sendo aquelas manifestadas através do léxico, o qual é o acervo em que estão depositadas todas as palavras. O léxico representa os olhares e concepções do homem sobre o mundo circundante, revelando seus anseios, suas necessidades, seus medos, sua própria caminhada em busca de novos conhecimentos, trazendo à tona também os fatos de cultura envolvidos na forma como categoriza a realidade extralinguística. Assim, o homem que viveu a Idade Média não fez diferente, deixando as marcas da cultura impressas em suas produções textuais. É este o caso do texto ascético-místico *Castelo Perigoso*, que traz sete tratados em sua composição. Serão aqui abordados apenas três: 1 *Dos benefícios de Deus*; 2 *Livro da consciência e do conhecimento próprio*; 3 *Da amizade e das qualidades do amigo*, a partir dos quais será apresentado o vocabulário onomasiológico com base na teoria de Hallig e Wartburg (1963).

PALAVRAS-CHAVE: Léxico. Cultura. Texto Medieval. Vocabulário Onomasiológico.

ABSTRACT

Links between language and culture, manifested through the lexicon, which is the collection that are deposited all the words, are undeniable. The lexicon represents the human views and conceptions about the world, revealing human aspirations, needs, fears, and the human journey in search of new knowledge, bringing out the facts of culture also involved in the way that categorizes the extralinguistics reality. So the man who lived in the Middle Ages did not live differently, leaving the marks of culture imprinted on his textual productions. This is the case of the ascetic-mystic text *Castelo Perigoso*, which brings seven treaties in its composition. We will discuss here only three of them: 1 *Dos benefícios de Deus*; 2 *Livro da consciência e do conhecimento próprio*; 3 *Da amizade e das qualidades do amigo*. From them, we will present the onomasiologic vocabulary based on the theory of Hallig and Wartburg (1963).

KEYWORDS: Lexicon. Culture. Medieval Text. Onomasiologic Vocabulary.

INTRODUÇÃO

Os estudiosos que lidam com o léxico sempre deixam patentes as relações entre língua, cultura e sociedade, explicitando que é através do léxico que as manifestações

¹ Doutora em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo – USP. Professora Titular Pleno da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Atua como membro permanente dos programas de pós-graduação em Estudos Linguísticos e Literatura e Diversidade Cultural (UEFS). E-mail: <rcrqueiroz@uol.com.br>.

sociais e culturais são mais notórias. Entretanto, nos outros níveis linguísticos aquelas também se expõem, às vezes em menor escala, pois, segundo Baldinger (1966, p. 56): “[...] a história da língua e da cultura não estão estreitamente unidas uma à outra somente neste campo da língua, e sim através de todos os aspectos desta, desde a fonética, passando pela morfologia e a formação de palavras, até a sintaxe.”

As influências existentes entre léxico e sociedade são dialógicas, e aquelas são perceptíveis a partir do que é transmitido pela cultura de uma determinada comunidade, explicitadas no vocabulário, o qual sofre as variações do meio social. Assim corrobora Sapir (1969, p. 51):

Que o léxico assim reflita em alto grau a complexidade da cultura é praticamente um fato de evidência imediata, pois o léxico, ou seja, o assunto de uma língua, destina-se em qualquer época a funcionar como um conjunto de símbolos, referentes ao quadro cultural do grupo. Se por complexidade de uma língua se entende a série de interesses implícitos em seu léxico, não é preciso dizer que há uma correlação constante entre a complexidade linguística e a cultural.

Sendo o léxico o acervo no qual estão todas as palavras de uma dada língua à disposição de seus falantes, faz-se necessário para qualquer análise um recorte, ou seja, é preciso delimitar o conjunto, bem como a teoria que serve de embasamento. No presente trabalho, apresentam-se como *corpus* os tratados “Dos benefícios de Deus, Livro da consciência e do conhecimento próprio, e Da amizade e das qualidades do amigo”², integrantes da obra ascético-mística da literatura medieval portuguesa intitulada *Castelo Perigoso*. Esta obra é uma adaptação livre da epístola escrita originalmente em língua francesa, no final do século XIV, pelo Frei Robert, monge cartuxo, para sua prima, Soeur Rose, freira da Ordem Fontevrault. Em Portugal, esse texto foi adaptado pelos monges do Mosteiro de Alcobaça, constando de dois testemunhos: um escrito na primeira metade do século XV e o outro entre o final do século XV e início do século XVI. Os textos portugueses encontram-se hoje na Biblioteca Nacional de Portugal, setor de obras raras, sob a cota ALC 199 e ALC 214. O códice 199 foi escrito em pergaminho, em letra gótica semicursiva da primeira metade do século XV, com tintas nas cores azul e vermelho, em 160 fólhos membranáceos, medindo aproximadamente 285mm X 200mm, repartidos em vinte cadernos, de oito fólhos cada um, com a ligadura em cordão. Os cadernos

² Esses tratados integram o *corpus* da minha tese de doutoramento, na qual fiz um estudo filológico, sendo este traduzido pelas edições realizadas: uma semidiplomática, em que se fez uma lição conservadora, apenas desdobrando as abreviaturas; uma edição crítica, na qual foram comparados os dois testemunhos com a edição crítica realizada pelo Padre Augusto Magne em 1945 (esta edição não foi completa, constando integralmente apenas o tratado “Dos benefícios de Deus”); e uma edição modernizada. Para mais informações confira: QUEIROZ, Rita de Cássia Ribeiro de. **“Dos benefícios de Deus”, “Livro da consciência e do conhecimento próprio”, “Da amizade e das qualidades do amigo”**: Edição e vocabulário onomasiológico de três tratados da obra ascético-mística **“Castelo Perigoso”** (Cód(s). ALC 199 e ALC 214. 2002. 475 f. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

estão completos, em bom estado de conservação e bem ordenados, não havendo lacunas entre eles. A encadernação, no entanto, apresenta problemas de conservação. O códice 214 foi escrito em papel, em letra gótica cursiva da segunda metade do século XV ou talvez início do século XVI, provavelmente a cinco mãos, em tinta preta, em 100 folhas, medindo aproximadamente 292mm X 207mm. O códice encontra-se em mau estado de conservação, havendo folhas ilegíveis em decorrência de manchas de umidade. Algumas partes do texto apresentam-se rasgadas e/ou corroídas pela abrasão da tinta.

A partir desse *corpus*, o vocabulário recebeu como tratamento de análise a aplicação do Sistema Racional de Conceitos (*Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie* – 1963), elaborado por Rudolf Hallig e Walther von Wartburg.

O CORPUS: OS TRATADOS “DOS BENEFÍCIOS DE DEUS”, “LIVRO DA CONSCIÊNCIA E DO CONHECIMENTO PRÓPRIO” E “DA AMIZADE E DAS QUALIDADES DO AMIGO”

Os tratados “Dos benefícios de Deus”, “Livro da consciência e do conhecimento próprio” e “Da amizade e das qualidades do amigo” fazem parte da obra ascético-mística *Castelo Perigoso*. A obra, no geral, aborda a questão do afastamento das coisas mundanas e a aproximação das coisas celestiais. Embora não integre o presente estudo, faz-se *mister* tecer alguns esclarecimentos acerca do primeiro tratado, que recebe o mesmo título da obra. Trata-se de uma alegoria acerca de como o homem deve se proteger dos perigos terrenos, devendo construir para isso um castelo, a fim de se preservar e alcançar a Deus. Os tratados sob análise, de certa forma, seguem essa mesma temática, com exceção daquele intitulado “Da amizade e das qualidades do amigo”.

O tratado “Dos benefícios de Deus”, doravante DBD, explora a temática da comunhão, sendo um desdobramento do primeiro tratado. No texto são apresentados os doze frutos espirituais do Santíssimo Sacramento voltados para a Paixão de Cristo.

O mundo pouco vale muito custa e nada dura, e Deus muito val e pouco custa e sempre dura [...] (DBD, f. 62r).

O tratado “Livro da consciência e do conhecimento próprio”, doravante LCCP, traz conselhos sobre autoconhecimento, abordando os seguintes temas: alma enamorada de Deus, vaidade do mundo, conselhos espirituais. Além disso, há trechos referentes aos sofrimentos de Jesus, os quais remetem àquilo já referido no primeiro tratado, ou seja, a Paixão de Cristo.

[...] a si mesmo castiguo e deçiplina [...] (LCCP, f. 66r).

O tratado “Da amizade e das qualidades do amigo”, doravante DADQA, é, entre todos os tratados que compõem a obra, o mais curto. Versa sobre as

cinco qualidades que se deseja em um amigo: discrição, bondade, boa consciência, modéstia e fidelidade, bem como que o amigo não seja irascível. Com isso a amizade será preservada.

[...] todo homem a seu poder deve escolher para sua amizade boa pessoa, porque os maus não sabem ser amigos (DADQA, f. 80v).

Os três tratados abordam, passo a passo, o que se deve fazer para se viver bem com Deus aqui na Terra e de como se alcança isso, ou seja, conhecendo-se a si mesmo, oferecendo-se ao Senhor, cultivando boas amizades, com isso chegar-se-á mais rápido ao contato com Deus. Segundo Vauchez (1995, p. 190): “Temperamentos [...] diversos partilharam a convicção de que, para se conhecer o céu e a terra, dever-se-á, antes de tudo, possuir o conhecimento de si. [...] a alma só chegará até Deus no termo de um longo caminho através dos meandros e dos graus do intelecto [...]”.

A MENTALIDADE MEDIEVAL

Durante muito tempo acreditou-se que o período compreendido entre o fim do Império Romano e as Grandes Navegações estivesse relacionado com as trevas, devido ao fato de a Igreja ter exercido forte influência sobre a sociedade. Entretanto, este velho paradigma vem sendo desfeito pelas pesquisas empreendidas por diversos historiadores, dentre eles está Jacques Le Goff (1995, p. 15), quando afirma: “[...] os pontos de vista de novos olhares e as variações da moda voltam a modificar a imagem do passado, fazem girar a roda. [...] A Idade Média começou já a percorrer esse ciclo do olhar histórico. O Renascimento e a época clássica tinham visto uma Idade Média negra.”

Assim, tem-se na Idade Média o surgimento da álgebra, dos moinhos – os quais deram impulsos à siderurgia, o que desembocou na Revolução Industrial. Nessa época também houve a revolução da escrita, quando Gutemberg desenvolveu a prensa por tipos, o que lhe valeu o título de inventor da imprensa. Esta foi, sem dúvidas, a mola mestra para que a Igreja consolidasse seus ideais, pois os livros, antes manuscritos, passam a ser reproduzidos de forma mais rápida. No campo da educação tem-se a criação das primeiras universidades; e na arquitetura, as monumentais catedrais góticas foram erguidas. Não se pode negar que a Igreja controlava tudo, mas a população buscou meios de driblar as regras impostas e o resultado foi uma vida mais justa.

A Idade Média também pode ser chamada de “Idade da Fé” em virtude da consolidação do Cristianismo em toda a Europa. Por volta de 325, quando houve uma reunião de membros da Igreja Cristã, na cidade de Niceia, foram estabelecidas as bases para a organização espiritual. A partir de então, a Igreja passou a ser portadora da doutrina oficial que deveria ser disseminada, a qual prestigiava os valores de caráter passivo e subordinativo, desvalorizando a vida terrena. Os sofrimentos da existência material deveriam servir de alento, porque isto levaria a uma vida espiritual plena.

Outros sentimentos como o medo da morte, a pecaminosidade do sexo e o medo do inferno foram utilizados pela Igreja e aqueles ficaram atrelados ao comportamento do homem medieval.

[...] que homem passe dos prazeres do mundo às alegrias do céu. (DBD, f. 60v, l. 19)

Embora haja um contrassenso, foi a Igreja também responsável pela quebra do paradigma de que a Idade Média tenha sido apenas um período de trevas. Com a criação das escolas, destinadas a princípio à catequese das crianças, houve um avanço social, haja vista que muitas pessoas obtiveram, através desse advento, uma ascensão. Além disso, foram os monges os responsáveis pela transmissão do conhecimento do mundo antigo, legado pelos textos copiados manualmente nas bibliotecas dos mosteiros. “Mas o grande centro de civilização [...] era o mosteiro – [...]. Com as suas oficinas, ele é um conservatório das técnicas artesanais e artísticas; com o seu *scriptorium*-biblioteca, um repositório de cultura intelectual [...]” (LE GOFF, 1995, p. 156).

A Sociedade Medieval concebia o mundo através de seus três estados: a Nobreza, o Clero e a Burguesia. A Educação se mantinha através dos mesmos métodos de ensino, ou seja, dominava a Escolástica. Aos métodos da Escolástica se opunha de forma crescente a escola monástica.

Pode-se definir a Idade Média como uma época de esplendor religioso, basicamente do Cristianismo. A espiritualidade medieval é marcada pelo desprezo do mundo. Homens e mulheres fogem, deixam aquela vida regida pelos três estados ou ordens, para buscarem desenfreadamente a Deus. Tem-se, nesse momento, a presença de figuras que se tornaram pilares da espiritualidade medieval. Dentre elas destaca-se o nome de Bernardo de Claraval, cujo exemplo de total desprezo do mundo e fuga com o intuito de alcançar outros bens, influenciou homens e mulheres a seguirem-no em seu feito. São Bernardo, filho de família com posses, deixa tudo para seguir a vida religiosa e, aos 22 anos, bate à porta do Mosteiro de Citeaux – França, cujo abade era Robert de Molesme, que fundou esta ordem com o intuito de seguir à risca a Regra de São Bento, cujos monges relaxavam cada vez mais, não observando-a rigorosamente. Bernardo não vai sozinho, leva consigo o próprio pai, irmãos, um tio, alguns primos e amigos, deixando para trás toda uma vida de riquezas materiais. Bernardo torna-se muito rapidamente em maravilhoso “treinador de homens”, transmitindo-lhes a base de sua espiritualidade: pobreza absoluta, desconfiança de si mesmo e confiança total em Deus. Com isso, a abadia de Citeaux fica plena de novas almas em busca de Deus, havendo filas à porta, sendo necessária a fundação de novas casas para atender a esta demanda. Em 1115 São Bernardo funda a Abadia de Clairvaux. De Clairvaux São Bernardo sairá para fundar uma quantidade impressionante de mosteiros cistercienses, não só na França, seu país de origem, mas em toda a Europa ocidental.

Com Roberto de Molesme, fundador de Cister em 1098, Estêvão Harding, o seu terceiro abade, e São Bernardo, que a partir de 1112 deu um impulso decisivo à nova fundação, surge efetivamente uma concepção original da vida religiosa, fundada, como todos os movimentos espirituais desse tempo, na vontade de regresso às origens. Cister não pretende inovar, mas antes retomar a tradição, a regra primitiva de São Bento, deformada pelos costumes. Através da regra aplicada em toda a sua pureza, é o próprio Cristo que os monges brancos se esforçarão por imitar, pelo regresso à simplicidade evangélica e pela prática da pobreza. [...] O cenobita é antes de tudo um penitente, que se retirou do mundo para chorar os seus pecados. (VAUCHEZ, 1995, p. 99-100)

A história da espiritualidade medieval apresenta uma tendência que se deve destacar como sendo uma das mais importantes: a personalização da fé religiosa, ou seja, os fiéis percebem que para entrar em contato com o sobrenatural é preciso que seja através de gestos. Neste momento a liturgia desempenha um papel de importância capital, não só para os monges como para os leigos. Deviam-se seguir rigorosamente os ritos para que estes tivessem eficácia. Assim, a liberdade é limitada. Não depende exclusivamente de o homem salvar-se ou perder-se e, neste caso, a presença do Demônio se manifesta por meio dos seus vícios. A alma do homem é disputada por Deus e pelo Demônio. A reação do homem a isso se manifesta através do espiritualismo radical, proposto pelas ordens que seguiam a Regra de São Bento rigorosamente: a busca da pureza e salvação na recusa da carne e da matéria.

[...] Sant'Ambrósio diz: «Como o diabo vir teu coração abastado de claridade da celestial presença, ele fugirá» [...] (DBD, f. 58v, l. 17)

[...] e aforteleza a alma que possa reestir às tentações [...] (DBD, f. 59v, l. 2)

Destarte, o encontro com Deus se dava, para os religiosos da época em que surge o texto “Castelo Perigoso”, com a fuga do mundo, ou seja com o isolamento do homem em um claustro ou no deserto. Era preciso rejeitar a sociedade temporal e a vida profana. E isto está muito bem atestado nos tratados “Dos benefícios de Deus”, “Livro da consciência e do conhecimento próprio” e “Da amizade e das qualidades do amigo”.

O SISTEMA RACIONAL DE CONCEITOS

Hallig e Wartburg (1952), com vistas a oferecer à comunidade acadêmica um modelo de ordenação dos conceitos para servir de base a uma investigação lexicográfica, sendo esta de caráter onomasiológico, ou seja, que parta do conceito para chegar às materializações dos significados, dos significantes, criaram o Sistema Racional de Conceitos. A primeira versão deste modelo recebeu severas críticas, o que fez os autores reelaborarem a proposta na versão publicada em 1963 e que serve de base teórica para este trabalho.

Na versão de 1963 do Sistema Racional de Conceitos, Hallig e Wartburg defendem que a classificação das palavras seja baseada nas ideias que expressam. Para

isso, os signos devem ser organizados pela relação conceitual que estabelecem entre si, respeitando-se o caráter do homem enquanto ser social e espiritual estabelecido pela linguagem.

Para Hallig e Wartburg (1963), ao se elaborar uma classificação do léxico de uma dada língua a partir dos conceitos, se aposta no fato de que as línguas são reflexos de como o homem entende o mundo. Baseando-se na onomasiologia é possível, de acordo com Basseto (2001, p. 77), “[...] ver a cultura do povo cuja língua se estuda, costumes, ocupações, instrumental, crenças e credences, moradia, enfim, sua mundividência. Permite sentir a linguagem viva, traduzindo a vivência cultural do povo.”

Hallig e Wartburg (1963) fundamentaram o Sistema Racional de Conceitos em dois princípios básicos da teoria da linguagem de Humboldt: a língua serve à expressão e também à comunicação, criando um mundo espiritual intermediário inserido entre o eu e o mundo exterior. Sendo assim, para eles, o material léxico organizado em ordem alfabética, como se vê na maioria dos dicionários, não está de acordo com a ordenação desses dois princípios, não se podendo observar através desse estudo nem a visão de mundo e tampouco o sistema da língua que descreve.

O Sistema Racional de Conceitos foi elaborado de acordo com alguns princípios: 1) deve ser o mais geral possível, não se restringindo ao vocabulário de uma dada língua ou de um dialeto, tampouco a um determinado momento de uso do sistema; 2) os conceitos devem ser pré-científicos, ou seja, os existentes na língua antes da ciência; 3) a escolha e classificação dos conceitos devem partir de um princípio em que o todo se constitua em um conjunto organizado.

Tentando correlacionar o eu e o mundo, os autores apresentam uma pirâmide de conceitos dividida tripartidamente: A - O Universo; B - O Homem; C - O Homem e o Universo.

Na primeira parte da pirâmide - O Universo, tem-se os conceitos referentes à natureza orgânica e inorgânica. Está subdividida em quatro subpartes: I - O céu e a atmosfera; II - A terra; III - As plantas; IV - Os animais. Cada uma dessas subpartes engloba outras subdivisões. “[...] os fatos e as atividades da natureza formam a matéria da primeira parte de nosso sistema: A - O Universo. Sob esta rubrica estão ordenados os conceitos que se relacionam aos objetos da natureza orgânica e inorgânica” (HALLIG; WARTBURG, 1963, p. 89).

Na segunda parte - O Homem, figuram os conceitos referentes ao homem enquanto ser constituído de corpo e alma. Também está subdividida em quatro subpartes: I - O homem, ser físico; II - A alma e o intelecto; III - O Homem, ser social; IV - A organização social. Estas também se apresentam subdivididas.

Na terceira e última parte - O Homem e o Universo, encontra-se o homem em face de si mesmo e do mundo. Está subdividida em duas subpartes: I - O a priori; II - A ciência e técnica.

A ORGANIZAÇÃO DO VOCABULÁRIO DOS TRÊS TRATADOS

Na elaboração do vocabulário dos tratados “Dos Benefícios de Deus”, “Livro da consciência e do conhecimento próprio” e “Da amizade e das qualidades do amigo” respeitaram-se as três grandes divisões: O Universo, O Homem, O Homem e o Universo, assim como as subdivisões que tratam das esferas conceptuais presentes nos tratados.

Para o presente trabalho foram tomadas as lexias que integram as três esferas postuladas por Hallig e Wartbur (1963), ou seja, I O Universo; II O Homem e III O Homem e o Universo. Dentro destas esferas foram selecionadas as seguintes subdivisões: A Natureza e o universo – O céu e a atmosfera, O tempo e os ventos; A alma e o Intelecto - Os sentimentos em relação aos outros, O desejo; O Homem, ser social - As crenças; A religião; a Igreja; O Homem e o Universo – A existência, A qualidade e os estados, As qualidades percebidas pelos sentidos.

Para a apresentação do vocabulário, foram adotados os seguintes critérios nas entradas:

1. as lexias são apresentados em letras maiúsculas, seguidos pela classificação genérica da categoria gramatical a que pertencem;
2. as lexias compostas são classificadas como locução;
3. as entradas dos nomes são feitas pelo masculino e feminino singular;
4. as entradas dos verbos são feitas pelo infinitivo;
5. após a entrada e a classificação se apresenta a significação da lexia no contexto específico, seguida de um exemplo do texto;
6. os exemplos são apresentados em itálico e entre aspas, com a indicação de a que tratado pertencem e em que fôlio e linha se encontram;
7. os exemplos aparecem conforme se apresentam no texto medieval, respeitando-se a grafia da época.

O VOCABULÁRIO DOS TRÊS TRATADOS A PARTIR DO SISTEMA RACIONAL DE CONCEITOS

O UNIVERSO

A NATUREZA, O UNIVERSO

- a) O céu e a atmosfera

ÇEO (s.m.): ‘firmamento’.

“[...] e as estrelas cairom do çeo [...]” (LCCP: f. 76v - l. 14 ; f. 77r - l. 2)

- b) O tempo e os ventos

TREMOR DE TERRA (loc.): ‘abalo sísmico; movimento do interior da Terra.’

*"Quando o anjo abriu o seisto selo eu vi, diz Sam Joam, um gram **tremor de terra** [...]"*
(LCCP: f. 76v – l. 13)

TREMOTUS (s.m.): 'terremoto; abalo sísmico.'

*"Pelo **tremotus** se entende a multidõe dos pecadores [...]"* (LCCP: f. 76v – l. 15)

O HOMEM

A ALMA E O INTELECTO

1. Os sentimentos em relação aos outros

PIADOSO (adj.): 'que tem piedade.'

*"De tódolos benefícios de Nosso Senhor Jesu Cristo que nos movem ao amar, o de sua paixom é o mais **piadoso** [...]"* (DBD: f. 57v – l. 6 ; f. 58r – l. 1)

NOJO (s.m.): 'tristeza, mágoa, tédio.'

*"Dês i, se houve movimento de soberva desordenada, ou de vã glória ou enveja, ou ódio, ou d'avareza ou de guargantuíçe, ou luxúria, ou d'açídia, que é **nojo** ou preguiça que detém homem de bem fazer."* (LCCP: f. 64r – l. 21)

COBIÇAR (v.t.): 'desejar.'

*"[...] ela nom se confessará do pecado que aquele haverá feito em a **cobiçar** [...]"*
(LCCP: f. 64v – l. 13)

BENINEDADE (s.f.): 'benignidade; bondade.'

*"Dês i, como humildade de coraçom e de palavra e obra creçe em ele. E quanto fervor e desejo e devaçom, compaixom, **beninedade** de coraçom [...]"* (LCCP: f. 66r – l. 16)

SOBERVO (adj.): 'arrogante; orgulhoso.'

*"E é razom que o **sobervo** nom sabe ser companheiro [...]"* (DADQA: f. 81v – l. 17 ; f. 82r – l. 3)

2. O desejo

BOA VONTADE (loc.): 'disposição favorável.'

*"Disto diz ainda Sam Joam Boca d'Ouro : «Honrosa cousa é o sacramento, ca ele pode apagar toda a doença daquele que com **boa vontade** e de limpo coraçom o recebe»."* (DBD: f. 58v – l. 4 ; LCCP: f. 65r – l. 1 ; f. 68v – l. 11 e 21 ; f. 69v – l. 2 ; f. 75v – l. 21 ; f. 76r – l. 5 ; DADQA: f. 84r – l. 9)

VONTADE (s.f.): 'disposição.'

*"O noveno fruto é que aquele sacramento faz mover e obrar a alma segundo a **vontade** de Deus e nom segundo a sensualidade da carne."* (DBD: f. 60r – l. 10 e 16 ; f. 61v – l. 2 ; LCCP: f. 68r – l. 4 ; f. 71r – l. 15 ; f. 73v – l. 9 ; f. 75v – l. 10 ; f. 76r – l.

13 ; DADQA: f. 79v – l. 5)

DESEJO (s.m.): ‘aspiração.’

“[...] assi aquele sacramento a aqueles que dinamente o recebem esfria e púrgua de toda cobiça e carnal **desejo** e esperta e move a alma a fazer a vontade de Deus.” (DBD: f. 60r – l. 15 ; f. 63v – l. 2 ; LCCP: f. 64r – l. 16 ; f. 66r – l. 15 ; f. 66v – l. 9 ; f. 69r – l. 17)

O HOMEM, SER SOCIAL

1. As crenças

AMEM (interj.): ‘assim seja.’

“[...] cada dia houvesse de receber o que nos outorgue polos rogos de sua Santa Madre, Jesu, o filho de Deus Padre **Amém**.” (DBD: f. 61v – l. 9 ; LCCP: f. 69v – l. 7 ; f. 78v – l. 21 ; DADQA: f. 84r – l. 18)

GRAÇAS A DEUS (loc.): ‘agradecer.’

“E se deu **graças a Deus** e o louvou, nom somente dos bens que lhe fez, mes ainda das tribulações que lhe envia [...]” (LCCP: f. 65r – l. 11 ; DADQA: f. 81r – l. 1)

LOUVAR A DEUS (loc.): ‘exaltar, enaltecer, glorificar.’

“[...] *afastar-se das ocupações terreaes e esquecer todo, por melhor alevantar a louvar a Deus devotamente [...]*” (LCCP: f. 65v – l. 15 ; f. 68r – l. 5 ; f. 69r – l. 2 ; f. 70v – l. 8)

PEDIR A DEUS (loc.): ‘suplicar.’

“Mes porque vida d’homem e molher sobre a terra nom é sem batalhas, deve cada um **pedir a Deus** força e esperança [...]” (LCCP: f. 65v – l. 21)

2. A religião

EMBEVEDAR (v.t.): ‘embriagar o espírito.’

“[...] e faz haver à devota pessoa lágrimas de devaçom doces e prazívees e que **embevedom**.” (DBD: f. 58r – l. 8 e 11 ; f. 59r – l. 8)

CONTRITO (adj.): ‘arrependido.’

“[...] *escreveria aqui os doce fruitos que este sacramento faz a quem o dinamente recebe, scilicet, que seja contrito e confessado, e repreendido de seus pecados feitos, e firme propósito de nom tornar a eles nem fazer outros de novo.*” (DBD: f. 58r – l. 15)

CONFESSADO (adj.): ‘que se confessou; que admitiu sua culpa.’

“[...] *escreveria aqui os doce fruitos que este sacramento faz a quem o dinamente recebe, scilicet, que seja contrito e confessado, e repreendido de seus pecados feitos, e firme propósito de nom tornar a eles nem fazer outros de novo.*” (DBD: f. 58r – l. 15)

DIABO (s.m.): ‘demônio; um espírito mau ou um anjo caído; o que tenta a pessoa humana ao pecado.’

“[...] Sant’ Ambrósio diz: «Como o *diabo* vir teu coração abastado de claridade da celestial presença, ele fugirá» [...]” (DBD: f. 58v – l. 17 ; LCCP: f. 75r – l. 12 ; f. 76r – l. 7)

TENTAÇÃO (s.f.): ‘atração ou fascinação pelo pecado.’

“[...] e aforteleza a alma que possa resesistir às *tentações* [...]” (DBD: f. 59v – l. 2)

LOUVAR (v.t.): ‘enaltecer.’

“E se deu graças a Deus e o *louvou*, nom somente dos bens que lhe fez, mes ainda das tribulações que lhe envia [...]” (LCCP: f. 65r – l. 11; f. 65v – l. 15 ; f. 68r – l. 5 ; f. 69r – l. 2 ; f. 70v – l. 8 ; f. 75r – l. 10)

LOUVOR (s.m.): ‘agradecimento; bênção.’

“Quando homem tem isto acabado deve de todo seu coração humildar-se ante Deus e de todos seus maos feitos pedir-lhe merçê, e dos bens se os fez dar-lhe *louvor* e glória [...]” (LCCP: f. 65v – l. 5 ; DADQA: f. 81v – l. 6 e 12)

3. A igreja

PRELADO (s.m.): ‘título honorífico de alguns dignatários eclesiásticos.’

“Do sexto embargo que nom havemos a seguir a companhia dos que mal fazem e dos maos *prelados*.” (LCCP: f. 76r – l. 20)

ARÇEBISPO (s.m.): ‘o primeiro em dignidade entre os bispos de uma circunscrição eclesiástica.’

“Pelo tremotus se entende a multidõe dos pecadores, na <e>squidom do sol se entende os *arçebispos* e bispos, nos quaes a quentura da caridade e o alomeamento de boa doutrina falecem [...]” (LCCP: f. 76v – l. 16)

BISPO (s.m.): ‘padre que recebeu a plenitude do sacramento da ordem religiosa cristã.’

“Pelo tremotus se entende a multidõe dos pecadores, na <e>squidom do sol se entende os arçebispos e *bispos*, nos quaes a quentura da caridade e o alomeamento de boa doutrina falecem [...]” (LCCP: f. 76v – l. 16)

MISSA (s.f.): ‘celebração em memória da morte e ressureição de Cristo; sùmula e fonte de todo o culto e vida cristã.’

“Se nós os honrarmos em suas *missas* e orações louvando Deus que os taes fez e guardar-nos de pecado.” (LCCP: f. 68r – l. 5 ; f. 68v – l. 20)

HORAS DA PAIXOM (loc.): ‘período do dia em que se deviam fazer as orações do Livro de Horas que remetem ao momento da Paixão de Cristo.’

“[...] os outros as *Horas da Paixom* assi como é lá escripto [...]” (LCCP: f. 68v – l. 4)

O HOMEM E O UNIVERSO

O A PRIORI

a) A existência

TÔDOLOS (pron. ind. + artigo): ‘todos os.’

“De **tôdolos** benefícios de Nosso Senhor Jesu Cristo que nos movem ao amar [...]” (DBD: f. 57v – l. 4)

NOSSO (pron. poss.): ‘pertencente a, ou próprio de.’

“Sam Gerônimo diz : «Jesu Cristo formou seu sangue no cálze e meteo i vinho e água, por que em um fôssemos purguados de **nossos** pecados e no outro compridos da pena.»(DBD: f. 58v – l. 9 ; f. 62v – l. 20 ; f. 63r – l. 5 e 16 ; LCCP: f. 68v – l. 10 ; f. 69v – l. 8, 11, 12 e 17 ; f. 75v – l. 17 ; f. 78r – l. 19 ; f. 78v – l. 14, 17 e 18 ; DADQA: f. 83v – l. 10)

TEU (pron. pos.): ‘pertencente à, ou próprio de.’

“Como o diabo vir **teu** coração abastado de claridade da çelustrial presença [...]”(DBD: f. 58v – l. 17 ; f. 62r – l. 19 ; LCCP: f. 72r – l. 11)

PRÓUXIMO (s.m.): ‘próximo; pessoa considerada como semelhante.’

“O fruto da boca sam orações e agradecimentos e confissões e correições dos **próuximos** [...]” (LCCP: f. 67r – l. 8)

b) As qualidades e os estados

1. A dimensão

LARGUEZA DA TERRA (loc.): ‘toda a dimensão da terra, amplitude.’

“E Sam Bernardo diz: «Se tu fosses tam sajes que conheçesses a **largueza da terra** e soubesses a profundezza do mar [...]” (LCCP: f. 64r – l. 1)

PROFUNDEZA DO MAR (loc.): ‘dimensão da profundidade do mar.’

“E Sam Bernardo diz: «Se tu fosses tam sajes que conheçesses a largueza da terra e soubesses a **profundeza do mar** [...]” (LCCP: f. 64r – l. 1)

2. As qualidades percebidas pelos sentidos

a) A vista: as cores

BRANCO (adj.): ‘da cor da neve, do leite.’

“Diz Sam Joam que vio despois um cavalo **branco** [...]” (LCCP: f. 73v – l. 12 e 16)

AMARELA (adj.): ‘da cor do ouro; pálida.’

“Do quarto empachamento e dos hipócritas que fazem suas faças **amarelas**.” (LCCP: f. 74v – l. 19)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o léxico de uma dada língua, explorar as relações entre língua e cultura a partir de um texto escrito há mais de cinco séculos, em português arcaico, faz-se de suma importância para entender como o homem que viveu em outro período e em outro espaço concebia o mundo. Isso foi possível com a edição e o estudo do vocabulário de três tratados que integram a obra ascético-mística Castelo Perigoso. Deste modo, pode-se ter conhecimento da interação do homem medieval com as distintas esferas da sociedade, sendo esta baseada em três classes: a nobreza, o clero e a burguesia. Entretanto, eram a nobreza e o clero que determinavam as regras de convivência e organização sociais. A fuga do mundo, a busca de Deus, a valorização das coisas espirituais em detrimento das coisas terrenas são características da época em que foram redigidos os tratados, ficando isso bem patente em suas linhas, as quais se desenrolam sobre o pergaminho ou o papel. Destarte, fica aqui o convite à leitura dos tratados e a outras partes do estudo do vocabulário.

REFERÊNCIAS

- AULETE, Caldas. **Dicionário contemporâneo da língua portuguesa**. 3. ed. brasileira, rev., aum. por Hamílcar de Garcia, exposição da pronúncia normal brasileira por Antenor Nascentes. Rio de Janeiro: Delta, 1974. 5 v.
- BALDINGER, Kurt. Língua e cultura. **ALFA - Revista de Linguística**, v. 9, p. 37-56, 1966. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3266/2993>>. Acesso em: 2 mar. 2012.
- BASSETTO, Bruno Fregni. **Elementos de filologia românica**. São Paulo: Edusp, 2001.
- BIBLIA SACRA. **Vulgatam Clementinam**. 10. ed. Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- BLUTEAU, D. Raphael. **Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architetonico, bellico, botanico, etc.** Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, M. DCC. XIII. 10 vol.
- HALLIG, Rudolf ; WARTBURG, Walther von. **Begriffssystem als grundlage für die lexikographie**; Versuch eines Ordnungsschemas. 2. Neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Berlin: Akademie Verlag, 1963.
- LE GOFF, Jacques. **A Civilização do ocidente medieval**: volume 1. 2. ed. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- QUEIROZ, Rita de Cássia Ribeiro de. **“Dos benefícios de Deus”, “Livro da consciência e do conhecimento próprio”, “Da amizade e das qualidades do amigo”**: Edição e vocabulário onomasiológico de três tratados da obra

ascético-mística “Castelo Perigoso” (Cód(s). ALC 199 e ALC 214. 2002. 475 f. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SAPIR, E. **Lingüística como ciência**. [1921]. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média ocidental: Séc. VIII – XIII**. Tradução de Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

DATA DE SUBMISSÃO: 29/04/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012

ESTUDO COMPARATIVO ENTRE O EPISÓDIO BÍBLICO DILUVIANO (NOÉ E A ARCA) DE GÊNESIS E O CONTO “NA ARCA: TRÊS CAPÍTULOS INÉDITOS DO GÊNESIS”

Comparative Study Between the Diluvian Biblical Episode
(Noah And The Ark) of Genesis and the Tale
“At the Ark: Three Unprecedented Chapters of Genesis”

Davi da Silva Oliveira¹

RESUMO

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o conto “Na arca – três capítulos inéditos do Gênesis” de Machado de Assis. O conto narra o episódio bíblico do dilúvio, tendo como personagens Noé e seus filhos Sem, Cam e Jafé. Através do estudo da paródia, é possível verificar a nova versão que Machado de Assis apresenta sobre uma narrativa tradicionalmente aceita e pregada pelo mundo cristão. No decorrer do estudo sobre a obra machadiana, apreende-se que o conto em questão concretiza o estilo do escritor realista, ou seja, manifesta-se uma “perversão” ou uma releitura do episódio diluviano, agora com uma nova roupagem de apresentação da narrativa. Machado de Assis estabelece uma ruptura entre a versão bíblica e a versão do conto.

PALAVRAS-CHAVE: Machado de Assis. Dilúvio. Bíblia. Paródia. Intertextualidade.

ABSTRACT

This article presents a reflection about the tale “At the ark: three unprecedented chapters of Genesis” by Machado de Assis. The tale narrates the biblical episode of the flood, having as characters Noah and his sons Shem, Ham and Japheth. Through the study of the parody, it is possible to verify the new version that Machado de Assis presents about a narrative traditionally accepted and preached by the Christian world. During the study of Machado's work, it is apprehend that the tale at issue embodies the style of the realistic writer, that is, it manifests a "perversion" or a rereading of the diluvian episode, now with a new clothing of presentation of the narrative. Machado de Assis establishes a rupture between the biblical version and the version of the tale.

KEYWORDS: Machado de Assis. Flood. Bible. Parody. Intertextuality.

O diálogo entre um texto e outro denomina-se de intertextualidade. Ou seja, ele ocorre quando um texto está inserido em outro texto. De acordo com Koch, (2007, p. 17), o texto primeiro “(...) faz parte da memória social de uma coletividade dos interlocutores”. O texto último deve remeter àquele “primeiro” quer integral quer parcialmente.

Este diálogo do “novo” nem sempre celebra uma harmonia com o texto escrito anteriormente. Às vezes, aquele é apenas uma reprodução ou extensão deste, ora no estilo, ora no tema; mas também, o novo pode ser uma contestação do estilo

¹ Mestre em Literatura e Crítica Literária pela PUC-SP, professor de Literatura Brasileira e Portuguesa no UNASP, Campus Engenheiro Coelho. E-mail <davi.oliveira@unaspu.edu.br>

ou do tema do “velho”.

Também merece ser lembrado que, se um texto é “copiado”, certamente teremos de reconhecer que ele, o primogênito, é portador de algum valor, pelo menos para uma coletividade, por isso que serviu de ponto de partida para dar origem a outra (re) escrita.

O fato é que, ao lermos um texto contemplado pelo processo de intertextualidade, precisamos ter um mínimo do repertório de informações sobre o texto que serviu de pretexto, a fim de que sejamos beneficiados pela plenitude da concordância ou da discordância do tema ou do estilo. Espera-se que o leitor reconheça o texto contido no outro texto.

Genette (1982, p. 8) dá a pista, de forma direta e simples, para identificar a intertextualidade. Segundo o teórico, este recurso é reconhecido: “pela presença de um texto em outro.”

Entre as modalidades de um diálogo entre um texto e outro, destacamos a paródia. A paródia significa canto paralelo (*para* = ao lado; *ode* = canto), que, de acordo com Fávero (2003, p. 49), incorpora “(...) a idéia de uma canção entoada ao lado de outra, como uma espécie de contracanto”. É uma forma da linguagem que se voltar sobre si mesma. Apesar de seu uso remontar à Grécia, Roma e à Idade Média, Sant’Anna (2007, p. 7) chama a atenção para a origem da paródia:

Desde que se iniciaram os movimentos renovadores da arte ocidental na segunda metade do séc. 19, e especialmente com os movimentos mais radicais do séc. 20, como o Futurismo (1909) e o Dadaísmo (1916), tem-se observado que (...) é um efeito sintomático de algo que ocorre com a arte de nosso tempo.

A despeito de que alguns focalizam Hippias de Éfeso (séc. 6 a. C) como o “pai da paródia”, aportamos em Aristóteles, *Poética*, que faz referência à paródia, atribuindo a origem desta a Hegemon de Thaso (séc. 5 a.C). Segundo o filósofo grego, Hegemon fez uso do estilo épico para representar os homens, mas diferente do que propunha aquele estilo, ou seja, ao invés de representar os homens como superiores, representou-os como inferiores. Configurou-se, portanto, um processo inverso, pois sendo a epopéia um gênero que cristalizava os fatos heróicos dos homens da Antiguidade, catalogando seus atos, alcançando um paralelo aos atos dos deuses, agora estes homens figuram como seres inferiores.

Falar em paródia, obrigatoriamente significa dar eco à voz do formalista russo Mikhail Bakhtin. Mas, antes deste teórico, vale ressuscitar o nome de outro russo, Iuri Tynianov com o texto Gogol e Dostoiévski (1919). Ambos os pesquisadores caminharam pela vertente da paródia e a estilização.

De acordo com Piègay-Gros, (1996, p. 57), “(...) a paródia consiste na transformação de um texto cujo conteúdo é modificado conservando o estilo.”

Koch (2007, p. 136-137) também emite seu conceito sobre paródia dizendo que:

(..) a *paródia* repete formas/conteúdos de um texto para lhe emprestar um *novo sentido*², podendo alterar-lhe, inclusive, o gênero a que pertence (ou seja, podendo modificar sua *arquitextualidade*), o que redundaria em outras transformações, como a mudança do propósito comunicativo, do tom e de alguns aspectos estilísticos [...] para se transformar radicalmente o sentido [...] para obter diferentes formas e propósitos em relação ao texto-fonte.

Numa ligeira pesquisa sobre o conceito de *paródia*, recorreremos ao dicionário de literatura de Shipley (*apud* Sant’Anna, 2007, p. 12). Ele secciona a paródia em três importantes seguimentos:

- a) Verbal – com a alteração de uma ou outra palavra do texto;
- b) Formal – em que o estilo e os efeitos técnicos de um escritor são usados como forma de zombaria;
- c) Temática – em que se faz a caricatura da forma e do espírito de um autor.

Hoje, a paródia pode ser conceituada como o recurso em que um autor (ou um texto) dialoga com outro autor (ou texto), ou seja, processa-se uma intertextualidade. Mas este recurso não é exclusivo da paródia, pois a paráfrase segue no mesmo caminho.

Alguns retalhos do conceito de paródia podem ser juntados desta forma: estilo que aproxima do burlesco, daí, um subgênero; sinônimo de pastiche, ou um ajuntamento de trechos de outras obras ou outros autores.

A paródia, no entendimento de Sant’Anna (2007, p. 27), ”(...) é sempre inauguradora de um novo paradigma.” Por sua vez, a paráfrase postula-se como o igual, o semelhante, não trazendo evolução da linguagem. Lembra o autor que no processo de aprendizagem de uma língua, a repetição de um paradigma, uma estrutura frasal como: *Pedro é inteligente* tem sua paráfrase em *Maria é inteligente*. Isto seria o primeiro passo, para tornar a aprendizagem mais fácil. Enquanto que o segundo passo seria o mais difícil, a parodização da estrutura, como: *Pedro e Maria foram ao supermercado*. Portanto, a paráfrase seria a continuidade e a paródia, a descontinuidade estrutural e semântica. A conclusão do pesquisador (2007, p. 28) é que: “(...) a maturidade de um discurso se revela quando o autor, atingindo a paródia, liberta-se do código e do sistema, estabelecendo novos padrões de relação das unidades.”

² O grifo é do autor deste artigo

Visualizemos o paralelo que Sant'Anna (2007, p. 28-41) esboça entre paráfrase e paródia ao longo de sua obra:

PARÁFRASE	PARÓDIA
Discurso em repouso	Discurso em progresso
Efeito de condensação	Enfeito do deslocamento
Reforço	Deformação
Dois elementos que se equivalem a um	Um elemento com a memória de dois
Caráter ocioso	Caráter contestador
Alguém abre mão de sua voz para deixar falar a voz do outro.	Busca-se a fala recalcada do outro
Intertextualidade das semelhanças	Intertextualidade das diferenças
Continuidade	Descontinuidade
Discurso sem voz	Discurso que foge ao jogo dos espelhos denunciando o próprio jogo e colocando as coisas fora do seu lugar “certo”.
Máscara que se identifica com a voz que fala atrás de si	Máscara que denuncia a duplicidade, a ambigüidade e a contradição.
Faz o jogo do celestial	Faz o jogo do demoníaco
Unidade	Divisão
Não há tensão entre os dois jogadores	Há uma disputa aberta do sentido, uma luta, um choque de interpretação
Sempre é paráfrase	Pode banalizar-se, tornando-se paráfrase
Espelho	Espelho invertido
Espelho	Lente (exagera os detalhes)
Subordinação	Insubordinação contra o simbólico
Conservador	Parricida (mata o texto pai)
Não inovador	Inaugural
O texto é a repetição da voz do outro	Individual
Linguagem de Adão antes da queda	Linguagem de Adão depois da queda
Divino	Demoníaco

Céu	Inferno
Linguagem no espaço celeste	Expulsão da linguagem do espaço celeste
Linguagem pura	Linguagem pecaminosa
Repetição ideológica	Não repetição ideológica
Paráfrasia (fraqueza intelectual)	Vigor intelectual
Ecolalia (repetição sonora do discurso alheio)	Contestação do discurso alheio
Recalque da linguagem própria	Liberação da linguagem própria
Repressão da linguagem do desejo	Insaciável desejo
Estilização positiva	Estilização negativa
Aproximação maior em relação ao original	Aproximação menor em relação ao original
Pró-estilo	Contra-estilo
Desvio mínimo	Desvio total
Conforma (reafirma os ingredientes do texto primeiro conformando seu sentido)	Deforma o texto original subvertendo sua estrutura
“Valor” quase imperceptível	“Valor” perceptível
Paráfrase está para a estilização (conjunto das similaridades)	Paródia está para a apropriação (conjunto das diferenças)

A paráfrase e a paródia, na perspectiva de Sant’Anna (2007, p. 28) “(...) se tocam num efeito de intertextualidade, que tem a estilização como ponto de contato.” Para legitimar a estilização como o ponto de contato, Sant’Anna (2007, p. 29) evoca as palavras de Bakhtin: “o estilizador utiliza a palavra do outro [...] ele trabalha com o ponto de vista do outro”.

Tendo em vista o apresentado até então sobre os conceitos de paródia, vamos analisar o conto “Na arca – Três capítulos inéditos do gênesis”, de Machado de Assis, sob o ponto de vista do desvio, a paródia como o desvio total.

A ARCA DE NOÉ (LIVRO DE GÊNESIS)

A arca entra na *Bíblia* sob o comando de Deus, ordenando este que Noé construa a tal embarcação. Isto está registrado no livro de *Gênesis 6:14*: “Faze uma arca de tábuas de cipreste (...)” Logo após a feitura desta arca, Deus exige que Noé e sua família entrem na embarcação como um refúgio para a preservação da vida,

tendo em vista a iminência de um dilúvio (*Gênesis 7:1, 7, 8, 9, 13*):

Entra na arca, tu e toda a tua casa, porque reconheço que tens sido justo diante de mim no meio desta geração. [...] Por causa das águas do dilúvio, entrou Noé na arca, ele com seus filhos, sua mulher e as mulheres de seus filhos. Dos animais limpos, e dos animais imundos, e das aves, e de todo réptil sobre a terra, entraram para Noé, na arca, de dois em dois, macho e fêmea, como Deus lhe ordenara. [...] Nesse mesmo dia entraram na arca, Noé, seus filhos, Sem, Cam e Jafé.

E assim, a família e os animais permaneceram durante o dilúvio, ao todo, segundo o relato bíblico (*Gênesis 7:24*): “(...) durante cento e cinqüenta dias (...)” sobre a terra. Após este período, (*Gênesis 8:4*): “(...) a arca repousou sobre as montanhas de Ararate.”

Finalmente, vem a ordem de Deus para todos saírem do transporte flutuante, o que aconteceu (*Gênesis 8:18 e 19*): “Saiu, pois, Noé, com seus filhos, sua mulher e as mulheres de seus filhos. E também saíram da arca todos os animais, todos os répteis, todas as aves e tudo o que se move sobre a terra, segundo as suas famílias.”

NA ARCA – TRÊS CAPÍTULOS INÉDITOS DO GÊNESIS. (CONTO DE MACHADO DE ASSIS)

“Na arca” encontramos a dicotomia: humor e pessimismo. O humor de Machado de Assis propõe uma (re)escritura do episódio da *Bíblia*. Não somente o humor, mas também o pessimismo. O contista recria ironicamente a história registrada no livro sagrado. Ele faz uso da paródia, recriando um texto, vestindo-o de uma roupagem profana. Isto se constitui uma das marcas do estilo machadiano: parodiar textos, principalmente filosóficos e literários.

Discorrendo sobre a brevidade aforística de Machado de Assis, Teixeira (1988, p. 63) declara as fontes onde o escritor bebia: “(...) a frase concisa e penetrante, razão pela qual lia assiduamente o *Eclesiastes* bíblico e os *Pensamentos* de Pascal.” Foi na *Bíblia* que Machado de Assis descobriu o episódio da arca de Noé.

Entre os cerca de duzentos contos, Machado de Assis escreveu “Na arca - três capítulos inéditos do gênesis”, publicado inicialmente na revista *O cruzeiro* em 14 de maio de 1878, assinada por Eleazar, incorporada à coletânea *Papéis avulsos* (1882).

Vejam os quadros comparativos entre a narrativa bíblica sobre a arca de Noé e a narrativa do conto machadiano sobre o mesmo episódio:

A ARCA DA <i>BÍBLIA</i>	“NA ARCA - TRÊS CAPÍTULOS INÉDITOS DO <i>GÊNESIS</i> ”
Capítulos com identificação numérica: (6, 7, 8)	Capítulos com identificação alfabética: (A, B, C)
Subdivisão numérica sem sinal de travessão	Subdivisão numérica com sinal de travessão
Capítulos 6, 7 e 8	Capítulo A
Início – Deus manda Noé construir uma arca e entrar nela. <i>Gênesis 6:14</i> .	Início - Noé aconselha os filhos a saírem da arca. Verso 1.
Disse o Senhor a Noé. <i>Gênesis 7:1</i>	Então Noé disse a seus filhos. Verso 1
Ordem de citação dos nomes: Noé, Sem, Cam e Jafé, sua mulher e as mulheres de seus filhos. <i>Gênesis 7:13</i> .	Ordem de citação dos nomes: Noé, Jafé, Sem e Cam. Depois as mulheres. Verso 1.
Não revela diálogo entre Noé e os filhos	Revela-se que houve diálogo entre Noé e os filhos. Verso 6
Ausência de discurso das personagens	Jafé emite um comentário profético sobre a terra. Verso 6.
	Sem diz ter uma idéia (Propõe a morada em tendas). Verso 9
“(…) a arca repousou sobre as montanhas de Aratate”. <i>Gênesis 8:4</i>	A arca vai descer ao cabeço de uma montanha. Verso 10.
Ausência de discurso das personagens	Opinião de Jafé: Noé e Cam descerão para o lado do nascente; ele, Jafé, e Sem, para o poente. Sem ocupará duzentos côvados e Jafé outros duzentos. Verso 10.
	Sem diz serem poucos os duzentos côvados. Verso 11.

Ausência de discurso das personagens	Jafé propõe quinhentos côvados e a presença do rio separando as terras. Jafé fica na margem direita e Sem na esquerda. Verso 11.
	Duas terras: A terra de Jafé e a terra de Sem. Verso 12.
	A polêmica sobre a água do rio (já possuíam as margens). Verso 13 – 19.
	Sem propõe dividir o rio em duas partes, tendo como limite um pau no meio. Jafé diz que a corrente levaria o pau. Verso 14.
	Sem diz que fica com o rio e as duas margens e propõe que Jafé levante um muro de dez ou doze côvados. Verso 15.
	Jafé manda Sem bugiar (Gestos ou trejeitos que lembram os do bugio; momice, macaquice). Verso 17
	Jafé questiona Sem e propõe que ficará com as duas margens. Também ameaça matar Sem, da mesma forma que Caim matou Abel. Verso 19.
	Cam entra em cena, procurando apaziguar a situação. Verso 20.
	Todos tinham olhos do tamanho de figos e cor de brasa. Verso 21.
“(...) a arca, porém, vogava sobre as águas.” <i>Gênesis 7:18</i>	A arca, porém, boiava sobre as águas do abismo.
Ausência de discurso das personagens	Capítulo B
	Jafé começa a espumar pela boca (de cólera)
	Cam procura apaziguar a situação, dizendo que vai chamar a mulher de Jafé e a de Sem. Estes recusam a proposta. Verso 1.

Ausência de discurso das personagens	Cam propõe uma remedição das terras, mas Jafé não aceita. Verso 2.
	A agressão física entre Sem e Jafé. Cam interpõe-se. Verso 9.
	Entra em cena o lobo e o cordeiro (personaliza). Verso 10.
	Cam propõe receber de cada um dos irmãos vinte côvados. Sem e Jafé riem com desprezo e sarcasmo. Sugerem que Cam vá plantar tâmaras. Verso 11 – 12.
	Sem e Jafé puxaram as orelhas e o nariz de Cam. Verso 13.
	Cam repele a mão de Jafé e vai ter com Noé e as esposas dos dois irmãos. Verso 14.
	Jafé, na ausência de Cam, propõe a divisão de terras entre ele e Sem, mesmo na violência (quebra da costela). Verso 15.
	Sem chama Jafé de gatuno. Verso 16.
	A agressão (suando e bufando como touros). Versos 18 – 20.
	A arca estremecia. Verso 22.
	Noé ouve o barulho da luta. Verso 23.
A reflexão de Cam sobre a vingança de Jafé e Sem. Verso 23.	
“(…) a arca, porém, vogava sobre as águas.” <i>Gênesis 7:18</i>	A arca, porém, boiava sobre as águas do abismo. Verso 25.
	Capítulo C
Ausência de referências específicas sobre algum discurso ou presença de personagens em determinado ponto da arca.	Noé chega ao local do conflito. Verso 1.
	As agressões continuam. Verso 2.

Ausência de referências específicas sobre algum discurso ou presença de personagens em determinado ponto da arca.	As mulheres de Sem e Jafé chegam ao local do conflito. Verso 4.
	Noé manda as mulheres se calarem. Verso 5.
	Noé manda cessar a briga. Verso 6.
	O chão estava alagado de sangue. Verso 9.
	Noé quer saber o motivo da briga. Verso 12.
	Jafé e Sem explicam o motivo da contenda. Versos 14 – 17.
	Ensaia-se uma nova agressão diante de Noé. Verso 19.
	A maldição proferida por Noé (setecentas vezes setenta). Verso 22..
“Ao cabo de quarenta dias, abriu Noé a janela que fizera na arca (...)” <i>Gênesis 8:6</i>	Porque a portinhola do teto estava levantada. Verso 25.

IMPRESSÕES DO CONTO:

1. A primeira paródia pode ser vista no próprio título: “Na arca – Três capítulos inéditos do *gênesis*”. Ora, da colocação machadiana infere-se que a *Bíblia* é um livro inacabado, onde faltavam ainda estes três capítulos. Isso seria um insulto à teologia que considera o texto sagrado como único. O conto seria inédito, porque traria algo ainda não publicado ou não impresso. Seriam os três capítulos nunca visto, originais;

2. A paródia se dá em níveis: dos episódios, do religioso, da linguagem e das idéias (luta pelo que não existia);

3. Machado de Assis parodia, em outra linguagem, o texto bíblico quando se refere à arca e seu apartamento;

4. Além da incrustação de episódios, diálogos e desavenças do conto “Na arca”, Machado parodia, desde o início, o texto bíblico. Enquanto que o texto sagrado começa por mostrar Noé entrando na arca, o texto de Machado de Assis começa por relatar a fala de Noé pedindo aos filhos para saírem da arca;

5. O término do episódio da arca de Noé é sagrado, pois todos saem para

levantar um altar para oferecer holocausto ao Senhor. Por sua vez, “Na arca” de Machado de Assis o clima era tenso, em virtude da disputa imaginária da terra;

6. Destaque-se também a miscelânea da linguagem. No conto, faz-se uso do vocabulário solene, presente na arca de Noé – (Capítulo A, v. 2): “Porque o Senhor cumpriu a sua promessa, (...) -, misturado com palavras de perfil popular – (Capítulo A, v. 10): A arca vai descer ao cabeço de uma montanha; (Capítulo A, v. 17): vai bugiar; (Capítulo B, v. 6): esbulhas; Capítulo B, v. 7): o sangue há de correr já e já; (Capítulo B, v. 13): “vai planar tâmaras; Capítulo B, v. 17): gatuno; Capítulo B, v. 21): beiços; Capítulo B, v. 23): a arca (...) boiava; Capítulo C, v. 2): batia na cara; (Capítulo C, v.): meditabundo;

7. A linguagem – a mistura do *tu* e do *vós*: “(Capítulo C, v. 3): larga-me, larga-me!; (Capítulo C, v.5): “Calai-vos, mulheres (...);

8. Perversão do texto: (Capítulo C, v. 22): Ele será maldito, não sete vezes, não setenta vezes sete, mas setecentas vezes setenta;

9. O grotesco – a luta entre os irmãos;

10. Repetição – por três vezes diz-se que a arca boiava, em contraste com a turbulência que estava dentro dela;

11. A paródia machadiana também se revela na moral do conto. Segundo Gledson (2007, p. 11), neste texto,

(...) tem uma moral antibíblica – os homens são incorrigivelmente competitivos, agressivos e, pior ainda, empregarão as desculpas mais triviais para dar vazão à sua agressividade: com o mundo todo para repartir, brigam pela propriedade do rio que há de dividir suas terras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizando este artigo, percebemos que, no episódio da arca da *Bíblia*, no livro de *Gênesis*, dá-se a relevância na narrativa a Noé, ser privilegiado diante de Deus, pelo fato de ter sido escolhido para figurar com o “resumo” da raça humana e conduzir a sua família, usufruindo da harmonia da convivência, sob a proteção, tanto entre os racionais quanto entre os irracionais, em meio ao dilúvio. Como um gesto de agradecimento, o patriarca bíblico empenha-se (*Gênesis 8:20*) em levantar um altar ao Senhor, oferecendo os animais em holocausto. Segundo o texto (*Gênesis 8:21*), “(...) o Senhor aspirou o suave cheiro” do sacrifício. Finalmente (*Gênesis 9:1*), “Abençoou Deus a Noé e a seus filhos.”

Na narrativa bíblica não há espaço explícito para uma interpretação de relações conflituosas na arca, por nenhum motivo, nem por distribuição de terras nem de águas. Certamente, aí está, na mão de Machado, a feitura da paródia, ou seja, uma

perversão do texto original. É neste contexto parodial, que ancoramos em Gledson (2007, p. 10-11) nossas considerações:

“Na arca (três capítulos inéditos do Gênesis)³ (...) é situado em alto-mar, na arca de Noé, e representa uma espécie de parábola em estilo bíblico, cuja mensagem não é exatamente moral. Trata-se, sobretudo, de uma *paródia*³; o conto inteiro é narrado em linguagem bíblica, com deslizes periódicos, e, claro, totalmente intencionais – “Vai bugiar!”, “Vai plantar tâmaras!” – que apenas acentuam o humor.

Enquanto isso, Machado de Assis desnatura o texto, incrustando outras palavras, outros sentidos e outras falas, diluviando o episódio bíblico com águas “contaminadas” com o seu olhar sob a perspectiva cética, relativista, irônica, sardônica, sarcástica e pessimista.

Portanto, o conto machadiano não difere do seu romance, pois, em ambos, o escritor procura dar explicações sobre a alma humana, seus conflitos, suas tendências “pecaminosas”, seus desatinos, finalmente, o comportamento humano. No conto em análise, Machado de Assis não se ateu ao tempo do dilúvio, ao tempo da permanência da arca sobre as águas, ao material para a construção da embarcação, ao antes ou ao depois da entrada da família no recinto, ele procurou problematizar as pessoas e suas reações no período diluviano. Foi isto que o escritor cristalizou ao (re) escrever o episódio não do desastre da terra, mas o desastre das relações humanas dentro da arca de Noé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA sagrada. 2 ed. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

A BIBLIA de referência Thompson. São Paulo: Editora Vida, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da obra de Dostoievski.** Rio de Janeiro: Forense, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética** (a Teoria do Romance). Tradutores: Aurora Fornoni Bernardini, José. São Paulo: UNESP, 1993.

_____. **Estética da Criação Verbal.** Introdução e tradução Paulo Bezerra: prefácio à primeira edição francesa Tzvetan Todorov. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem:** problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1986.

BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz (orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade.** 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

³ O grifo é do autor deste artigo

BAZÁN, Francisco García. **Aspectos incommuns do sagrado**. São Paulo: Paulinas, 2002.

BLIKSTEIN, Izidoro. Intertextualidade e polifonia: o discurso do plano “Brasil Novo”. In: **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo: Edusp: 2003, p. 46-48.

BLOOM, Harold. **Onde encontrar a sabedoria?** Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

_____. **A angústia da influência: uma teoria da poesia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

CALASSOS, Roberto. **A literatura e os deuses**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAMPAGNON, Antoine. **O trabalho da citação**. Trad. Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

CHIAVENATO, Julio José. **Religião: da origem à ideologia**. São Paulo: FUNPEC, 2006.

DAVIS, John D. **Dicionário da Bíblia**. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FÁVERO, Leonor Lopes. Paródia e Dialogismo. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz (orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. 2 ed. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 49-53.

FERRAZ, Salma. **As faces de Deus na obra de um ateu: José Saramago**. Juiz de Fora: UFJF; Blumenau: Edifurb, 2003.

_____. (Organizadora). **Pólen do Divino – Textos de Teologia e Literatura**. Blumenau: Edifurb; Florianópolis: FAPESC, 2011

FIORIN, José Luiz. Polifonia textual e discursiva. In: **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo: Edusp: 2003, p. 30-36.

FRYE, Northrop. **Anatomia da Crítica**. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, s/d.

_____. **Código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. São Paulo: Boitempo, 2004.

GENETTE, G. **Palimpsestes – La littérature au second degree**. Paris: Seuil, 1982.

GONÇALVES, Magaly Trindade; AQUINO, Zélia Thomaz de; SILVA, Zina Bellodi (orgs.). **Antologia Escolar de Literatura Brasileira** – poesia e prosa. São Paulo: Musa, 1998.

GLEDSON, John. Seleção, introdução e notas. **50 contos de Machado de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HESCHEL, Abraham. **Deus em busca do homem**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1975.

HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da paródia**. Lisboa: Ed. 70, 1989.

KOCH, Ingedore G. Villaça; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Intertextualidade** – diálogos possíveis. São Paulo: Cortez, 2007.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do Sagrado**. Trad. Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2003.

KOCK, Ingedore G. Villaça; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. São Paulo: Cortez, 2007.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários**. São Paulo: Loyola, 1999.

LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LINK, Luther. **Diabo: a máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MANZATTO, Antonio. **Teologia e literatura: reflexões teológicas a partir da**

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. 2 ed. rev. e cor. São Paulo: Paulinas, 2009.

D'ONOFRIO, Salvatore. **Teoria do texto**. Vol. I. São Paulo: Ática, 2004.

PIÈGAY- GROS, N. **Introduction à l'intertextualité**. Paris: Dunod, 1996.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. **Paródia, paráfrase & Cia**. São Paulo: Ática, 2007.

SOARES, Angélica. **Gêneros literários**. 6 ed. São Paulo: Ática, 2006.

SCHÜLER, Donald. **Teoria do romance**. São Paulo: Ática, 2000.

SANTANA, Affonso Romano de. **Paródia, paráfrase & Cia**. 3 ed. São Paulo: Ática, 1988.

TENFEN, Jonas. Traduições e tradutores da *Bíblia*: história e poder político no

exercício da tradução. In: FERRAZ, Salma (org.). **Pólen do Divino**. 1 ed. Blumenau, 2011.

ZUCK, Roy B. **A interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 1994.

DATA DE SUBMISSÃO: 02/05/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012

THE MASORETIC GUILD AND THEIR GIFT TO POSTERITY: THE TEXT OF THE OLD TESTAMENT¹

A Aliança Massorética e sua transmissão à Posteridade:
O Texto do Antigo Testamento

Joaquim Azevedo Neto²

RESUMO

A Palavra escrita de Deus é um presente para todas as gerações. É o caso do Antigo Testamento, em que Deus revelou Sua vontade para Israel e para nós. Esta Palavra foi conservada através de gerações por homens que passaram suas vidas no processo de copiar e manter tão puro quanto podiam o texto bíblico. Eles eram os escribas e os massoretas. Assim, nós herdamos a Palavra Sagrada de Deus, e é nosso dever manter a cadeia de transmissão às gerações futuras, de modo que todas as gerações possam ter a oportunidade que tivemos de conhecer a vontade de Deus escrita.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica Textual. Masorah. Bíblia Hebraica.

ABSTRACT

The written Word of God is a gift to all generations. It is the case of the Old Testament in which God revealed His will to Israel and to us. This Word was kept through generations by men who spent their lives in the process of copying and keeping as pure as they could the biblical text. They were the scribes and the Masoretes. Thus we have inherited the Sacred Word of God, and it is our duty to keep the chain of transmission to future generations; so that all generations might have the opportunity we had of knowing the written will of God.

KEYWORDS: Textual Criticism. Masorah. Biblia Hebraica.

INTRODUCTION

In order that the word of God could reach the last generation, before the coming of the Lord, the text of the Old Testament in Hebrew had to be preserved and transmitted through centuries, in its purity. God, in His omniscience, foretold the need to keep His word pure from corruption. Therefore God used skillful men, whom He could trust the task of keeping His word from additions and/or omissions made by human interference. The history of this process of careful preservation and transmission of the Sacred Text can be didactically divided in eras. Each era had its own special contribution to this process.

¹ This paper was read in the I Congreso Nacional de Investigación, Universidad Peruana Union, 2011.

² Doutor em Antigo Testamento pela Andrews University, professor da FACTERO da UPeU. Diretor de Investigação da FACTERO e vice-presidente da ATS-Peru.

THE SCRIBAL ERA: THE STANDARDIZED CONSONANTAL TEXT

This work of preservation of the Word started, in a systematic way, during the postexilic time. Probably its root is found in the Babylonian exile during the ministry of Ezekiel and his scribe Baruch. It took a systematic shape, however, with Ezra³ in the second half of the fifth century before Christ in the land of Israel, in this case, in the Persian province of *Yehud*. Its beginning coincides with the origin of Judaism as well.

Having the need of instructing the returnees in the Law of God, Ezra trained a group of knowledgeable scribes, probably Levites, in the copying, preservation of the text, and its teaching to the returnees in *Yehud*. In several texts Ezra is called “scribe” of the Law of God: “Ezra came up from Babylon; and he *was* a skilled **scribe** in the Law of Moses, which the LORD God of Israel had given,” (Ezra 7:6, 11, 12, 21; Neh 8: 1, 4, 9, 13; 12; 26, 36). Thus, he mastered the Hebrew and the Aramaic languages, which were necessary for the preservation of the Old Testament Text. He established a scribe guild specialized in the copying and distributing of the sacred text, in this case the Pentateuch, the five books of Moses. Since the Jews had forgotten the Law of God, Ezra started to teach them based on the first five books of the Old Testament (see Neh 8:1).⁴

The Hebrew term for scribes is *sōpērīm*, they formed a guild that would continue until the time of Jesus and after (400 B.C.-200 A.C.). Their greatest achievement was the standardizing consonantal text of the Hebrew Sacred Scripture by the end of the first century of the Christian era. They counted the text; this is why they were named *sōpērīm*. The verb *spr*, from which their name comes, means both “to write” and “to count.” The methodology of counting the letters of the text was one of the ways to preserve it without additions and omissions. The Jewish

³ According to White, “The efforts of Ezra to revive an interest in the study of the Scriptures were given permanency by his painstaking, lifelong work of preserving and multiplying the Sacred Writings. He gathered all the copies of the law that he could find and had these transcribed and distributed. The pure word, thus multiplied and placed in the hands of many people, gave knowledge that was of inestimable value,” PK, 609.

⁴ For further studies on this subject see: CHAPMAN, Stephen B. **The law and the prophets:** a study in Old Testament canon formation. Forschungen zum Alten Testament 27 8Tubingen: Mohr Siebeck, 2000; COOGAN, Michael David. Literacy and the Formation of Biblical Literature. In: WILLIAMS JR., Prescott H.; HIEBERT, Theodore (eds.). **Realia dei:** essays in archaeology and biblical interpretation in honor of Edward F. Campbell, Jr., at his Retirement. Atlanta, GA: Scholars Press, 1999. p. 47-61; CRENSHAW, James L. **Education in ancient Israel:** across the deadening silence. New York: Doubleday, 1998; CRIBIORE, Raffaella. **Writing, teachers, and students in graeco-roman egypt.** American Studies in Papyrology 36. Atlanta, GA: Scholars Press, 1996; DEARMAN, J. Andrew. My servants the scribes: composition and context in Jeremiah 36. **JBL**, n. 109, 1990, p. 403-421; DEMSKY, Aaron. Writing in ancient Israel: the biblical period. In: MULDER, Martin-Jan (ed.). **Mikra:** text, translation, reading and interpretation of the hebrew Bible in ancient judaism and early christianity. Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 2/1. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1988. p. 2-20; ELMAN, Yaakov. Authoritative oral tradition in neo-assyrian scribal circles. **Journal of Ancient Near Eastern Studies of Columbia University** 7, 1975, p. 19-32; CHARPIN, Domonique. **Reading and writing in Babylon.** Cambridge, MS: Harvard University Press, 2010; TOORN, Karel van der. **Scribal culture and the making of the hebrew Bible.** Cambridge, MS: Harvard University Press, 2007.

tradition applies the term *sōpēr* to the first scribes from the time of Ezra until the third century B.C.

In the second phase of the Scribe era, they were named *Zugoth*, meaning “pair of scholars,” from the second century, starting with Jose ben Joezer, to the first century B.C. ending with Hillel. In the last phase, they were called *Tannaim* “repeaters” or “teachers.” This final phase started with the death of Hillel and ended with the death of Judah Hannasi around the 200 A.C. The *Mishnah*, the *Tosefta*, the *Baraitoth* and the *Midrash* contain the teachings of these three groups of scribes (ARCHER JR., 1994, p. 69).

Judaism⁵ preserved initially, an oral tradition together with the written Sacred Scripture, the Old Testament. This oral tradition had the purpose to safeguard the written revelation. Sometimes this oral tradition was embellished with folk tales and anecdotes with the aim of teaching and simplifying the explanation of a specific text.

After the consonantal text was standardized, the scribes of the law produced a textual study of the biblical manuscript consisting on interpretations of the text. These interpretations were gathered in a literary work called the *Midrash* 100 B.C.-300 A.C. Since after the Babylonian exile the returnees to the Persian province of *Yehud* spoke Aramaic and also Hebrew, the *Midrash* uses both languages in different sections of its work. In other words, it was a commentary divided in two sections: on the Torah, the Pentateuch, this section is named *Halakab* (“procedure”), and on the rest of the Old Testament is named *Haggadah* (“explanation”). These comments are very important for the study of the Bible, for they are witness of the consonantal text during its standardizing process.

The second literary work made by these scribes is named *Tosefta*, meaning “supplement,” to the former interpretation of the text. This work was prepared from the first century of the Christian Era until the fourth century. It contains a facilitated version of the teachings of Rabbi Aqiba, which were not in the *Mishnah*, and was used for memorization and as a teaching device.

The greatest literary work in Judaism was the Talmud (WALD, 2007, p. 470-481). Its name came from the Hebrew word “instruction” and from the verb “to teach” (100-600 A.C.). It was divided into two major sections. The first one was the *Mishnah*, which was finished around 200 A.C., and it contains traditions and explanations of the Law of Moses (WALD, 2007, p. 319-331), composed in the Hebrew language. The writers of the *Mishnah* were the *Tannaim*, they were scribes belonging to the last phase of the *Sopherim*, as mentioned above. The second division of the Talmud is the *Gemara*, from the Aramaic verb “to complete.” It contains an expanded commentary on the *Mishnah*. The scholars

⁵ NEUSNER, Jacob. **Torah through the ages: a short history of judaism**. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. Neusner explain the origin of Judaism based on the dual Torah, the Written and the oral one. BLENKINSOPP, Joseph. **Judaism: The first phase, the place of Ezra and Nehemiah in the origins of judaism**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.

who prepared this section were named *Amoraim* from the Hebrew verb “to speak.”

These literary works form the core of Judaism until the present time (MOORE, 1960, p. 3-28). Immediate after their completion (600 A.C.) a new era of preservation of the Sacred Text started with a group of Jewish scholars named Masorettes. They took the painful task not only to preserve the text, but also to transmit a technique that would provide resources for future generations to continue the process of preservation of the Sacred Text. Their work continued until the tenth century after Jesus. The Hebrew Bible we have today we owe to them.

Each era had its importance for the transmission of the Sacred Text. The work of all these specialized groups was a gift to humanity. Thanks to them we can have a text that remained in its standardized form over millennia, and when compared with the Dead Sea Scroll their differences are insignificant (WALTKE, 2001, p. 27-50). This group, the Masorettes, is the focus of this article.

THE MASORETIC ERA: THE STANDARDIZED MASORETIC TEXT⁶

This article has not the intention to be an exhaustive investigation about the Masoretic work and techniques, but rather an introduction to the importance of their work for the preservation and transmission of the Biblical Text. The Hebrew terms *ba'alé hammasorá*, is the name for the scholars who directed the process of copying of the Masoretic Text. As seen above, the scholars from the first centuries before and after Christ occupied in this activity were known as *sōpērîm*, “scribes.” The scribes were the ones who standardized the consonantal text (REVELL, 1996, p. 594).

The scribe’s guild went through a process of transformation into the era of the Masorettes. These latter Jewish scholars developed a well elaborated and detailed system to preserve the text in such way that later generation of Masorettes could recheck the text and find out if it was a pure text or a corrupted one. This collection of rules or list of characteristics of a specific book of the Bible was named Masorah.⁷ Thus, lists of individual words, different spellings, supposed errors in the

⁶ For more information see this reference: BARRERA, Julio Trebolle. **The Jewish Bible and the Christian Bible: an introduction to the history of the Bible.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. p. 272-290.

⁷ According to E. J. Revell Masorah consists in “A small circle (*circellus*) above a word in such a text (or between two or more words) indicates that a marginal note provides information on that word (or group of words). The basic information is given in the vertical margin beside the line of text. The most common information is represented by the letter *lamed* representing the Aramaic word for “none,” indicating that the word (usually specifically that combination of letters) does not occur elsewhere. Where a word occurs more than once, other letters, representing numbers, are used to record the number of occurrences. One example is the first word in Genesis, *br’ÿyt*, which, as the letter *be* signifies, occurs five times in the Leningrad Codex. In some cases, further highly abbreviated information is added. In Gen 1:1 the note adds “Three (of the five cases occur) at the beginning of a verse.” A small proportion of these notes gives other sorts of information, such as the required pronunciation (Heb *qere*) in cases where the form written in the text (Heb *kētib*) suggests a different word. See *kethib* and *qere*. Collectively, these notes placed in the vertical margins of the text are known as the *masorah parva* or “lesser Masorah” (Mp), or Heb *masorâ qēṭannâ*.” *ABD*, 4:593.

original manuscript, words that appeared once in the text, etc., were kept faithfully as evidence of the consonantal text preserved by the scribes. Such lists provided a means of reference against which innumerable details of spelling of the text could be checked. Hence, the Masoretes developed the Masorah appended at the margin and at the end of the manuscripts. This Masorah contained all the elements necessary to check the purity of the manuscript in which it was appended. Another innovation of the Masoretes is the development of the accents and the invention of the vowels (WICKES, 1887). Since the return from the Babylonian exile, the community of *Yehud* spoke mostly Aramaic and later Arabic, many of them having some difficulty in understanding the consonantal text left by the Scribes Guild. Therefore, the vowels helped them read the text. The accents assisted in the correct pronunciation and in the grammar as well in the syntax of the text. Also, the accent was an important religious tool for the chanting of the text in the Sabbath reading in the *Beth Knesset* (Synagogue). The Masoretic tradition seems to be a continuation of Ezra's work.

The time the Masoretes started their work is very difficult to specify. They might have started in an oral manner, way before the traditional accepted date (sixth-seventh century A.C.). Since the text was considered sacred and could not be touched in any manner, the appending of the Masorah would be considered a violation of the sacredness of the text itself. Therefore, the Masoretes could have started during the Talmud formation, but in an oral and written tradition separated in treatises or written lists of specific characteristics. This could explain why some Masoretic information can be found in the Talmud (Babylonian) referent to the consonantal text: (1) *Kiddushim* 30a, mentions the number of verses in biblical books. This numbers of verses does not match the numbers found in the Masoretic Text, but at least it indicates that a new trend was being developed in the process of copying and preservation of the text as they had received. (2) *Bereshit Rabba* 12:6 present a list of references to defective and correct spelling. (3) *Puncta Extraordinaria*, found in *Sifre* Numbers 69, and the *Itture Sopherim* "scribal omission," found in *Nedarim* 37b-38a, and the large and small letters in *Megillah* (WÜRTHWEIN, 1988, p. 18).

Having the evidence at hand one can determine an approximated period for the beginning of the Masoretic Work. It could be well established around 600-700 A.C (YEIVIN, 1980, p. 164). When the vowels and accents were already being used in manuscripts not used in religious services. Jerome is a witness of the Hebrew text he used for the Latin Vulgate, he mentions that the Jewish language did not have any sign to indicate the vowels; evidently he is not implying the vowel letter, or *matres lectionis* (DOTAN, 1971).

Aaron ben Asher became the most famous Masoret. The Masoretic treatise *Diqduqe ha-te'amim* is traditionally attributed to him. He collected all the information he could find regarding the systematization of the Masorah and compiled them in this treatise. His work dealt with accentuation, *shewa* and *ga'ya*. Dotan prepared an edition of Aaron ben Asher (DOTAN, 1967). Two manuscripts have been

accepted as being from ben Asher influence. The Leningrad codex [B19a] prepared in 1008 A.C. by another Masoret named Samuel ben Jacob (LOEWINGER, 1970). He copied from a manuscript from ben Asher tradition. This is the most important codex today, for it was used for the modern edition of the *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. The second important codex is the Aleppo Codex written by Solomon ben Buy'a, but the Masoretic notes, accent and vowels were placed by Aaron ben Asher himself, as evident in the colophon. A facsimile edition was published of this codex (GOTTSTEIN, 1976).

The Arabic treatise *Kithab al-Khilaḥ*, on the difference between ben Asher and ben Naphtali, two important Masoretes, was written by Mishael ben Uzziel. The Hebrew edition was named *Sefer ha-Hillufim*, which means “the book of the differences” (LIPSCHÜTZ, 1965).

The most impressive treatise on Masoretic notes comes from the tenth century, named *Okhlah we-Okhlah*. It contains a long list of the most various differences chosen by the Masoretes to help perpetuate the text in its purity. Two modern editions have been prepared of this treatise (FRENSDORF, 1975).

A treatise on the grammatical rules based on the Masorah was the Arabic work named *Hidayat al-Qari* “the direction of the reader.” It has a systematization of the rules regarding the use of the Masorah as grammatical tool. It was prepared no later than the tenth century (DÉRENBOURG, 1879, p. 309-550).

The Masoretic Era ended after the death of ben Asher and ben Naphtali (ca. 950). The end of this era marked the fixation of the Tiberian tradition regarding the accents and vocalization of the consonantal text received from the Scribal Era. Therefore manuscripts from this Era are very important and rare. After the year 1100 the manuscript found so far are the inferior quality to those from the Masoretic Era.

THE PRINTING ERA: MAKING THE TEXT AVAILABLE

This era characterizes by monumental literary works undertaken by scholars from different geographical areas. This was possible, in part, due to the invention of a movable printing device by Guttenberg (ca. 1500). This task of producing the text of the Old Testament in its entirety was done through painstaking effort. The mention of some of them, in this article, does not discredit those omitted, since all, including the least literary work of this era, are important to the process of keeping and transmitting the text to posterity.

The work of Jacob ben Chayyim, who was a Jewish refugee from Tunis, was the monumental Second Rabbinic Bible. This work was published by Daniel Bomberg in Venice, 1524/25. This edition was based on the First Rabbinic Bible published also by Bomberg and edited by Felix Pratensis (1516/17). The only problem with this first edition was that Pratensis was a converted Jew and his edition was considered too much influenced by Judaism. So As a result, his work met some opposition

among Christians. Jacob ben Chayyim was also a Jew converted to Christianity, but he tried to avoid the same problem of Pratensis. His edition became the most important for centuries. This Rabbinic Bible had the text in Hebrew with its Targum version beside. Rabbinic commentaries were appended to these texts, including a large portion of the Masorah (WÜRTHWEIN, 1988, p. 39).

The second monumental contribution to Masoretic Studies was the work of Elias Levita (1468-1549). He wrote a book called *Massoreth ha-Massoreth*, published in 1538 (GINSBURG, 1867). He explains how the vowels were created by the Masoretes at the end of the Talmud completion. This was a major detour of the general opinion of his time, as it was believed that the vowels were originated at Sinai or by Ezra. Levita discusses several subjects in his work especially on Masoretic elements like *Qere* and *Ketiv*, etc (GINSBURG, 1968).

Jedidiah Solomon Raphael ben Abraham of Norzi prepared a treatise called *Minhat Shay*, published in 1626. This work contains a comprehensive introduction to the entire Old Testament regarding the vowels and accents. In addition he presents correction to the text of the Second Rabbinic Bible.

Seeligmann Isaac Baer published the Baer-Delitzsch edition of the Bible in 1869. Gesenius-Kautzch-Cowley grammar was based upon this Hebrew Bible. Baer tried his best to present a ben Asher text in his Bible, and this edition was welcomed by most scholars of his time.

Christian David Ginsburg edited a Bible for the British Foreign Society published in 1908. He based his work on seventy manuscripts and nineteen printed editions of the Hebrew Bible. He also published several works on the Masorah compiled from many manuscripts available to him (WÜRTHWEIN, 1988, p. 41).

Rudolf Kittel prepared an edition of the Hebrew Bible in 1906 and 1909. His work was based on the Second Rabbinic Bible of Jacob ben Chayyim, 1524/25. It had an apparatus for the variant readings, commentaries and conjectures about the text. His work was called *Biblia Hebraica*, (BHK) and it was the most significant Bible used in biblical studies in the twentieth century. This work was edited and revised in 1929-37 by Albrecht Alt and Otto Eissfeldt. They based the text on the Leningrad codex B19a dated to 1008 from ben Asher tradition, and were able to expand the apparatus with more variant readings and comments. This same edition underwent another revision in 1967-77 receiving the name of *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). This is the one used up to the present day in biblical studies.

The Hebrew University Bible Project embarks in anew monumental project. This is the new edition of the Hebrew Bible based on the oldest codex, the Aleppo Codex. This work will present the variant readings of the ancient versions, the variant reading of the Dead Sea Scrolls and the different variants on spelling, accents and pointing found in various manuscripts. One of the most important features is that this new edition of the Hebrew Bible contains (or will contain?) information from rabbinic literature which is not easily available (GOTTSTEIN, 1976).

CONCLUSION

Each of these eras left for us an enormous amount of resources for the study of the Old Testament and its preservation. Hence, all modern versions of the Bible, in any language, should make use of these tools. The text in Hebrew should be the base for any serious study of the Old Testament. Exegesis does not exist based on translations; for all translations are actually interpretations of a specific text. Therefore, the preservation and reproduction of the Hebrew Text through history made it possible for us today to have access to a first-hand material for the study of the Bible. We, as scholars, should be thankful for these men who dedicated their lives for the preservation of the Word throughout generations; now we have the obligation to continue the keeping of the Hebrew Text for its study; so that it will continue to be a source for future generations in obtaining a truthful text on which to base their biblical translations and interpretations. Accordingly, all translations of the Old Testament ought and should be as faithful as possible to the Hebrew Text. Thus the new “masoretas”⁸ of our era will fulfill their role as keepers of the Word as it was handed to us from past generations.

⁸ I imply here any scholar or student of the Hebrew Text.

REFERENCES

- ARCHER JR., Gleason. **A survey of Old Testament introduction**. Chicago, IL: Moody Press, 1994.
- BAER, Seligmann; DELITZCH, Franz. **Textum Masoreticum accuratissime expressit e fortibus Masorae codicumque varie illustravit**. Leipzig: Tauchnitz, 1869-1895.
- BARRERA, Julio Treballe. **The jewish bible and the christian bible: an introduction to the history of the Bible**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- BECK, A. B. **The leningrad codex: a facsimile edition**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- BLENKINSOPP, Joseph. **Judaism: the first phase, the place of Ezra and Nehemiah in the origins of Judaism**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- CHAPMAN, Stephen B. **The law and the prophets: a study in Old Testament canon formation**. Forschungen zum Alten Testament Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- CHARPIN, Domonique. **Reading and writing in Babylon**. Cambridge, MS: Harvard University Press, 2010.
- CHIESA, Bruno. **The emergence of hebrew biblical pointing: the indirect sources**. Frankfurt: Verlag Peter D. Lang, 1979.
- COOGAN, Michael David. **Literacy and the formation of biblical literature**. In: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr., at his Retirement. Atlanta, GA: Scholars Press, 1999.
- CRENSHAW, James L. **Education in ancient Israel: across the deadening silence**.
- CRIBIORE, Raffaella. Writing, teachers, and students in graeco-roman Egypt. **American Studies in Papyrology 36**. Atlanta, GA: Scholars Press, 1996.
- DEARMAN, J. Andrew. My servants the scribes: composition and context in Jeremiah 36. **JBL**. no. 109, ano 1990.
- DEMSKY, Aaron. **Writing in ancient Israel: the biblical period**. In: Text, Translation, reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and early Christianity. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1988.
- DÉRENBOURG, J. Manuel. Du lecteur d'un auteur inconnu. **Journal Asiatique**. Vol. 16, ano 1870.

DOTAN, A. **Masorah**. In: **Encyclopedia Judaica**, vol. 16. Jerusalem, NY: MacMillan, 1971.

ELLINGER, K.; RUDOLPH, W. eds. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77.

ELMAN, Yaakov. Authoritative oral tradition in neo-assyrian scribal circles. **Journal of ancient near eastern studies of Columbia University**. Vol. 7, ano 1975.

GINSBURG, C. D. **Jacob ben chayyim ibn adonijah's introduction to the rabbinic bible and the massoreth ha-massoreth of elias levita**. New York, NY: Ktav, 1968.

GINSBURG, Christian D. **Massoreth Ha-Massoreth of Elias levita**: being an exposition of the massoretic notes of the hebrew bible or the ancient critical apparatus of the old testament in hebrew, with an english translation, reprinted. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1867.

GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H. **The Aleppo Codex**. Jerusalem: Magnes Press, 1976.

GOSHEN-GOTTSTEIN, Moshe H. ed. **The Aleppo Codex, Provided with Masoretic Notes and Pointed by Aaron ben Asher, the Text Considered Authoritative by Maimonides**. Jerusalem: Magnes, 1976.

KELLEY, Page H.; MYNATT; Daniel S.; CRAWFORD, Timothy G. **The masorah of biblia hebraica stuttgartensia**: introduction and annotated glossary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

LEVY, K. **Zur Masoretischen Grammtik**. In: *Bonner Orientalistische Studien*, no. 15. Stuttgart: Kohlhammer, 1936.

LIPSCHÜTZ, L.; al-Kilaf, Kitab. **The Book of Hillufim**. Jerusalem: Magnes Press, 1965.

LOEWINGER, D. S. **Codex Leningrad B19a**. Jerusalem: Makor Publishing, 1970.

MOORE, George Foot. **Judaism in the first century of the christian era**: the age of the Tannaim. Peabody, MS: Hendrickson, 1960

NEUSNER, Jacob. **Torah through the ages**: a short history of Judaism. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

New York: Doubleday, 1998.

REVELL, E. J. **Masorettes**. In: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4. New York, NY:

Doubleday, 1996

TOORN, Karel van der. **Scribal culture and the making of the hebrew Bible**. Cambridge, MS: Harvard University Press, 2007.

WALD, Stephen G. **Talmud, Babylonian**. In: Encyclopaedia Judaica. Farmington Hill, MI: Keter Publishing House, 2007.

WALTKE, Bruce K. **How we got the hebrew Bible**: the text and canon of the Old Testament. In: The Bible at Qumran: Text Shape, and Interpretation. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.

WICKES, William. **A treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the old testament**. Oxford: Clarendon Press, 1887.

WÜRTHWEIN, Ernst. **The text of the old testament**: an introduction to the biblia hebraica. 2 ed. Trans. Erroll F. Rhodes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

DATA DE SUBMISSÃO: 02/03/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012

O SHEMA E OS DOIS SENHORES: UMA ABORDAGEM LINGÜÍSTICA DE DEUTERONÔMIO 6:4 E MARCOS 12:28

The Shema and the Two Lords: a Linguistic Approach of Deuteronomy 6:4 and Mark 12:28

Evandro Luiz da Cunha¹

RESUMO

Como conciliar a recitação consensual de Jesus de Dt. 6:4 (Shemá Israel), que enfatiza o monoteísmo restrito, em Mc 12:28 com as declarações do Novo Testamento acerca da divindade de Jesus e Sua igualdade com o Pai? Este artigo defende que a temática do Shemá só pode ser interpretada corretamente à luz de seu contexto imediato, ou seja, o Filho de Davi e os Dois Senhores do Salmo 2 também aludido por Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: Shemá. Monoteísmo. Divindade. Filho de Davi.

ABSTRACT

How to reconcile the consensual recitation of Jesus of Dt. 6:4 (Shema Israel), which emphasizes the restrict monotheism, in Mark 12:28 with the statements of the New Testament concerning the divinity of Jesus and His equality with the Father? This article defends that the thematic of the Shema can only be correctly interpreted in the light of its immediate context, that is, the Son of David and the Two Lords of Psalm 2 also alluded to by Jesus.

KEYWORDS: Shema. Monotheism. Divinity. Son of David.

INTRODUÇÃO

Os Evangelhos são registros da vida e ensinos de Jesus Cristo feitos décadas depois de Sua morte. Não são biografias detalhadas nem tão pouco cronológicas. Nem sempre obedecem a uma lógica literária. São produções típicas de um ambiente semítico embora tenham sido escritas em grego comum. Ao examinar esses escritos, o leitor ocidental deve evitar julgá-los pelos padrões epistemológicos aristotélicos, ou seja, a lógica como instrumento para alcançar a verdade. Biblicamente falando, nem tudo que é lógico é verdadeiro e nem tudo que é verdadeiro é lógico.

Marcos 12: 28 a 37 registra um encontro de Jesus, não apenas com um escriba, mas com uma crença fundamental do povo judeu. Vejamos o texto:

²⁸ Chegando um dos escribas, tendo ouvido a discussão entre eles, vendo como Jesus lhes houvera respondido bem, perguntou-lhe: Qual é o principal de todos os mandamentos? ²⁹ Respondeu Jesus: O principal é: Ouve, ó Israel, o Senhor,

¹ Doutorando em Línguas e Culturas Antigas na Universidade de Barcelona, Mestre em Bíblia, Oriente Médio e Culturas do Mediterrâneo pela Universidade de Barcelona e Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia.

nosso Deus, é o único Senhor!³⁰ Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força.³¹ O segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes.³² Disse-lhe o escriba: Muito bem, Mestre, e com verdade disseste que ele é o único, e não há outro senão ele,³³ e que amar a Deus de todo o coração e de todo o entendimento e de toda a força, e amar ao próximo como a si mesmo excede a todos os holocaustos e sacrifícios.³⁴ Vendo Jesus que ele havia respondido sabiamente, declarou-lhe: Não estás longe do reino de Deus. E já ninguém mais ousava interrogá-lo.³⁵ Jesus, ensinando no templo, perguntou: Como dizem os escribas que o Cristo é filho de Davi?³⁶ O próprio Davi falou, pelo Espírito Santo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés.³⁷ O mesmo Davi chamou Senhor; como, pois, é ele seu filho? E a grande multidão o ouvia com prazer.

A teologia hebraica é edificada sobre a crença na Unidade da Divindade – monoteísmo restrito. A expressão máxima é a declaração de fé extraída de Deuteronômio 6:4, conhecida como Shemá (“Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR.”). O Shemá não ocupa apenas o âmbito da epistemologia, mas invade a vida cotidiana e litúrgica. No manuscrito do Mar Morto *IQSX,10* encontramos a informação de que o Shemá era recitado pelo menos duas vezes ao dia.² Em certo sentido, o Shemá era uma invocação da Presença Divina. Ainda hoje os judeus o colocam na *mezuzá* na entrada das casas, dos estabelecimentos comerciais e governamentais com o objetivo de manter vivo o conceito de presença do Divino no cotidiano.

O monoteísmo concebido pelo Judaísmo crê que Deus é um ser uno, único, singular (NEUSNER, 2000, p. 1762). Em contrapartida, o Cristianismo aceita o monoteísmo, mas com uma concepção diferente da hebraica. O monoteísmo cristão defende a existência de uma Divindade Composta. A problemática consiste em que Jesus recitou o Shemá como síntese dos mandamentos de Deus (versos 30-31). Então, “disse-lhe o escriba: Muito bem, Mestre, e com verdade disseste que ele é o único, e não há outro senão ele” (v. 32). Marcos descreve que a resposta de Jesus ao escriba foi positiva: “Vendo Jesus que ele havia respondido sabiamente, declarou-lhe: Não estás longe do reino de Deus” (v. 34). Como conciliar esta assimilação por parte de Jesus ao monoteísmo judaico com as outras porções do Evangelho de Marcos e do Novo Testamento³, que defendem a Sua filiação divina, e conseqüentemente Sua

² “The Nash Papyrus (ca. 150 BCE) contains Deut 6:4-5 as well as the Ten Commandments”. (...) Jesus’ quotations confirm the significance of the Shema in the Jewish practice of his time”, SAKENFELD, Katharine Doab (ed.), **The New Interpreter’s Dictionary of the Bible. 5 Vols.** Nashville-USA: Abingdon Press, 2009. Para conhecer mais sobre os manuscritos do Mar Morto ver HODGE, Stephen. **I Manoscritti del mar Morto.** Roma: Network Compton Editori, 2006; SCANLIN, Harold P. **The dead sea scrolls and modern translations of the Old Testament.** Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1993; VANDERKAM, James C. **The dead sea scrolls today.** Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994; MARTÍNEZ, Florentino García; TIGCHELAAR, Eibert J. C. **The dead sea scrolls study edition.** New York: Brill, 1997-1998.

³ A partir deste ponto, Antigo Testamento (AT), Velho Testamento (VT) e Novo Testamento (NT).

divinização? Em outras palavras, o divisor de águas entre Judaísmo e Cristianismo é o fato de aceitar ou não a relação paritária de Jesus com o Pai. Por isso, os versos 35 a 37 são cruciais para entendermos a declaração de Jesus sobre o monoteísmo. Não será nosso objetivo fazer uma exposição detalhada em todos os aspectos envolvidos neste relato, mas nos focaremos nos dados que julgamos serem importantes à nossa melhor compreensão do texto.

ENFRENTAMENTO COM OS JUDEUS: A NOVA HERMENÊUTICA DE JESUS.

O primeiro ponto que devemos considerar é a forma como os escritores do Novo Testamento fazem alusões ao Antigo. A igreja primitiva usava as Escrituras hebraicas para justificar os eventos relacionados com a pessoa de Jesus Cristo. Estas citações nem sempre eram tiradas ou interpretadas dentro do seu contexto original.⁴ Marcos faz menções diretas e indiretas ao Velho Testamento. Suas referências textuais são extraídas quase *ipsis litteris* da versão grega conhecida como Septuaginta ou LXX.

A cláusula *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων* (“estava com as feras”) usada em Marcos 1:13 para narrar a tipológica tentação do Messias, no sentido espiritual poderia ser aplicada às tensões e lutas enfrentadas por Jesus com as autoridades políticas e religiosas. A maneira de Jesus abordar determinados textos do AT não se harmonizava com a hermenêutica dos religiosos de Seu tempo. Porém, nem sempre isto ocorria. Às vezes a interpretação de Jesus e a dos escribas eram iguais ou semelhantes. Jesus empregava um método em que mesclava literalismo com espiritualização dos textos antigos. Era ortodoxo e ao mesmo tempo inovador como no Sermão do Monte. Em Marcos, Jesus faz uma revisão dos ensinamentos e práticas judaicas. Seu enfrentamento não é uma negação das doutrinas, mas uma releitura do texto sagrado com fortes ênfases antropológicas e espirituais. É curioso que, em Mateus, o enfrentamento hermenêutico começa entre Jesus e Satanás (Mt 4:1-11); em contrapartida, em Marcos, a tensão teológica é com os representantes da ortodoxia. A gênese do conflito se instalou quando o povo comparou Jesus com os escribas: “Maravilhavam-se da sua doutrina, porque os ensinava como quem

⁴ Um exemplo típico é a citação que Mateus faz de **Oséias 11:1** “Do Egito chamei meu filho”. **Mateus 2:15** aplica-o a Jesus. Mas se lermos o texto em Oséias, o profeta está se referindo a Israel e ao Êxodo. Há outros textos em Mateus que se encaixam nesta classificação. Para conhecer mais sobre o tema, aconselhamos: THOMAS, Robert L. *The New Testament use of the Old Testament*. TMSJ, Spring, vol 13, n. 1, p. 79-98, ano 2002; ELLIS, E. Earle. **How the New Testament uses the Old**, pdf, sem local nem data; DODD, C.H. **The Old Testament in the New**. London: The Athlone Press, 1952; DAVIDSON, Richard M. *New Testament use of the Old Testament*. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 5, n.1, p. 14-39, ano 1994; MOYISE, Steve. **The wilderness quotation in Mark 1.2-3**. London & New York: T&T Clark, 2005; MENKEN, M.J.J.; MOYISE, S. (eds). **Deuteronomy in the New Testament**. London & New York: T&T Clark, 2007; ANDERSON, Hugh. *The Old Testament in Mark's Gospel*. In EFIRD, James M. (ed.). **The Use of the Old Testament in the New and Other Essays**. Durham: Duke University Press, 1972.

tem autoridade e não como os escribas” (Mc 1:22). Os temas da doutrina (διδαχή) e da autoridade (ἐξουσία)⁵ estende-se por todo o livro. Em Marcos, a morte de Jesus acontece como o resultado do confronto hermenêutico com as autoridades politico-religiosas.⁶ Talvez isto explique porque Marcos utiliza algumas cláusulas que destacam a pressão psicológica sofrida por Jesus por parte da liderança de Israel. A primeira é *πειράζοντες αὐτόν* (“tentando-o”, “provando-o”) (**Mc** 1:13; 8:11; 10:2 e 12:5). Este verbo (*πειράζω*) é usado por Marcos, Mateus e Lucas para falar da tentação no deserto.⁷ A segunda cláusula é *ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ* (“para que o apanhassem em alguma palavra”). O verbo *ἀγρεύω* tem o sentido de fazer com que uma pessoa caia em uma armadilha (**Mc** 12:13; **Lc** 20:20 e **Mt** 22:15.).

TEXTO E CONTEXTOS

A perícopo em análise descreve um incidente ocorrido em Jerusalém, para ser mais preciso, no Templo durante a semana da Páscoa hebraica, a última que Jesus participaria. Das nove vezes que o termo *ἱερός*⁸ (**templo**) é usado por Marcos, oito encontram-se neste contexto e em 14:49. É evidente que o templo exerce não apenas uma função geográfica, mas também tipológica. É um microcosmo onde o drama do conflito cósmico é encenado. Os capítulos 11, 12 e 13 formam o nosso contexto literário imediato. Em Marcos 11:1-11 Jesus entra em Jerusalém de forma triunfal e depois vai ao templo e “tendo observado tudo, como fosse já tarde, saiu para Betânia com os doze” (11:11). Em 11:15, retorna a Jerusalém e purifica o templo e à noite se retira da cidade (11:19). É importante observar que o relato da Figueira sem frutos está composto em duas partes e no meio está a purificação do santuário. Para Marcos, existe uma relação muito íntima no simbolismo da árvore sem frutos e a infertilidade de Israel, em especial dos seus líderes. No verso 27, Jesus volta a Jerusalém e entra outra vez no templo onde é questionado sobre a temática da *autoridade* (ἐξουσία). Após dar-lhes uma réplica, Jesus narra a parábola dos Trabalhadores Homicidas (12:1-11), Marcos afirma que “procuravam prendê-lo, mas temiam o povo; porque compreenderam que contra eles proferira esta parábola. Então, desistindo, retiraram-se” (12:12). Mais tarde os fariseus e os herodianos

⁵ “...Uma nova doutrina! Com autoridade...? διδαχή καινή κατ’ ἐξουσίαν” - (**Marcos** 1:27).

⁶ Marcos poupa os fariseus a partir de 12:13. Só os escribas e principais sacerdotes são mencionados fazendo planos para matar a Jesus. Os escribas são ainda descritos juntos a cruz escarnecendo de Jesus (15:1). O Jesus de Mateus é mais duro com os fariseus (Mt 23).

⁷ **Mt** 4: 3, 4; **Lc** 4:42. Paulo também faz uso em **I Cor.** 7:5 e **I Tes.** 3:5 com o mesmo sentido de algo que pode conduzir ao pecado.

⁸ Os textos em **Marcos** são: 11: 11, 15, 16; 12: 27, 35, 13:1 e 3. Ainda uma menção indireta em 12:41 (gazofilácio); **Mateus** usa o termo onze vezes: 4:5, 12:5, 6; 21:12 (2x), 14, 15, 23; 24:1 (2x) e 26:55; **Lucas** 14 vezes: 2:27, 37, 46; 4:9; 18:10; 19:45, 47; 20:1; 21:5, 37, 38; 22:52, 53 e 24:53; Em **João** aparece onze vezes: 2:14, 15: 5:14; 7:14, 28; 8:2, 20, 59; 10:23; 11:56 e 18:20. Na maior parte destes textos encontram-se no contexto da disputa no templo com as autoridades judias.

foram enviados “para que o apanhassem em alguma palavra” (12:13). Como de costume, Jesus mais uma vez usa sua retórica “e muito se admiraram dele” (12:17).

Em 12:18 é dito que os “os saduceus, que dizem não haver ressurreição, aproximaram-se dele e lhe perguntaram” acerca da ressurreição dos mortos. Esta é a única vez que Marcos menciona a palavra *saduceu*, embora saibamos que os principais sacerdotes eram saduceus. Parece que estes grupos religiosos (fariseus, escribas, saduceus e herodianos) mesmo com suas diferenças, uniram-se com o objetivo de vencer a Jesus a qualquer preço. A resposta de Jesus chamou a atenção de um dos escribas que se animou a fazer também uma pergunta ao mestre. Seu questionamento foi sobre qual seria o principal ou maior dos mandamentos. Jesus recitou o *Shemá Israel* e acrescentou o amor ao próximo. O escriba fez um elogio a Jesus e refez a própria resposta de Jesus modificando algumas palavras. Mesmo assim, Jesus enalteceu e disse-lhe: “não estás distante do reino de Deus” (12:34). Vendo que ninguém mais se atreveu a fazer-lhe perguntas, Jesus fez uma indagação retórica sobre a identidade do Filho de Davi e sua relação com os Dois Senhores do Salmo 110.1.

Em contraste com o elogio feito ao escriba em 12:34, Jesus critica os outros escribas que “devoram as casas das viúvas” (12:40) e destaca a viúva pobre que deu sua oferta no templo (12:41-44). De 11:27 até 12:44, todas estas cenas ocorreram no templo. Marcos 13:1 a 3 encerra o texto de nossa perícope com a *saída de Jesus* do templo e de Jerusalém. Marcos associa esta *saída* com a *chegada* do juízo sobre a cidade e sobre o mundo em geral.

É importante a esta altura do nosso estudo termos uma ideia da estrutura do texto original.⁹

⁹ Por texto original entendemos a edição crítica dos manuscritos. Em nosso caso, a produção de Nestle-Aland 27h Edition. Cf. BLACK, M.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M.; WIKGRÉN, A. *Novum Testamentum Graece*. Federal Republic of Germany: United Bible Societies.

Estrutura¹⁰ do Texto Grego de Marcos 12:28-37.

- 28 Καὶ προσελθὼν εἷς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς
ἐπηρώτησεν αὐτόν,
 Ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;
- 29 ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς
 ὅτι Πρώτη ἐστίν,
 Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν
 κύριος εἷς ἐστίν,
 30 καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου
 ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ
 ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ
 ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ
 ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.
- 31 δευτέρα αὕτη,
 Ἄγαπήσεις τὸν πλησίον σου
 ὡς σεαυτόν.
 μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.
- 32 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς,
 Καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες
 ὅτι εἷς ἐστίν καὶ
 οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ·
 33 καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτόν
 ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ
 ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ
 ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος
 καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον
 ὡς ἑαυτόν
 περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.
- 34 καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν [αὐτόν] ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη
εἶπεν αὐτῷ,
 Οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.
 καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτόν ἐπερωτῆσαι.
- 35 Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ,
 Πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν;
 36 αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ,
 Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου,
 Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,
 ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου
 ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.
- 37 αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτόν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός;
 καὶ [ὁ] πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἠδέως.

¹⁰ Esta estruturação é de nossa autoria.

Uma questão vital à nossa compreensão do texto é definir qual língua Jesus estava falando quando proferiu estas palavras. Estudos tem demonstrado que Jesus não era um mero carpinteiro inculto do interior do norte de Israel, mas um homem habilidoso e capaz de manejar outras línguas (RENAN, p. 98).¹¹ Sabemos que o latim, embora fosse a língua oficial do Império Romano não conseguiu alcançar a mesma proeza e influência da língua grega.¹² O aramaico sempre esteve presente desde tempos remotos no Oriente Próximo. O hebraico era a língua litúrgica e do direito. Devido a isso, alguns creem que Jesus falava aramaico (JEREMIAS, 1974, p. 15-52),¹³ grego e hebraico, mas que seus discursos foram feitos em grego já que os escritos do NT estão nesta língua.

Mesmo que Jesus falasse em grego é muito improvável que nesta ocasião Ele estivesse conversando nesta língua. A imagem da profanação do templo por Antíoco IV Epifanes¹⁴ estava ainda bem nítida no imaginário coletivo de Jerusalém. A conexão com a Festa de Hanuká, também conhecida como Festa das Luzes, da Dedicção ou Purificação que fora realizada alguns meses antes (o próprio Jesus havia participado – João 10:22), lembrava a tentativa de helenização, principalmente a imposição da língua, feita pelos gregos. Dito de outra maneira, tanto a festa da Purificação como a Páscoa eram celebrações que estavam mescladas de ideais político-religiosos. Seria politicamente incorreto para Jesus desenvolver um diálogo nos moldes de *midrash* no pátio do templo em um idioma estrangeiro. Falar em

¹¹ Para conhecer mais sobre os dotes intelectuais de Jesus ver: CURY, Augusto Jorge. **Análise da inteligência de Cristo**. São Paulo: Academia de Inteligência, 1991; MCDOWELL, Josh. **Mais que um carpinteiro**. Belo Horizonte-MG: Betânia, 1977; BORCHERT, Otto. **O Jesus histórico**. São Paulo: Vida Nova, 1990. p. 156 e 158; CUNHA, Evandro Luiz da. Queremos ver Jesus. **Revista Ministério**. Tatuí, SP, novembro-dezembro, p. 24-26.

¹² Em Marcos encontramos alguns latinismos: *κοδράντης* (12. 42) é quase uma transliteração de *quadran*s, moeda romana. Outro termo é *πραιτώριον* (15. 16) *praetorium*, o palácio dos oficiais romanos. Etc.; Para uma visão geral do impacto do latim no período do NT ver MACINI, Marco. **Appunti sulla Circolazione del latino nella Palestina del I Secolo d.C.**. Italia: 2008. p. 277-300.

¹³ “Concretando más, habría que decir que la lengua madre de Jesús fue una variedad galilea del arameo occidental, debido a que las analogías lingüísticas más cercanas con las palabras de Jesús las encontramos en los fragmentos arameos populares del Talmud y de los Midrashim palestinianos, que son oriundos de Galilea. Aunque su fijación por escrito no tuvo lugar hasta los tiempos del siglo IV al siglo VI d.C., sin embargo toda la probabilidad habla en favor de que, ya en los días de Jesús, el arameo galilaico hablado en la vida cotidiana se diferenciaba del arameo (judeo) de Palestina meridional por la pronunciación, las divergencias lexicográficas, las deficiencias gramaticales, y por haber experimentado menos la influencia del lenguaje culto de las escuelas rabínicas”.

¹⁴ **Antíoco IV Epifanes** (Ἀντίοχος Ἐπιφανής em grego, 215 a. C. - 163 a. C.) foi rei de **Síria** da **dinastia Seléucida** desde c.175 a. C.-164 a. C.. “Organizó una expedición contra Jerusalén, la cual saqueó. Según el *Libro de los Macabeos*, promulgó varias ordenanzas de tipo religioso: trató de suprimir el culto a Yahveh, prohibió el judaísmo suspendiendo toda clase de manifestación religiosa, mandó que se comieran alimentos considerados impuros y trató de establecer el culto a los dioses griegos. Pero el sacerdote judío Matatías y sus dos hijos llamados Macabeos consiguieron levantar a la población en su contra y lo expulsaron. La fiesta judía de Jánuca conmemora este hecho”. http://es.wikipedia.org/wiki/Ant%C3%ADoco_IV_Ep%C3%ADfanes, acessado em 24/02/2011; SAULMIER, Christiane; e ROLLAND; Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1983: “A Dedicção ou Hanuká, em dezembro, celebra o aniversário da purificação do Templo, após a vitória de Judas Macabeu em 164 a.C. (1Mc 4). Josefo a denomina "a festa das luzes" (cf. Jo10,22)”, p. 38.

aramaico ou hebraico naquela circunstância era não apenas uma questão religiosa, as também política. Portanto, se esta teoria está correta, o texto de Marcos é um registro interpretativo dos atos e ensinamentos de Jesus com um objetivo teológico e missiológico bem definidos. Logo, a estrutura literária deste livro foi elaborada para ser lida em blocos temáticos e não apenas relatos fragmentados sem nexos entre si. Isto é importante para a interpretação principalmente de textos difíceis e aparentemente contraditórios.

DELIMITAÇÃO E JUSTIFICAÇÃO DA PERÍCOPE.

Nossa hipótese de trabalho é que Marcos 12: 28 a 37 constitui uma unidade temática acerca da Divindade. Jesus estaria dando uma resposta adicional ao tema levantado pelo escriba: a unicidade de Deus. Para evidenciar nossa crença nesta unidade literária citaremos alguns elementos que unem as duas narrativas.

1. O uso do verbo “ouvir”. No começo (v. 28) e no fim (37).
2. A menção da figura dos escribas (versos 28, 32 e 35).
3. Alusão a holocaustos e sacrifícios (implicitamente referências ao templo terreno) na primeira parte (vs. 33 e 35) e a menção do trono celestial (implícito no v. 36) na segunda parte.
4. O uso do termo “senhor” em ambas as seções.
5. Os temas implicam interpretação das Escrituras. Na primeira existe concordância, na segunda permanece uma pergunta sem resposta.
6. A importância hermenêutica da conjunção *καί* no verso 35, embora não apareça na maioria das versões bíblicas, é fundamental entender seu uso em Marcos.
7. O quiasmo sugerido.

QUIASMO PROPOSTO:¹⁵

A – Questão do tributo – 12. 13-17.

B – Censura aos saduceus – 12. 18-27.

D – O GRANDE MANDAMENTO (Shemá) E O FILHO DE DAVI – 12. 28-37.

B¹ – Censura aos escribas – 12. 38-40.

A¹ – Oferta da Viúva – 12. 41-44.

Na cláusula **A**, a questão do tributo (12:13-17). Em **A**¹, a oferta da viúva, aparece outra vez o dinheiro. Na cláusula **B**, a censura aos saduceus (12:18-27). Em **B**¹, a censura aos escribas (12:38-40). E por fim, no centro **D** com o Grande Mandamento e a identidade do Filho de Davi (12:28-37).

¹⁵ Este esquema é de nossa autoria.

JESUS E O SHEMA

O cerne da questão aqui é a relação do monoteísmo hebraico e como este tema foi abordado por Jesus e pelo escriba. O *Shemá Israel* extraído de *Deuteronômio 6:4* a princípio talvez não tivesse a conotação de uma oração litúrgica, mas de uma declaração da unicidade de Deus. Historicamente, o monoteísmo só foi assimilado de forma definitiva em Israel depois do cativo babilônico (ROBERTS, 2009, p. 132-134)¹⁶. Logo, o Shemá passou a ter uma importância vital para a sobrevivência do monoteísmo e da unidade do povo judeu.

Devemos estar atentos à sutileza do relato. A aproximação do escriba é descrita no contexto próximo como um processo evolutivo causado pelo descontentamento e inveja dos líderes: (a) primeiro, os principais sacerdotes, os escribas e os anciãos questionando a autoridade de Jesus (11:27); (b) depois os fariseus e herodianos o interrogam acerca dos tributos pagos ao Império Romano (12:13); (c) sem dar descanso, os saduceus o pressionaram com a problemática da ressurreição (12:18) e (d) por fim, o escriba o argúe sobre a *ἐντολή πρώτη πάντων* da Torah.

Segundo o Judaísmo, existem 613 Mandamentos (*mitzvot*) na Torah. Shammai ensinava que os preceitos dados no Sinai, 365 segundo os dias do ano, e 248 correspondentes às gerações da humanidade (BARCLAY, 1956, p. 307).

¹⁶ Para saber mais sobre o desenvolvimento do monoteísmo no Oriente Próximo e nas culturas mediterrâneas ver: ARMSTRONG, Karen. **A history of God - the 4,000-year: quest of judaism, christianity and islam**. NY: The New York Times Bestseller, 1993. Uma evidência que era possível conceber uma ideia clara da Divindade foi a abstração do filósofo pré-socrático Xenófanes (c. 580-460 a.C. c.): “Há um deus acima de todos os deuses e homens: nem sua forma nem seu pensamento se assemelha aos dos mortais”. (Frg. B23). Citado por BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1991; Outro fragmento traz: “Se a divindade é a mais forte de todas as coisas, só pode ser uma única (...), pois se houvesse dois ou mais deuses, não poderia ser o mais forte e o melhor de tudo. Portanto só pode haver uma divindade” (Pseudoarist., de Melisso, Xenoph. Gorg., 3, 3), citado por BORNHEIM, Gerd A. (org), **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo-SP: Editora Cultrix, s/d. p. 34; No antigo Egito com sua realeza divina e sua religião antropomórfica e panteísta, o monoteísmo eclodiu como instrumento unificador da política do Estado. Foi o caso do Faraó Amenófis IV (c. 1369-1353 a.C.), que introduziu o culto a Áton como o único Deus verdadeiro. O politeísmo foi restabelecido na dinastia de *Tutancâmon*. PERRY, Vea Marvin; et. All. **Civilização ocidental – uma história concisa**. São Paulo-SP: Martins Fontes, s/d. p. 20; D’ISON, Claudine Le Tourneur. **Aton, o primeiro deus único do Egito**. Disponível em: www2.uol.com.br/historiaviva/. Alguns historiadores crêem que as origens do monoteísmo egípcio remonta a adoração a *Dyehuty* que os gregos chamavam de *Thot* ou *Hermes*, o deus do tempo. <http://www.egiptologia.org/mitologia/panteon/thot.htm>; Teólogos, antropólogos, arqueólogos e historiadores têm defendido a tese de um *Monoteísmo Primordial*. Veja TERRA, J.E. Martins. **Elohim, Deus dos Patriarcas**. São Paulo-SP: Edições Loyola, 1987. p. 8; RICHARDSON, Don. **O fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas através do mundo**. São Paulo-SP: Edições Vida Nova, 1986; Freud tentou estabelecer um paralelismo não convincente entre o monoteísmo egípcio e o hebreu em *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros Trabalhos*, Vol. XXIII (1937-1939). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Rio de Janeiro-RJ: Imago Editora, 1969). ADLER, Ana Maria Tapia. **El monoteísmo hebreo y la influencia cana’anea**. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Centro De Estudios Judaicos. Disponível em: www.estudiosjudaicos.cl acessado em 15/03/2011; MAY, Herbert Gordon. The patriarchal idea of God. **Journal of Biblical Literature**. Vol. 60, no. 2, jun., ano 1941, p. 113-128. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3262359> acessado em 12/03/2011.

Na época de Jesus, havia duas tendências: (a) estender a Lei a milhares de regras menores e (b) resumi-la a sua essencialidade.¹⁷ Outra forma era classificar a Torah em *mandamentos leves* (menos importantes) e *mandamentos pesados* (mais importantes). Os pesados eram aqueles cuja pena era a morte. Jesus, quando foi interrogado acerca de qual o principal ou mais importante dos Mandamentos, citou o Shemá, e acrescentou a cláusula do amor ao próximo. Por sua vez, o escriba elogiou a resposta e repetiu o que Jesus dissera, porém fazendo sutis alterações. O escriba¹⁸ não criticou a Jesus por ter citado o Shemá “alterado”, nem tampouco Jesus o repreendeu por ter feito o mesmo com Sua resposta.¹⁹ O escriba afirmou que não há “outro” (ἄλλος – *outro da mesma essência*) semelhante a Deus. O ponto que devemos destacar aqui é a problemática da unicidade de Deus. Que tipo de monoteísmo Marcos adota? Ao analisarmos os escritos do NT, percebemos que alguns temas foram se desenvolvendo gradualmente. A complexa distinção entre o monoteísmo judeu e o monoteísmo cristão levou algum tempo para se solidificar.²⁰

¹⁷ “Rabbi Simlai said, ‘Six hundred thirteen commandments were given to Moses—365 negative, equalling the number of days in the year, and 248 positive, equalling the number of a man’s members. David came and reduced them to eleven [Psalm 15]. Then Isaiah reduced them to six [Isaiah 33:15-16], Micah to three [Micah 6:8], and Isaiah again to two, as it is said, “Keep judgment and do righteousness” [Isaiah 66:1]. Then Amos reduced them to one, “Seek me and live” [Amos 5:4]. Or one could say Habakkuk: “The righteous shall live by his faith” [Habakkuk 2:4].” (Makkot 23 b-24 a, abridged), STERN, David H. **Jewish New Testament Commentary**. Jewish New Testament Publications, Inc. Copyright©1992, in *CD-ROM Pe Study Bible 5*. Copyright©1988-2007. BibleSoft® and Pc Study Bible®logos.

¹⁸ Para conhecer melhor a importância política e espiritual dos escribas e outros, ver URBACH, E. E. *Caráter e Autoridade do Sábio Talmúdico*. in: GUISEBURG, J. (ed). **Vida e valores do povo judeu**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. p. 114; SHEPARD, J. W. **The Christ of the Gospels**. Grand Rapids: Eerdmans, 1939. p. 501-502; WILLIAMS, J. F. *Other followers of Jesus: minor characters as major figures*. In. **Mark’s Gospel**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. p. 172-176.

¹⁹ Tanto Jesus quanto o escriba apresentaram versões “diferentes” a partir de uma base comum.

SHEMÁ – ORIGINAL	SHEMÁ - JESÚS	SHEMÁ - ESCRIBA
Deus é ̳̳̳̳ Um, Único	Deus é εἷς Um, Único	Deus é εἷς Um, Único e não há outro (ἄλλος – <i>outro da mesma essência</i>) além dEle
Coração - ̳̳̳̳ - καρδία	Coração - καρδία	Coração - καρδία
Alma - ̳̳̳̳ - ψυχή	Alma - ψυχή	Entendimento - σύνεσις
Força - ̳̳̳̳ - δύναμις	Mente - διάνοια	Força - ἰσχύς
	Força - ἰσχύς	

²⁰ Para entender melhor a compreensão da comunidade cristã no primeiro século ver: HURTADO, Larry W. **Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest christianity**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003; RAINBOW, Paul A. *Jewish monotheism as the matrix for New Testament christology: a review article*. **Novum Testamentum**, vol. XXXIII, n. 1, ano 1991, disponível em: <http://www.michaelsheiser.com/TwoPowersInHeaven/RainbowJewishMonotheism.pdf>. Acessado em 15/03/2011.

Marcos rompe com o monoteísmo judeu usando uma estratégia interessante. Se por um lado ele assimila a doutrina prevalente, por outro inova introduzindo uma reflexão profunda a partir de textos clássicos do AT. Os diálogos tensos entre Jesus e os teólogos do Seu tempo são postos aqui como um convite a ponderar que existe algo mais do que está sendo dito. Por exemplo, os escribas questionam a autoridade de Jesus em perdoar pecados afirmando que esta é uma atribuição divina “Quem pode perdoar pecados, senão um, que é Deus?” (Mc 2:7). Marcos registra que Jesus não somente perdoou os pecados mas também curou o pecador. “Ora, para que saibais que o Filho do Homem tem sobre a terra autoridade para *perdoar pecados* - disse ao paraplégico: Eu te mando: Levanta-te, toma o teu leito e vai para tua casa” (Mc 2:10-11). O que está sendo dito aqui? Se perdoar pecados é um atributo divino, quem o faz só pode ser divino. Mas que tipo de divindade Jesus desfruta? Em Marcos, Jesus é o “Filho do Homem”,²¹ o “Filho de Davi”²² e o “Filho de Deus”²³ ou “Filho Amado”.²⁴ Os dois primeiros são títulos messiânicos, o terceiro descreve a paridade de Jesus com o Pai. Sabemos que, na mentalidade semítica, ser filho é ser igual. Isto é evidente no clássico texto de João 10:30-33.²⁵ Logo, Marcos também reivindica a Deidade de Jesus. Por outro lado, o Jesus de Marcos é prudente em confirmar Sua origem divina. Evita até mesmo ser chamado de bom: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão um, que é Deus” (Mc 10:18). Entretanto, quando interrogado sobre sua origem e identidade, Ele foi claro: “Tornou a interrogá-lo o sumo sacerdote e lhe disse: *És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito?* Jesus respondeu: **Eu sou**, e vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo com as nuvens do céu” (Mc 14:61-62).

Em Marcos, a autenticação da Divindade de Jesus *vem de cima*, do Pai “Tu és meu Filho Amado” (Mc 1:11 e 9:7). *Vem “de baixo”*, dos demônios: “Exclamando com alta voz: Que tenho eu contigo, **Jesus, Filho do Deus Altíssimo?** Conjuro-te por Deus que não me atormentes!” (Mc 5:7) “Também os espíritos imundos, quando o viam, prostravam-se diante dele e exclamavam: **Tu és o Filho de Deus!** *Mas Jesus lhes advertia severamente que o não expusessem à publicidade*” (Mc 3:11-12). Aqui Marcos introduz o chamado *Segredo Messiânico* – no primeiro momento só os mais íntimos de Jesus têm o privilégio de saber quem realmente Ele era. O mundo representado por um oficial romano também reconhece a Divindade de Jesus: “O centurião que estava em frente dele, vendo que assim expirara, disse: **Verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus**” (Mc 15:39).

²¹ 2:20, 28; 8:31,38; 9:9, 12; 10:33, 45; 13:26; 14:41 e 62.

²² 10:46, 47, 48; 12:35 e 37.

²³ 1:1 (não aparece nos melhores manuscritos); 3:11; 5:17; 14:61-62 e 15:39.

²⁴ 1:11; 9:7. Há ainda duas referências subjetivas 12:6 (filho único na parábola) e 13:32.

²⁵ João 10: 30 “**Eu e o Pai somos um.**”³¹ Novamente, pegaram os judeus em pedras para lhe atirar. ³² Disse-lhes Jesus: Tenho-vos mostrado muitas obras boas da parte do Pai; por qual delas me apedrejais? ³³ Responderam-lhe os judeus: Não é por obra boa que te apedrejamos, e sim por causa da blasfêmia, pois, **sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo**”. (negrito nosso).

Mas este não é o ponto central da discussão. A questão ainda aberta é: estaria Jesus confirmando a teologia hebraica de Sua época quanto à unicidade de Deus ao recitar o Shemá? O texto grego κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν (Mc 12:29) tem um problema. A palavra εἷς (um) é numeral cardinal. Embora a Almeida Revista e Atualizada (1993)²⁶ a traduza por “único”. Para entender melhor a problemática comparemos as versões:

SEPTUAGINTA (LXX)	BNT - NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, NESTLE-ALAND 27H EDITION
<p>BGT Deuteronomio 6:4 καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελεθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἄκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος <u>εἷς ἐστίν</u></p>	<p>BGT Marcos 12:29 ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἄκουε, Ἰσραὴλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος <u>εἷς ἐστίν</u>,</p>
<p style="text-align: center;">:הָאֱלֹהִים יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה יְהוָה שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ^{WIT} Deuteronomio 6:4</p> <p>ARA Deuteronomio 6:4 “Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR”.</p> <p>ARA Marcos 12:29 “Respondeu Jesus: O principal é: Ouve, ó Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor!”</p>	

Como podemos observar acima, Marcos praticamente copiou *ipsis litteris* o Shemá de Deut. 6:4 da Septuaginta. Esta versão do AT foi produzida no período de helenização do Oriente. Os tradutores judeus tiveram a oportunidade de propagar, de alguma forma, sua cultura e suas crenças. Portanto, sendo uma tradução pós-exílica é natural encontrar nela uma forte tendência à divulgação da unicidade de Deus.

A palavra que traduz **יהוה** é **εἷς**, que aparece 337 vezes no NT²⁷ e conserva o

²⁶ A partir daqui ARA.

²⁷ “εἷς, μία, ἓν adj. Número. *Uno, una, un. A*) lit. **1**) En contraste a las partes de las que se compone el total: Mt. 19:5; Jn. 10:30; Jn. 17:11; Jn. 17:21–23; Ro. 12:5; 1 Co. 3:8; 1 Co. 6:16; 1 Co. 12:12; 1 Co. 12:20; Gá. 3:28; Ef. 2:14; Ef. 2:15; 1 Jn. 5:8. **2**) Con el gen. partitivo o con *lx*: Mt. 5:19; Mt. 6:29; Mt. 18:6; Mt. 18:12; Mt. 22:35; Mt. 26:21; Mc. 9:42; Mc. 14:10; Mc. 14:18; Lc. 12:27; Lc. 17:2; Jn. 1:40; Jn. 6:8; Jn. 19:34; Hch. 11:28. **3**) En contraste con más que uno: Mt. 5:41; Mt. 20:12; Mt. 25:15; Mt. 25:24; Hch. 28:13; Ro. 5:12; 2 P. 3:8. **4**) Con un negativo: Mt. 5:18; Mt. 5:36; Mt. 10:29; Mc. 8:14; Lc. 11:46; Lc. 12:6. 2 P. 3:8. **B**) Enfatístico. **1**) Solamente uno: Mt. 19:17; Mt. 21:24; Mt. 23:8–9; Mt. 23:15; Mt. 27:14; Mc. 8:14; Mc. 10:21; Mc. 12:6; Mc. 12:32; Lc. 10:42; Lc. 18:22; Jn. 9:25; Hch. 4:32; Ro. 3:10; Ro. 3:12; 1 Co. 8:4; 1 Co. 9:24; 2 Co. 5:14; Gá. 3:20; Gá. 5:14; Fil. 3:13; 1 Ti. 3:2; 1 Ti. 3:12; 1 Ti. 5:9; Tit. 1:6; Stg. 2:19; Stg. 4:12; 2 P. 3:8. **2**) Uno y el mismo: Lc. 12:52; Jn. 11:52; Jn. 20:7; Hch. 17:26; Ro. 3:30; Ro. 9:10; Ro. 15:6; 1 Co. 10:17; 1 Co. 12:9; 1 Co. 12:11; 1 Co. 12:13; Ef. 4:5–6; Fil. 1:27; Fil. 2:2; Ap. 9:13; Ap. 18:8. **3**) Unicamente: Mt. 23:10; Mc. 2:7; Mc. 10:18; Lc. 18:19”. Alfred E. Tuggy, **Lexico Griego-**

significado básico do Grego Clássico (RONIZI, 2001, p. 390).²⁸ É *um* “em contraste com mais de um” (LOUW; NIDA, 1988). Marcos a utiliza 31 vezes.²⁹ Segundo Robertson $\epsilon\iota\varsigma$ é um hebraísmo (ROBERTSON, 1919, p. 671). É um cardinal que pode ser usado como ordinal ou como substantivo. Robertson observa ainda que $\epsilon\iota\varsigma$ pode assumir o mesmo significado de $\tau\iota\varsigma$ (“algum”, “alguma coisa”, “alguém”). Para Kittel, $\epsilon\iota\varsigma$ raramente é usado como número no NT. Para ele, este vocábulo foi adotado pelos cristãos para professar a unicidade de Deus e a união com Ele (I Cor 6:17) (KITTEL; FRIEDRICH, 1964). $\epsilon\iota\varsigma$ é o numeral “um” em sua forma nominativa masculina. O vocábulo mais preciso para traduzir “único” ou “singular” é $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ como em João 17:3.³⁰

É conhecida a distinção semântica entre יְחִיד e אֶחָד . O primeiro está relacionado com unicidade de algo, singularidade, predileção. A LXX introduziu o conceito de “amado” ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$) e até mesmo de “unigênito” ($\mu\omicron\sigma\omicron\gamma\epsilon\upsilon\eta\gamma\acute{\iota}\varsigma$ - “único de sua espécie”) ao traduzir *yāchid*. Conceitos estes que foram adotados pelos escritores do NT para falar de Jesus, apesar de que nem sempre *yāchid* significa *único* ou *um* no sentido cardinal. O clássico texto da *akedá* de Isaque em Gênesis 22 diz que ele era o “único” não no sentido numérico (porque Abraão tinha e teve outros filhos), mas no aspecto emocional. Mas em geral, יְחִיד conserva a ideia de um e único.³¹ Por outro lado, אֶחָד na Torah aparece em 295 versos com 6 formas.³² É um termo ambíguo,³³ porque tanto pode ser usado como *numeral ordinal*, como em Gên 1:5,

Español del Nuevo Testamento (El Paso-TX: Editorial Mundo Hispanico, 1997), p. 281. W. E. Vine, **Vine’s you Can Learn New Testament Greek! Course of self-help for the layman.** C1996 by W.E. Vine Copyright Ltd. of Bath, England. Nashville: Thomas Nelson. Copyright © 1996 W.E. Vine Copyright Ltd. of Bath, England. CD-ROM. *Sistema de Biblioteca Digital Libronix 3.0g.* Copyright©2000-2007.

²⁸ Aristóteles en su *Metafísica*, dijo: “Hay dos clases de Unidad [$\epsilon\iota\varsigma$]; hay lo que es uno por accidente, y lo que lo es en su esencia”. **Metafísica. Libro Quinto** em <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc10158.htm> acessado em 14/03/2011.

²⁹ **Mc** 2:7, 4:1, 8, 20; 8:14; 9:5, 17, 37, 42; 10:8, 17, 18, 21, 37; 11:29; 12:6, 28, 29, 32, 42; 14:18, 19, 20, 37, 43, 47, 66; 15:6, 27; 16:2.

³⁰ **João** 17:3 “E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste”.

³¹ *Yāchid* aparece em **Gn.** 22:2, 12, 16; **Jz.** 11:34; **Sal.** 22:21; 25:16; 35:17; 68:7; **Pr.** 4:3; **Jer.** 6:26; **Am.** 8:10 e **Zac.** 12:10.

³² **Gen** 1:5, 9; 2:11, 21, 24; 3:22; 4:19; 8:5, 13; 10:25; 11:1, 6; 19:9; 21:15; 22:2; 26:10; 27:38, 44f; 29:20; 32:9, 23; 33:13; 34:16, 22; 37:9, 20; 40:5; 41:5, 11, 22, 25f; 42:11, 13, 16, 19, 27, 32f; 44:28; 48:22; 49:16; **Exod** 1:15; 8:27; 9:6f; 10:19; 11:1; 12:18, 46, 49; 14:28; 16:22, 33; 17:12; 18:3f; 23:29; 24:3; 25:12, 19, 32f, 36; 26:2, 4ff, 8, 10f, 16f, 19, 21, 24ff; 27:9; 28:10, 17; 29:1, 3, 15, 23, 39f; 30:10; 33:5; 36:9ff, 15, 18, 21f, 24, 26, 29ff; 37:3, 8, 18f, 22; 39:10; 40:2, 17; **Lev** 4:2, 13, 22, 27; 5:4f, 7, 13, 17, 22, 26; 7:7, 14; 8:26; 12:8; 13:2; 14:5, 10, 12, 21f, 30f, 50; 15:15, 30; 16:5, 8, 34; 22:28; 23:18f, 24; 24:5, 22; 25:48; 26:26; **Num** 1:1, 18, 41, 44; 2:16, 28; 6:11, 14, 19; 7:3, 11, 13ff, 19ff, 25ff, 31ff, 37ff, 43ff, 49ff, 55ff, 61ff, 67ff, 73ff, 79ff, 85; 15:9; 19:14; 10:4; 11:19, 26; 13:2, 23; 14:15; 15:5, 11f, 15f, 24, 27, 29; 16:15, 22; 17:18, 21; 28:4, 7, 11ff, 15, 19, 21f, 27ff; 29:1f, 4f, 8ff, 14ff, 19, 22, 25, 28, 31, 34, 36, 38; 31:28, 30, 34, 39, 47; 33:38; 34:18; 35:30; 36:3, 8; **Deut** 1:2f, 23; 4:42; 6:4; 12:14; 13:13; 15:7; 16:5; 17:2, 6; 18:6; 19:5, 11, 15; 21:15; 23:17; 24:5; 25:5, 11; 28:7, 25, 55; 32:30.

³³ “ אֶחָד **adj.num. one** — 1. *one*, as subst. sq. אֶחָד ; pl. = *few, a few*. 2. = *each, every*; also repeated, distrib. sense. 3. = *a certain*; hence 4. = indef. art. 5. *only*; & (fem.) *once, at once* בְּאַחַת . 6. *one ... another, the one ... the other* א' ... א'; א' הא' ... א'. 7. as ordinal, *first*; of first day of month; *first year*, שְׁנַת אֶחָד . 8. in combin., a. אֶחָד עָשָׂר *eleven* (cf. עֶשְׂרִי עָשָׂר) as ordinal, *eleventh* אַחַת עָשָׂר ; b. with other numerals, as cardinal; as ordinal”. WHITAKER, R. F.; BROWN, S. Driver. R., & Briggs, C. A. A. 1997, c1906.

ou *cardinal* como em Gên 1:9, ou como *unidade composta* em Gên 2:24. Dito desta forma, Deut 6:4 tanto poderia ser traduzido como “o Senhor nosso Deus é único”, como “o Senhor nosso Deus é um”. Qual seria então o sentido de אֶחָד aqui? Os tradutores da LXX optaram por εἷς (um) e não por μόνος (único, sozinho). Talvez, influenciados por questões filosóficas gregas, estivessem mais preocupados com o aspecto ontológico do termo, ou seja, mais com a unidade essencial e substancial – Deus como um ser indivisível. Creio que a compreensão que Moisés tinha da Divindade era muito mais ampla do que ele registrou (Deut 18:15-22 comparar com Atos 3:22-23). Ele sabia que, usando *echad*, poderia manter o monoteísmo restrito, importantíssimo naquele momento histórico, e, ao mesmo tempo, deixar uma via aberta à compreensão mais ampla que Jesus traria sobre a Divindade.

Ao examinar o NT, a impressão que temos é de que os escritores usam εἷς com uma conotação semelhante a ideia sugerida por אֶחָד - ora como numeral cardinal, ora como ordinal e ora como uma unidade composta. Neste caso, o uso que Marcos faz de אֶחָד- εἷς, pode ser entendido não como uma negação da divindade de Jesus, mas como uma forma de ampliar o debate e introduzir a polêmica sobre a identidade do Filho de Davi.

Há muitos textos da Bíblia que dizem que Deus é UM e ÚNICO. Vejamos alguns:

Deuteronômio 4:35 (...) “o SENHOR é Deus; **nenhum outro há, senão ele**”.

Deuteronômio 4:39 “Por isso, hoje, saberás e refletirás no teu coração que só o SENHOR é Deus em cima no céu e embaixo na terra; **nenhum outro há**”.

Deuteronômio 32:39 “Vede, agora, que Eu Sou, **Eu somente, e mais nenhum deus além de mim**”; (...)

Isaías 44:6 (...) “**e além de mim não há Deus**”.

Isaías 45: 5 “**Eu sou o SENHOR, e não há outro; além de mim não há Deus;** (...) que **além de mim não há outro; eu sou o SENHOR, e não há outro**”.

Isaías 45: 14 (...) “**Só contigo está Deus, e não há outro que seja Deus**”.

Isaías 45: 18 (...) “**Eu sou o SENHOR, e não há outro**”.

Isaías 45: 21-22 (...) “Porventura, não o fiz eu, o SENHOR? **Pois não há outro Deus, senão eu, Deus justo e Salvador não há além de mim.** Olhai para mim e sede salvos, vós, todos os limites da terra; porque eu sou Deus, **e não há outro**”.

Joel 2: 27 (...) “eu sou o SENHOR, vosso Deus, **e não há outro**” (...).

The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon of the Old Testament: From A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament by Francis Brown, S.R. Driver and Charles Briggs, based on the lexicon of Wilhelm Gesenius. Edited by Richard Whitaker (Princeton Theological Seminary). Text provided by Princeton Theological Seminary. (electronic ed.) (25.2). Oak Harbor WA: Logos Research Systems, Inc; O hebraico moderno mantém ainda a ideia do hebraico clássico. ELWALDE, John. **The dictionary of classical hebrew.** Oxford: Oxford University press, 1998. p. 179.

Quando o escriba respondeu, alterando sutilmente a resposta de Jesus, ele o fez fundamentado em textos como estes. Por isso Jesus não o criticou, porque ele estava respondendo de acordo com o conhecimento que tinha das Escrituras. Entretanto, o NT introduz a chegada da “luz” (φῶς), embora Marcos não use este vocábulo, como a possibilidade de compreender os mistérios de Deus outrora ocultos, mas agora revelados na pessoa de Jesus Cristo. Paulo disse: “porquanto, nele, habita, corporalmente, **toda a plenitude da Divindade.**” (Col. 2:9). O aparente paradoxo do NT é que mantém a ideia central do monoteísmo antigo e introduz uma nova concepção da Divindade a partir de uma releitura dos textos do VT que falam da unicidade de Deus. Eis uma amostra de textos que instauram uma nova maneira de ver a Deus.

João 5:44 “Como podeis crer, vós os que aceitais glória uns dos outros e, contudo, não procurais a glória que vem do **Deus único?**”

João 17:3 “E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o **único Deus verdadeiro**, e a Jesus Cristo, a quem enviaste”.

1 Timóteo 1:17 “Assim, ao Rei eterno, imortal, invisível, **Deus único**, honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém!”

1 Timóteo 6:15 “a qual, em suas épocas determinadas, há de ser revelada pelo bendito e **único Soberano**, o Rei dos reis e Senhor dos senhores”;

Judas 1:4 “(...) e negam o nosso **único Soberano e Senhor, Jesus Cristo**”.

Judas 1:25 “ao **único Deus, nosso Salvador**, mediante Jesus Cristo, Senhor nosso, glória, majestade, império e soberania, antes de todas as eras, e agora, e por todos os séculos. Amém!”

Em todos estes textos aparece sempre μόνος (único, sozinho) e nunca εἷς (um, único). Do ponto de vista semântico-teológico isto é muito significativo. Mais significativo ainda é o fato de que o relato de Marcos não é um fragmento desconectado de sua teia narrativa. Uma boa maneira de compreender porque Jesus elogiou a resposta unicista do escriba é que, segundo Marcos, a conversa não havia terminado ainda. Devemos tomar cuidado com as divisões da Bíblia em capítulos e versículos. Elas, às vezes, podem reduzir nossa visão do quadro narrativo geral. Vejamos como fica se aceitarmos que os versos 35 a 37 fazem parte do mesmo bloco temático.

O SHEMA E OS DOIS SENHORES

Na primeira seção da nossa perícopre vemos que a ênfase recaiu na unicidade de Deus – Deus é Um. Nesta parte, encontramos mais informações para clarear o que foi dito anteriormente. De acordo com Marcus (2009, p.845) este bloco é importantíssimo para entender a conexão que existe entre o Shemá e os Dois Senhores³⁴. Leiamos:

³⁴ Joel Marcus admite que esta seção está relacionada com o intento de Marcos em apresentar a relação de Jesus com Deus. Marcos faz isto conectando esta parte com o Shema.

“Jesus, ensinando no templo, perguntou: Como dizem os escribas que o Cristo é filho de Davi? O próprio Davi falou, pelo Espírito Santo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés. O mesmo Davi chama-lhe Senhor; como, pois, é ele seu filho? E a grande multidão o ouvia com prazer” (Marcos 12:35-37).

No texto grego lemos καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ (verso 35a). Percebemos que a expressão introdutória καὶ ἀποκριθεὶς não foi traduzida na ARA nem em muitas versões modernas. A King James Version a traduziu desta maneira: “and Jesus answered and said...” o que está bem próximo do original. Literalmente é “e respondeu...”. Este é um dado importante. O fato de que Marcos usa a conjunção καὶ de forma indiscriminada não significa que esta conjunção esteja isenta de significado. Ele a usa 1091 vezes em 555 versos. Há estimativas de que 80 a 88% das seções e 64% das sentenças em Marcos comecem com καὶ (DECKER, 2011). Uma das funções de uma conjunção é unir partes de uma sentença e até mesmo de um parágrafo (WALLACE, 1996, p. 667). Levinsohn (1992, p. 31) ressalta que quando começa uma sentença e precede a um verbo, geralmente sua função é de um conectivo. Nesse caso, a conjunção implica a ideia de continuidade com o contexto precedente, embora nem sempre deva ser traduzida (ABBOT, 1906, p. 69). Entretanto, neste contexto a KJV acertou. Porque a tradução da expressão καὶ ἀποκριθεὶς (“e respondendo...”) (HANNA, 1997, p. 214)³⁵ aqui é uma cláusula apologética. Se Jesus estava respondendo era porque alguma questão ficou sem resposta no bloco anterior. O texto diz ainda que Ele estava no templo. Só Marcos destaca que Jesus ainda estava lá (NICHOL, 1978). Jesus faz menção da incompetência dos escribas para responder questões vitais como a identidade do Filho de Davi – o Messias. Como observou Joel Marcus “Jesus está contestando o significado do silêncio de seus questionadores” (MARCUS, 2009, p. 846). O curioso é que o verbo depoente³⁶ ἀποκρίνομαι não significa apenas uma mera resposta, mas também uma defesa de um ponto de vista pessoal (SWETNAM, 2004, p. 243). Segundo Gingrich (1979), hebraicamente ἀποκρίνομαι com εἰπεῖν e λέγειν tem a ideia de *continuidade* como em Mt 22:1 e 26:25. Portanto, nossa teoria está apoiada numa boa sintaxe grega. Chegamos então ao ápice da *disputatio* entre Jesus e os escribas.

O Messias e o Filho de Davi. Jesus faz uma pergunta retórica a seu *inquiridor oculto*: “Como dizem os escribas que o Cristo é filho de Davi?” (Mc 12:35). A palavra χριστός (“ungido”) é uma tradução do hebraico מָשִׁיחַ. Ambos os termos designam “alguém que foi solenemente ungido para desempenhar um cargo” (COLNEN; BEYRENTHER; BIETENHORD, 1990, p. 381). Nos tempos do Antigo Testamento, ungiam-se os reis para seus cargos, como se fazia aos sacerdotes, sumos sacerdotes e profetas (cf. 1 Sam 10:1, Êx 40:15, Lev 21:10, 1 Re 19:16). Davi e

³⁵ Particípio aoristo passivo, nominativo masculino singular. Em português como em espanhol, muitas vezes, temos que traduzi-lo como um gerúndio.

³⁶ “Os depoentes passivos não têm formas ativas ou médias, usam formas passivas para expressar significados ativos”.

Jesus são considerados na Bíblia como “ungidos” ou Messias. Jesus era chamado de Filho de Davi por pertencer à família ou “casa” de Davi. Marcos faz duas menções ao filho de Davi (10:47-48 e 11:9-10). A conexão entre Davi e Jesus pode ser vista ainda em Isa 9:6-7 e 11:1; Sal 2:2; 89 e 132; Miq 5:2. Talvez tenha sido a consciência deste binômio Davi-Jesus que motivou Herodes a tentar eliminá-lo ainda criança (Mt. 2). Marcos sugere que o Messias teria uma ascendência real por parte de Davi, mas também um caráter divino. Neste Evangelho, “a identidade de Jesus não é definida tanto por sua relação com Davi, mas por seu relacionamento com Deus” (MARCUS, 2009, p. 850). Jesus não era mais um messias político-libertário como Menachem ou Simão, mas um libertador espiritual. Os sectários de Qumran criam que haveria dois Messias: um filho de Davi (rei) e outro filho de Arão (sacerdote) (SANDERS, 2000, p. 65).³⁷ No NT, Jesus incorpora esses dois papéis messiânicos.

Nesta pergunta, Jesus ironiza o pseudo conhecimento dos escribas. Destaca a contradição existente na interpretação rabínica. Se o Messias é filho de Davi, por que Davi o chama de Senhor? Aqui Jesus identifica o segundo Senhor como sendo o Messias. A evocação ao Salmo 110:1 feita por Jesus, neste contexto, é muito significativa devido ao caráter profético e litúrgico deste livro. Se na primeira seção (12:28-34), a figura histórica era a de Moisés, aqui é a imagem explícita de Davi. Na primeira parte, se enfoca o Um. Agora, Jesus amplia o conceito anterior falando da existência de dois Senhores. Antes de fazer qualquer afirmação quanto à natureza da Divindade, Jesus faz questão de enfatizar que Davi falou pelo Espírito Santo $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \Delta\alpha\upsilon\iota\delta \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omega\cdot$ (v. 32a). Tanto os escritos de Qumran como a literatura rabínica confirmam a inspiração de Davi (II Sam 23:2) (MARCUS, 2009, p. 850).

Quem é o Senhor do Salmo 110:1? Os eruditos têm adotado três posições: (a) Seria o rei Davi; (b) Salomão, seu filho; (c) o Messias (ALOISI, 2005, p. 113-123). Há uma questão técnica no texto que tem provocado debate entre os exegetas. A locução לַאֲדֹנָי (BATEMAN, 1992, p. 448) (“ao meu senhor”) é usada no AT aplicando-se quase exclusivamente para relações humanas entre senhor-servo, esposa-esposo, filho-pai etc. Exceções são os textos de Zc. 1:9; 4:5; 6:4 e 13; Dn. 10:16, 17, 19 e 12:8, onde se aplica a seres celestiais.³⁸ A expressão comumente usada para Deus é לַאֲדֹנָי (“meu senhor”). A diferença entre *adoní* e *adonai* (ambos significam “meu senhor”) é sutil, pois se levarmos em consideração que no hebraico antigo não havia vogais, o formato da expressão era praticamente o mesmo. No contexto do Sl. 110:1, dificilmente o *senhor* aqui seria Davi, embora fosse comum na linguagem semítica

³⁷ Sander afirma en footnote: “Los sectarios del mar Muerto compartían esta opinión. Pensaban que en los últimos días habría un Mesías que sería hijo de David, pero también esperaban un Mesías sacerdotal, un Mesías de Aarón, que estaría de hecho al mando. Además, según la descripción que de la *Regla de la Comunidad*, los sacerdotes eran los principales jefes e instructores de la secta”.

³⁸ “The exceptions are when Joshua, Gideon, Daniel, and Zechariah addressed an angelic being as “my Lord” (*adoní*, Josh 5:14; Judg 6:13; Dan 10:16, 17, 19; 12:8; Zech 1:9; 4:4–5, 13; 6:4)”, TESH, S. Edward; ZORN, Walter D. **The college press NIV Commentary**. Joplin, Mo.: College Press, 1999. p. 319.

intercambiar da primeira a terceira pessoa.³⁹ Talvez possamos encontrar elementos que se apliquem a ele, como é comum nos salmos messiânicos mesclar fatos contemporâneos com fatos futuros. Quanto a Salomão, por que Davi o chamaria de “meu senhor”? Isto não se encaixa com a lógica da narrativa. O mais provável é que historicamente era um cântico messiânico. É o Salmo mais citado pelos escritores do NT para demonstrar que Jesus era o Messias, ou seja, o Senhor do Salmo 110:1.

“Disse o Senhor ao meu Senhor...” εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου. (**verso 36b**). O Sal. 110:1 (na LXX é o 109:1), está muito conectado com a ideia de monoteísmo professada pelos cristãos primitivos. Segundo Joel Marcus (2009, p. 842), existe uma relação entre o Shemá e “o Senhor” dos versos 35 a 37. Marcos estaria dando uma ousada “reinterpretação da ideia judaica de unicidade, uma reinterpretação que implica uma unidade entre Deus e Jesus”.

Κύριος é o vocábulo que traduz בעל, אֲדֹנָי, אֲדֹנִי e יהוה. Em geral, os judeus dos tempos bíblicos quando encontravam o tetragrama יהוה, por reverência liam *Adonai* (lit. “meu Senhor”). A problemática consiste que, no Texto Massorético, temos duas palavras distintas para *senhor*, enquanto que na LXX e em Marcos encontramos apenas um vocábulo repetido. Vejamos o esquema:

ORDEM DA FRASE SALMO 110:1 →	1	2
Texto Massorético	יהוה	לַאֲדֹנָי
Septuaginta	κύριος	τῷ κυρίῳ μου
Almeida Revista e Atualizada-1993	Senhor	ao meu Senhor:
Marcos 12:36		
Nestlé-Aland -NA ^{27a} edition	κύριος ⁴⁰	τῷ κυρίῳ μου
Almeida Revista e Atualizada-1993	O Senhor	ao meu Senhor

Em Marcos, Κύριος aparece em 16 versos em cinco formas diferentes.⁴¹ Dois versos se referem a um senhor metafórico (12:9 e 13:35). Cinco estão relacionados à figura de Javé (11:9; 12:29, 30, 36 e 37). Os outros nove estão conectados a Jesus. Um texto interessante é a citação que Marcos faz de **Isaías 40:3** que, segundo a interpretação cristã, descreve a obra de João Batista preparando o caminho para Jesus.

³⁹ Para ter uma visão geral do assunto aplicado ao estudo dos Evangelhos ver MACHO, Alejandro Diez. **La cristología del hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera.** (PDF, sem dados), pp. 1-14.

⁴⁰ A edição Bizantina traz BYZ Marcos 12:36 (...) ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου,(...) com o artigo definido dativo singular. O Textus Receptus de F.H.A. Scrivener de 1894 faz o mesmo. Nestlé-Aland^{27a} opta por não usar o artigo definido ὁ.

⁴¹ Marcos 1:3; 2:28; 5:19; 7:28; 11:3, 9; 12:9, 11, 29f, 36f; 13:20, 35; 16:19f.

“Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do SENHOR (יהוה) ; endireitai no ermo vereda a *nosso Deus* (אלהינו)”. A versão grega diz φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν (LXX). Em **Marcos 1:3** temos φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Se o leitor olhar atentamente verá que a palavra Senhor (Κύριος) é a que traduz tanto na LXX como em Marcos o tetragrama do nome de Deus (יהוה). Dito de outra maneira, o que Marcos está nos mostrando é que JESUS também é YHVH – o Deus das alianças do AT. Logo, Jesus reforça esta compreensão nova da Divindade ao revelar que o conceito de Deus é de uma *Unidade Composta* – há mais de UM Κύριος no santuário celestial.

Esta interpretação deixa claro que a assimilação de Jesus ao Shemá não foi algo contraditório, pois o conceito que o NT tem de יהוה-εἷς é algo que extrapola a lógica vigente. Ampliando ainda mais este quadro, podemos ler que a interpretação inaugurada por Marcos sobre o Salmo 110:1 será usada por todo o NT. Em Mc 14:61-62: “*És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito?*” Jesus respondeu: **Eu sou**, e vereis o Filho do Homem **assentado à direita do Todo-Poderoso** e vindo com as nuvens do céu”. Dois elementos confirmam a divindade de Jesus: Ele é Filho de Deus e partilha Sua soberania (“assentado à direita do Todo-Poderoso”). Marcos fecha seu Evangelho dizendo que após a ressurreição de Jesus, Ele “foi recebido no céu e **assentou-se à destra de Deus**” (Mc 16:19).⁴²

A Cristologia do Salmo 110:1. “Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés” (Mc 12:36). Depois da interpretação dada por Marcos, os escritores do NT compreenderam e ensinaram que a Divindade não era um UM matematicamente falando, mas uma *Unidade Composta* onde havia dois Senhores e um Espírito Santo. Lucas entendeu que estar assentado à direita de Deus correspondia a ser filho de Deus: “Desde agora, estará sentado o Filho do Homem **à direita do Todo-Poderoso Deus**. Então, disseram todos: Logo, **tu és o Filho de Deus?** E ele lhes respondeu: Vós dizeis que eu sou” (Lc 22:69-70). Talvez a cristologia marcana tenha sido inspirada no discurso de Pedro: “Porque Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo declara: Disse o Senhor ao meu Senhor: *Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés*. Esteja absolutamente certa, pois, toda a casa de Israel de que a este Jesus, que vós crucificastes, **Deus o fez Senhor e Cristo**” (Atos 2:34-36). Estevão, como Davi, viu os dois Senhores no santuário celestial: “Mas Estevão, cheio do **Espírito Santo**, fitou os olhos no céu e viu a glória de **Deus e Jesus, que estava à sua direita**, e disse: Eis que vejo os céus abertos e o Filho do Homem, *em pé à destra de Deus*” (Atos 7:55-56). Poderíamos citar ainda Rm 8:34; Ef. 1:20 e 2:6; Col. 3:1; Heb 1:3; 8:1 e 10:12-13; I Pe 3:22 e Apoc. 2:2.⁴³

⁴² Estamos conscientes do debate sobre as duas terminações deste livro, mas em todo caso, mesmo se este verso não fazia parte do texto original, ele revela a crença dos cristãos primitivos acerca da igualdade de Jesus com o Pai. O uso do Sal. 110.1 confirma que a interpretação dada por Jesus foi aceita como autêntica.

⁴³ Quanto a expressão “inimigos debaixo de teus pés” ver – I Cor 15:24-28; Ef. 1:20-23.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nem sempre Jesus dizia toda a verdade de uma só vez. O diálogo iniciado com o escriba sobre o Shemá deve ser entendido em conexão com os dois Senhores. Desta forma, teremos um quadro mais claro da Divindade. Assim como não era intenção de Marcos expor uma hierarquia dos Mandamentos, mas sua composição essencial e primordial, o mesmo ocorre com a cláusula εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου. O que está em jogo não é quem é o maior ou o mais importante, mas a unidade ôntica da Divindade. Marcos usa a tradução interpretativa da Septuaginta para esclarecer com cautela, e ao mesmo tempo com profundidade, a nova concepção de Deus trazida por Jesus Cristo. Segundo Marcos, Jesus é mais que um herdeiro da realeza davídica. Jesus é o verdadeiro Senhor (Κύριος) e Deus. Na época de Marcos, no paganismo já existia e estava em expansão a ideia de divinização de pessoas importantes.⁴⁴ Ao mesmo tempo, um tipo de monoteísmo estava em elaboração (MITCHEL; NUFFELEN, 2010). Por outro lado, o judaísmo mantinha ideia rígida sobre o Deus Uno. Como manter o equilíbrio na apresentação da mensagem do Evangelho? O que fazer para que nem judeus nem pagãos pensem que os cristãos são politeístas? Como introduzir uma ideia tão radical sobre Deus? Filon (25 a.C – 50 d.C), judeu helenizado de Alexandria, já havia concebido uma teoria de dois Poderes Celestiais (MACGRATH, 2004, p. 1-27). Entretanto, esta teoria era influenciada pela filosofia grega. Marcos propõe um caminho novo, mostra como Jesus se ajustou à teologia judaica e ao mesmo tempo abriu novos horizontes à nossa compreensão do tipo de Deus que adoramos. Ao apresentar a pessoa de Jesus, Marcos procura preservá-Lo dos possíveis fanáticos religiosos que estavam acostumados a divinizar pessoas, como podemos verificar em Atos 12:22 e 14:11-15. Portanto, o *Shemá* e os *dois Senhores* não são trechos contraditórios, mas duas faces da mesma moeda chamada DEUS.

⁴⁴ Durante el imperio romano se extiende la idea de hijo de dios sobre todo el mundo entonces conocido, pero sobre la base ideológica del estado romano. El año 42 a. C, después de asesinado, César fue declarado «*divus*», «divino», y consiguientemente Octavio, que había sido adoptado como hijo el año 45 a. C, era el «*divi filius*», «hijo del divino». Esta denominación se impuso lentamente y fue el elemento constitutivo del nombre que señalaba la continuidad genealógica. Esto permaneció inalterado entre los emperadores siguientes, y así p. ej. en el año 195 d. C. «*divijulius*» aparece seis veces como nombre oficial de Septimio Severo. En el mundo griego la fórmula «*divi filius*» se expresa por «θεοῦ υἱός [*theoí hyiós*]». La fórmula helenística de la filiación mítica divina no influye, con todo, en la divinidad de los emperadores romanos —ya que ésta procede del pensamiento romano—, sino que únicamente la hace inteligible y aceptable en el oriente griego. La implantación de esta legitimación romana en el próximo oriente debe, por tanto, ser evidente en la época neotestamentaria (LvO, 295). COENEN, Lothar; BIETENHARD, Erich Beyreuther Hans (eds). **Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Vol. II.** Salamanca-ES: Ediciones Sígueme, 1990. pp. 292-293; Para saber más sobre la adoración al Imperador en el mundo greco-romano ver [http://en.wikipedia.org/wiki/Imperial_cult_\(ancient_Rome\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Imperial_cult_(ancient_Rome)) accedido en 10/03/2011. “It is argued that Mark is written to present Jesus ‘as the true Son of God and in doing so deliberately presents Jesus in opposition to Rome’s candidates for a suitable emperor, saviour, and lord’. Evans presents extensive parallels between the Marcan Christology and the cult of the Julian and Flavian emperors, arguing that Mark is presenting Jesus as a viable alternative to submission to the emperor, inviting submission to Him and not them”. EVANS, Craig A. E. Mark 8:27 – 16:20. **Word Biblical Commentary.** Volume 34b.; METZGER, Bruce M.; HUNNARD, David A.; BARKER, Glenn W. (eds). Copyright © 2001 by Thomas Nelson, Inc.. CD-ROM. *Sistema de Biblioteca Digital Libronix 3.0g.* Copyright©2000-2007.

REFERÊNCIAS

- ABBOT, E. A. **Johannine grammar**. London: Adam & Charles Black, 1906.
- ALOISI, John. **Who is David's Lord? Another look at Psalm 110:1**. DBSJ: 2005.
- BARCLAY, William. **The gospel of Mark**. Philadelphia: The Westminster Press, 1956.
- BATEMAN, Herbert W. Psalm 110:1 and the New Testament. **Bibliotheca Sacra**. n. 149, october–December, ano 1992.
- COLNEN, Lothar; BEYRENTHER, Erich; BIETENHORD, Hans (eds). **Diccionario teologico del Nuevo Testamento**. Salamanca-ES: Ediciones Sigueme, 1990.
- DECKER, Rod. **Parataxis in Mark's Gospel**. Disponível em: <http://ntresources.com/blog/?p=672>, acessado em 27/01/2011.
- GINGRICH. F. Wilbur. **Shorter lexicon of the greek New Testament**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- HANNA, Roberto. **Sintaxis exegética del Nuevo Testamento**. El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano, 1997.
- JEREMIAS, Joaquim. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- JUST, Felix. **The Gospel according to Mark: Literary Features & Thematic Emphases**, Disponível em <http://catholic-resources.org/Bible/Mark-Literary.htm>, acessado em 27/01/2011.
- KITTEL. Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964.
- LEVINSOHN, Stephen H. **Discourse features of New Testament greek**. Dallas: S.I.L., 1992.
- LOUW, Johannes P; NIDA, Eugene A. **Greek-english lexicon of the New Testament based on semantic domain. 2 Vols**. New York: United Bible Societies, 1988.
- MARCUS, Joel. The anchor Yale bible. **A new translation with introduction and commentary**. Yale University Press, 2009.
- MCGRATH, James; MCGRATH, Jerry Truex. Two Powers and Early Jewish and

Christian Monotheism. **Journal Of Biblical Studies**. ano 4, n. 1, jan., 2004.

MITCHELL, Stephen; NUFFELEN, Peter Van (eds.). **One God: pagan monotheism in the Roman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

NEUSNER, Jacob et al. God in Judaism, the Classical Statement. **The Encyclopedia of Judaism**. New York: Brill, 2000.

NICHOL, Francis D (ed.). **Mark - the seventh-day adventist bible Commentary: the Holy Bible with exegetical and expository commentary**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1978.

RENAN, Ernest. **Vida de Jesus**. São Paulo: Martin Claret, s/d.

ROBERTS, J. M. **Historia universal: de los orígenes a las invasiones bárbaras**. Spain: Printer Industria Grafica Newco, 2009.

ROBERTSON, A. T. **Grammar of the greek New Testament in the light of historical research**. Cambridge, U.S.A: The University Press, 1919.

RONIZI, Renato. **Greco antico - vocabulário greco italiano, etimológico e ragionato**. Bologna: Zanichelli editore, 2001.

SANDERS, E. P. **La figura histórica de Jesús**. Navarra Editorial Verbo Divino, 2000.

SWETMAM, James. **Gramática do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2004.

WALLACE, Daniel B. **Greek Grammar beyond the basics**. Michigan: Zondervan, 1996.

DATA DE SUBMISSÃO: 09/02/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012

ALTARES PATRIARCALES Y SUS USOS: LENGUAJE Y CARACTERÍSTICA DE LOS SACRIFICIOS

Patriarchal Altars and their Uses: Language and Characteristics of the Sacrifices

Alvaro F. Rodríguez¹

RESUMEN

En el Antiguo Testamento, es común encontrar la costumbre de levantar altares para YHWH. Por su parte, los estudios del ACO revelan que naciones ajenas al pueblo de Dios también levantaban altares para los diferentes dioses paganos. En el presente documento se presentarán las características básicas de los altares levantados por los patriarcas de la fe, las cuales permiten discernir las diferencias entre estos y los altares paganos. Además, siendo que la aparición del santuario terrenal sucedió en el siglo XV a. C., en los días de Moisés, es posible también encontrar motivos propios del santuario en los altares previos al tabernáculo del desierto (Éx 25:8).

PALABRAS-CLAVES: Altar(es). Sacrificio. Santuario. Adoración.

ABSTRACT

In the Old Testament, it is common to find the custom of raising altars to YHWH. Meanwhile, studies of ACO show that nations outside God's people also raised altars to different pagan gods. In the present document will be presented the basic characteristics of the altars built by the patriarchs of faith, which allows to discern the differences between these and the pagan altars. In addition, since the appearance of the earthly sanctuary happened in the XV century a. C., in the days of Moses, it is also possible to find own reasons of the sanctuary at the altars before the tabernacle in the desert (Ex 25:8).

KEYWORDS: Altar(s). Sacrifice. Sanctuary. Worship.

INTRODUCCIÓN

Según la historia bíblica, el altar del holocausto, מִזְבֵּחַ הָעֹלָה –mizbah hā^cōlā^h–, existió como tal a partir de los días de Moisés. Esto es, cuando Dios ordenó que le hicieran un santuario (Éx 25:8). Al leer en el libro de Éxodo, se tiene el registro de las medidas de dicho altar en 27:1-8. Del mismo modo, las ofrendas básicas que se ofrecían en este altar, según el libro de Levítico, eran las siguientes: ofrenda encendida, עֹלָה –ōlā^h– (Lv 1:3); ofrenda de cereal, מִנְחָה –minhā^h– (Lv 2:1); ofrenda de paz, שְׁלָמִים –šəlamîm– (Lv 3:1), ofrenda por el pecado, חַטָּאת –ḥattā^ʔt– (Lv 4:8);

¹ Licenciado en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Peruana Union. email: <alfer.rodriguez@upeu.edu.pe>

y ofrenda por la culpa, מִזְבֵּחַ-אֲשָׁם—*mizbēḥ-ʾāšām*— (Lv 5:15).²

LOS ALTARES EN TIEMPOS PATRIARCALES

Los altares, en los días de los patriarcas, tenían la función sacrificial (WALTON, 2004, p. 34).³ Del mismo modo se sugiere que la construcción de un altar introduciría el culto de un dios diferente o nuevo en una zona geográfica determinada. Según los registros arqueológicos, los altares eran construidos de tres diferentes materiales: piedra, tierra y metal; dependiendo de los factores ambientales (LERNER, 1996, p. 162). Los altares israelitas eran de construcción sencilla pues se tiene una prohibición a labrar la piedra y darle medidas⁴ para diferenciarse de los altares de los dioses cananeos.

Es interesante notar también que los altares no solo tenían una función sacrificial exclusiva. Es evidente que los altares, según el texto bíblico, cumplieron algunas veces una función conmemorativa (Jos 22:26) y en algunos casos como un lugar para consultar a YHWH (2 R 16:15).⁵

En relación con las estructuras cultuales de los pueblos cananeos, los altares se distinguían de los templos y los lugares altos. Es cierto también que todos los templos tienen asociación con los altares pero no todos los altares formaron parte del complejo del templo (HAAK, 1996, p. 162). Se considera también que los altares no ocurrían separados de un santuario o un lugar de culto.⁶

En cuanto a los altares dedicados a YHWH, es sabido que el altar del sacrificio o altar de bronce aparece en la construcción del santuario en el desierto, pero es posible percibir la existencia de altares desde épocas tempranas. La primera aparición explícita de un altar fue en los días de Noé, luego del diluvio. El texto en mención es Génesis 8:20 donde se declara que luego de salir del arca, Noé construyó un altar, מִזְבֵּחַ—*mizbēḥ*—, las siguientes apariciones previas al santuario son 12 en el libro de Génesis y 7 veces en el libro de Éxodo.

² No son las únicas ofrendas o tipos de sacrificios ofrecidos en el santuario terrenal, pero son las principales. Para mayores detalles en relación a los sacrificios y ofrendas ofrecidas en el altar del holocausto, véase R. E. Averbeck, “Sacrifices and Offerings”, en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 710-22.

³ Los altares tenían la función inherente de servir como plataforma para un sacrificio. Esto se hace evidente según la raíz hebrea que da origen a la palabra hebrea מִזְבֵּחַ, para más detalles véase: HAAK, Robert D. Altar. En: **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1996. p. 162.

⁴ Ibid. Aunque tal prohibición está dada en Éxodo 22:22-25, no significa que recién desde el momento en que se pone por escrito recién haya sido dada. En el caso del sábado bíblico, sucede lo mismo. Además la prohibición está conectada con la confección de ídolos y figurines.

⁵ Richard E. Averbeck, “מִזְבֵּחַ”, en *NIDOTTE*, 2:889.

⁶ Se han encontrado altares que no están relacionados con un lugar de culto, pero las evidencias no permiten definir que dichos hallazgos sean altares de sacrificio. Ibid., 165-166.

Todas estas ocasiones en las que se levanta un altar tienen como sujeto a personajes del pueblo de Dios. Esto indica que esta práctica es una actividad propia del pueblo de Dios.⁷ Los personajes involucrados en estas prácticas fueron los siguientes: Noé (Gn 8:20), Abram (Gn 12:7, 8; 13:4, 18; 22:9), Isaac (Gn 26:25); Jacob (Gn 33:20; 35:1, 3, 7), Moisés (Éx 17:15; 24:4, 6) y en cuatro ocasiones son estipulaciones dadas por Dios (Éx 20:24, 25, 26; 21:14).

Encontramos también ocasiones en las que sin mencionarse un altar, se hace referencia a la práctica típica del servicio en los altares de adoración. Los hermanos Caín y Abel trajeron una ofrenda, מִנְחָה –minḥā^h–, Caín del fruto de la tierra (Gn 4:3) y Abel trajo ofrenda, מִנְחָה –minḥā^h–, de los primogénitos de sus ovejas (Gn 4:4). El resultado de este accionar fue que Dios miró con agrado la ofrenda de Abel pero no la de Caín (Gn 4:4), lo que indica que en aquella época el sacrificio para YHWH debía ser ofrenda de ganado⁸ y no de cereal.⁹

Se encuentra también que antes de la construcción del santuario hubieron sacrificios del tipo עֹלָה –‘ōlā^h–. El primero de ellos fue hecho por Noé (Gn 8:20). También se encuentra que Dios le pide a Abraham una ofrenda encendida u holocausto –‘ōlā^h– (Gn 22:2), de hecho partió con leña para el holocausto (Gn 22:3, 6, 7) y finalmente ofreció un carnero como ‘ōlā^h (Gn 22:13). Moisés también, antes de salir de Egipto le pidió a Faraón que le diera holocaustos וְעֹלֹת –wə‘ōlōt– para YHWH (Éx 10:25). Jetro también ofreció holocaustos –‘ōlā^h– para YHWH (Éx 18:12). Moisés envió a un grupo de jóvenes para ofrecer holocaustos –‘ōlōt– (Éx 24:5).

Se encuentra también, en Éxodo 24:5, que antes del santuario, no solo se ofrecieron holocaustos para YHWH sino que también ofrecieron ofrendas de paz שְׁלָמִים –šəlāmîm–. Por lo demás, no hay evidencia de que se realizaron sacrificios por la culpa אֲשָׁם –‘āšām– o sacrificios por el pecado הַטָּאָה –ḥattā‘ā^t–. Se tiene una ocasión en la que se hace holocaustos עֹלָה –‘ōlā^h– a causa de los pecados cometidos (Job 1:5).

Una mención especial es la que encontramos en el Edén. Luego de la caída de Adán y Eva, Dios los visitó tras anunciarles las consecuencias de su desobediencia. Una de ellas fue su expulsión del huero del Edén (Gn 3:23). Antes de su salida Dios los vistió de pieles (Gn 3:21). Definitivamente, en dicha ocasión se realizó el primer sacrificio. Siendo que las pieles quedaron para Adán y Eva, es de suponer que ésta era una ofrenda por el pecado –ḥattā‘ā^t– pues según Levítico 7:8 la piel se quedaba con el sacerdote, es decir para la manutención de su familia. Aunque es

⁷ No significa que aquellos que no adoraban a YHWH no levantaran altares a sus dioses como lo hacían en los tiempos de la ocupación de Canaán por parte de YHWH. Pero el escritor bíblico hace de esta práctica una actividad propia y originaria del pueblo de Dios.

⁸ Abel trajo una ofrenda tomada de sus ovejas זֶבֶד –šō‘nō– y en Levítico se menciona esta clase de sacrificios en los capítulos uno, tres y cinco. Por tal razón, el sacrificio de Abel fue una ofrenda encendida (Lv 1:2) o una ofrenda de paz (Lv 3:6) o una ofrenda por la culpa (5:15).

⁹ Esto se deduce del hecho que no se menciona alguna ofrenda del tipo minḥā^h sino hasta después de la aparición del santuario en el desierto (Éx 29:41).

una ofrenda por el pecado, el texto hebreo la llama ‘ōlā^h . Esto significa que los diferentes tipos de sacrificios habrían derivado del $\text{–‘ōlā}^h\text{–}$ (WATTS, 2006, p. 125-126).¹⁰

Por lo que se puede percibir, antes de la instauración del santuario y sus rituales, los patriarcas ya realizaban ‘ōlā^h , es decir holocaustos u ofrendas encendidas. Aunque se menciona que hubo minḥā^h de parte de Caín y Abel, la evidencia textual indica que no fue una ofrenda de cereal sino una ofrenda de paz u holocausto. Debido a que las ofrendas de paz solo aparecen en Éxodo y no en Génesis, se podría conjeturar que no hubo, en épocas patriarcales, ofrendas de paz, sino hasta los días de Moisés.¹¹

CARACTERÍSTICAS DE LOS SACRIFICIOS EN LOS TIEMPOS PATRIARCALES

Como se ha visto hasta aquí, los holocaustos u ofrendas encendidas, son propios de los sacrificios hechos a YHWH desde tiempos remotos. A continuación, veremos las características de los sacrificios hechos antes de que se iniciara el sistema sacrificial del santuario.

El primer elemento que se debe tener en cuenta es que el sacrificio hecho para YHWH, era efectuado a causa del pecado, por lo tanto es expiatorio. Encontramos esta en realidad tanto Génesis 3:21 como en Job 1:5. En ambas ocasiones, es el pecado el agente que motiva la realización de un sacrificio. En el primer caso, encontramos que se hace un sacrificio a causa del pecado de Adán y Eva (Gn 3:1-20). Se entiende también que hay un carácter didáctico para que la primera pareja comprenda el plan de salvación. La segunda ocasión, Job hace sacrificios poniendo como móvil de su accionar el pecado de sus hijos (Job 1:5).

Un segundo elemento en estos ritos es el carácter sustitutorio del sacrificio. Según la narrativa bíblica, Si el ser humano pecara, debiera morir (Gn 2:17). El Nuevo Testamento también sostiene dicha enseñanza: la paga del pecado es la muerte (Ro 6:23). La muerte del animal sacrificado en el Edén fue una provisión en favor de la raza humana. Este mismo ejemplo se puede percibir en la vida de Abram, al salir con su hijo por el camino por orden divina (Gn 22:1-3), estando en la cumbre de la montaña, presto a sacrificar a su hijo, Dios lo detiene y provee un animal que sustituyó al joven Isaac (Gn 22:13).

¹⁰ Por lo que se percibe, hay una relación entre los ritos del santuario y el sacrificio que se hizo en el Edén con el objetivo de vestir a los padres de la humanidad; véase MATHEWS, Kenneth A. **The new american Commentary: Genesis 1-11:26**. Ed. E. Ray Clendenen. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1996. p. 255.

¹¹ La primera aparición de los שְׁלָמִים –šəlāmīm – sucede recién en Éx 24:5. con esta conjetura propia del análisis de los diferentes sacrificios hechos antes de la existencia del santuario, James Watts, sostiene la prominencia de los sacrificios ‘ōlā^h en relación a las otras ofrendas. Esto debido básicamente a su posición en la lista de ofrendas de Levítico 1-7 y por ser la mayor expresión de adoración a Dios pues en las ofrendas regulares del templo presentadas en Números 28-29, los ‘ōlōt van acompañados por otros sacrificios. Watts “ ‘ōlā^h : The Rhetoric of Burnt Offerings”, 132.

El tercer elemento propio de los altares que precedieron al santuario, fue que eran exclusivos para YHWH. Vimos que los altares eran levantados por personajes que representaban al pueblo de Dios. No solamente esto sino que hay una expresión recurrente en el libro de Génesis y Éxodo 1-26 que enseña tal principio. La frase es *מִזְבֵּחַ לַיהוָה* –*mizbēḥ lyhwh*– y significa “altar para YHWH”.¹² De hecho esta expresión también se repite una vez inaugurado el santuario¹³ y son importantes pues también nos muestran elementos propios de un altar para YHWH.

Un cuarto elemento propio del altar para YHWH es, no solamente su exclusividad, sino que expresa la superioridad de Dios sobre los falsos dioses. Al leer Jueces 6:24, 26 se puede percibir que ante el altar de YHWH, el altar o altares de otros dioses deben ser derribados, e incluso, con los restos de los altares e imágenes paganos se debe quemar el holocausto para Dios.

Se encuentra un quinto elemento propio del altar que es levantado en honor a YHWH, es la manifestación divina. En el caso de Abram, cuando llegó a Canaán, levantó un altar para Dios que lo había dirigido en todo su camino (Gn 12:7). Esta acción del patriarca fue en reacción a la aparición previa de Dios y la rectificación de su promesa. Lo mismo hizo Jacob, incluso por orden de Dios, cuando se le pide que vaya a Betel para levantar un altar para Dios (Gn 35:1).

El sexto elemento propio de los altares patriarcales era la testificación en favor del Dios verdadero. Los altares de los patriarcas eran levantados en lugares no considerados sagrados. Es decir, no estaban ubicados en algún santuario o lugar considerado como tal. No había ninguna construcción dedicada a la divinidad, lo que hacía de estos altares diferentes a los altares paganos, que estaban ubicados en un centro de adoración o en los lugares altos establecidos para la adoración a los falsos dioses (BLAIKLOCK, 2000, p. 137-138). En todo caso, los altares para YHWH no eran tallados (Ex 20:24-26), razón por la cual llamarían la atención a los adoradores de otros dioses.

Finalmente, el último elemento propio de los altares patriarcales, es que cada sacrificio requiere invocar, *וַיִּקְרָא* –*wayyiqrā*²– el nombre de Dios. El invocar significa “llamar, clamar”.¹⁴ El significado básico de este vocablo es llamar la atención de alguien con voz alta.¹⁵ La expresión *וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה* –*wayyiqrā² bəšēm yhwh*– se

¹² Frase compuesta por dos sustantivos *מִזְבֵּחַ* y *יְהוָה* unidos por la preposición *ל*. Siendo que la partícula que une estos sustantivos indica dirección, movimiento físico o actitud personal; esta construcción gramatical permite definir que el altar es dedicado, en honor, para adoración de, es decir los altares que levantaron los patriarcas, eran dedicados para la adoración de YHWH. Además de esto era el medio por el cual el ser humano se acercaba a Dios. BOWLING, Andrew. “ל”. En **Theological wordbook of the Old Testament**. Ed. R. Laird Harris. Chicago: Moody Press, 1980. p. 463. Véase también AVERBECK, Richard E. “מִזְבֵּחַ”. En: **The new international dictionary of Old Testament and exegesis**. Ed. Willem VanGemereh. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996. 2:888-889; *A Dictionary of Biblical Languages: Hebrew Old Testament*, s.v. “יהוה”.

¹³ Las veces que esta frase aparece en el AT después de levantado el santuario son 13 (Dt 27:5; Jos 8:30; Jue 6:24, 26; 1 S 7:17; 14:35(2x); 2 S 24:21, 25; 1 Cr 21:18, 22, 26; Is 19:19)

¹⁴ *Vine: Diccionario expositivo de palabras del Antiguo Testamento*, (1999), s.v. “Llamar, clamar”.

¹⁵ Louis Jonker, “”, en *NIDOTTE*, 3:971.

traduciría literalmente “y el llamó/clamó en el nombre de YHWH”. Este accionar de Abram no solo es un acto de adoración¹⁶ sino que es también, en forma indirecta, anunciar al Dios de los cielos. Aquellos que estaban junto con Abram en el momento de adoración fueron testigos de cómo Abram invocaba al Señor. Por tal razón, es posible considerar esta expresión no solo como un acto de adoración personal sino de proclamación pública del Dios verdadero.

CONCLUSIONES

Los altares construidos para YHWH eran diferenciados de los altares del Antiguo Cercano Oriente. Los elementos clave para comprender la función de los altares patriarcales son que tienen un motivo expiatorio, sustitutorio. Eran dedicados al único Dios verdadero, no se mezclaba con dioses paganos y suponía declarar la superioridad de YHWH sobre los dioses de Canaán. Al mismo tiempo, eran parte de la respuesta humana a la manifestación divina sirviendo de testimonio, al ser, por su forma y ubicación, diferentes a los altares y cultos paganos. Finalmente, los altares que levantaron los patriarcas tenían el propósito de anunciar el nombre del Dios Todopoderoso, pues parte de la adoración era clamar, en alta voz, el nombre de Dios, cumpliendo así un propósito de proclamación.

¹⁶ Ibid., 972.

REFERÊNCIAS

AVERBECK, R. E. **Sacrifices and Offerings**. In: Dictionary of the Old Testament: Pentateuch. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

AVERBECK, Richard E. **The New international Dictionary of Old Testament and Exegesis**. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996.

BLAIKLOCK, E. M. **The Zondervan Encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000.

BOWLING, Andrew. **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980.

HAAK, Robert D. **Altar**. In: The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1996.

LERNER, Bialik Myron. **Altar**. In: Encyclopaedia Judaica. Jerusalem: Keter Publishig House Jerusalem, 1996.

MATHEWS, Kenneth A. **The New American Commentary: Genesis 1-11:26**. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1996.

WALTON, John H.; MATHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **Comentario del contexto cultural de la Biblia: Antiguo Testamento**. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2004.

WATTS, James W. The rhetoric of burnt offerings. **Vetus Testamentum**. vol. 56, no 1, ano 2006.

DATA DE SUBMISSÃO: 02/03/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012

É CHEGADA A HORA: UMA EEXEGESE DE JOÃO 12:20-36

The Time Has Come: a Exegesis of John 12:20-36

Jolivé Rodrigues Chaves¹

RESUMO

João 12:20-36 é uma passagem importante para o desenvolvimento da teologia joanina. Ela marca a transição entre o “não é chegada a hora” e “é chegada a hora”. Alude ao momento da rejeição final dos fariseus e da abertura do evangelho para o mundo gentio pela resposta positiva dos gregos. Também marca a dedicação de Jesus ao ministério final com os seus discípulos. O texto é amplo para uma exegese minuciosa de todos os versos. A preocupação maior é responder ao tema central: o significado de *be hora*. Ao redor desse tema, há outros secundários como: quem eram os gregos; por que eles buscaram a Filipe e não a outro discípulo; a Páscoa no evangelho de João e a rejeição dos fariseus. A pesquisa se desenvolve explorando os contextos literário e histórico, dando ênfase maior ao tema *be hora*. A partir de um estudo exegético das principais palavras do texto.

PALAVRAS-CHAVE: A Hora. Evangelho de João. Exegese Bíblica.

ABSTRACT

John 12:20-36 is an important passage for the development of Johannine theology. It marks the transition between “the time has not come” and “the time has come.” Alludes to the moment of final rejection of the Pharisees and the opening of the gospel to the gentile world by the positive response of the Greeks. It also marks the dedication of Jesus to the final ministry with his disciples. The text is large for a detailed exegesis of all verses. The main concern is to respond to the central theme: the meaning of *be hora*. Around this theme, there are others secondary such as: who were the Greeks; why they sought to Philip and not to other disciple; the Passover in John’s Gospel and the rejection of the Pharisees. The research is developed by exploring the literary and historical contexts, giving greater emphasis to the theme *be hora*. To this end, there is an exegetical study of the main words of the text.

KEYWORDS: The Hour. The Gospel Of John. Biblical Exegesis.

INTRODUÇÃO

A perícopre em João 12:20-36 pode ser dividida em quatro partes. A primeira fala a respeito da visita dos gregos e sua solicitação aos apóstolos para uma entrevista com Cristo (Jo 12:20-22); na segunda, encontramos a exposição dos princípios básicos para aceitar a Jesus (Jo 12:23-28); na terceira parte, Jesus explica à multidão que chegou a hora do juízo e que, ao ser levantado da Terra, atrairia todos a Si (Jo 12:29-33). Finalmente, Cristo diz que o tempo de oportunidade está no fim (Jo 12:34-36), (VELOSO, 1984, p. 259). A ênfase maior do trabalho, porém, reside na

¹ Doutorando em Teologia Pastoral pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo – UNASP. Diretor e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – SALT. E-mail: <jolive.chaves@gmail.com>.

expressão grega *he bora*, que aponta para o evento da cruz. O contexto imediato se baseia nos caps. 12: 18, 19 e 36 a 38. O contexto amplo está dentro de todo o livro de João. O contexto geral é estabelecido na palavra chave *bora*, que é o ponto culminante do ministério de Jesus no Evangelho de João. O contexto histórico baseia-se nos v. 20-22, que introduzem o assunto do alcance mundial do Evangelho.

CONTEXTO IMEDIATO ANTERIOR

Jo 12:19: “De sorte que os fariseus disseram entre si: Vede que nada aproveitais! Eis aí o mundo vai após Ele”. As palavras dos fariseus são uma reação à atração que Jesus provocava à multidão descrita no verso 18. Em João 12:18 é apresentado outro grupo de pessoas que saem ao encontro de Jesus, pessoas estas que não haviam presenciado as grandes obras do Mestre. Entretanto, haviam recebido o testemunho das testemunhas oculares, daqueles que presenciaram os sinais (João 11: 42; 12:9 e 12:17). Duas grandes massas de gente acompanhavam a Jesus. Este grande movimento de pessoas encolerizou os fariseus” (VELOSO, 1984, p. 258).

Para Bounet e Schroeder (1971, p. 247, v. 2), “encontramos aqui o contraste entre os fariseus e a multidão cheia de entusiasmo pelo Salvador”. Bruce (1987, p. 225) acrescenta que “os fariseus observavam e comentavam entre si sobre a multidão entusiasmada. Se Jesus quisesse, poderia a qualquer momento liderar um levante contra o domínio romano, tirando o poder do Sinédrio, e conseqüentemente o deles”. Veloso (1984, p. 258) comenta que, em face do ciúme, “eles decidem colocar em prática o plano tomado pelo Sinédrio (Jo 11:57), aprisionar a Jesus”.

O egoísmo dos líderes judeus e o interesse dos gregos foi, para Jesus, o prenúncio da extensão mundial do Evangelho, rompendo as fronteiras de Israel.

CONTEXTO IMEDIATO POSTERIOR- v. 36 A 38

Estes versos explicam o motivo da incredulidade dos Judeus e a rejeição deles contra a pessoa e o ministério de Jesus. A partir desse ponto nos deparamos exclusivamente com a íntima relação que Jesus manteve com os seus discípulos naquelas poucas horas finais de Sua existência terrena (CHAMPLIN, 1982, p.493).

Bruce (1987, p. 233) comenta que “desde o princípio dos Seus sinais” em Caná (Jo 2:11), até a manifestação aberta da glória de Deus, na ressurreição de Lázaro (Jo 11:4-40), Ele [Jesus] revelou abertamente a glória do Pai nesta série de ações significativas”. Tal afirmação deixa transparecer a ideia de que os milagres realizados por Jesus são, entre outras coisas, uma forma de estreitar os laços com os discípulos.

Na perícopes em análise, a resposta que Jesus dá ao problema da incredulidade dos judeus contém a causa da referida incredulidade (Jo 12:39). Esta é expressa com uma revelação do profeta Isaías (Isa. 6:10). A causa da incredulidade está em sua

posição social (Jo12:43): “amavam mais a glória dos homens do que a Glória de Deus” (VELOSO, 1984, p. 264-265).

Assim, o contexto imediato mostrou a rejeição dos fariseus em relação a Jesus, bem como a causa dessa rejeição. Daí em diante, o Evangelista apresenta Jesus voltando-Se exclusivamente para os Seus discípulos a fim de prepará-los para os momentos da paixão.

A RESSUREIÇÃO DE LÁZARO (11:1-46)

Aqui, “um discípulo é objeto do milagre, a hostilidade contra Jesus e contra o discípulo de Jesus atinge o seu ápice, e as autoridades resolvem que ambos deveriam morrer (11:53; 12:10)” (BROADMAN, 1969). A intensificação se dá na oposição, gravidade do problema e testemunho de fé.

Jesus se retirou, e a partir deste momento João não relata nenhum discurso mais de Cristo para os judeus. A partir deste momento, Seu ensino se volta para os Seus discípulos, preparando-os para os momentos finais de Seu ministério, que se precipitaria na “hora da morte e da glória” (VELOSO, 1984, p. 238).

Na última semana do ministério de Jesus, intensificaram-se os planos de matá-lo, bem como a Lázaro (12:9,10) e Ele continuou buscando orientar Seus seguidores. Gastou Seu tempo na instrução da Igreja e não mais dos judeus.

Jesus chegou a Betânia seis dias antes da Páscoa (12:1). A Páscoa era realizada no dia 14 de nisã, que naquele ano caía na sexta-feira (VELOSO, 1984, p. 253). Neste evento, Jesus conseguiu atrair uma numerosa multidão dos presentes na Páscoa. Diante disto, a reação dos fariseus é assim registrada: “De sorte que os fariseus disseram entre si: Vede que nada aproveitais! Eis aí vai o mundo após Ele” (12:19).

Um dado importante para este trabalho diz respeito ao fato de que um grupo de gregos tinha subido a adorar no dia da festa (Jo12:20)” (VELOSO, 1984, p.259). Com o pedido dos gregos, Jesus percebe que “era chegada Sua hora”(12:23). Barret (1971, p.349) esclarece este ponto dizendo: “Jesus não tinha mais posição no judaísmo, dado que este desconheceu sua própria posição nos planos de Deus”.

Jesus afirma ter chegado a Sua hora (Jo13:1). São os 3 ½ dias finais de Jesus em que Ele se dedicou para a hora plena: O momento da cruz. Na cruz, reconhecendo ser este o modo de se cumprirem as Escrituras, disse: “Está consumado” (19:28,30). Encontramos destacado o fato de que o Messias havia agora aperfeiçoado completamente a Sua missão messiânica (CHAMPLIN, 1982, p. 622).

HE HORA NO EVANGELHO DE JOÃO

No evangelho de João, no contexto do sacrifício, a expressão *he hora* aparece nove vezes (2:4; 4:21; 4:23; 7:30; 8:20; 12:23 e 27; 13:1 e 17:1). Em 7:5 o termo é “Kairós”(tempo oportuno).

“NÃO É CHEGADA A MINHA HORA” (HE HORA). (JO 2:4)

Veloso (1984, p.74) comenta que se Maria estava pensando, como alguns sugerem, numa ação de Cristo, como a manifestação do triunfo total de Sua missão, certamente era apropriada a resposta de que a Sua hora ainda não havia chegado. A hora do triunfo total seria alcançada na cruz.

“VEM A HORA...”. (JO 4: 21 E 23)

Denota a nova era messiânica recuperada por meio da nova aliança tornada válida no sacrifício de Jesus Cristo.

“...O MEU TEMPO AINDA NÃO CHEGOU” (KAIRÓS: TEMPO OPORTUNO). (JO 7:6)

Para Jesus, os acontecimentos da vida estavam enquadrados por certas oportunidades divinamente ordenadas, nas quais havia um tempo apropriado para o cumprimento de cada propósito.

“NINGUÉM LHE PÔS A MÃO, PORQUE AINDA NÃO ERA CHEGADA A SUA HORA”. (JO 7:30)

Não O prenderam “porque no plano de Deus, a hora da prisão e do sofrimento de Jesus ainda não chegara” (BRUCE, 1987, p. 159). O evangelista afirma “ninguém o prendeu, porque não era chegada a sua hora” (Jo 8:20).

Champlin (1982, p. 404) comenta que “Jesus estava protegido pela providência divina, para que por enquanto os planos assassinos das autoridades religiosas dos judeus não se cumprissem”.

“PRECISAMENTE COM ESTE PROPÓSITO VIM PARA ESTA HORA”. (JO 12:27)

Brown (1984, p. 57) comenta que “a chegada de alguns gregos serve para Jesus como o sinal de que Seu ministério tinha chegado ao fim... A hora é o termo joanino para a volta de Jesus a Seu Pai através da paixão, morte e ressurreição”. Wilkenhauser (p. 351) acrescenta que “agora os inimigos já podem apoderar-se dEle, o que anteriormente era impossível”.

O capítulo doze marca o momento da transição. Nas referências anteriores, a hora não havia chegado. Com o pedido dos gregos, Cristo entendeu que o plano redentivo chegava ao seu ponto culminante. De acordo com Nichol (p. 999, v.5), Jesus contemplou “as cenas futuras que foram a causa de Sua angústia mental”. Ele

entendeu que Seu momento chegara. Daqui para frente, os textos registram Jesus confirmando que Sua hora chegara.

O evangelista declara que “sabendo Jesus que era chegada a Sua hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado os Seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13:1). Bruce (1987, p. 235) comenta que “o caminho de volta para o Pai passava pela cruz; andando por esta vereda Ele cumpriria o propósito do Pai em mandá-lo ao mundo e, comprovaria Seu amor pelos Seus que estavam no mundo”. O evangelista acrescenta: “...levantou os olhos ao céu, e disse: Pai, é chegada a hora” (Jo17:1).

É especificamente na hora da morte de Cristo, porém, que os termos gêmeos da cruz e da vida são vistos como assuntos inseparáveis. Assim sendo, a cruz de Cristo é ligada à glória que se haveria de manifestar nEle, quando de Sua ressurreição e ascensão aos céus; porém, por si mesma, a cruz já era motivo de glória, porquanto foi nela que Cristo a) terminou o Seu ministério, b) fez expiação pelos pecadores e c) derrotou as forças de Satanás (CHAMPLIN, 1982, p. 572).

Chegou finalmente o momento da cruz e, ao morrer, Jesus exclamou a expressão “Está consumado” (19:30). O “está consumado” é a declaração máxima de que *he hora* havia chegado.

O Messias havia agora aperfeiçoado completamente a Sua Missão Messiânica. Particularmente em Sua morte expiatória, que Ele mostrou total obediência à vontade de Deus Pai, sendo também esta a Sua prova mais severa.

CONTEXTO HISTÓRICO: A FESTA DA PÁScoa

Em Jo 12:2, encontramos a afirmação de que entre os que subiram para adorar a festa, havia alguns gregos. Esta festa mencionada refere-se à Páscoa, uma das primeiras festas anuais dos judeus (Jo 12:1; 13:1).

A páscoa dos judeus tem relação com a narrativa da décima praga do Egito: a morte dos primogênitos. Israel recebeu a ordem de preparar um cordeiro para cada lar. O sangue devia ser aplicado na verga e nas ombreiras das portas (Ex. 12:7). O sinal do sangue garantiria a segurança de cada casa indicada.

No entardecer do dia catorze de nisã (abibe), os cordeiros da Páscoa eram mortos. Depois de assados, eram comidos com pães asmos e ervas amargas (Ex. 12:8), enfatizando a necessidade de uma observância familiar. No caso de famílias pequenas, os vizinhos poderiam ser convidados para compartilharem da refeição pascal.

A PÁScoa NO EVANGELHO DE JOÃO

João menciona explicitamente três páscoas durante o ministério de Jesus (2:13; 6:4; 12:1 e 13:1). A passagem registrada em 5:1, a qual menciona a “festa dos

judéus”, é vista como estando em conexão com três festas: a Páscoa, Pentecostes e Tabernáculos. Todas eram celebradas em Jerusalém e correspondiam a períodos geralmente de um tempo agradável. Destas três, parece que a Páscoa é a que mais se pode identificar com esta passagem. Irineu, no século II a identificou assim. (Conta hereges ii 22-3).

Portanto, consideramos que há quatro Páscoas relatadas no evangelho de João:

Primeira Páscoa – “A Páscoa dos Judeus” (Jo 2:13)

Primeira purificação do templo.

Segunda Páscoa – “Festa dos Judeus” (Jo 5:1)

O paralítico de Betesda.

Rejeição do Sinédrio.

Terceira Páscoa – “a Páscoa, Festa dos Judeus” (Jo 5:1)

A alimentação dos cinco mil

Rejeição na Galiléia

Jesus não compareceu a esta festa

Quarta Páscoa – “ páscoa do judeus” (11:55)

A crucificação

Foi nesta Páscoa que Jesus foi procurado pelos gregos

OS GREGOS

Quem eram os gregos que pediram para ver Jesus? (v. 20) Esses gregos podem ter vindo de qualquer parte do mundo de fala grega, possivelmente de uma cidade grega da própria palestina. Como em outras partes do NT, o termo é usado para indicar gentios da língua grega. Sem dúvida, eram gentios tementes a Deus, como Cornélio (At 10). Em outras palavras, eles pertenciam àqueles gentios que se adaptavam ao estilo de vida judeu e ao culto na sinagoga, sem se tornarem completamente prosélitos ou convertidos ao judaísmo.

Não deviam ser simples pagãos, mas prosélitos, ou mais exatamente “ tementes a Deus” (At 13:43) que haviam passado a fazer parte da sinagoga de sua pátria.

Champlin (1982) acrescenta que

É incorreta a suposição que pensa que seriam judeus que falavam o grego-judeus de dispersão – porquanto esses jamais seriam chamados gregos, e o próprio intuito do contexto geral é contrário a essa ideia. Eram convertidos ao judaísmo, prosélitos da porta, judeus mistos, por assim dizer, portanto plenos privilégios religiosos jamais poderiam ser estendidos a indivíduos dessa natureza.

Nichol (1998) afirma que o fato de que vieram para adorar e não para participar da Páscoa, sugere que estes gregos não eram prosélitos plenos. Josefo menciona os estrangeiros que vinham a Jerusalém para adorar em ocasião da Páscoa (Guerra VI 9.3). Os prosélitos, em geral, assim como os gentios, ficavam restringidos ao átrio dos gentios.

Podemos concluir, portanto, que os “gregos” eram gentios de fala grega, que haviam sido alcançados pelas sinagogas dos judeus espalhados nas várias cidades vizinhas a Israel. Não eram prosélitos plenos, mas temiam a Deus e seguramente vieram à festa da Páscoa para também conhecer a Jesus.

Os judeus estabeleciam suas sinagogas onde quer iam, e nelas acolhiam bem os gentios. Havia já dois séculos que o AT podia ser lido em grego. Este idioma era amplamente estudado pelas classes religiosas de Jerusalém.

A influência judaica no mundo de então se deu devido à diáspora, que, nas Escrituras, refere-se ao corpo de israelitas morando fora da Palestina. Houve uma dispersão em grande escala, quando as dez tribos do reino do norte foram transportadas para a Assíria e as duas tribos do reino do sul para a Babilônia.

O fato de serem estrangeiros e desejarem ver Jesus, levou-o a dizer “É chegada a hora”. Agora, o Evangelho sairia dos limites de Israel e ganharia o mundo. Esses estrangeiros prenunciaram o alcance mundial do Evangelho.

Porque os gregos procuram Filipe? (V. 21-22). Não se sabe o motivo por que procuraram Filipe e não outro discípulo. É possível que, sendo Filipe de uma povoação ao norte da Galiléia, mais próxima de Tiro e Sidom, frequentadas por gregos, tivesse melhores oportunidades de os conhecer. Ou, talvez, tenham falado com ele porque fosse da mesma região que eles. A menção da cidade de Filipe é provavelmente para explicar o porquê de os gregos se aproximarem dele com sua petição. Estes homens podem ter vindo de Decápolis. Ou, ainda, é provável que Filipe tivesse parentes gregos. Assim, parece que a ligação entre Filipe e os gregos que desejavam ver a Jesus, fosse pelo fato de serem da mesma região ou pelo parentesco.

ANÁLISE DAS PALAVRAS-CHAVE ORIGINAIS

Para uma compreensão mais clara do texto, não se pode prescindir de um exame do texto grego. No texto em consideração, 12:20-36, algumas palavras são chaves, para a compreensão da perícopé, e merecem uma análise um pouco mais criteriosa, a fim de que se verifique a idoneidade das traduções em português e,

ainda, para elucidar outras facetas de significação expressas pelos vocábulos gregos.

GLORIFICAR (*DOXAZŌ*)

O verbo glorificar ocorre três vezes na perícopre analisada neste trabalho. Este verbo aparece 60 vezes no NT, e 22 vezes em João, o que representa 1/3 das ocorrências do NT, demonstrando a importância que João dá a esta palavra.

O verbo *doxazō* é derivado da palavra *doxa* e tem basicamente dois significados:

- a) Prestar honra ou, na forma passiva, receber honra.
- b) Conceder participação ou, na forma passiva, receber participação na glória divina.

O uso predominante de *doxazō* no NT é no sentido de “honrar a Deus”. Ocorre nesta acepção em grande número de vezes, na forma de “glorificaram a Deus”. No sentido de glorificar, o verbo *doxazō* raramente é usado fora dos escritos joaninos. Este fato parece confirmar que João desenvolve uma particular teologia de *doxazō*.

VIDA (*ZŌĒ*)

O tema da vida *zōē* é um dos grandes temas joaninos. Ocorrência no N.T. : 135 vezes. Como em outras religiões antigas, o termo “vida” é usado no sentido de salvação. Mas no cristianismo, o termo adquire o sentido de vida eterna *zōe aionios*.

Vida, subentendida como vida eterna, ocorre ao longo dos escritos de João em termos compostos como: água da vida, livro da vida, árvore da vida e coroa da vida. Em 12:25 “vida eterna” ocorre em sua forma explícita: *zōe aionicos*.

É interessante notar que, ao falar sobre aquele que “ama a sua vida” e que é necessário “odiar a sua vida neste mundo”, João usa o termo *psiche* em contraste com *zōe*. Tanto *zōe* como *psiche* podem ser traduzidas por vida, mas João prefere usar *psiche* para indicar vida como mera existência, ao passo que *zōe* é consistentemente empregada para referir-se à vida abundante e vida eterna.

PRÍNCIPE DO MUNDO

A palavra *archon* ocorre na expressão *archan tou kosmou* no verso 31. *Arche* pode ter o significado de início ou poder, potestade. A palavra ocorre 55 vezes no NT, 18 vezes nos escritos joaninos e 18 vezes no Evangelho.

O termo sempre significa primazia. Esta primazia pode ser de:

- a) Tempo – início, começo.
- b) Lugar – ponto de origem ou de partida.

c) Posição – poder, domínio, ofício.

SUBIR (*ANABAINŌ*)

O termo *anabainō* ocorre no NT 82 vezes. Sua preponderante ocorrência nos evangelhos e em Atos decorre da expressão “subir a Jerusalém”.

João enfatiza que ninguém jamais “subiu” *anabainō* ao Céu, exceto Aquele que de lá desceu. Os discípulos ficaram escandalizados com a reação da multidão às palavras de Jesus de que havia “descido” *katabainō* do céu (6: 62). É relatado que os anjos “subiam” para o céu (1:51) e em 20:17 é dito que o fato de Jesus “subir” para o Pai prepararia o caminho para que os discípulos recebessem seus dons.

A topografia elevada de Jerusalém é ressaltada no v. 20, em que os adoradores gregos, para irem adorar em Jerusalém, necessitavam “subir”.

Percebe-se a importância de “subir” em João, ao vê-lo mostrar como Cristo seria colocado em posição de destaque perante o povo e perante o mundo. Em 12:32, é dito que Cristo seria “levantado” da terra. Embora o verbo usado seja *hypsōo*, o qual tem o significado de levantar, exaltar, erguer, ele também reforça a antítese “subir” – “descer”.

LUZ (*PHŌS*)

Luz *phōs* e trevas *skōtia* fazem parte das antíteses joaninas e refletem um de seus temas prediletos. Luz é uma palavra fenomenológica das mais usadas entre os arquétipos religiosos do homem. Ela ocorre 73 vezes no NT e 23 vezes em João.

Para João, “luz” significa vida, salvação, bem, bondade, enfim, o próprio Deus, Seus atos, Seu caráter, Sua revelação. Talvez a melhor exposição da oposição entre “luz” e “trevas”, em João, esteja inserida no diálogo de Jesus com Nicodemos (3:19-21).

O clímax deste pensamento com certeza está em 8:12b, quando, à “luz” João junta outro termo pleno de significados teológicos em seus escritos: “vida”. Assim, ele diz que quem segue a Jesus terá a “luz da vida”. Desse modo, torna-se mais clara a afirmação encontrada em Jo 12:36. Ao fazer o apelo para aceitar a legitimidade da Sua missão, Cristo diz: “Crede na luz”.

TREVAS (*SKOTIA*)

Este termo é usado num sentido literal em Mt 10:27; Lc 12:3; Jo 6:17 e 20:1. Porém, é de se esperar que, em João, tal palavra tenha um sentido metafórico. O termo aparece 15 vezes no NT e seis em João.

OCULTAR (*KRYPTŌ*)

O verbo *kryptō* ocorre 18 vezes no NT, e duas vezes em João. Nas duas vezes em que João usa o termo, ele o fez no sentido primário e material de “ocultação”, como em Mt 13:44. Em 8:59 e 12:36, Jesus “esconde-Se” dos irados judeus, que consideram Suas afirmações de que era “Filho” de Deus e de que Abraão vira Seu dia como blasfêmia, e, por esta razão, quiseram apedrejá-lo.

Tal ocultação, sobrenatural ou não, foi necessária para que o ministério de Cristo não fosse abreviado. Em 12:36, *kryptō* marca a conclusão do ministério público de Jesus. Ele Se oculta deles porque não encontra uma resposta de fé a despeito de todos os sinais que fez entre eles. Neste ponto, é feita a transição do ministério público para o particular (apenas aos discípulos). Em 19:38, o verbo *kryptō* modifica a expressão *mathetēs tou Iesou* ao referir-se à maneira “secreta” como José de Arimateia seguia Jesus.

HORA (*HŌRA*)

Nos materiais extrabíblicos, *hora* pode significar: tempo exato, fixo, favorável, o momento em que algo deve ser realizado em espaço de tempo curto e indefinido. Na Septuaginta, tem o significado primário de tempo fixo (Jó 5:26; Dn 9:21; Rt 2:14).

No Novo Testamento, seu uso corresponde em grande parte ao uso não bíblico ou da Septuaginta. Deve ser preeminente entendido como “tempo pré-estabelecido para algo”. Exemplo: a hora da ceia de Lc 14:17. Esta hora marca o instante em que se dá a confirmação, pedida por Jesus, de que Sua hora era e fora apontada diretamente por Deus para aquela situação.

A expressão também pode indicar o tempo para ação ou sofrimento humano, e pode indicar uma fração de tempo bem restrita, como acontece em Jo 16:21, quando fala da mulher grávida cujo momento do parto chegou.

Em paralelo com a expressão “minha hora chegou”, encontramos a expressão “a hora chegou” usada em sentido absoluto, como em Jo 17:1. Esta forma de expressão também é encontrada fora da Bíblia, na literatura rabínica.

A ocorrência de eventos futuros utiliza a expressão “a hora virá” como em Jo 4:21, 5:25, 28; 16:2, 25. A utilização de *hora* também ocorre na descrição da parousia, como em Mt 24:36, 50; Lc 12:46.

Finalmente, no uso comum da parte clara do dia, a expressão é usada em Jo 11:9 e na parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20:1 - 16).

MORTE E MORRER (*THANATOS*)

O termo *thanatos* ocorre 119 vezes no NT, e 8 vezes em João. O verbo correlato *apotnēsko* ocorre 104 vezes, sendo 26 no evangelho de João.

De acordo com Paulo, a morte entrou no mundo como um poder personificado

(Rm 5:12). A morte é a sorte do homem, é algo temível, que amedronta o homem e que o homem busca somente nas mais desesperadoras circunstâncias. Nunca é descrita em termos apologeticos. Se à morte é imputado algum heroísmo, é somente à morte de Cristo. Todavia, a morte de Cristo não é descrita como um ato heroico, e sim como um sacrifício.

CAIR (*PIPTŌ*)

O verbo *piptō* tem outros cognatos, como *ekpipto*, *katapipto*, *parapipto*, *peripto*. Na Septuaginta, *piptō* ocorre mais de 400 vezes. Tanto no NT como na Septuaginta o significado primário é “cair”.

Na maioria das vezes, o significado é cair não intencionalmente, como a queda das estrelas (Mc 13:25); Satanás caindo na terra como um raio (Lc 10:18); e migalhas caindo da mesa do rico (Mt 15:27).

Com significado de cair intencionalmente, ocorre 12 vezes, mais especificamente no sentido de prostrar-se em adoração (1 Co 14:25; Ap 4:10; 5:14; Mt 2:11). Também é utilizado para descrever sementes caindo sobre a terra (Mc 4:4-8; Lc 8:5,7,14; Jo 12:24); bem como a queda de animais e pessoas. Onze vezes, *piptō* está relacionado com a morte ou morrer caindo sobre a pedra (Lc 20:18; At 5:5; 1Co 10:8; Hb 3:17). “Cair” em pecado também é expresso por *piptō* em Hb 4:11; Rm 11:11,22; 1 Co 10:12; Rm 14:4.

CONCLUSÃO

João 12:20-36 marca a transição entre o “não é chegada a hora” e “é chegada a hora”. Esta expressão faz alusões ao momento da rejeição final dos fariseus e da abertura do evangelho para o mundo gentio pela resposta positiva dos gregos. Tal resposta foi para Jesus o sinal de que seu ministério estava chegando ao fim, e que, portanto, aproximava-se o momento de sua paixão, morte e ressurreição.

REFERÊNCIAS

- BOUNET, L.; SCHROEDER, A. **Comentário del nuevo testamento**. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1971, v. 02.
- BROWN, R. E. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- BRUCE, F. F. **João introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- CHAMPLIN, Russel N. **O novo testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Milenium, 1982, v. 2.

COMENTARIO Biblico Broadman. Rio de Janeiro: JUERP, 1969.

NICHOL, Francis D (Ed.); MATA, Victor E. Ampuero. **Comentario biblico adventista del septimo dia** Boise: Publicaciones Interamericanas, c1988. v. 5.

VELOSO, Mário. **Comentário do evangelho de João**. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1984.

DATA DE SUBMISSÃO: 21/05/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012

RETÓRICA E TEOLOGIA NAS CARTAS DE PAULO: DISCURSO, PERSUASÃO E SUBJETIVIDADE

Rhetoric and Theology in the Pauline Letters: Speech, Persuasion and Subjectivity

Makson Castelo Silva¹

AGUIAR, Adenilton Tavares de. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo**: discurso, persuasão e subjetividade. Santo André: Academia Cristã, 2012.

Adenilton Tavares de Aguiar é mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. É membro do grupo de pesquisa “Cristianismo e Interpretações” e editor da revista *Hermenêutica*. Tem experiência na área de Teologia, Ciências da Religião e Línguas Bíblicas, atuando principalmente nos seguintes temas: inquietude humana frente aos problemas existenciais, estudos paulinos, análise linguística, exegese e hermenêutica do Novo Testamento, Bíblia e Literatura.

Na seção introdutória, este livro apresenta dedicatória, epígrafe, sumário, lista de abreviaturas, apresentação, prefácio e introdução. O professor Milton Torres descreve, na apresentação, que o foco do autor está em explicar o uso das hipérboles e dos exageros paulinos, contextualizando os escritos de Paulo às condições sociais e culturais, pois a perspectiva pós-moderna sobre exageros pode prejudicar a compreensão teológica. Afinal, é por meio de tais exageros que Paulo exercia uma poderosa influência com seu estilo literário.

Na introdução da obra, Adenilton pondera sobre as figuras de linguagem e o sentimento intensificado que elas evidenciam no texto, destacando a análise da hipérbole, a qual é a principal marca do estilo paulino. As hipérboles consistem no emprego de palavras ou frases com sentido exagerado, contudo a maneira como elas são tratadas nos manuais de gramática não contempla todas as situações de ocorrência na língua, visto que as múltiplas nuances da hipérbole ultrapassam os limites da descrição que dela encontramos. Diante disso, o autor propõe uma divisão dos hiperbolismos paulinos: *epáuxese*, *hipérouque*, *hipértese* e *hipérbole*. Em síntese, “o termo *epáuxese* [...] explica o fenômeno que acontece com os verbos compostos, tendo em vista que eles sofrem o acréscimo de prefixos. O termo *hipérouque* [...] é usado para representar os verbos e expressões de autoexaltação. O termo *hipértese* [...] explica a utilização dos advérbios de intensidade.”

¹ Extensionista em Docência e Pesquisa do Ensino Superior, graduando em Licenciatura em Pedagogia na Faculdade Adventista da Bahia e em Bacharelado em Teologia no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. E-mail <maksoncastelo@yahoo.com.br>

O autor explica que a pesquisa foi realizada apenas com epístolas onde a autoria paulina não é questionada e pontua a estrutura dos aspectos abordados na obra da seguinte forma: na primeira seção são analisados os verbos compostos, os advérbios e os adjuntos adverbiais de intensidade; na segunda seção, o autor tece uma análise das hipérboles e dos verbos e frases de autoexaltação e, na terceira seção, discute quem foi Paulo, estabelecendo uma relação entre sua vida e seu modo de escrever, e as condições sociais sob as quais suas cartas foram escritas.

No primeiro capítulo “Os verbos delimitativos”, o autor começa a apresentar os aspectos gramaticais do estilo paulino, ressaltando o uso frequente de verbos compostos e advérbios de intensidade. Neste capítulo, explicita-se o termo *epáuxese*, que é utilizado nesta obra com o sentido de crescimento, aumento e ampliação, tendo em vista que ocorre uma ampliação nos verbos compostos ao receberem os prefixos, e isto tanto na forma quanto no conteúdo. Paulo utilizou em suas cartas cerca de dezessete diferentes preposições como prefixos verbais. Deste modo, considerando os significados que estas atribuem aos verbos compostos, o autor as divide em dois grupos: as de valor delimitativo, as quais delimitam o sentido do verbo, atribuindo a ele o próprio sentido, e as de valor enfático; neste caso, o significado original da preposição se perde tendo apenas a função de enfatizar o verbo. No decorrer do capítulo, o autor apresenta a função das preposições na composição verbal e explana sobre os verbos com preposições *pro*, *ana*, *ek*, *syn*, *para*, *hypo*, *eis*, *pros*, *en*, e *peri*, ratificando que, em muitos casos, Paulo preferiu a forma composta onde poderia consentaneamente utilizar a forma simples obtendo o mesmo efeito.

O segundo capítulo “Os verbos enfáticos”, apresenta uma análise dos verbos compostos com as preposições *apo*, *kata*, *epi*, *ek*, *dia*, *ana*, *meta*, *hyper* e *anti*, que comumente são utilizadas por Paulo com a função de enfatizar o sentido do verbo simples. Tal recurso de linguagem expressa a intensidade do discurso paulino e, de acordo com o autor, evidencia dois objetivos de Paulo: “deixar claro seu ponto de vista sobre determinado assunto e tornar mais lúcidos alguns aspectos teológicos” (p. 53).

“Os verbos duplamente enfáticos” são analisados no terceiro capítulo, sendo que estes são raramente usados por escritores do NT; entretanto, Paulo destaca-se por seus escritos terem mais ocorrências deste recurso do que os outros escritores. Neste capítulo, para facilitar a compreensão, o autor divide os verbos em duas categorias: os de uso estritamente paulino (*hapax legomena* e *hapax eirēmena*)² e os de uso compartilhado. Após a análise dos verbos, o autor conclui o capítulo afirmando que Paulo utilizou os verbos duplamente compostos tanto para ratificar a intensidade de seus pensamentos, quanto como resultado de seu entusiasmo.

“Os advérbios” é o título do terceiro capítulo. O autor preocupa-se em explicar o termo *hipértese*, que fora adotado para representar o comportamento dos advérbios

² Nesta obra, *hapax legomenon* é uma expressão utilizada para referir-se a palavras que só aparecem uma vez; enquanto *hapax eirēmon* refere-se a palavras utilizadas por apenas um autor, ainda que mais de uma vez.

e expressões adverbiais de intensidade. Ele retrata também, no início desse capítulo, que os escritos paulinos exibem a preferência de Paulo por advérbios de intensidade. Logo depois, o autor apresenta características dos advérbios *mallon/muito mais, malista/muitíssimo, perissoterôs/muito além da medida, hyperballontôs/superexcessivamente mais, hyperekperissou/inteiramente fora da medida, hyperlian/superlativamente, perissoteron/muito mais* e *megalôs/grandemente*. Tais características evidenciam que, ao utilizar estes advérbios, com exceção do advérbio *mallon*, Paulo estava com suas “emoções agitadas” e para clarificar esta conclusão o autor finaliza o capítulo com uma tabela que relaciona o advérbio, a referência bíblica e o sentimento.

No capítulo cinco “As expressões adverbiais: Paulo de acordo com o exagero”, o autor destaca quatro expressões adverbiais presentes nas cartas paulinas: *pollō mallon/excessivamente mais, posō mallon/quanto mais, pōs ouchi mallon/quanto maior não será, e kathyperbolēn/de acordo com o exagero, excessivamente*. Estas expressões elucidam duas marcas paulinas: o entusiasmo de Paulo em face de sua personalidade e o interesse dele por tornar transparente seu raciocínio teológico. Portanto, o autor explicita que Paulo é “um escritor que faz da ênfase uma característica peculiar de seus textos” (p. 78).

A segunda seção inicia a partir do sexto capítulo “As hipérboles oracionais”, e retrata a hipérbole e suas nuances, objetivando revelar o reflexo da emotividade de Paulo. No capítulo 6 o autor informa que *hipérbole*, neste trabalho, não se restringe apenas ao exagero, mas, também envolve qualquer ideia de ênfase. Ele divide as hipérboles oracionais em cinco grupos: de negação enfática, de predicação verbal, de predicação nominal, de finalidade e de universalidade, evidenciando que elas estão relacionadas diretamente a conteúdos teológicos. Assim, este capítulo demonstra o estilo redundante e repetitivo de Paulo em face da ocorrência dessas hipérboles.

O capítulo 7 tem como título “As hipérboles adjuntivas adverbiais”. Este recurso de linguagem atribui ao verbo um significado restrito, e o autor ordenou quatro grupos distintos das hipérboles adjuntivas adverbiais: de universalidade, de lugar, de negação enfática e de tempo. Este capítulo corrobora para compreensão do estilo paulino apresentando três distintos traços: a mensagem teológica, o entusiasmo missionário e o estilo exagerado.

No capítulo oito “As hipérboles nominais”, o autor identifica quatro tipos diferentes de hipérboles nominais: de universalidade, de atribuição, de réplica e de identidade. Estas hipérboles tocam também em aspectos teológicos, tendo como tema preferido a graça.

O capítulo nove, com o título “Os verbos de autoexaltação”, registra outra característica do estilo paulino e analisa três verbos compostos com preposições enfáticas relevantes para este estudo: *kauchaomai/gloriar-se, hyperairomai/exaltar-se* e *katakauchaomai/vangloriar-se*. Inicialmente, o autor explica que o termo *hipérouque* pode ser traduzido como *superar, estar acima de* e *exceder*, e pode representar verbos e expressões de autoexaltação. Em seguida, o autor apresenta argumentos de

que a autoexaltação era uma prática comum no mundo greco-romano, portanto uma característica epistolográfica da época de Paulo. Uma análise cuidadosa das declarações paulinas evidencia que Paulo segue convenções inofensivas quanto sua autoexaltação. O autor finaliza o capítulo declarando que Paulo não se gloria em seus méritos próprios, mas sim na cruz de Cristo.

O décimo capítulo “As expressões de autoexaltação” finaliza a segunda seção, e o autor faz uma análise das expressões: *kata to euaggelion mou/segundo o meu evangelho, ten diakonian mou doxazō/exalto o meu ministério, pollē moi kauchēsis/grande é a minha jactância, kai proekopton tō ioudaismō hyper pollous synelikōitas em tō genei mou/e a minha nação excedia em judaísmo a muitos da minha idade, doxan kai epainon emoi/doxan theou kai epainon/minha glória e louvor/glória de Deus e meu louvor e eis kauchēma eis hēmeran christou / para minha glória no dia de Cristo). Depois de explicitar as expressões de autoexaltação, o autor faz uma relação da compreensão do texto na contemporaneidade e na época de Paulo, abordando que estas expressões podem parecer ofensivas para um leitor atual, contudo eram normalmente aceitas por um leitor daquela época.*

Na terceira seção, encontramos aspectos contextuais sobre Paulo, seus escritos e seu estilo literário. O autor preocupa-se em fazer relações entre a análise textual supracitada com a origem de Paulo e sua vida diante do período histórico no qual ele estava inserido.

“Quem foi Paulo” é o título do décimo primeiro capítulo, onde o autor tece uma discussão sobre Paulo e as condições a partir das quais suas cartas foram produzidas. Primeiramente, há uma apresentação de Paulo como morador de Tarso, um dos grandes centros de educação da época, com origem hebraica e tendo o aramaico como língua materna. O autor detalha aspectos de Tarso, pois esta era uma cidade próspera e chamada cidade universitária. Suas escolas eram famosas pelo ensino da retórica, focavam transmitir aspectos culturais e habilitar os alunos na teoria, no estudo e na prática da redação de discursos. Comumente, os jovens de Tarso deixavam a cidade para continuar os estudos, mas não compreende-se bem o motivo que fez Paulo deixar Tarso para ir estudar em Jerusalém. O autor destaca um argumento de que Paulo morou quinze anos em Jerusalém antes de se tornar cristão e que isto contribuiu para que ele adquirisse conhecimento sobre suas raízes religiosas e se apegasse a elas. Em seguida, o autor discorre sobre Paulo como fariseu, fazendo uma analogia entre as características dos fariseus e dos filósofos gregos, como por exemplo, ambos tinham discípulos que os serviam, eram sustentados por presentes, eram isentados de taxas, eram facilmente reconhecidos e discutiam questões parecidas. O autor ressalta que Paulo rompeu com o farisaísmo no momento da sua conversão, mas também declara que a personalidade dele foi impregnada por este estilo de vida, e evidência disso é a autoconfiança retratada em seus escritos, justificando assim as expressões de autoexaltação. O autor encerra o capítulo apresentando aspectos da personalidade de Paulo, considerando que sua educação explica a sua habilidade de aprimorar o discurso, utilizando verbos compostos, advérbios de intensidade, hipérboles e expressões de autoexaltação.

O décimo segundo capítulo tem o título “Suas cartas e credenciais apostólicas”. O autor inicia este capítulo fazendo uma distinção entre carta e epístola. Em suma, “carta tem um cunho mais pessoal, mais subjetivo, e pretende apenas informar, dar notícias. A epístola é uma obra literária em prosa ou em verso, e, por esta razão, tende a ser mais elaborada” (p. 141). Contudo, o autor afirma que esta distinção não é aplicável aos escritos paulinos, pois sendo Paulo um homem de paixões fortes, apenas numa situação excepcional seria frio o suficiente para estabelecer uma diferença clara entre carta e epístola. Logo depois, o autor levanta questões que discutem a autoridade de Paulo. Alguns acusaram Paulo de não ser apóstolo por ser diferente dos apóstolos de Jerusalém, o que desencadeou uma crise de autoridade na Galácia e em Corinto. Diante disso, o autor apresenta a concepção de Bordieu, o qual afirma que “para que um discurso tenha êxito, é necessário que o locutor desfrute de autoridade para pronunciá-lo” (p. 146). O autor procura evidenciar que Paulo teve sua autoridade autoafirmada nas suas cartas, pois sua linguagem enfática é intencional no sentido de que ele procura reestabelecer sua autoridade apostólica e inconsciente por ter as emoções à flor da pele.

O capítulo 13 “As contribuições da análise do discurso” tenta explicar alguns fenômenos linguísticos estudados nesta obra. O autor sintetiza que a análise do discurso visa compreender como um objeto simbólico produz sentidos e como ele está investido de significância para os sujeitos. Ele também traz a definição de enunciação: “o produto da interação entre indivíduos, através da qual ocorre a interação verbal, descrita por ele como um fenômeno social que constitui a realidade fundamental da língua” (p.155). E no que se refere a Paulo, destaca que “os hiperbolismos são marcas de enunciação que permitem produzir e reproduzir seus enunciados, a partir do que ele disse, do que não disse, e sobretudo, de como disse” (p. 157). O capítulo finaliza expondo que Paulo utiliza-se de *embreagem*, que consiste numa técnica de suspensão de palavras para empregar outras, objetivando a criação de novos efeitos de sentido, mas faz isto utilizando os hiperbolismos criando um típico efeito de subjetividade.

O décimo quarto e penúltimo capítulo do livro, sob o título “Argumentação e retórica: a força das figuras de linguagem”, expressa o objetivo do autor em explicar com base nos dados analisados na obra, que Paulo tem uma mensagem e deseja convencer seus ouvintes da importância da mesma. Para tanto, fez uso de elementos retóricos. Afinal era algo que lhe estava disponível e acessível.

O capítulo 15 “As vozes paulinas” retrata uma concepção final do autor, a partir da qual ele descreve as várias vozes dos textos paulinos: “a voz de um homem formado na escola de Tarso; a voz de um aprendiz em Jerusalém; a voz de alguém treinado por Gamaliel, importante rabi de sua época; a voz de um coração sensível às emoções; a voz de um homem indignado por uma devoção não correspondida e acusado de uma autoridade não reconhecida” (p. 168).

A seção final é composta por um posfácio, um glossário, um índice de autores e textos bíblicos, e uma lista de referências bíblicas. O conteúdo deste livro requer

um conhecimento prévio de alguns termos linguísticos, contudo o autor consegue apresentar concepções teológicas e aplicativas em suas sínteses, ao final de cada capítulo, que facilitam a leitura. O autor, durante todo o texto, referencia suas fontes e apresenta uma lista bibliográfica ao final do livro, evidenciando uma pesquisa extensa e cuidadosa, que contribui para novos pesquisadores como fonte para levantamento de dados.

O aspecto relevante desta obra é a análise textual dos escritos paulinos com uma aplicação direta à personalidade Paulo e aos objetivos que ele tinha ao escrever. Cada recurso de linguagem destacado e ponderado foi relacionado pelo autor com as características do contexto histórico e pessoal do apóstolo, propondo, assim, uma reflexão contributiva aos leitores. Entretanto, é extensa a abordagem técnica e pequena a parte dedicada à contextualização de Paulo e suas características pessoais. Assim, exige do leitor um conhecimento prévio da história de Paulo, da ideologia predominante naquele período, além de um arcabouço teórico sobre os recursos de linguagem do português e do grego.

DATA DE SUBMISSÃO: 28/05/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012

LA VENIDA DE DIOS: ESCATOLOGÍA CRISTIANA

The Coming of God: Christian Eschatology

Natan Fernandes Silva¹

MOLTMANN, Jürgen. **La venida de Dios:** escatología cristiana. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido del original alemán *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

Jürgen Moltmann, teólogo luterano dos mais influentes na atualidade, nasceu em Hamburgo, na Alemanha, no dia 8 de abril de 1926. Esteve preso durante a Segunda Guerra Mundial, em campos de concentração na Bélgica, na Escócia e na Inglaterra, de 1945 a 1948, após ingressar no exército alemão, em 1944. Prisioneiro, recebeu um Novo Testamento com Salmos de um capelão americano; então se converteu e decidiu estudar teologia; antes, aos 16 anos, queria ser matemático. Estudou em Gotinga e foi professor em Wuppertal e Bonn, até que assumiu, em 1968, a cátedra de Teologia Sistemática na Universidade de Tübinga, onde permaneceu até 1994. Casou-se com Elisabeth Wendel, a quem conheceu em Gotinga, em 1948, também teóloga luterana, com quem teve quatro filhas e escreveu alguns livros. Suas obras principais são: *Theologie der Hoffnung* (1964); *Umkehr zur Zukunft* (1970); *Der gekreuzigte Gott* (1972); *Kirche in der Kraft des Geistes, ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (1975); *Zukunft der Schöpfung* (1977); *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (1980); *Gott in der Schöpfung* (1986); e *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (1990).

ANÁLISE FORMAL

O livro *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (La Venida de Dios. Escatología Cristiana, © 1995) está dividido estruturalmente em cinco partes principais, que são entremeadas por um prefácio e vinte e nove capítulos, alguns curtos e outros longos. Cada uma dessas partes trata de um aspecto da escatologia: I. O Deus que vem. A escatologia hoje; II. A vida eterna. Escatologia pessoal; III. O reino de Deus. Escatologia histórica; IV. Novo céu, nova terra. Escatologia cósmica; e V. Glória. Escatologia divina.

Alguns temas são abordados de maneira bastante abrangente quando o autor busca levar as discussões a um encontro com outros que pensem distintamente, procurando analisar pensamentos de diferentes áreas do conhecimento humano, bem como tentando apresentar respostas a muitas questões levantadas durante anos, décadas e talvez até séculos.

¹ Doutorando em Teologia Sistemática pela Universidad Adventista del Plata, professor de Teologia Sistemática e História Eclesiástica no Seminário Latino-Americano de Teologia, em Cachoeira, BA.

Na parte I, sob os capítulos 1 a 4, Moltmann discute questões como a transposição da escatologia no tempo (a teologia profética, a escatologia em Albert Schweitzer e Oscar Cullmann, p. 27-36) e na eternidade (com pensamentos de Karl Barth, Paul Althaus e Rudolf Bultmann, p. 37-46), bem como a escatologia do Deus que vem (p. 47-56) e o renascimento do pensamento messiânico no judaísmo, onde dialoga com Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Walter Benjamin, e debate com Jacó Taubes e Karl Löwith (p. 57-78).

Na parte II, o autor trabalha os capítulos 5 a 9, onde sua preocupação agora é sobre a vida e a morte. Moltmann inicia o cap. 5 com uma questão que alimenta a discussão por toda a divisão: “Tudo se acaba com a morte?” No cap. 6, o teólogo contrapõe dois temas que têm sido abordados e discutidos, muito particularmente depois da publicação do material de Oscar Cullmann sobre a “imortalidade da alma ou a ressurreição dos mortos”. O escritor alemão aborda questões como a alma como substância divina, como sujeito transcendental e como núcleo da existência (p. 91-114). No sétimo capítulo, ele trata da morte como consequência do pecado e levanta a questão se a morte não é o final natural da vida (p. 115-136). Ao escrever o cap. 8, Moltmann oferece material para o debate sobre “onde se encontram os mortos”: no purgatório, dormindo ou em comunhão com Cristo? (p. 137-164) O cap. 9 fala da morte, da lástima e dos consolos (p. 165-178). Há um pequeno diálogo com Sigmund Freud, e conclui a segunda seção tratando do novo nascimento à vida.

A parte III, abrange os cap. 10-20, e é a mais longa do livro. Contém onze capítulos ao todo. Trata do Reino de Deus e a escatologia histórica. O cap.10 (p. 179-198) trata do apocalipse da história, referindo-se à escatologia política e apocalíptica, além de abordar questões como as ordens escatológicas do tempo na história. Por sua vez, no cap. 11 (p. 197-212), Moltmann apresenta temas como o milenarismo e o messianismo judaico, o milenarismo cristão e o renascimento da escatologia messiânica pós-Reforma. Com o título “O milenarismo político: o ‘sacro Império’” (cap. 12, p. 213-224), o autor toca nas questões que envolvem as mudanças no cristianismo, antes e depois de Constantino. O cap. 13 ainda discorre sobre o milenarismo político (p. 225-236), enquanto o 14 ocupa-se do milenarismo eclesial (p. 237-244), apresentando Roma como a cidade eterna. Ao tratar dos tempos modernos, o cap. 15 (p. 245-254), aborda o milenarismo de época. Com a pergunta “É necessária a escatologia milenarista?”, Moltmann desenvolve o cap. 16 (p. 255-266), onde discute assuntos como milenarismo histórico e escatológico, os sofrimentos e o futuro de Cristo, além da esperança para Israel. O autor fala dos “tempos do final da história humana”, no cap. 17 (p. 267-284), abordando questões que envolvem destruição nuclear, final ecológico, econômico ou algum tipo de extermínio apocalíptico. Por sua vez, no cap. 18 (p. 285-294) Moltmann apresenta os profetas da pós-história: Marx, Horkheimer, Adorno, Gehlen, Seidenber, Lévi-Strauss e Fukuyama. Com a pergunta “É necessária a escatologia apocalíptica?” o autor trabalha o cap. 19 (p. 295-304), apresentando os livros de Daniel (apocalipses

políticos do mundo) e Enoque (apocalipses cósmicos). No último cap. da terceira parte, o autor fala da “restauração de todas as coisas”, e discute assuntos como o juízo final, a doutrina da reconciliação universal, a dupla predestinação e a descida de Cristo aos infernos.

Na parte IV de *La Venida de Dios*, Jürgen Moltmann insere mais cinco capítulos, tratando da temática geral de “Novo Céu, Nova Terra. Escatologia Cósmica”. Sob o título de “O futuro da criação: sábado y *shekiná*”, o teólogo alemão escreve o cap. 21 (p. 335-342). O cap. 22 (p. 343-356), procura responder à indagação: “Aniquilação ou consumação do mundo?”, discorrendo sobre aniquilação, transformação e deificação do mundo, além do ecofeminismo e a escatologia escatológica. Ao discutir sobre “o final do tempo e a eternidade de Deus” (cap. 23, p. 357-376), Moltmann aborda o tempo da criação, os tempos da história – passado, presente e futuro –, a simultaneidade como uma eternidade relativa, a eternidade no tempo e a plenitude do tempo. No cap. 24, o assunto tratado é “o final do espaço na presença de Deus” (p. 377-390), e nele Moltmann aborda sobre o espaço da criação, os espaços históricos das habitações de Deus, falando especialmente da doutrina judaica do *shekiná*, assim como a doutrina cristã da encarnação do *Logos*. O último capítulo desta parte, o 25º, fala sobre o “templo cósmico: a Jerusalém celestial”. O autor apresenta uma comparação sobre a Jerusalém terrena e a celestial. Enquanto aquela era um lugar de terror, também era representada como lugar de esperança. Também faz uma abordagem sobre Jerusalém versus Babilônia-Roma. Na terceira subdivisão, comenta sobre a cidade de Deus, templo cristalino e cidade jardim. Conclui com os povos de Deus e a *shekiná* cósmica de Deus.

Na parte V e última do livro, Jürgen Moltmann apresenta a temática sobre a “Glória Escatologia divina”, em quatro capítulos concluintes. No cap. 26, desenvolve o tema sobre “a autoglorificação de Deus” (p. 409-412). Como “autorrealização de Deus”, o autor discute o cap. 27 (p. 413-418). Quanto aos debates sobre a natureza primordial e a consequente, mais a autorrestrição de Deus, Moltmann discorre sobre eles no cap. 28 (p. 419-426), intitulado “Interações entre a atividade divina e a humana”. Por fim, em “A plenitude de Deus e a festa do eterno gozo”, o escritor escreve o cap. 29 (p. 427-430), tratando exatamente da plenitude de Deus e da festa do gozo eterno que está preparada pela plenitude de Deus e pelo júbilo de todas as criaturas.

ANÁLISE CRÍTICA

De acordo com *La Venida de Dios*, p. 15, o propósito de Jürgen Moltmann, ao escrever esta obra escatológica, é apresentar uma visão diferenciada da escatologia tradicional, especialmente aquela que limita o uso do termo apenas ao fim das coisas ou ao final da história. Ele escreve: “Aquí se trata de la teología de la esperanza en un sentido especial, es decir, de los horizontes de expectativa para la vida personal, para la vida política e histórica y para la vida del cosmos”. Sua intenção é que a escatologia

tenha como centro a Deus, Seu reino e Sua glória (p. 18), sem, contudo, depender de cada elemento das escatologias já existentes, sejam elas católicas, protestantes, judaicas ou mesmo atéistas (p. 17). Analiso como muito interessante seu aporte da escatologia como prenunciando esperança de um “novo céu e uma nova terra” de preferência à visão que concentra nas coisas, e não em Deus, o objetivo último dessa área de teologia sistemática. Afinal, o que se deve ter em conta é que todas as coisas relacionadas com o indivíduo, com a história ou com o cosmos têm como fim último o ser de Deus, por meio da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, aplicados à humanidade através da ação do Espírito Santo. Por isso, tem razão Moltmann quando observa criticamente aqueles que se concentram nos acontecimentos, nas coisas, como sendo o centro da sua escatologia, e não em Deus.

Como um teólogo de vasta cultura literária e amplo conhecimento das diferentes áreas do saber humano, Moltmann se dá ao “luxo” de trabalhar sua obra escatológica em diálogo com a filosofia, a psicologia, a política, a economia, além, é claro, da teologia em suas diferentes vertentes. Também pelo fato de ser um teólogo ecumênico, dialoga livremente com católicos, ortodoxos e judeus, considerando que cada um desses tem um aspecto a ser oferecido, porque, no final de tudo mesmo, o que conta é o que cada uma dessas diferentes teologias pode oferecer de forma concreta ao conjunto total da manifestação da revelação divina, em suas próprias esferas. Outro fator bastante positivo em Moltmann é que ele se sente muito à vontade para tratar com as diferentes áreas do conhecimento por meio de suas fontes primárias, embora também se sirva, às vezes, das fontes secundárias.

Mais um ponto a favor da obra de Moltmann: ele se apresenta como um teólogo aberto ao diálogo, já que é ecumênico, mantendo-se na posição de estimular o pensamento. “Nunca cultivé la teología como defensa de antiguas doctrinas o de dogmas eclesiásticos, sino siempre como un viaje hacia el descubrimiento. Por eso, mi estilo de pensamiento es experimental: *una aventura de las ideas*, y mi estilo de comunicación es *la forma de la propuesta*. No defiendo dogmas impersonales; no manifiesto tampoco mi opinión exclusivamente personal: formulo propuestas en el seno de una comunidad. Por eso, las proposiciones que escribo no están aseguradas y – como algunos opinan – son audaces. Pretenden incitar a que se piense por cuenta propia y, como es natural, a que se me contradiga objetivamente.” (p. 17)

Todos estes aspectos da teologia de Moltmann – teologia escatológica da esperança, tendo Deus como o centro e o fim, o aspecto ecumênico, abordando católicos, protestantes, judeus e atéistas, além de uma posição de abertura e proposição em vez de dogmatismo – são positivos. Contudo, há outras características em sua escatologia que também merecem uma observação. Existem declarações que podem se tornar controvertidas.

É interessante a abordagem que Jürgen Moltmann faz do milenarismo político, no cap. 12, de *La Venida de Dios*, onde mostra que a visão cristã sobre o milênio foi radicalmente alterada por influência da mudança de *status* de Igreja, antes perseguida, para Igreja do Império Romano. Naturalmente, isso contou com a pena e a influência

de Agostinho de Hipona, que, por sua vez, sofreu influência do teólogo donatista Ticônio. Esse tipo de acontecimento trouxe sérias dificuldades teológicas para o cristianismo de um modo geral, mas atingiu muito mais fortemente ao catolicismo, que acabou adotando para si a posição de “reino de Deus”, que se espalharia sobre a terra, numa compreensão extraviada do cumprimento da interpretação do sonho de Nabucodonosor por Daniel (Dn 2:41-45).

Ao falar que a escatologia cristã trata do início e não do fim das coisas, ou seja, que “la *escatología cristiana* no tiene nada que ver con tales ‘soluciones finales’ apocalípticas, porque su tema no es en absoluto ‘el final’, sino – muy lejos de eso – la nueva creación de todas la cosas” (p. 14), certamente Moltmann não foi muito preciso nas expressões, porque a escatologia cristã, de fato, trata das últimas coisas, apenas com um aspecto a ser enfatizado: tudo converge para o reino de Deus. Depois do fim, é claro que João vê, depois da consumação e da aniquilação total e eterna do mal, sim, “el primer día de la nueva creación de todas las cosas”. Ou seja, João contempla um “novo céu e uma nova terra” (Ap 21:1).

No cap. 6, ao tratar do assunto da “imortalidade da alma ou a ressurreição da carne”, embora Moltmann faça referências a Oscar Cullmann, que opõe uma ideia (imortalidade da alma) à outra (ressurreição dos mortos), como sendo diametralmente opostas, o teólogo alemão acaba, de alguma maneira, “adotando” preferencialmente o pensamento de Joseph Ratzinger: “o dualismo dialógico”, cujo argumento é que, uma vez que estamos unidos a Cristo em vida, também o continuaremos na morte. Na verdade, isso soa como uma tentativa de apresentar o “dualismo platônico” com outras palavras e com novos argumentos. Cullmann foi muito mais preciso quando disse que a imortalidade da alma é um pensamento da filosofia grega e é oposto à ressurreição dos mortos, que é um pensamento naturalmente bíblico. Além do mais, se o texto de 1 Tessalonicenses 4:17 pode ser levado em conta, Paulo diz que, depois da ressurreição, “estaremos para sempre com o Senhor”. Ou seja, o apóstolo inicia sua frase com a locução “E assim” (και οὕτως, “portanto”, “desta maneira”, “assim”. Ou seja, em consequência daquilo que foi referido antes (a ressurreição dos mortos em Cristo, a primeira ressurreição), então esses ressuscitados, desta maneira, estarão “para sempre com o Senhor”.

Outro elemento que Moltmann apresenta e que traz no seu bojo uma parte polêmica, tem a ver com a posição dos hinduístas, com relação à sua doutrina do “karma” e das reencarnações. Uma das declarações do livro *La Venida de Dios*, que soa com cunho bíblico, é que esse tipo de ensinamento está muito “alejada de las religiones abrahámicas” (p. 158). Outra, igualmente importante, ainda sobre o mesmo tema, é que a doutrina da reencarnação ignora ou não considera a manutenção da identidade humana (da alma). Portanto, se “nacer como ser humano podrá reconocerme en el ‘yo’ en otra encarnación” – humano, animal ou planta. A argumentação de Moltmann também se aplica ao espiritismo kardecista e ele faz referência à obra do “decodificador do espiritismo”, Leon Hypolite Denizard Rivail, conhecido como Alan Kardec.

Pela complexidade dos temas abordados pelo pensador e teólogo alemão, pelo uso que faz dos distintos autores nas mais diferentes áreas do saber humano e até da teologia, tratando de assuntos os mais diversificados possíveis, mesmo aqueles de difícil compreensão para o público em geral, entende-se que este livro foi produzido para uma classe de leitores específicos, treinados ao menos de maneira generalizada nessas áreas mencionadas. De outra maneira, ficaria infrutífera a produção literária do autor e não alcançaria certamente seus objetivos. Por outro lado, devido ao muito esclarecimento sobre os diferentes temas abordados e o esmiuçar e exemplificar daqueles mais complexos, parece ser propósito também do escritor alcançar uma parcela de leitores menos preparados. Ou seja, seu primeiro alvo são os especialistas – teólogos, filósofos, etc. – mas, por outro lado, também pretende alcançar pessoas do povo que tenham a mente aberta para considerar, analisar, concordar ou discordar das suas proposições teológicas.

E agora, como posso avaliar em geral o conteúdo teológico de Jürgen Moltmann, em *La Venida de Dios?* Como teólogo, o autor é muito feliz na tentativa de apresentar sua teologia escatológica tendo a Deus e Seu reino como o centro para o qual convergem todas as coisas e todos os pensamentos, fundamentando tudo na esperança de que, em Deus, também, se aguardam “novos céus e uma nova terra” como a realização plena do propósito divino para a humanidade. Ele também traz aspectos muito positivos quando ainda aborda a escatologia em seus diferentes contingentes, ao tratar com o individual, com o histórico e com o cósmico, num crescendo em importância. Outra característica satisfatória de sua obra é o fato de debater os diferentes temas relativos à escatologia com as mais díspares esferas do conhecimento humano, como sejam a filosofia, a economia, a psicologia e a teologia, por exemplo.

A mim, pessoalmente, a rápida visão que tive de Moltmann me serviu para abrir um pouco mais o olhar para enxergar o diferente não apenas como o outro a quem devo me distanciar e combater, mas perceber que existem aspectos interessantes naqueles a quem o meu preconceito tem me feito rechaçar. Até sei que não estou totalmente aberto para o outro, mas, pelo menos, acredito que posso ver características positivas com mais frequência em alguns pensadores, teólogos ou filósofos, onde eu nem sequer imaginava que pudesse encontrar algo de positivo. Moltmann conseguiu produzir este efeito (ainda parcial, mas, com esperança de se desenvolver) em mim. Creio que tenha que aprender o que li numa frase de Miguel de Cervantes, em *Dom Quixote*: “No hay libro tan malo que no contenga algo bueno”.

DATA DE SUBMISSÃO: 06/06/2012

DATA DE ACEITE: 21/08/2012