

HISTÓRIA DA RECEPÇÃO DA BÍBLIA: NOVOS ENFOQUES NA PESQUISA BRITÂNICA

Alexander Leslie Milton *

Resumo

Este ensaio tem por objetivo formular um breve resumo sobre o estado atual dos estudos bíblicos na Grã Bretanha. Percebemos que em alguns círculos acadêmicos o método histórico-crítico continua em uso, todavia, o pós-modernismo tem provocado cerca crise que atinge outros grupos de estudiosos. Com isso, rompeu-se a ligação entre a intenção do autor e o significado do texto. Neste sentido, a história da interpretação tem cedido espaço para a história da recepção, uma disciplina inclusiva que concede relevância tanto à leitura e interpretação tradicionais quanto à recepção popular dos textos bíblicos.

Palavras-chave: Método, História da Recepção, História dos Efeitos, Literatura Bíblica, Cultura.

Abstract

This essay offers a short resume about the present state of Bible studies in Great Britain. We perceive that in certain academic circles, the historical-critical method is still in use, nevertheless, post-modernism provoked a certain crisis that affects other groups of scholars. Thus, the ligation between the author's intention and the meaning of the text has been broken, and the history of interpretation gave way to history of reception, an inclusive disciplin that confers relevancy both to traditional reading and interpretation, and to popular reception of Biblical texts.

Keywords: Method, History of Reception, History of the Effects, Biblical Literature, Culture.

O Prof. Dr. Paulo Nogueira havia me pedido que fizesse um pequeno balanço do estado atual dos estudos bíblicos na Grã Bretanha. Considerei essa uma tarefa bastante dura porque, como podem imaginar, não há nenhuma tendência que domina essa área de estudos. Por exemplo, numa das últimas assembléias da *Society for the Study of the New Testament* britânica, apresentaram-se temas sobre a ética de Paulo, a história do estudo do Novo Testamento em Cambridge, o uso da Bíblia em situações pós-coloniais¹, entre outros assuntos. Há uma geração de peritos que atinge a idade da reforma, que tenta apresentar uma síntese de trabalhos feitos ao longo de uma carreira. James Dunn, por exemplo,

* Professor de Novo Testamento, Ripon College Cuddesdon, Oxford, Inglaterra.

¹ SUGIRTHARAJAH, R. S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: CUP, 2001.

professor catedrático em Durham durante mais de vinte anos, publicou um estudo sobre a teologia do Apóstolo Paulo² e o primeiro volume de uma obra tratando do desenvolvimento da cristologia durante as primeiras décadas da Igreja. John Riches, professor catedrático em Glasgow, publicou uma obra importante como suma de um dos seus interesses principais, chamada “Conflicting Mythologies”,³ sobre o papel da linguagem mítica no desenvolvimento de comunidades cristãs, sobretudo em relação aos evangelhos de Marcos e de Mateus.

Ao mesmo tempo, há uma corrente mais radical que tira a sua inspiração do pós-modernismo. O trabalho feito por Stephen Moore, por exemplo, faz ligações entre os escritos de Foucault sobre o poder pastoral e a Bíblia, sobretudo em relação à maneira de interpretar a morte de Cristo.⁴ Segundo Foucault, a Idade Média era caracterizada pelo desenvolvimento de técnicas de tortura para manter a ordem pública. A narrativa da morte de Jesus ligou-se à necessidade de controlar a sociedade por medo. Numa época mais suave, a tortura tornou-se inaceitável. Os psicanalistas tornaram-se os novos agentes da inquisição. Os crentes dessa nova religião aceitam voluntariamente a “auto-sumissão” a esse tipo de controle. Para Moore, tanto para Foucault, o desenvolvimento da prática pastoral na religião e na psicanálise é mais sutil e por isso mais perigoso do que a tortura aberta da inquisição. A obra de Moore é muito provocante e geralmente não-aceita. Stephen Moore é representante extremista da tendência de criar uma separação entre os textos bíblicos e as comunidades que os chamam por “sagrados”.

Uma boa parte das pesquisas que se fazem agora ainda está na área do método histórico-crítico. No entanto, a prevalência do pós-modernismo em alguns círculos provoca uma crise para os estudos históricos. Em particular, o pós-modernismo põe em causa a possibilidade de um texto dar acesso a uma realidade histórica objetiva. O intérprete em si torna-se o fato mais saliente na interpretação de textos. Rompeu-se a ligação entre a intenção do autor e o significado do texto. O texto libertado do seu contexto original torna-se objeto de uma meditação imaginativa quase sem limites; permite levar a sério interpretações do texto bíblico feitas por leitores que não são, e até não querem ser, reconhecidos como teólogos.

Quando eu era estudante de teologia há vinte anos, havia uma disciplina chamada “história de interpretação” que examinava as interpretações da Bíblia feitas por teólogos ao longo dos séculos. Essa disciplina quase desapareceu – foi substituída pela “história da recepção”,

² DUNN, J.D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark, 1998. (Este livro possui tradução em língua portuguesa)

³ RICHES, J. K. *Conflicting Mythologies: Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew*. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

⁴ MOORE, S. *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible*. London: Routledge, 1996.

que toma em conta não só as interpretações de teólogos, mas também abrange o tratamento de textos e de temas bíblicos na literatura, na música, na poesia, nas artes plásticas e em filmes. “O que os leitores pensam ser o significado da Bíblia é tão importante, é tão interessante quanto o seu significado original”.⁵ A história da recepção é uma disciplina inclusiva e não quer excluir nenhum meio como possibilidade de interpretação bíblica. Isso quer dizer que a teologia popular, até mesmo um cartaz proclamando que a “televisão é a imagem da besta”⁶ pode ter o mesmo peso que a teologia de Agostinho ou de Lutero. A história da recepção trata da entrada de idéias teológicas na cultura geral, através de novelas e de música, por exemplo, para mostrar que a Bíblia, como portador de cultura, tem efeitos mais abrangentes do que a própria teologia admite.⁷ Por isso, essa disciplina tem como designação alternativa “história dos efeitos”. A história da recepção tem o seu lugar dentro das disciplinas teológicas, sendo uma tentativa de traçar, através da leitura do texto bíblico, a história do desenvolvimento da doutrina cristã. Ao mesmo tempo, a história da recepção apresenta um desafio à teologia tradicional, tomando em consideração a possibilidade de que leitores populares, ou mesmo leitores que não têm nenhum contato com a comunidade cristã, podem ser mais atentos ao significado do texto, ou podem descobrir significados inesperados até então escondidos aos peritos.

1. O Centro para o Estudo da História da Recepção da Bíblia em Oxford e o Comentário Bíblico sobre a História da Recepção (Blackwell)

A Faculdade de Teologia de Oxford tem a reputação de ser uma das mais conservadoras da Grã-Bretanha. Até recentemente, o calendário oficial da faculdade anunciou nitidamente que o objetivo do curso de Novo Testamento ao nível de bacharel foi o de dar aos estudantes um bom alicerce no método histórico-crítico da Bíblia, sendo ele até agora o método dominante dos estudos teológicos. Para alguns, que conhecem Oxford só pela sua reputação, a formação de um Centro para o Estudo da História da Recepção da Bíblia foi uma surpresa. Ao lado disso, a editora Blackwell convidou um grupo de autores para preparar uma série de comentários, esboçando a história da recepção da Bíblia livro por livro. Os três primeiros volumes da série já apareceram.

1. O Evangelho de João, por Mark Edwards (2004).
2. O Apocalipse, por Judith Kovacs e Christopher Rowland (2004).

⁵ KOVACS, J., ROWLAND, C. *Revelation*. Oxford: Blackwell, 2004. p. 13.

⁶ KOVACS & ROWLAND, p. 156

⁷ A contribuição do crítico alemão, Hans-Robert Jauss para a história da literatura geral é reconhecida como importante. A teologia é influenciada por métodos correntes em outras disciplinas. JAUSS, H-R. *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

3. Juízes, por David Gunn (2004).

Infelizmente, o comentário sobre o Evangelho de João é uma decepção e por isso o deixei fora da minha discussão. Ele não resolve o problema metodológico sobre como evitar que o comentário seja simplesmente uma lista de interpretações, sem revelar nenhum princípio organizador. No entanto, os comentários sobre o Apocalipse e o livro de Juízes abordam os problemas de se escrever um comentário na base da história da recepção. Evidentemente, nenhum comentário escrito na base da história de efeitos pode tratar do assunto de uma maneira definitiva, mas os comentários de Kovacs e Rowland (Apocalipse) e de Gunn (Juízes) levam os problemas metodológicos a sério e, ao mesmo tempo, dão ao leitor a impressão de que expuseram as linhas principais da interpretação desde os primeiros tempos até hoje. No caso de Juízes, isto inclui as interpretações judaicas antigas e modernas. Em si, o leque de assuntos abordados é impressionante.

2. O Comentário de Kovacs e Rowland: Revelation

Um problema fundamental que os autores de um comentário sobre a história de efeitos têm que enfrentar é como iniciar o livro. Kovacs e Rowland dão um esboço de várias linhas de interpretação que consideram típicas. Trata-se ou de tendências ou de períodos históricos, tais como *interpretações históricas que fazem uma ligação entre o Apocalipse e o seu contexto original* (p.25s), ou *a influência do Apocalipse na teologia e na filosofia do século XX* (p. 26s), ou ainda *interpretações modernas libertadoras* (p.27s). Trata-se também de pessoas ou de movimentos importantes na interpretação do Apocalipse, tais como *a revolução joaquimista* (p.17 s.), ou *William Blake e os seus contemporâneos* (p.23s). Para os que conhecem Chris Rowland, esse último tema não será surpresa nenhuma.

Reconhecendo o leque de interpretações possíveis, os autores indicam duas tendências principais que, em inglês, chamam “decoding” e “actualizing”. Por “decoding” querem dizer a tarefa de apresentar o significado do texto numa forma menos alusiva, a demonstração do significado verdadeiro do texto, prestando muita atenção aos seus pormenores. Por “actualizing” querem dizer a tarefa de ler o Apocalipse em relação à circunstâncias novas, procurando dar uma impressão do espírito do texto, sem dar demasiada atenção aos pormenores. Neste tipo de interpretação o texto não tem um único significado, mas é visto como polivalente⁸.

⁸ KOVACS & ROWLAND, p. 8.

Os autores citam as obras de Hal Lindsey como exemplo de “decoding”, quando explica Ap 9 nos termos de uma verdadeira guerra contra as cidades do mundo.⁹ Como exemplo de “actualizing”, falam da interpretação que vê nas visões do livro o espelho das circunstâncias atuais de um leitor ou de uma comunidade. Por exemplo, os símbolos do livro podem ser vistos alegoricamente, como parecidos com as lutas da alma. O Apocalipse é, então, um modelo do progresso da alma saindo da escuridão para a luz. É assim que a *Divina Comédia* de Dante, ou *Pilgrim’s Progress* de Bunyan compreendem o livro¹⁰, não de uma maneira que esgota a interpretação, mas sim como uma visão simbólica que faz sentido na experiência em um contexto distante das circunstâncias da composição do texto.

A maior parte das interpretações do Apocalipse reconhece uma ligação entre o passado, o presente e o futuro, como é típico de qualquer literatura escatológica. A leitura “decoding” vê os acontecimentos descritos como predições de eventos particulares da história, enquanto a leitura “actualizing” admite um valor simbólico aos acontecimentos – podem ser vistos como princípios que agem no mundo, mas sem lhes dar um caráter absoluto. Mesmo reconhecendo que as leituras do Apocalipse não se reduzem a categorias fáceis, Kovacs e Rowland propõem essas duas tendências como úteis para a compreensão das diversas leituras do livro que descrevem.

Tomei o comentário sobre o capítulo 13 como representativo da metodologia que os autores usam. Para eles, o capítulo 13 apresenta problemas particulares porque é uma terra frutífera para aqueles que praticam o “decoding”. A identidade da besta que emerge do mar (13,1), tanto como aquela que sobe da terra (13,11), e a menção no último versículo do número da besta, 666, provocaram muitas interpretações diferentes. Desde os primeiros tempos, muitos leitores perceberam as sete cabeças da besta como símbolo de Roma. Uma tendência é a de ver o simbolismo do capítulo no contexto da época em que o Apocalipse foi escrito. O significado da profecia encontra-se em circunstâncias perto do autor e, por isso, longe do leitor. Assim também a tendência do método histórico-crítico de tentar localizar a situação do autor no contexto da Ásia Menor, provavelmente nos finais do primeiro século. O império romano é visto como o representante de mal no mundo contra os santos.

Outro tipo de interpretação é identificar as bestas com pessoas e acontecimentos perto do leitor. A localização das bestas em Roma provocou uma longa polêmica contra a Igreja Católica Romana, mesmo antes da Reforma Protestante. Se a primeira besta era o império romano, veio depois uma outra besta no mesmo local, que seria o substituto do terror

⁹ Idem.

¹⁰ Idem, p. 9.

anterior. Joaquim de Fiore viu nas sete cabeças uma série de poderes agindo contra a vontade de Deus. O pior ainda estava por vir. As duas bestas, ambas manifestações do anticristo, surgiriam no tempo do fim, sendo a primeira um líder político e a outra um líder religioso.¹¹ Olivi, discípulo de Joaquim, viu as sete cabeças de uma maneira diferente. Houve uma série de épocas na igreja, sendo a quinta um período de decadência. No entanto, a sexta época havia começado com o trabalho de Joaquim e foi reforçada com o aparecimento de Francisco de Assis. Essa nova visão espiritual foi ameaçada pelo poder da igreja, que entrava numa luta contra os fiéis. A sétima fase seria a grande luta entre os papas e os verdadeiros crentes, que continuaria até que Cristo vencesse o poder do anticristo, exercido no poder político de líderes políticos apoiados pelo papa.¹²

Na crítica contra o poder da igreja às vezes é o poder do papado em si que está sendo criticado, enquanto noutras vezes é um Papa em particular. “A besta que sai da terra é o Papa Bento XI”, explica Ubertino de Casale (princípio do século XIV). Evidentemente houve uma reação da parte de teólogos católicos fiéis contra esse tipo de interpretação: em 1593, Ribera viu na besta com sete cabeças não a Roma dos seus tempos, como diziam os críticos protestantes, mas uma Roma futura, onde o Papa seria o fiel servidor de Deus contra os infiéis que vão atrás do poder do anticristo.¹³ O número 666 foi visto como símbolo do Papa,¹⁴ mas também indicava um bom número de líderes de várias entidades políticas, tais como “um rei francês chamado Luís” ou Hitler.¹⁵ Uma alternativa era ver o número como indicador de uma data, para abrir a possibilidade de calcular a que altura o anticristo haveria de aparecer na terra.¹⁶

Em geral, os partidários deste tipo de interpretação querem mostrar que o que acontece na altura em que estão escrevendo é sinal de que os tempos são curtos. Nem sempre as bestas e os números são vistos como pessoas, podendo ainda representar princípios políticos. As Testemunhas de Jeová, por exemplo, vêem o número 666 como símbolo da imperfeição dos sistemas políticos que dominam o mundo e que vão acabar em breve. Neste caso, os fiéis têm que recusar aceitar a marca da besta, isto é, participar em atividades que reconhecem o domínio dos poderes do mundo.

Há uma outra forma de interpretação que não se ocupa tanto com a identificação concreta de detalhes históricos. Para Ticônio, teólogo donatista, duas cidades existem ao mesmo

¹¹ KOVACS & ROWLAND, p. 150.

¹² KOVACS & ROWLAND, p. 151.

¹³ Idem, p. 154.

¹⁴ Idem, p. 158.

¹⁵ Idem, p. 157.

¹⁶ Idem, p. 158.

tempo: a cidade de Deus, que era presente na Igreja, e a cidade do diabo. A cidade do diabo está presente nos poderes do mundo, simbolizados pelas bestas do Apocalipse. A igreja está empenhada numa luta contra os poderes do diabo, que são capazes de penetrar até mesmo no seu próprio seio. Apesar de ser o grande inimigo dos donatistas, Agostinho baseou sua interpretação deste capítulo nas obras de Ticônio. O princípio de interpretação não tem um aspecto escatológico, sendo corrente esta luta entre poderes opostos em toda geração.¹⁷ Para São João da Cruz, as sete cabeças fazem guerra contra a alma para impedir a sua subida dos sete degraus para o amor. Mais uma vez uma interpretação espiritual elimina o sentido escatológico do texto.

A introdução do comentário constata que as interpretações prevalecentes dão ao Apocalipse ou um sentido histórico (o que significava na época em que foi escrito), ou futuro (um prognóstico do tempo do fim). No entanto, o Apocalipse se baseia numa verdadeira experiência visionária que transforma o autor pelo acesso a outras possibilidades, a uma outra maneira de se compreender em meio a um mundo hostil. “O visionário e o leitor devem ser vistos como intérpretes. Por isso a vida posterior do texto, a sua recepção por aqueles que encontraram neste texto visionário uma inspiração para as suas próprias visões, ou ainda leram-no de perto querendo utilizar as suas próprias capacidades de intérpretes para dar à luz aos mistérios contidos na visão, fazem parte integral da sua exegese. Essa atividade exegética tem uma importância igual ao significado dado à visão por aquele que a recebeu e aqueles que foram os primeiros ouvintes do seu relato.”¹⁸ Embora em parte seja uma lista de interpretações feitas em diversos períodos históricos e sem que os autores diferenciem abertamente entre o que é válido e o que é inadmissível, o comentário não pretende ser neutro. É o próprio texto que promove uma interpretação particular e que revela que as tradições dominantes de interpretação do Apocalipse, viradas para a história ou para o futuro, são limitadas por não perceberem a verdadeira natureza das visões.

Os autores pretendem corrigir uma tendência de se polarizar a leitura do texto em termos históricos ou futuros. Embora não neguem em particular a validade dos estudos histórico-críticos, querem, ao mesmo tempo, estabelecer outro tipo de leitura como forma válida de interpretar o texto. Há uma tradição de leituras não-sistemáticas que promovem a vida visionária que os autores propõem como fiéis ao espírito do texto. No século XVIII, William Blake, por exemplo, fez muitas alusões ao livro sem deixar um comentário nítido sobre o seu conteúdo. Blake usa o simbolismo do Apocalipse para descrever a realidade política inglesa dos seus tempos e, ao mesmo tempo, oferece uma visão do país transformado pela luta

¹⁷ KOVACS & ROWLAND, p. 149.

¹⁸ *Idem*, p. 13.

contra os poderes opressores. Londres é vista na sua condição atual como Babilônia¹⁹, mas transforma-se na Nova Jerusalém. Num quadro, Blake dá uma visão de Londres como cidade terrena, mas com todo o simbolismo da Cidade Santa. As ruas são largas, resplandecentes e há avenidas de água corrente.²⁰ A justaposição dessas duas imagens, Londres como Babilônia e Nova Jerusalém, constitui uma crítica forte das condições de miséria. O escrito mais conhecido de Blake é um poema que se canta hoje em dia como se fosse um hino patriótico. Seu significado original está longe disso, no entanto, baseia-se na visão transformadora do Apocalipse. A Nova Jerusalém é uma realidade que se instala na terra, mas só como resultado de uma luta empenhada por aqueles que entram no mesmo mundo visionário com o autor:

I shall not cease from mental fight,
Nor shall my sword sleep in my hand,
Till we have built Jerusalem
In England's green and pleasant land.

Logo no princípio do livro os autores descrevem um acontecimento no Brasil, por ocasião da campanha eleitoral de 1990. Numa discussão sobre as realidades políticas no Brasil, um brasileiro de certa idade introduziu o simbolismo do Apocalipse, dizendo que os candidatos naquelas eleições eram representantes do dragão do Ap 13. Suas cabeças manifestaram-se nas práticas corruptas da classe política, enquanto o povo não recebia nada, a não ser injustiça das mãos dos donos das fazendas.²¹ O último parágrafo do comentário volta a prestar homenagem a este velho como alguém que havia percebido o significado do texto. Os autores dizem que sua vida visionária e profética teve como inspiração o principal texto visionário da Bíblia, demonstrando como é que a cultura geral pode ser interpretada através de uma mensagem apocalíptica que ilumina o presente e inspira a resistência.²²

A conclusão do livro faz o balanço da história dos efeitos do Apocalipse. Reconhece que muitas interpretações, sobretudo aquelas que levaram pessoas a adotar atitudes e ações violentas, foram negativas. Na última parte do livro, os autores tentam abordar o assunto de como limitar esse potencial violento do Apocalipse. Vêm na cristologia do próprio livro a chave para a avaliação das atitudes e ações sugeridas pelo texto. “Uma leitura cristã do Apocalipse tem como chave a pessoa de Cristo, o Cordeiro no meio do trono divino, apresentando-se como aquele que foi morto (Ap 5). A orientação é para Cristo, a

¹⁹ KOVACS & ROWLAND, p. 187.

²⁰ *Idem*, pp. 234-235.

²¹ *Idem*, pp. 1-2.

²² *Idem*, p. 246.

testemunha fiel (Ap 3,4)”²³ Assim, o comentário tenta fazer mais do que esboçar os fios da interpretação ao longo dos séculos – quer apresentar princípios de interpretação que valem para o Apocalipse em contextos atuais.

3. O Comentário de Gunn: Judges

Talvez seja por *Apocalipse* ser um livro problemático que a história da recepção parece tão interessante, mas o livro de Juízes não é menos problemático para os intérpretes judeus e cristãos, pois embora se apresente como história sagrada, dificilmente é lido como história reveladora da natureza de Deus. Os comentários judaicos, tanto quanto os comentários cristãos, lutam para ver a mão de Deus por atrás dos acontecimentos contados no livro.

O comentário de Gunn é, pelo menos em parte, a história de tentativas de manter o caráter teológico do livro diante das suas imagens contraditórias dos motivos humanos e divinos. A história de Juízes é tratada principalmente nos termos das personagens que aparecem na narrativa, as suas ações e motivações. O autor reconhece os limites do seu livro, tratando exclusivamente das tradições de interpretação ocidentais²⁴. Para os que conhecem a teologia da libertação, a decisão de deixar de lado as interpretações não-ocidentais pode assustar. O livro não contém nenhuma discussão do problema das conseqüências da conquista e da ocupação da terra e o exercício de poder, e isto representa, na minha opinião, um defeito sério. No entanto, o comentário deve ser criticado pelo que é, não pelo que não é. Seu assunto principal é a ingenuidade com que os antigos intérpretes defendiam a integridade teológica do livro contra o seu próprio conteúdo.

Um problema para os leitores cristãos de Juízes vem do fato de que o autor da carta aos Hebreus inclui entre os heróis da fé algumas personagens cujas ações não são aceitáveis segundo os padrões de outras gerações. “A mim faltaria tempo para falar pormenorizadamente de Gedeão, Barac, Sansão, Jefté” (Hb 11,32). Para quem quiser ser fiel à Bíblia, a aparição desses nomes na Escritura Sagrada fecha a porta a uma saída óbvia dos problemas que o livro de Juízes apresenta. As falhas dessas pessoas não podem ser vistas como advertência aos crentes sobre o tipo de comportamento que destrói a fé, porque são esses os verdadeiros fiéis. O caso de Gedeão talvez seja menos complicado do que os outros. Ele foi eleito para liderar o exército dos israelitas contra os midianitas. Apesar de fazer um *efod* que serviu como ídolo, Gedeão recusou o pedido dos israelitas para se tornar rei. O nome de Barac aparece, enquanto a verdadeira heroína daquela história em Jz 4-5 é

²³ KOVACS & ROWLAND, p. 249.

²⁴ GUNN, D. *Judges*. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 12-14.

Débora. Sansão, homem forte, é apresentado como homem fraco e sua história não nos deixa interpretá-lo univocamente como herói. Para leitores contemporâneos, a história de Jefté é provavelmente a mais complicada de todas. Jefté, voltando para casa após a derrota dos amonitas, cumpriu uma promessa feita ao Senhor, segundo a qual ofereceria em holocausto “quem quer que saia das portas da minha casa ao meu encontro”. A história do destino da sua única filha que saiu da casa “dançando e tocando tamborim” provoca muitos comentários de feministas contemporâneas. No entanto, a história de Jefté e de sua filha não foi sempre entendida negativamente.

Apesar de ser professor de Antigo Testamento numa faculdade cristã nos Estados Unidos, Gunn está impressionado com interpretações irônicas de Voltaire, filósofo francês do século XVIII. Voltaire, na sua obra *La Bible enfin expliquée*, de 1776, aparentemente apóia o sentido literal do texto para demonstrar o seu aspecto absurdo. Sobre os mil filisteus mortos por uma queixada de jumento na mão de Sansão, Voltaire relata a crítica de autor anônimo que só pode ser ele próprio: “ele vai até dizer (só podemos repetir isso com horror) que a única queixada de jumento que aparece nesta história pertence ao autor que a inventou”.²⁵ Gunn vê no ataque de Voltaire contra as posições teológicas e éticas dos seus contemporâneos o início de uma leitura moderna que põe em questão qualquer antropomorfismo divino e qualquer intolerância baseada na autoridade divina. É o antídoto de uma leitura que vê contas morais nessas histórias de Juízes que dão para a educação de crianças, entre outros. Uma certa Mrs. Trimmer, ativa na mesma época em que Voltaire, mas desconhecida por ele, procurava uma mensagem educadora mesmo nas histórias mais improváveis. A filha de Jefté, por exemplo, é louvada pelo seu espírito forte. A sua aceitação da morte pelo voto do seu pai era um ato de piedade extraordinário. A filha anônima dá um exemplo de honra e de devoção filial que todos podem admirar e até emular²⁶. A história da recepção de Juízes, nas mãos de Gunn, torna-se uma história de atitudes em relação aos escritos sagrados.

É só a partir dos finais do século XIX que o interesse dos intérpretes da história de Jefté se focou no destino da filha. Até aquela altura, a personagem principal era o próprio Jefté, a sua proeza no campo de batalha e o voto que fez. O fato de ele ter feito um voto a Deus não é visto como defeito em si, embora muitos ponham em causa se de fato o voto que fez era admissível. Aceita-se que Jefté era um homem de muita coragem, mas para alguns, o fato de ser ele um pagão, um não-iluminado pela luz da verdadeira religião, era suficiente para explicar a sua grande falha. O John Kitto (1804-1854) explica que a vocação de Jefté não

²⁵ GUNN, p. 208.

²⁶ GUNN, p. 163.

tinha sido explícita como a de muitos dos seus antecedentes e, por isso, não tinha a mesma segurança e a mesma fé. O voto era sinal de que procurava propiciar o céu. Por falta duma vocação mais nítida, ainda vivia com idéias limitadas pelos conceitos pagãos²⁷. Marcus Dods (1834-1909) constata que um voto em si não é inapropriado. No entanto, Jefté tinha uma imagem falsa de Deus, como sendo capaz de ser subornado por um voto. Como no caso de Kitto, para Dods isto se explica pela idéia limitada que tinha sobre quem é Deus²⁸.

Não obstante, outros intérpretes notam que o problema do voto não se resolve desta maneira, visto que a morte da filha é proibida pelos dez mandamentos. O voto só era condenável. Há outros que ainda mantêm a justiça da ação, apesar de ela ser repreensível. Ainda que implique a violência contra uma pessoa amada, um voto feito a Deus é um contrato que não pode ser negado. Assim, por mais lamentável que fosse, Jefté ficou obrigado a levar ao seu fim a promessa feita. O voto pode ser um erro grave, mas o fato de ele ter assumido as suas obrigações para com Deus demonstra uma atitude heróica. Thomas E. Miller, um pastor escocês, escreve sobre a história de Jefté: “Do nosso ponto de vista, o ato foi errôneo, foi desnecessário, foi criminoso... Mas o nosso ponto de vista não era o de Jefté e devemos julgá-lo só pelos padrões da sua própria época²⁹”.

Para explicar a dificuldade deste texto, alguns autores discutem uma outra possibilidade: a de que filha de Jefté fora lamentar a sua virgindade, visto que o texto em si não narra a sua morte. A idéia de que ela não foi submetida à morte, mas viveu até à velhice como virgem é a proposta feita por muitos durante os séculos XVII e XVIII. A história da filha de Jefté tornou-se assunto popular na música da época e tipicamente a menina foi salva, às vezes por um milagre como, por exemplo, na obra de Pignolet de Monteclair (*Jephté: Tragédie Lyrique*). O sacrifício é interrompido por uma bala de fogo e um trovão enviados por Deus, sinal de que Ele não precisa de nenhum holocausto sangrento³⁰.

Assim, Gunn demonstra que ao longo dos séculos a história de Jefté e de sua filha foi tratada como uma história problemática. Eram poucas as interpretações que davam conta do assunto de maneira simples, tal como a de Harriet Beecher Stowe, autora de livros para crianças no século XIX, que viu na filha uma pessoa que possui todas as virtudes cristãs e femininas. Embora haja alguns comentários do século XX que ainda louvam a fidelidade da filha, a análise feminista vê nesta história uma forte crítica da cultura não só da época em que foi escrita, mas também na história da sua interpretação, que aceita a violência contra a

²⁷ Idem, p. 145.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem, p. 146.

³⁰ GUNN, p. 148.

mulher. Phillis Tribble lê esta história em paralelo com o tratamento de Isaac. Ele, filho unigênito de pais legítimos, é salvo, enquanto ela, menina sem nome, cuja mãe também não é mencionada, e cujo pai é filho de prostituta, é descartável. É o assassinato premeditado de uma moça inocente que revela a base opressora e patriarcal da narrativa Bíblica. Não se pode recuperar o texto. Gunn comenta, com base no trabalho de Tribble, que aqui não se fecha a distância entre a história bíblica e a opinião do escritor de Hb 11.³¹

Uma das respostas típicas da Idade Média era a de se ler as histórias do Antigo Testamento tipologicamente. Assim foi com as histórias difíceis de Juízes. No caso de Gedeão, João Crisóstomo vê no famoso velo de lã impregnado pelo orvalho um símbolo da virgem impregnada por Deus (Jz 6,33-40).³² Ambrósio vai ainda mais longe. A primeira descida do orvalho molha o velo, mas deixa a terra seca, enquanto a segunda descida deixa o orvalho seco, molhando a terra. Isto implica que o mistério divino caiu primeiro no meio do rebanho de José, mas com o andar do tempo o rebanho começou a negar a Deus. Assim, o mistério divino passou para fora do povo inicialmente indicado, para os gentios. Gunn constata que essa leitura anti-semítica tornou-se a interpretação mais aceita durante a Idade Média e formou a base da leitura de Juízes feita por Agostinho³³, segundo o qual a graça de Cristo foi latente no judaísmo, como a chuva dentro duma nuvem. Mas desde a vinda de Jesus os judeus se tornaram “secos”, enquanto a graça de Deus se vê no meio das nações que circundam o povo judeu³⁴.

A história de Sansão foi igualmente vista como espécie de anúncio da vinda de Cristo. Mais uma vez Gunn constata que a citação de Sansão como herói da fé em Hb 11 era um problema para os cristãos³⁵. Sua história é tratada por uns como tragédia, bem como é tratada por outros quase que como comédia. Assim, as fraquezas de Sansão, sobretudo em relação a mulheres, são vistas de uma maneira moralizante – teria sido o maior herói de todos se não tivesse sido vulnerável ao perigo que é uma mulher. Neste aspecto, Dalila torna-se a mãe das *femmes fatales*³⁶. Embora muitos autores culpem a fraqueza de Sansão para com as mulheres, para muitos é uma falha compreensível e até perdoável. O leitor dos tempos antigos não teria sido insensível aos aspetos moralmente difíceis do texto, mas teria sido capaz de tê-los resolvido por meio de interpretações que geralmente hoje em dia são inaceitáveis. Dirk Phillips, anabatista holandês do século XVI, por exemplo, viu na vitória de Sansão sobre os filisteus (com a queixada de jumento) um símbolo da vitória de Cristo sobre

³¹ Idem, p. 169.

³² Idem, p. 95.

³³ GUNN, p. 96.

³⁴ Idem.

³⁵ Idem, p. 183.

³⁶ Idem, pp. 211-220.

os “incircuncisos de coração” por meio de apóstolos ignorantes. Tal como Sansão fez cair o templo sobre os filisteus, assim o Cristo venceu a morte pela sua própria morte. No entanto, a interpretação positiva da história de Sansão não era universal. Thomas Moore (1478-1535) o interpretou como tipo do diabo. A história das raposas que Sansão largou nos trigais dos filisteus com as suas caudas incendiadas é lida alegoricamente no contexto da reforma inglesa como a entrada de hereges no meio da igreja³⁷. Lida alegoricamente, a história de Sansão fornece material para justificar qualquer ponto de vista. Há histórias em Juizes que mesmo os leitores mais simpatizantes não podem interpretar de maneira positiva. Mrs. Trimmer, que encorajava as crianças a não praticar crueldade contra os animais, achou o tratamento das raposas completamente inaceitável. Sua solução era mutilar o texto hebraico, tornando raposas em trigo³⁸. Não se justifica na base do texto, mas pelo menos o trigo é combustível.

Aqui foi possível dar apenas um esboço dos assuntos tratados por Gunn em seu comentário. Em particular, não pude discutir as suas descrições de pinturas e imagens inspiradas por Juizes. Um tópico muito interessante é o tratamento da narrativa deste livro na arte religiosa popular e Gunn mostra-se perito nesta área. Quis identificar o que para mim era o aspecto mais importante do ponto de vista teológico, isto é, o uso do livro como fonte de informações sobre a natureza de Deus e das suas relações com os seres humanos. Gunn quer mostrar que leituras feitas por pessoas de muita boa fé numa época em que se tornaram totalmente inaceitáveis pelas normas de um outro tempo. O problema não é a questão do livro em si, mas a imposição do que se considera sagrado. As últimas frases do pós-escrito não foram compostas pelo próprio autor, mas vêm da introdução à coleção de histórias da Bíblia de 1887, chamada *The Beautiful Story*.

*... e no fim, em letras enfeitadas a palavra **Finis**, que lhe informaram queria dizer o fim, apesar de, após tê-lo lido cansativamente (sic) desde o princípio até ao fim, você não saber se de fato se trata do fim do livro ou o fim de si próprio.*³⁹

Qual o fim do livro? – perguntamos. O fim da leitura ou o fim da minha confiança como intérprete? Será o fim do conceito “sagrado” ou mesmo o fim do próprio Deus? Por um lado, o livro de Juizes pode ser visto como indigno do epíteto “sagrado”, mas por outro, o livro mostra que o sagrado não pode ser contido pelos nossos conceitos.

³⁷ Idem, p. 203.

³⁸ GUNN, p. 204.

³⁹ Idem, p. 275.

4. O Balanço

Cada volume da série inicia-se com o mesmo prefácio editorial. Diz nitidamente que o objetivo dos comentários é dar um esboço das tradições de interpretação da Bíblia no Oriente, o que quer dizer principalmente as tradições européias e norte-americanas. Para os autores de *Revelation*, esta ênfase pode criar um problema e por isso incluem exemplos de interpretações e leituras que surgiram fora do contexto cultural indicado. De fato, seria impossível para eles manter a perspectiva que querem desenvolver sem permitir a entrada de exemplos pós-coloniais, o que quer dizer que o êxito do livro depende de certa negação da posição editorial.

O caso de *Judges* é diferente. Gunn aceita a limitação imposta e até sugere que o limite é necessário porque o volume de material é grande demais. Tem-se a impressão de que se admitisse outras leituras, o resultado seria igual, pois todos falariam das dificuldades éticas e teológicas que surgem ao se tratar Juízes como livro sagrado. No entanto, a falta de interpretações da teologia da libertação deixa de lado uma série de perguntas importantes que surgem do texto sobre a ética do uso da terra e o justo exercício de poder. Os temas da conquista e da posse da terra estão subordinados a questões relacionadas à recepção do texto como narrativa. Considero o trabalho de Gunn muito impressionante. Seu livro pode ser lido muito facilmente e apresenta os temas de uma maneira divertida e ao mesmo tempo séria. Mas por não ter admitido as leituras de culturas fora da Europa e da América do Norte, seu comentário torna-se menos representativo do que não devia ser.

Existe certa tensão no conceito da história da recepção. Por um lado, apresenta as várias possibilidades de interpretação sem pretender julgar entre elas. Reconhece que o texto Bíblico é polivalente e a sua interpretação não pode ser restringida a uma única linha crítica. Por outro lado, a designação “história dos efeitos” aborda a área ética. Para que este tipo de trabalho seja mais do que um catálogo de leituras feitas ao longo dos séculos, há que se enfrentar a pergunta sobre o que constitui uma leitura responsável. Os autores do comentário sobre o Apocalipse enfrentam essa pergunta explicitamente no pós-escrito. Voltam a tratar do Apocalipse como texto cristão, que deve guiar comunidades ou indivíduos. Neste sentido, há um conceito a ser aplicado, que se encontra dentro do texto, mas é valorizado de fora, isto é, a cristologia. Os autores reivindicam que os desastres que surgiram com base numa leitura do Apocalipse, tais como a derrota da cidade de Munster em 1534, ou o massacre dos adeptos da seita Branch David em Waco nos princípios dos anos 90 do último século, têm as suas origens numa leitura do Apocalipse que não percebia o papel de Cristo, tanto no próprio livro como na história. Se a disciplina da história da

recepção sugere a negação da prioridade da teologia cristã na leitura da Bíblia como ponto de partida (pelo menos no que diz respeito ao Novo Testamento), Kovacs e Rowland contradizem essa tendência.

O comentário de Gunn também parece abordar questões da ética, mas de outra perspectiva. Um tema importante do seu livro é o da exclusão. Demonstra como durante a Idade Média, por exemplo, os leitores cristãos apropriaram o texto de maneira exclusivista, particularmente em relação aos judeus. A falta de compreensão histórica adequada fez uma ligação fácil entre a cultura refletida no texto e os judeus contemporâneos. Mais recentemente, a crítica feminista pôs em causa a representação de mulheres dentro do texto. Não é só o texto em si que apresenta as mulheres de maneira negativa, mas a tradição de interpretação recebeu as perspectivas sobre as mulheres sem as criticar. O texto pode ser lido de maneira a promover a desigualdade e a opressão. Atrás destes exemplos concretos existe o conceito de Deus, cujos motivos não se questionam. É isso que Voltaire percebeu e que revelou nas suas críticas irônicas. A história da recepção gera uma certa desconstrução não só do texto, mas do conceito de Deus. Como teoria de interpretação inclusiva, ela não dá critérios para a aceitação de uma interpretação e rejeição de outras. Uma parte da crítica feminista representa a ala extrema de uma forma de interpretação que trata o texto como irrecuperável. Só se pode revelar e rejeitar as tendências que o texto expõe.

A história da recepção dá muita importância ao potencial de textos para engajar a imaginação. Na área artística em particular não se pergunta se uma interpretação está certa ou não, mas se sugere uma verdade, uma intuição que aprofunda a compreensão. Talvez seja por isso que a Bíblia continua a exercer fascínio na vida de muitas comunidades. A capacidade de ler e de interpretar é para muitos uma libertação, um convite a integrar as circunstâncias de uma situação particular num conceito do mundo mais lato e aprofundado. Penso ser isso a conclusão final do comentário de Kovacs e Rowland. A literatura visionária não se restringe às interpretações dos peritos. Jaz aqui um dos problemas metodológicos mais difíceis da história da recepção: de quem são as interpretações que foram conservadas? Por que estas interpretações entraram na história da recepção enquanto outras vozes foram silenciadas? A série de comentários iniciou um trabalho importante, mas apesar de querer incluir muitas leituras diferentes, ainda é voltada para o oficial, pelos representantes da cultura alta. É por isso que a recusa do programa editorial por Kovacs e Rowland é tão importante. Quanto a Gunn, seu trabalho é para mim excepcional em termos da pesquisa e da análise de fontes. No entanto, alerta-nos ao fato de que o problema

metodológico ainda fica por ser resolvido. As leituras mais influentes podem ser aqueles que não foram conservadas, ou nos escritos teológicos, ou na cultura alta, ou na popular.

Aqui também temos um grande desafio para os teólogos que trabalham fora do mundo acadêmico ocidental. Kovacs e Rowland demonstram até que ponto a entrada de perspectivas da leitura popular criam outros caminhos para a interpretação, diferentes daqueles reconhecidos pela academia. O Apocalipse pode ser um caso particular em razão de ser lido em muitos contextos diferentes e com um leque de interpretações quase inexaurível. O que mais me impressiona sobre a entrada da história da recepção como disciplina integral dos estudos bíblicos é que esta apresenta uma oportunidade de orientar a teologia para os intérpretes, cujas vozes até agora não foram entendidas. Se a série de comentários que está saindo tem defeito, este é o de enfatizar as leituras ocidentais. É assim que se mantém a tendência conservadora da teologia que só reconhece o que faz parte da história oficial. O desafio da história da recepção é não deixá-la ser uma nova exclusão, mas sim a portadora de vozes até agora silenciadas.

Bibliografia

DUNN, J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

EDWARDS, M. *John*. Oxford: Blackwell, 2004.

GUNN, D. *Judges*. Oxford: Blackwell, 2004.

JAUSS, H-R. *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

KOVACS, J., ROWLAND, C. *Revelation*. Oxford: Blackwell, 2004.

MOORE, S. *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible*. London: Routledge, 1996.

RICHES, J. K. *Conflicting Mythologies: Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew*. Edinburgh: T&T Clark, 2000.

SUGIRTHARAJAH, R. S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: CUP, 2001.