UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

MARTA BERNADETE FROLINI DE AGUIAR MARCZYK

A interpretação tipológica da Bíblia
e seus reflexos na representação do povo judeu

São Paulo
2010

MARTA BERNADETE FROLINI DE AGUIAR MARCZYK

A interpretação tipológica da Bíblia e seus reflexos na representação do povo judeu

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Berta Waldman

São Paulo
2010

Para meu pai Dario...

... que se foi deste plano terreno assim que eu entrei para a universidade.

SINCEROS AGRADECIMENTOS

à orientadora e professora Berta Waldman, presença importante em minha trajetória acadêmica, exemplo de seriedade e amizade que eu desejo que se prolongue para além dessa etapa de minha vida;

à leitura feita pelos professores Mário Ferreira e Suzana Chwartz na fase de qualificação deste trabalho;

à contribuição do professor e amigo Adriano Aprigliano, pela tradução do latim ao português, especialmente feita para essa tese, do livro *Adversus Iudaeos*;

à colaboração do professor Eduardo Blas María Allegri, da Universidad Católica Argentina, que gentilmente enviou uma cópia do livro *Tipología bíblica - Sus Orígenes*, de fundamental importância para o impulso inicial da pesquisa;

à contribuição do professor Carlos Henrique Barbosa Gonçalves, mais uma vez exemplar em seu conhecimento de línguas;

aos funcionários da Biblioteca Florestan Fernandes, especialmente para Marta Glória dos Santos;

às presenças amigas de Crislene Marchiotto Della Paschoa, Renato de Araújo Cruz, Marizete Grando e Daniel Marczyk;

ao apoio médico e psicológico de Sonia Aparecida de Britto e de Maria Cláudia Lordello;

à minha mãe Lucrécia, que ficou bastante privada de minha presença;

à minha irmã Mirian, amiga permanente, que fez uma leitura criteriosa da tese;

à participação inestimável de João Carlos Barbosa Gonçalves, sem o qual essa tese nunca poderia existir;

aos professores da banca de defesa;

e ao apoio financeiro da FAPESP;

todos imprescindíveis para a realização deste trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo apresentar a tipologia bíblica como fator de influência sobre a representação do povo judeu na civilização cristã. Para isso, busca-se descrever o procedimento de interpretação tipológica, enquanto forma de leitura e de composição do cânone escritural do cristianismo, salientando que a tipologia bíblica teve um papel decisivo na separação entre o credo cristão e o credo judaico. Observa-se a complexidade dessa ruptura, na qual houve uma legitimação dos escritos nucleares da tradição textual judaica, incorporando-os na Bíblia, paralelamente à desautorização das práticas de leitura dos judeus.

Busca-se, recorrendo à formação do cânone cristão e aos escritos de antigos padres, Justino e Tertuliano, demonstrar que a tipologia bíblica envolve, além dos fatores interpretativos, uma apreciação negativa da figura do judeu, visto que, na ótica cristã, esse povo viola o princípio de dependência entre os assim chamados Antigo e Novo Testamentos.

Observam-se algumas encíclicas papais, com o intuito de examinar a tradição cristã em seu estatuto de afastamento do judaísmo. Nesses escritos, constata-se que se mantêm a prescrição da tipologia bíblica e a recriminação de outras formas interpretativas. E, nos escritos contemporâneos de propagação do ódio contra os judeus, os "Protocolos dos Sábios de Sião" e os discursos de seus apologistas, percebe-se que a lógica da tipologia bíblica é uma forma particular e específica de caracterizar esse povo, que se sustenta ao lado, mas diferentemente, das representações depreciativas supostamente históricas.

Propõe-se também um panorama da tipologia bíblica nas práticas literárias, percorrendo-se os estudos de Erich Auerbach e Northrop Frye, os quais demonstram sua influência bimilenar sobre a literatura ocidental. Sob essa perspectiva, apresentam-se duas obras de autores da literatura brasileira, um romance de José de Alencar e um poema de Jorge de Lima, que revelam dois modos pelos quais a tipologia bíblica se reflete na construção da imagem do judeu.

A pesquisa, em seu conjunto, demonstra o quão relevante é reconhecer que a religião cristã consolidou-se historicamente a partir da cisão com o judaísmo e que, por essa razão, sustenta práticas de leitura que desautorizam as práticas da religião judaica. Mostra, dessa forma, que, muito frequentemente, esse ato de desautorização se estende dos preceitos religiosos para a comunidade judaica, formando e propagando representações depreciativas do povo judeu.

Palavras-chave: Tipologia Bíblica; Representação; Povo Judeu; Literatura Brasileira; Cristianismo.

ABSTRACT

The aim of the present research is to present biblical typology as a factor affecting the representation of the Jewish people in Christian civilization. In order to do this, I endeavour to describe the procedure of typological interpretation as a means of reading and producing the canon of the Christian scriptures, emphasising that biblical typology had a key participation in the separation of the Christian and the Jewish faith. The complexity of this rupture, during which the main writings of the Jewish textual tradition became legitimised by their incorporation into the Bible, can be observed as a parallel to the discrediting of the Jewish reading practices.

By resorting to the shaping of the Christian canon and the writings of the Early Church Fathers, Justine and Tertulian, I endeavour to show that biblical typology involves, besides interpretive factors, a negative appraisal of the Jewish, once that from the standpoint of Christianity this people would violate the interdependence principle between the so-called Old and New Testament.

I study a number of papal encyclicals with the aim of examining the Christian tradition in its code of dismissal of Judaism. In these writings, the prescription of biblical typology is maintained, as well as the disapproval of other interpretive practices. Furthermore, in contemporary writings disseminating the hatred against the Jews, the Protocols of the Elders of Zion and their apologists' discourses, one can notice that the rationale of biblical typology is a particular and specific form of characterising this people that is supported by, although independently, deprecating representations supposedly historical.

I also propose a survey of literary practices of biblical typology, by going through the studies of Erich Auerbach and Northrop Frye, which demonstrate its influence along the last two millenia on Western literature. Under this perspective, I present two literary works by Brazilian authors, a novel by José de Alencar and a poem by Jorge de Lima, revealing two ways in which biblical typology is reflected in the construction of the image of the Jew.

This research, in sum, demonstrates how important it is to recognise that Christian religion consolidated historically with its split from Judaism and that it thereby maintains reading practices that discredit Jewish religion. It shows, in this way, that more than often this act of discrediting spreads from the religious precepts to the Jewish community, thus shaping and disseminating representations that depreciate the Jewish people.

Key words: Biblical Typology; Representation; Jewish People; Brazilian Literature; Christianity.

ABREVIATURAS E SIGLAS

1Cor	1ª carta aos Coríntios
1Cr	1º livro das Crônicas
1Pd	1ª carta de s. Pedro
1Rs	1º livro dos Reis
1Sm	1º livro de Samuel
Adv Marc ..	<i>Adversus Marcionem</i>
AIBI	A interpretação da Bíblia na Igreja
Am	Amós
At	Atos dos Apóstolos
Cl	Colossenses
Contra	Contra os judeus
DAS	<i>Divino Afflante Spiritu</i>
Diál	Diálogo com Trifão
Dt	Deuteronômio
Ex	Êxodo
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Hebreus
I Apol	I Apologia
Is	Isaías
Jo	Evangelho segundo São João
Jr	Jeremias
Lc	Evangelho segundo São Lucas
Mc	Evangelho segundo São Marcos
Ml	Malaquias
Mt	Evangelho segundo São Mateus
Os	Oséias
PD	<i>Providentissimus Deus</i>
PSS	Protocolos dos sábios do Sião
Rm	Carta aos Romanos
SP	<i>Spiritus Paraclitus</i>
Zc	Zacarias

SUMÁRIO

Apresentação	1
1 – INTRODUÇÃO À TIPOLOGIA BÍBLICA	7
1.1. Princípios conceituais da tipologia	7
1.2. A tipologia como sacramento do futuro	12
2 – PRÁTICAS TIPOLÓGICAS E FORMAÇÃO DO CÂNONE CRISTÃO	23
2.1. Definições preliminares	23
2.1.1. Profecias judaicas	24
2.1.2. Evangelhos e epístolas cristãs	32
2.2. Percursos analíticos	44
2.2.1. <i>Diálogo com Trifão</i> – de Justino de Roma	44
2.2.2. <i>Contra os judeus</i> – de Tertuliano	59
2.2.3. A tipologia bíblica na cisão entre cristianismo e judaísmo	66
3 – TIPOLOGIA BÍBLICA E REPRESENTAÇÃO NA MODERNIDADE	68
3.1. Definições preliminares	69
3.1.1. Representação e instituição	69
3.2. Percursos analíticos	78
3.2.1. Relações judaico-cristãs	78
3.2.2. Protocolos dos sábios do Sião	83
4 – PERMANÊNCIA DA TIPOLOGIA BÍBLICA NA FORMA LITERÁRIA	91
4.1. Definições preliminares	91
4.1.1. Visão figural da realidade – em Erich Auerbach	92
4.1.2. Estrutura de escrita – em Northrop Frye	107
4.2. Percursos analíticos	116
4.2.1. <i>As Minas de Prata</i> , de José de Alencar	118
4.2.2. <i>Invocação a Israel</i> , de Jorge de Lima	125
CONCLUSÃO	132
Bibliografia	134

APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa, que estuda a tipologia bíblica como fator de influência para a representação literária do povo judeu, iniciou-se em meu trabalho de mestrado (2006). Na ocasião, fiz um estudo sobre *As minas de prata*, de José de Alencar, sob a orientação da Prof^a Dr^a Berta Waldman, e o ponto central da pesquisa foram os modelos retóricos de escrita utilizados pelo autor. Tais modelos, ainda que combatidos pelos pressupostos de escrita do movimento literário romântico, foram adotados para a construção dos personagens do romance, e a tipologia bíblica, abstraída em sua fórmula constitutiva de promessa/cumprimento, ganhou um caráter especial no que se pôde observar da construção dos personagens judeus.

Desde o término da dissertação de mestrado, foi se fundamentando uma pesquisa dirigida aos aspectos conceituais da tipologia bíblica, pautada em uma cronologia mais abrangente, por meio da qual se constituiu na presente tese. O romance *As minas de prata*, ambientado no ano de 1609, já havia deslocado os estudos da literatura alencariana do século XIX para o século XVII. As formas seiscentistas encontradas no romance criaram uma espécie de álibi para a investigação de escritos datados de até 2000 anos, uma vez que, durante todos esses séculos, a prática de composição verbal supostamente se esmerava por emular os antigos ou antecessores, pois o processo de cópia ou imitação era tido, não como um demérito, como posteriormente passou a ser considerado, e sim como um preceito.

Consequentemente, com o propósito de percorrer a história da leitura tipológica e de examinar seu caráter permanentemente estruturador do pensamento cristão, foi necessário investigar a literatura bíblica em épocas anteriores à do início do cristianismo. Considerei como ponto de partida os escritos atribuídos aos profetas (cap. 2.1.1) - cujos textos mais antigos são datados relativamente ao século IX a.C. Não me ative aos estudos teológico-doutrinários ou histórico-culturais do judaísmo, e sim, à busca dos gêneros literários e da constituição da escrita das profecias. Isso excluiu, por conseguinte,

uma reflexão sobre o período anterior à escrita bíblica, quando a palavra profética era transmitida oralmente, e excluiu também os registros mais antigos de profecias e oráculos (Egito, Mesopotâmia, Mari, etc.), nos quais se tem buscado e se tem constatado possíveis influências nos registros bíblicos. O estudo de tal período, que confronta asserções religiosas com argumentos históricos, fundamentando enorme polêmica entre apologistas e detratores da originalidade das profecias bíblicas, constitui o meu limite para a regressão temporal em busca dos modelos que caracterizaram os escritos bíblicos, e que possam ter contribuído para a forma tipológica.

A partir daí, em andamento prospectivo, busquei reconhecer certas estruturas, certos elementos típicos, tendo em vista, na medida do possível, captar o conteúdo essencial da lógica estabelecida pelo pensamento tipológico na percepção dos assim chamados Antigo e Novo Testamentos e a homologia que a relação entre os dois projeta sobre os povos judeu e cristão.

Uma vez reconhecidos os escritos proféticos, proseguei pelos escritos neotestamentários (cap. 2.1.2), procurando absorver o que neles havia de retomada das profecias. Na verdade, o estudo não se ateve aos escritos bíblicos, pois demandam um nível de grande especialização para que se possa depreender o que está sendo retomado de um, o antecedente, no outro, o procedente, constituindo desse modo o mecanismo tipológico. Então parti para a leitura de analistas versados nos estudos testamentários, e adentrei num campo extenso e plural, pois encontrei, já de início, a divisão relativa aos pontos de vista católicos ou protestantes. As divergências que os envolvem não se demonstraram significativas para o estudo da percepção tipológica, ainda que, para as visões doutrinárias, isso possa se constituir como um fator de identidade essencial, uma vez que, tanto católicos, como protestantes, se auto-definem como os antitipos dos tipos bíblicos. Deixando à parte os sectarismos que envolvem o credo cristão, procuro trazer para a pesquisa aquilo que os especialistas se impõem como essencial, que é a matéria pertinente para definir, esclarecer ou ampliar o conceito que envolve o uso da tipologia bíblica.

Depois de consumado o estudo acerca da consolidação do cânone, analisar os escritos dos Padres da Igreja foi uma decorrência natural para a exemplificação do uso da matéria tipológica bíblica na representação do povo judeu. Importante lembrar que a matéria teológica sempre se impôs na formação dos estudiosos e escritores de todo o período que antecede o chamado século das Luzes. E a erudição dos Padres, vasta de matéria escrita desde o começo do cristianismo, consiste em discurso fundador não somente para a formulação da leitura tipológica no âmbito da doutrina religiosa, mas também testemunha e estabelece o divisor de águas entre judaísmo e cristianismo.

Justino de Roma, em seu *Diálogo com Trifão* (cap. 2.2.1), é um autor referência, em língua grega, das controvérsias do cristianismo e judaísmo, no qual se pode observar o modo como se constitui o discurso tipológico. Da mesma forma, algumas décadas adiante de Justino, em língua latina, destaca-se Tertuliano. Entre seus textos, temos um que trata, mais uma vez, a partir de seu título, de nosso tema: *Adversus Iudeus* (cap. 2.2.1). A análise dos escritos desses dois autores consagrados pela tradição religiosa cristã nos oferece uma privilegiada percepção do período em que o cristianismo estabelece sua identidade em relação de contraste com o judaísmo. E é nessa meta de divisão de águas que a tipologia bíblica se torna um excelente instrumento, nas mãos dos cristãos, de distinção entre os que possuem o "correto" entendimento das escrituras veterotestamentárias e aqueles que não possuem esse "dom".

Como passo seguinte para a estruturação da tese, a opção foi observar escritos mais recentes, pertinentes a um cristianismo já consolidado em sua separação do judaísmo, e que documentam os direcionamentos e limitações pelos quais a Igreja instaura a leitura das escrituras tidas como sagradas. Examinamos, assim, as Cartas Encíclicas *Providentissimus Deus* (1893, por Leão XIII) e a *Divino Afflante Spiritu* (1943, por Pio XII), além de um discurso em comemoração ao centenário e quinquentenário das duas cartas, traduzido como "A interpretação da Bíblia na Igreja", composto em 1993, pelo então Cardeal Ratzinger (cap. 3.1.1). Tais escritos, pelos quais é enfaticamente lembrado que a leitura do cânone há de manter-se em relação estreita com a tradição doutrinária

do catolicismo, trazem a tipologia bíblica como um elemento imanente à escritura e não meramente como uma mediação entre o texto e o leitor. Tal compreensão, mantendo a tradição milenar da Igreja, desautoriza com naturalidade a leitura isolada dos livros que os cristãos conhecem como Antigo Testamento, fazendo com que a leitura judaica seja ilegítima a olhos cristãos. E, como consequência dessa oposição doutrinária, a exclusão de modelos interpretativos anda ao lado de uma convivência histórica igual e radicalmente excludente.

Para introduzir um percurso de análise relacionado ao período contemporâneo das cartas papais, foi relevante refletir teoricamente sobre a noção de representação (cap. 3.2.1). Diferenciam-se duas origens nas representações dos judeus em meios cristãos: a histórica, ou supostamente histórica, e a tipológica, relativa ao núcleo desta tese, que afirma que um modelo de leitura perpetua um modo de representar um povo. Distingue-se aí, ainda que não haja uma linha divisória impermeável, o estatuto do "deicida", por exemplo, do estatuto do "ultrapassado", referindo o primeiro a um grupo de interpretações pretensamente históricas dos evangelhos, que, ao entender os judeus como responsáveis pela crucificação do messias, entende-os como assassinos de Deus; e o segundo, associando-os à leitura isolada do Testamento dado como Antigo ou Velho, trata-os de forma homóloga a essa escritura, como incompletos e destituídos do conhecimento relativo ao mundo iniciado com o advento messiânico.

Tornou-se bem vinda, para exemplificar a moderna e complexa relação da tipologia bíblica com a representação negativa do judeu, uma análise de um texto anti-judaico, os *Protocolos dos sábios de Sião* (cap. 3.2.2). Tão importantes para a análise quanto o livro-manifesto são os argumentos de seus defensores, segundo os quais, pode-se testemunhar uma interação com o modelo tipológico profecia/realização. Diante da notável fraude que constituiu a composição dos *Protocolos dos sábios de Sião*, assumida e reconhecida por seus defensores, a lógica da tipologia bíblica praticamente centralizou o intento de tornar esse livro uma referência, concedendo-lhe um caráter de comprovação que independe de sua origem forjada.

Encerra-se, com a observação dos documentos da Igreja e da presença da lógica da tipologia bíblica na disseminação de escritos de ataque aos judeus, a apresentação da origem e da permanência dessa prática nos extremos dos 2000 anos de cristianismo.

A partir desse ponto, coube trazer a perspectiva literária a respeito do tema, visando, sobretudo, mostrar as práticas cristãs da leitura tipológica da Bíblia no universo das Letras. Para tal fim, os estudos de Erich Auerbach (cap. 4.1.1) e de Northrop Frye (cap. 4.1.2) foram de fundamental importância. Seguindo as contribuições do primeiro, persegue-se a idéia de que a prática tipológica se mantém como uma constante na composição da arte literária, como forma privilegiada de representação. Nas contribuições do segundo, encontra-se uma perspectiva literária que apresenta o conjunto dos livros da Bíblia como unidade iniciada com o Gênesis e terminada com o Apocalipse, tendo como fator de amálgama, o modelo da tipologia bíblica.

O estudo feito sobre os dois teóricos, mesmo deixando clara a ubiquidade da tipologia bíblica nas Letras da literatura ocidental, devido a transcender nossos propósitos de investigar a representação do povo judeu, é complementada, como as outras partes da tese, por um trabalho de análise textual. O livro *As minas de prata*, de José de Alencar, recebeu aqui uma análise específica (cap. 4.2.1), acrescentada das percepções decorrentes do aprofundamento no tema da tipologia bíblica, ampliando, dessa forma, muito do que ficou dito na referida dissertação de mestrado. A outra análise (cap. 4.2.2) foi o poema *Invocação a Israel*, de Jorge de Lima, no qual é possível observar a tipologia bíblica atuando como ferramenta estética e doutrinária a favor do enlevo místico cristão de sua obra. Em ambos os textos, a tipologia bíblica opera como fator de construção da imagem do povo judeu.

Ademais, a tese apresenta uma primeira parte, que, como passo preliminar, faz uma descrição conceitual do que vem a ser a tipologia bíblica (cap. 1.1), enquanto percepção e preceito retórico. Tratamos de contextualizar a leitura tipológica como forma diferenciada de alegoria ("alegoria dos padres"), como uma hermenêutica, ou forma de decifração que relaciona textos e eventos, ou

especificamente, profecias do Antigo Testamento com eventos do Novo Testamento. Complementarmente à abordagem conceitual, construímos um panorama (cap. 1.2), embasado nas contribuições que Jean Daniélou nos proporciona em seu livro *Sacramentum Futuri*, o qual alinha e categoriza os percursos tipológicos mais essenciais presentes nos escritos dos primeiros padres do cristianismo. Seguindo a perspectiva proposta por esse autor, reapresentamos aqui, visando especificar tanto a abordagem de nossa pesquisa como uma apresentação introdutória ao tema, as correlações construídas entre as narrativas dos assim chamados Antigo e Novo Testamentos, tais como Adão/Moisés/Isaac e Cristo, Eva e Maria, a Arca de Noé e a Igreja, etc.

Eis aí a trajetória da pesquisa em seu propósito de rastrear as relações criadas, por meio das práticas de leitura de seus respectivos cânones, entre o judaísmo e o cristianismo, adotando como perspectiva a visão que o segundo gerou sobre o primeiro. Nos escritos testamentários e nos escritos dos padres, dessa forma, sintetizam-se uma estrutura escritural e a fundação de uma exegese que permanecerão, ao longo de quase duas dezenas de séculos, como fórmula, ou modelo lógico, para a religião cristã se relacionar com sua principal precursora (Parte 2). Esse fundamento vem sendo mantido até os dias atuais pelo poder centralizador da Igreja, sob uma forma de leitura entendida como fiel à composição original do cânone e disseminou-se pela cultura cristã de forma ampla, sem se restringir aos círculos de fé (Parte 3). Na literatura, permaneceu como fórmula de composição, nas composições de temática especificamente religiosa e além delas (Parte 4). No conjunto dessas reflexões, espero ter produzido uma perspectiva que possa contribuir minimamente com os estudos relativos à representação do povo judeu.

1 – INTRODUÇÃO À TIPOLOGIA BÍBLICA

1.1. Princípios conceituais da tipologia bíblica

Fazer a exposição do que é a tipologia bíblica (TB) é uma tarefa demasiadamente difícil e complexa. A dificuldade está no fato de ser um conceito que, no trajeto milenar do cristianismo, foi esmeradamente estudado tanto em sua essência como em sua função e que, tendo sido descrito e classificado pormenorizadamente em seus múltiplos aspectos, torna o ato de (re)apresentá-lo um processo de pouca abrangência diante da impossibilidade de lhe recolher todas as investidas. Por esse motivo, haverá aqui um empenho em justapor algumas abordagens a respeito da TB, privilegiando mais aquelas trazidas por críticos da literatura do que as apresentadas por estudiosos de teologia, perspectivando, assim, suas características constitutivas com enfoque na área de atuação da presente pesquisa.

A TB é, via de regra, entendida como exegese. Trata-se de um princípio interpretativo da Bíblia. O fato, no entanto, de ter sido amplamente utilizada, tendo extrapolado os limites da escrita sagrada e religiosa, e de ser hoje facilmente reconhecida por leitores especializados, não significa que esteja identificada, nos escritos bíblicos, por sua nomenclatura: *typos* ou *figura*. Alguns poucos exemplos são encontrados, e recorrentemente citados nas publicações da área, para justificarem ou explicarem tal uso terminológico. Vejamos alguns. A certa altura da Carta aos Romanos, a pregação de Paulo diz: “Ora, a morte reinou de Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não haviam pecado, cometendo uma transgressão igual à de Adão, o qual é figura [τύπος, *typos*] daquele que devia vir” (Rm 5, 14)¹. Paulo refere, então, nessa passagem, que a vicissitude da morte e da ressurreição, surgida com a transgressão humana à proibição divina de comer do fruto da árvore do conhecimento, estava lançada em Adão e se resolveria com a chegada de Jesus Cristo. Temos, pois, a proposição básica da palavra figura:

¹ A versão em língua portuguesa dos textos relativos tanto ao Antigo Testamento quanto ao Novo Testamento são provenientes da Edição Pastoral da Bíblia publicada pela Editora Paulus, com tradução de Ivo Storniolo *et alii* (cf. Bibliografia).

ela sugere uma adequada compreensão daquilo que liga passado, presente e futuro: o previsto, o visto e o pós-visto, ou o que prefigura, figura e pós-figura, uma seqüencialidade de tipos e antitipos. Assim sendo, devemos entender, por exemplo, que, segundo a exegese tipológica, o pecado de Adão, cometido na época da criação do mundo, prefigurara, desde então, a salvação na figura de Cristo.

Além de figura, a TB pode ser identificada por outras nomenclaturas. Vejamos, no exemplo seguinte, também presente nas cartas de Paulo, como a palavra “alegoria” cria a mesma relação tipológica entre o filho de Agar – Ismael – e os judeus, e o filho de Sara – Isaac – e os cristãos:

De fato, aí está escrito que Abraão teve dois filhos, um da escrava e outro da mulher livre. O filho da escrava nasceu de modo natural, enquanto o filho da mulher livre nasceu por causa da promessa. Simbolicamente [ἀλληγορούμενα - állegoroumena] isso quer dizer o seguinte: as duas mulheres representam as duas alianças. Uma, a do monte Sinai, gera para a escravidão e é representada por Agar (pois o monte Sinai está na Arábia, que é o país de Agar). E Agar corresponde à Jerusalém atual, que é escrava junto com seus filhos. Mas a Jerusalém do alto é livre, e ela é a nossa mãe. (Gl 4, 22-26)

Neste trecho, o termo grego é ἀλληγορούμενά. Ainda que em certas versões, como esta, apareça traduzido como “simbolicamente”, a palavra está nomeando o mesmo procedimento interpretativo que é, indistintamente, ora chamado de figura, ora de alegoria.

Segundo explica Hansen, em seu livro *Alegoria*, “o verbo grego *állegorein*, por exemplo, tanto significa ‘falar alegoricamente’ quanto ‘interpretar alegoricamente’” (2006, p. 8). Conhecida, portanto, como alegoria interpretativa, a TB difere da noção clássica da alegoria como modo de expressão, aquela que refere o funcionamento utilizado por poetas greco-romanos e medievais, em que a técnica metafórica de representar e personificar abstrações criava um discurso figurado para substituir o discurso próprio (*idem*, 2006, p. 8-9). A alegoria interpretativa, ou, ainda, a alegoria dos teólogos, é “operada como hermenêutica

(grego *hermenéia*, *herméneuein* = *transporte*, *transferir*, termos traduzidos pelos latinos por *interpretatio*, *interpretare*, ‘interpretação’, ‘interpretar’)” cuja técnica interpretativa “decifra significações tidas como verdades sagradas em coisas, homens e eventos das *Escrituras*” (*idem*, 2006, p. 91). E completa: “Diferentemente da leitura greco-latina, a alegoria hermenêutica cristã é uma ‘semântica’ de *realidades* reveladas pelas coisas representadas pelas palavras, não importa sejam palavras de sentido próprio ou figurado” (*idem*, 2006, p. 92).

A TB instaura uma dinâmica de comunicação entre os Testamentos, e dessa dinâmica surge uma chave de compreensão para o significado gerado pelos vínculos estabelecidos entre os fatos ou pessoas que figuram em uma e em outra ocasião “histórica”, e uma vez criado o nexó entre as figuras, cria-se também um impedimento, do ponto de vista da doutrina, para que sejam observadas isoladamente. O procedimento interpretativo tipológico se assenhora, portanto, do Antigo Testamento como figura do Novo Testamento, em um movimento contínuo e eterno.

Auerbach, em seu ensaio *Figura*, recupera a etimologia da palavra e ajuda a esclarecer o funcionamento da TB. A palavra figura, diz o autor, “vem da mesma raiz de *figere*, *figulus*, *fictor* e *effigies*, [e] significava ‘forma plástica’” (1997, p. 13). Sua mais remota ocorrência data do século II a.C., e seu uso foi adquirindo, com o passar do tempo, novas nuances, tais como “aparência externa”, “contorno”, “molde”, “forma”, “*schema*”, “*typos*”, “*plasma*”, “aparência”, “imagem”, “visão”, “visão de sonho”, “fantasma”, “simulacro”, “semelhança”, “cópia” (cf. Auerbach, 1997, p. 13 e ss.). Em uma dessas alternâncias, a palavra latina passou a ser sinônimo do termo grego *allegoria*. Outras ainda, como “*ambages*”, “*exemplum*”, “*similitudo*”, “*species*”, “*umbra*” também a substituíam (*idem*, *ibidem*). Entretanto, Auerbach afirma que, em meio a essa variedade terminológica, a palavra figura é a mais adequada para expressar todos os elementos do conceito de modo integral: “o princípio formativo, criativo, a mudança da essência que permanece, os matizes de significado entre cópia e arquétipo” (*idem*, 1997, p. 42). E, em meio aos Padres da Igreja, o termo adquiriu importância histórica e seu significado passou a gravitar em torno do campo semântico da antecipação, da prefiguração do futuro, da profecia

fenomenal. Importante frisar que, apesar de mover-se no mundo conjectural da profecia, da visão, da visão de sonho, a relação tipológica estabelecida entre dois acontecimentos é sempre resultante de “algo real e histórico que anuncia alguma outra coisa que também é real e histórica. A relação entre os dois eventos é revelada por um acordo ou similaridade” (*idem*, 1997, p. 27). Desse modo, o Antigo Testamento narra uma realidade que antecipa outra realidade, aquela que será relatada nos escritos neotestamentários. Esse modo interpretativo de vincular os acontecimentos bíblicos passados, presentes e futuros, aparece em profusão no Novo Testamento e ganha continuidade nas interpretações patrísticas. Por exemplo, em *Adversus Marcionem* (3, 16), de Tertuliano, a figura de Josué relacionada a Jesus sugere que a condução do povo de Israel à terra prometida da Palestina, feita por Josué, anunciava também a condução dos seguidores de Jesus à terra prometida da vida eterna. Essa interpretação de Tertuliano, diz Auerbach, “tinha como objetivo mostrar que todas as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento eram prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção” (*idem*, 1997, p. 28).

A TB foi utilizada, pelos primeiros cristãos, ou judeus-cristãos, como forma de encontrar argumentos que confirmassem a nova doutrina. O missionário Paulo, que era um judeu-cristão, mais uma vez faz uma variação do termo, dizendo que a lei judaica era “sombra” de coisas futuras, e tais coisas vieram a se esclarecer e realizar na fé cristã: “Ninguém, pois, julgue vocês pelo que comem ou bebem, ou por causa de festas anuais, mensais ou de sábados. Tudo isso é apenas sombra daquilo que devia vir. A realidade é Cristo” (Cl 2, 16-17), ou ainda: “A Lei possui apenas uma sombra dos bens futuros, e não a realidade concreta das coisas” (Hb, 10, 1).

A proposição da TB, ou interpretação figural, é, portanto, enigmática, dado que os acontecimentos históricos são provisórios e incompletos; apontam para algo futuro que está por vir; uma promessa a ser cumprida; um mistério, de sentido espiritual, a ser desvendado. Esse modo de retomar e explicar as velhas passagens bíblicas ultrapassou o círculo social restrito aos personagens bíblicos e aos judeus, e generalizou-se na educação, nos sermões religiosos, nas

representações teatrais, nas esculturas, etc., ampliando o alcance de sua significação e de sua influência. Indicativa de realização futura, a alegoria interpretativa expandiu sua exegese, e os tipos deixaram de se completar apenas na vida de Cristo; as narrativas passaram a aplicar o plano de Deus entrevisto nas Escrituras à vida pública de indivíduos ou instituições, celebrando também o modelo crístico em odes, cartas, biografias e outros relatos de vida privada. Por exemplo, na literatura inglesa do século XVII, o rei David não só é identificado com Cristo, mas também com a figura de reis ingleses, assim como a Inglaterra é identificada como uma nação eleita (cf. Zwicker, 1977, p. 116 e ss).

A TB faz de algo ou alguém, de um dado momento histórico, figura alegórica geradora de outros, algo e alguém, igualmente históricos, em outro momento e, assim, sucessivamente, constituídos em uma infinidade de exemplos, “e o exemplarismo não é defeito, mas decorrência do método, que situa Cristo logicamente como premissa menor do pensamento para produzir proporções analógicas correspondentes” (Hansen, 2006, p. 99). A exegese tipológica é feita segundo o caráter de semelhança, o qual permite fazer analogia entre dois eventos. Esse caráter de semelhança não necessita de atributos fortemente evidenciados, que justifiquem a proposição que junte a dupla ocorrência: “muitas vezes, vagas similaridades na estrutura dos acontecimentos ou em circunstâncias relacionadas com eles bastam para tornar a figura reconhecível (Auerbach, 1997, p. 27).

Proposta como unidade teológica, a leitura dos testamentos é paradigmática: o primeiro promete, o segundo cumpre; um é sombra, traço, sinal, indício, o outro é luz, preenchimento, realização e acontecimento. Conseqüentemente, a partir dessa visão de incompletude constitutiva das Escrituras judaicas, podemos inferir um progressivo apagamento, no âmbito da cultura cristã, dos vínculos entre o Antigo Testamento e o povo que o escreveu, decorrente da unicidade que a TB determinou para o livro sagrado:

O Velho Testamento, em seu todo, deixou de ser (...) um livro da lei e da história de Israel para tornar-se, de modo integral, uma promessa e uma

prefiguração de Cristo, um livro em que não há nenhum significado definitivo, mas tão-somente profético, e que só fora preenchido agora, no qual tudo está escrito “para nossa salvação” (I Cor. 9:10, cf. Rom. 15:4). (Auerbach, 1997, p. 44)

Sob essa paradoxal conformidade, de suprimido a incorporado, o Antigo Testamento tem sido interpretado por centenas de anos. A sombra, que inicialmente estava projetada sobre a palavra-promessa, clareou-se para aqueles que entenderam a palavra-realizada. E aqueles que não a entenderam, e mantiveram-se fiéis à velha palavra, permaneceram, segundo se pode depreender da visão cristã, na obscuridade.

1.2. A tipologia como sacramento do futuro

A TB, assim como tudo o que provém da matéria bíblica, tem uma longa trajetória de uso. Ainda que caracterizada essencialmente pela comunicação que faz entre os dois Testamentos, a TB pode ser identificada como técnica exegética já na prática de escrita da Bíblia hebraica, especialmente nos registros de caráter messiânico dos profetas, os quais descrevem o reino vindouro como um paraíso, como um novo Êxodo, como um novo dilúvio, criando interação semelhante entre um acontecimento passado e uma eventualidade futura. Prática comum, portanto, como veremos mais adiante, dos redatores do Novo Testamento, os escritos tipológicos são aí entendidos como um estágio de interpretação avançado em relação às propostas proféticas, uma vez que escrevem a respeito de ser Jesus Cristo uma realização das figuras presentes nos personagens e nos fatos do Antigo Testamento. E ganham prosseguimento, como fonte exemplar de interpretação e de escrita, trabalhada ou em resposta às sugestões proféticas do Antigo Testamento ou como reprodução de fé do Novo Testamento, na literatura patrística.

Os escritos patrísticos são considerados testemunhos da tradição mais próxima da origem do cristianismo, e geraram um pensamento cristão basilar, considerado de recepção de verdade revelada, numa primeira etapa, e de assimilação e difusão dessas verdades, numa segunda etapa (cf. Folch Gomes,

1979, p. 9-10). A TB está neles entrelaçada, e, para demonstrarmos tal asserção, utilizaremos o material do cardeal francês Jean Daniélou², teólogo especialista em patrística, que organiza tematicamente o assunto em seu livro chamado *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (1950).³

Trata-se de uma abordagem tradicional, que traz à luz o consenso das autoridades teológicas e eclesiásticas, retomando passagens bíblicas conjuntamente com interpretações dos cristãos dos primeiros séculos, fazendo comparações tanto no que se refere a sua definição conceitual, como a seu uso litúrgico e catequético.

O estudo feito pelo cardeal divide o uso da TB em cinco partes temáticas: Adão e o Paraíso; Noé e o Dilúvio; o sacrifício de Isaac; Moisés e o Êxodo; e, por fim, o ciclo de Josué. Apresentaremos cada uma delas com a intenção de evocar seus usos nos escritos dos Padres.

A primeira delas, a tipologia adâmica, aquela que trata do final dos tempos como sendo um novo paraíso, cheio de paz e prosperidade, farto de leite e mel, é subtraída do profeta Isaías (Is, 7, 14-15), embora o tema participe de escritos de outros profetas, como Oséas (2, 21), Amós (9, 13), Ezequiel (34, 26), etc. O comando de um futuro paraíso, segundo se pode entrever dos vislumbres proféticos, não poderia estar destinado a um rei temporal. Haveria de ser, sim, de um rei messiânico, escatológico. Esse retorno da realidade, segundo a fé judaica, a um lugar em que prevalece a felicidade, está ainda irresoluto, está destinado ao futuro. Para o mundo cristão já é presente, pois foi realizado em Cristo: “O que o

² A finalidade de aqui apresentarmos o trabalho de Jean Daniélou é justificada pela necessidade de evidenciar a relação entre a prática exegética tipológica inscrita nos Testamentos bíblicos e a literatura dos Padres da Igreja. O cardeal francês nos apresenta essa interdependência e, segundo ele, ela é tão profícua nos escritos dos Padres, que pode-se afirmar que a exegese tipológica está em todas as partes da literatura patrística, e, por esse motivo, estamos sempre fadados a exibi-la parcialmente, pois reproduzi-la completamente levaria a reproduzir por completo o conjunto dessa literatura (cf. Daniélou, 1966, p. 19). Segundo Gargano (2000, p. 176), Jean Daniélou – ao lado e opostamente a H. de Lubac, que propunha o modelo alegórico de leitura, conhecido como exegese dos quatro sentidos – liderou a discussão iniciada no século XIX sobre reconduzir, preferencialmente, o método exegético dos Padres para uma leitura tipológica, cujo objeto é o mistério de Cristo. Isso significa que aos eventos bíblicos, “além do sentido a eles atribuído pelo autor humano, também [há] um sentido conferido pelo autor divino. De tal modo que o sentido entendido pelo autor humano possa ser entendido como profecia, sombra do sentido entendido pelo autor divino.” (*idem*, 2000, p. 176)

³ Utilizamos a tradução castelhana *Tipologia bíblica, sus origenes* (1966).

Novo Testamento afirma é que este Novo Paraíso já ocorreu com Jesus”⁴ (Daniélou, 1966, p. 30). A propósito do novo Adão, ou o Adão verdadeiro que veio restaurar o Paraíso, podemos conferir a continuidade do tema na I Epístola aos Coríntios: “Cristo ressuscitou dos mortos como primeiro fruto dos que morreram. De fato, já que a morte veio através de um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Como em Adão todos morrem, assim em Cristo todos receberão a vida” (1Cor 15, 20-22).

Do ponto de vista sacramental, ou seja, segundo o rito sagrado instituído pela Igreja Católica para fins espirituais, o que se cumpriu substancialmente em Cristo se prolonga em cada cristão através do batismo: “O Antigo Testamento apresentava uma tipologia escatológica; o Evangelho a mostrava realizada em Cristo; São Paulo a apresenta continuando-se no cristão” (Daniélou, 1966, p. 34). Temos, então, segundo o autor, uma tipologia escatológica judaica e uma tipologia cristológica cristã. E o que caracteriza esta última, no que se refere ao Paraíso, é que a “entrada no Paraíso não é algo reservado ao fim dos tempos, mas já realizada em Cristo, ou, mais exatamente, o fim dos tempos está já presente em Cristo” (*idem*, 1966, p. 45), e é importante lembrar que essa atualização da escatologia não exclui, de modo algum, a renovação universal que pertence ao final dos tempos.

Num jogo de relação entre pessoas ou acontecimentos, que ora demonstra mais, ora demonstra menos conformidade, a TB coloca em relevo – e aqui o autor recorre às idéias de Santo Irineu – a unidade do plano divino: “descobre as analogias que são como a filigrana que indica a obra de um mesmo artífice, como a assinatura de Deus em sua obra e o selo que garante a autenticidade da Escritura” (*idem*, 1966, p. 48-49). Segundo essa concepção, que trata da unidade do plano divino, o grande princípio tipológico está em uma ordem imperfeita que prepara e prefigura uma ordem perfeita, com o objetivo de dar à criação humana a oportunidade de amadurecer, de conhecer o que é o mal e dele se afastar, e ir em direção à imortalidade. Temos em Irineu uma teologia da recapitulação, que é

⁴ São de minha autoria as traduções de livros cujas edições apresento na Bibliografia apenas em língua estrangeira.

aquela que é caracterizada por retomar algo anterior para, então, relacionar ao que está adiante. Entre Adão – e as conjunturas de pecado que o envolvem – e Cristo – e as conjunturas de redenção e reparação do pecado que também o envolvem – há correspondências que destacam um plano divino em que o segundo, diz o autor, é precisamente réplica e recapitulação do primeiro. E as comparações desse tipo são inúmeras, encontradas em muitos Padres (cf. *idem*, 63 e ss.), e se estendem do Paraíso do Pecado ao Jardim da Salvação, ou ainda, de Adão a Cristo. Essa relação está, ainda, mediada pela virgindade de Maria, que recupera a figura da virgindade de Eva, antes que essa fosse abordada pela serpente do mal. E o tipo representado pela serpente ganha, no episódio de Maria, o antitipo do anjo Gabriel. Eva e Maria representam, respectivamente, a desobediência ao comando divino, que levou os homens à morte, e o acatamento à mensagem divina, que regenerou os homens à vida.

As comparações feitas entre as temáticas adâmica e edênica ecoam permanentemente nos textos patrísticos. Em seu conjunto, levam ao desenvolvimento de um outro tema, a saber, o sonho de Adão como figura do nascimento da Igreja. O entendimento, portanto, de uma relação tipológica com seu aspecto inicial ou anterior, tais como as figuras edênicas, permitem compreender seu aspecto tipológico posterior. Daniélou encontra, nas palavras de Santo Hilário, uma perfeita explicação de como deve ser compreendida uma analogia que decorre de uma que lhe precedeu: “Se Adão era uma figura de Cristo, o sonho de Adão representava a morte de Cristo, que dormia na morte, a fim de que a Igreja, verdadeira mãe dos viventes, fosse figurada por Eva, saída de sua costela (De anima, 43; P. L., 723 B)” (*apud* Daniélou, 1966, p. 71). Resulta, pois, que Adão e Eva sejam uma profecia de Cristo e da Igreja. Já estavam, Cristo e a Igreja, desde o começo do mundo, levados a seu termo, previstos para a consumação dos tempos. Nas palavras do cardeal, a significação do método tipológico está resumida nas seguintes palavras: “Este método consiste em voltar a seu contexto um texto citado pela escritura como tipo e dar um sentido de figura a todo o conjunto” (Daniélou, 1966, p. 79). Este é um caminho que Daniélou

considerou seguro, a partir da observação feita à metodologia dos Padres, da exegese tipológica.

Passemos à segunda. Nenhum tema se repete tanto nos escritos dos Padres da Igreja, diz Daniélou, como o simbolismo da Arca de Noé. A arca é figura da Igreja que salva os homens do juízo de Deus manifesto por meio da água. O Dilúvio é abordado pelos profetas como um acontecimento passado, ocasião em que Deus decidiu exterminar a raça humana devido a seu pecado, e concedeu clemência apenas a um escolhido, que foi instrumento condutor de uma nova geração de homens.

Ao mesmo tempo em que os escritos proféticos recordam o significado do Dilúvio de Noé, eles alertam para uma destruição futura sob um novo cataclismo. Apesar disso, o foco dos profetas, para Daniélou, está mais centrado na questão do povo de Israel – submerso que estava na opressão pagã – do que na figura escatológica da inundação. Para os autores apocalípticos, tanto judeus, *e.g.*, Enoc, como cristãos, *e.g.*, João, a dimensão nacional e histórica do Dilúvio é substituída pela dimensão transcendente, e uma catástrofe cósmica ganha lugar numa ocasião em que alguns poucos sobreviverão, tal como prefigurado na época de Noé. Isto é o cerne da tipologia diluviana. Aplicada ao advento de Cristo, a tipologia encontrará inúmeros elementos, que, em seu percurso no discurso da tradição cristã, farão de Jesus o primogênito da segunda criação. E a tipologia escatológica será, desse modo, transformada em cristológica, ou seja, toda a leitura passa a ter Jesus por chave hermenêutica. Até o final dos tempos, dentro do período que começou com a primeira vinda de Cristo e que terminará com a parúsia, os homens têm a possibilidade de converter-se e purificar-se, visto que a água do Dilúvio é figura da água do batismo.

Noé é tipo de Cristo. Salvo de uma catástrofe universal, foi chefe de uma nova humanidade e agente da primeira aliança. Igualmente, Jesus torna-se o centro de uma verdadeiramente nova humanidade e de uma nova e verdadeira aliança. Uma vez que na arca de Noé oito pessoas se salvaram, a saber, Noé e sua esposa, seus três filhos com as respectivas esposas, é porque o número oito corresponde ao oitavo dia, aquele que sucede o sábado – o domingo – quando

Jesus ressuscitou. Representa ainda, como primeiro dia da semana, o início de uma nova era, a eternidade que se sucederá a todos os tempos. Por fim, assim como Noé é tido como resto da raça de Adão, Jesus é resto da raça de Israel. E arca é tipo da Igreja, e sua madeira é figura da cruz. Se no Dilúvio salvaram-se apenas aqueles que estavam sobre a arca, no juízo final só se salvarão aqueles que estão inseridos na Igreja. Mesclam-se, na exegese tipológica do dilúvio, analogias escatológica, cristológica e eclesial.

Passemos à terceira. Na tradição rabínica, diz Daniélou, Abraão ocupa um lugar consagrado, e muito se fala dessa sua posição de destaque nos Evangelhos. No entanto, ainda que Abraão seja um grande modelo de fé na literatura cristã antiga, raramente é tomado como profecia figural. No plano da tipologia, o maior destaque é dado a seu filho Isaac, pelas condições de seu nascimento, que se deu pela promessa e intervenção divinas, e também pelo episódio do sacrifício em que sua vida esteve envolvida. A interpretação tipológica desses dois aspectos, diferentemente das duas temáticas anteriores, não se constitui no Antigo Testamento, ela começa a se organizar apenas a partir do Novo Testamento.

O nascimento de Isaac é, segundo a Epístola aos Gálatas (3, 16) de Paulo, figura de Cristo. O apóstolo, quando faz essa afirmação, recusa a interpretação usual dada à palavra descendência no episódio bíblico em que Deus pede a Abraão para que olhe para os quatro pontos cardeais e vislumbre toda a terra que ele e sua descendência herdarão (Gn, 13, 14-16). Paulo argumenta que a palavra descendência está no singular e refere apenas Isaac, e não no plural, como é comumente entendida, e remetendo, portanto, a todo o povo que daí descendeu. Sendo Isaac entendido como figura de Cristo, a promessa de Deus à descendência de Abraão está destinada a Cristo. Essa interpretação se alarga e se faz mais clara quando o apóstolo refere a origem dos dois filhos de Abraão, um nascido da serva e outro nascido de mulher livre. Essas duas mulheres, Agar e Sara, seriam correspondentes aos dois Testamentos, ou, como posteriormente retomou-se, à Sinagoga e à Igreja. E o filho menor, Isaac, substituiria o filho maior, Ismael, assim como o povo cristão teria vindo para substituir o povo judeu.

Os Padres da Igreja retomam, explicam e exemplificam à exaustão esse episódio. Entre os exemplos, temos que o oferecimento de Isaac e a posterior libertação de tomá-lo em sacrifício correspondem, respectivamente, à Paixão e à Ressurreição de Cristo. A correspondência entre os eventos diz que a lenha que Isaac carregou é alusão à cruz carregada por Cristo. Não tendo se cumprido o sacrifício em Isaac, filho amado de Abraão, imolaram um cordeiro, para mais tarde cumprir-se o sacrifício em Jesus Cristo, o cordeiro crucificado, filho amado de Deus. E mais: Abraão entregou a Deus um filho mortal que não havia de morrer; por conseguinte, Deus, pelos homens, entregou à morte Jesus, seu filho imortal. E não esqueçamos que a interferência divina deu-se na esterilidade de Sara, mãe de Isaac, assim como na virgindade de Maria, mãe de Jesus; o milagroso nascimento de mãe estéril prefigura a maternidade virginal.

Há também referências tipológicas importantes com relação ao casamento dos patriarcas. Diz Daniélou, retomando concepções patrísticas, que estes estão traspassados de sentidos misteriosos. Por exemplo, os casamentos de Jacob figuravam o que em Cristo havia de se cumprir, sendo que a primeira esposa – Lia – era tipo da sinagoga, e a segunda – Raquel – tipo da Igreja. No casamento de Isaac com Rebeca, a esposa figura a Igreja e o marido figura Cristo. Ou ainda, o casamento de Isaac com Rebeca figura a união de Cristo com a Igreja.

Dando seqüência, o quarto tema refere a tipologia de Moisés e do Êxodo. Esclarece o autor que “os Padres da Igreja não se cansaram de apresentar a vida de Cristo e da Igreja como cumprimento das figuras do Êxodo” (*idem*, 1966, p. 202). No entanto, a recordação do cativo e do Êxodo do Egito é tomada como fundamento de novas esperanças já pelos profetas bíblicos, entre eles Isaías e Jeremias, que anunciam um novo ou segundo Êxodo, assim como anunciavam um segundo cataclismo figurado no Dilúvio de Noé. O quadro futuro, delineado pelos profetas, é formado pelas etapas sucessivas da saída do Egito: passagem do mar, travessia do deserto, rocha de águas vivas, coluna de nuvem e nova aliança. Ou seja, foram os próprios profetas que “expuseram uma primeira exegese do êxodo, mesmo em meio ao Antigo Testamento. (...) **é nos profetas**

onde brota o princípio da tipologia⁵ (*idem*, 1966, p. 205). Uma vez que consideraram o Êxodo como promessa que não se havia cumprido, tinham em mãos, diz Daniélou, “todos os elementos necessários para criar a tipologia do Novo Testamento” (*idem*, 1966, p. 206). Mesmo os judeus da época de Cristo – aqueles que continuavam a tradição profética –, afirma Daniélou, utilizavam os elementos do Êxodo para tratar da salvação esperada em tempo futuro. Os escritores do Novo Testamento seguem as mesmas pegadas tipológicas dos profetas, com a diferença de que não projetam para o porvir a realidade figurada no Êxodo, pois, segundo eles, ela já se cumprira em Cristo. Aqui, então, podemos observar uma conexão bastante importante que, descrita nas palavras do autor, constitui uma “relação orgânica que une a tipologia e a profecia, *typos* e *logos*. Não são coisas distantes, e sim que a profecia é uma interpretação tipológica da história” (*idem*, 1966, p. 207). Jesus passa a ser um novo Moisés. Ele legisla, no Sermão da Montanha, a Nova Lei, contrapondo os preceitos dessa Nova Lei aos preceitos do Decálogo. Além disso, podemos observar que andou sobre as águas, assim como Moisés atravessou as águas do mar; e repartiu o pão em lugar da repartição do maná; e enviou setenta discípulos para propagar sua mensagem, assim como Moisés elegeu setenta anciãos para repartir o peso do povo. E como lá não se creu em Moisés, aqui se perseguiu Jesus. Daniélou chega à conclusão de que todos os escritores neotestamentários apresentam o mistério de Cristo como sendo uma prolongação e superação da história de Israel no tempo de Moisés. As palavras dos profetas se prestam, muito a propósito, às escritas hagiográficas do Novo Testamento, encarregadas de demonstrar que, em Cristo, o plano divino se realizou, conforme havia sido profetizado.

A tipologia do Êxodo ocupou, portanto, um lugar de destaque na doutrinação feita pelos apóstolos que passam a ser, segundo tal modelo, os representantes da nova Israel, que, em número de doze, correspondem exatamente às doze tribos. São Paulo, citado por Daniélou, recordava, em suas pregações aos judeus, que seus pais haviam atravessado o mar e haviam sido batizados por Moisés, e isso figurava o batismo cristão. A água desempenha,

⁵ Grifo nosso.

então, um papel de salvação. Assim como o povo judeu livrou-se e salvou-se do tirano egípcio pela travessia das águas, o cristão liberta-se do pecado e salva-se das forças do mal pelo ritual das águas. O Faraó figura, em tal contexto, o diabo, e Moisés figura Cristo.

O episódio do Êxodo, é, como podemos ver, tipologicamente profícuo. Com todos os seus elementos foram criadas relações figurais: mar com a piscina batismal; coluna de nuvem com Espírito Santo; Moisés com Cristo; cajado com a cruz; Faraó com diabo; egípcios com demônios; maná com a multiplicação dos pães; a água que saiu da rocha com o sangue que saiu de Cristo; os setenta anciãos com os setenta discípulos, entre outras.

Por fim, temos a tipologia do ciclo de Josué, que se diferencia das que até aqui foram apreciadas porque não é uma continuidade, como as anteriormente citadas, da tipologia judaica. Josué, segundo o estudo de Daniélou, ganha um lugar de destaque no cristianismo que não lhe foi oferecido no judaísmo. O motivo alegado seria porque foi reservado por Deus a Josué, e não a Moisés, o privilégio de fazer entrar o povo judeu na Terra Prometida. Essa tipologia, lembra o autor, parece estar ligada ao começo do conflito entre cristianismo primitivo e judaísmo e é, portanto, posterior aos escritos do Novo Testamento. Desenvolve-se em oposição à *haggada*⁶ judaica, embora conserve o sistema judaico de substituição, em que Josué passa a substituir Moisés, assim como Jacob substituiu Esaú, ou Isaac substituiu Ismael. Josué é, segundo tal condição, figura de Cristo, que é quem nos introduz, diz o autor, na verdadeira Terra Prometida.

Para demonstrar uma relação, de modo sintético, dos elementos dessa tipologia, cujos aspectos são bastante intrincados, Daniélou toma as palavras explicativas do teólogo Tertuliano:

Dissemos que (o nome de Jesus imposto ao filho de Nun) antecipava a figura do que havia de vir (*figura futuri*). Claro, como Jesus Cristo é quem havia de introduzir ao segundo povo (a nós, nascidos nos desertos do mundo), na Terra

⁶ Explicação ou exposição das narrativas bíblicas contidas no Pentateuco para propósitos edificantes. Também é aplicado (sic) ao relato do Êxodo. Surgiu a partir da época do Segundo Templo. (Francisco, 2005, p. 514).

Prometida, que jorra leite e mel (digo na Vida Eterna que supera a tudo), e como isso não nos havia de proporcionar Moisés (a observância da lei), e sim Jesus (ou seja, a graça do Evangelho, depois de haver sido circuncidado com facas de pedras, digo com os preceitos de Cristo, pois a pedra é Cristo), por isso, o homem convenientemente aparelhado para ser imagem desse mistério, havia de ser quem primeiro levasse este nome, chamando-se Jesus” (Adv. Marc., III, 18; Adv. Marc., IV, 7) (*apud* Daniélou, 1966, p. 313).

No nome de Josué figurava o nome de Jesus. E a sucessão de Moisés por Josué-Jesus é símbolo da sucessão da Lei pelo Evangelho. E tal como Deus fez seu povo atravessar o Mar Vermelho conduzido por Moisés, fez também com que atravessasse o Rio Jordão conduzido por Josué. Esta última travessia, assim como a primeira, passa mais uma vez a figurar, nas exegeses apostólicas e patrísticas, o sacramento do Batismo. E as doze pedras, que Josué (4, 1-8) rogou que se levantassem do rio, prefiguravam os doze apóstolos, ministros do batismo.

Depois de atravessar o rio Jordão, Josué está frente a Jericó, a Terra Prometida. Jericó foi transformada em ruínas depois de conquistada, com exceção da casa da meretriz Rahab. Rahab, mediante um acordo de colaboração com os conquistadores, foi salva da destruição. Tendo sido salva, juntamente com todos que em sua casa permaneceram, Rahab prefigura, tal como a arca de Noé, a Igreja. Daí a origem do axioma: “fora da Igreja não há salvação”⁷. Há, nessa tipologia eclesiológica, uma sucessão tipológica que liga o episódio de Oséas e sua esposa infiel com Rahab e também com Maria Madalena. Todas prefiguram a Igreja, cuja imagem, desprendida de prostitutas, se justifica pelo fato de no Antigo Testamento fornicação ser sinônimo de idolatria. A Igreja é também chamada de meretriz se pensada como oriunda da infidelidade gentílica, e, como tal, passa a oferecer a salvação aos pecadores e idólatras.

Jericó caiu ao barulho das trombetas tocadas pelos sacerdotes, e toda a terra tremeu. Este tema escatológico da caída de Jericó e a sobrevivência da Igreja como antitipo de Rahab, explica o adiamento do final dos tempos até que a

⁷ Atribuído a São Cipriano (século III) e canonizada no 4º Concílio de Latrão, em 1215.

plenitude das nações ingresse no corpo doutrinário e social instituído pelo cristianismo. Esta é a missão do presente. Cristo venceu o mal substancialmente e cada cristão o vence individualmente através do batismo, purificador das “imundícies”.

O livro de Josué é uma importante cadeia de figuras que remete a futuras realidades espirituais do cristianismo. Tanto em sua história, como na do Dilúvio, como também na da saída do Egito, encontramos a mesma teologia bíblica: um juízo de Deus que destrói os pecadores, que os salva pela água e que há, como podemos ver nos três casos, uma eleição de alguém como instrumento de salvação, o que demonstra a **“fidelidade de Deus em seu modo de operar, último fundamento da tipologia!”**⁸ (Daniélou, 1966, p. 376).

Assim temos configurado o quadro tipológico do tratamento dado aos mistérios ou sacramentos das primeiras autoridades da Igreja⁹. Vale dizer que a relação estabelecida entre os tipos e os antitipos, conforme encontrada nos diversos Padres, nem sempre resulta em analogias dessa categoria. Além de todo método interpretativo gozar, por contingência, de expressão pessoal – ainda que neste caso a interpretação obedeça ao rigor de uma doutrina – a TB muitas vezes foi desarticulada de suas formações paleotestamentárias sob o propósito de, entre outros possíveis motivos, defender-se dos gnósticos, ou dos que tinham uma orientação doutrinal considerada herética. Feito esse percurso introdutório, vejamos adiante as implicações da TB na relação do cristianismo com o judaísmo.

⁸ Grifo nosso.

⁹ As autoridades religiosas citadas por Jean Daniélou foram aqui pouco referidas, porque citá-las em todas as suas copiosas ocorrências, conforme fez o autor, inflaria desnecessariamente essa exposição que consideramos essencial para introduzir a prática de uso da TB. De qualquer modo, temos, em meio à exposição do cardeal: Hilário, Gregório de Nisa, Cirilo de Jerusalém, Ambrósio, Irineu de Lião, Tertuliano, Clemente, Orígenes, Ambrósio, Justino de Roma, Teófilo de Antioquia, entre outros.

2–PRÁTICAS TIPOLOGICAS E FORMAÇÃO DO CÂNONE CRISTÃO

2.1. Definições preliminares

É fato reconhecido que a escrita tipológica não se restringe ao cânone cristão. Essa prática já era constitutiva da Escritura sagrada do judaísmo: “Os profetas (...) foram os primeiros a usar a tipologia em seu sentido pleno” (Davidson, 1981, p. 62). Havia uma retomada de elementos antigos da tradição na qual se reanunciava que algo já anteriormente aventado devia se consumir. As palavras que seguem, atribuídas ao profeta Jeremias, podem exemplificar essa relação estabelecida entre algo que foi dito no passado, que ele relembra, e que deverá se cumprir no futuro: “Eis que chegarão dias – oráculo de Javé – em que eu farei uma aliança nova com Israel e Judá. Não será como a aliança que fiz com seus antepassados, quando os peguei pela mão para tirá-los da terra do Egito...” (Jr, 31, 31-32). Em outros termos, Jean Daniélou diz: “a profecia é uma interpretação tipológica da história” (1966, p. 207), ou seja, a partir do momento contemporâneo o profeta espelha como será o futuro.

Como prática hermenêutica, a TB acabou associada ao mundo cristão pela importância que ganhou dentro dos escritos neotestamentários, os quais foram realizados como expansão e continuidade dos escritos sagrados do mundo judaico. Dentro dessa perspectiva, quando se fala de TB, remete-se à Bíblia dividida em duas partes – Antigo Testamento e Novo Testamento – mas que constituem um único livro¹⁰. O discurso tipológico neotestamentário não ganha seu sentido a não ser que seja colocado como resposta às profecias veterotestamentárias, independentemente de considerarmos se essa prática enfatiza os interesses de ruptura ou de integração entre as duas partes

¹⁰ Possivelmente feito como acréscimo de continuidade à palavra inspirada das Escrituras, o Novo Testamento gerou a idéia de divisão, idéia que foi se construindo nos primeiros séculos da Era comum, respondendo às contendas que definiam os rumos do cristianismo, mas que se tradicionalizou apenas no século IV, momento em que as escrituras foram traduzidas do grego para o latim e a palavra testamento apareceu como tradução do termo grego *diatheke*, que significa aliança. Essa renomeação, acompanhada da reorganização interna dos livros, feita pelas Igrejas do Ocidente, muito provavelmente contribuiu para a manutenção da polarização entre os dois Testamentos (cf. Miller, 2004, p. 24), enfatizando-os mais como escritos de oposição e menos como escritos de continuidade.

testamentárias. Há uma relação de fluidez que se estabelece entre a profecia e a tipologia: a promessa profética, projetada para o futuro, se abre para a identidade cristã¹¹. As predições contêm processos preparatórios de recepção, sinalizam que algo deverá acontecer, e lançam para frente aquilo que o Novo Testamento vai acolher como tendo sido prognosticado. Segundo esse processo de entrelaçar os tipos e os antitipos, de diferentes épocas, faz-se no novo dito uma absorção dos elementos antigos e tradicionais. Fundidos no novo, eles o legitimam. Atualizados, muitas vezes se ampliam e atendem às exigências do novo contexto histórico.

Sob essa perspectiva, observemos inicialmente como a TB se apresenta na leitura cristã das profecias judaicas (2.1.1), para, em seguida, contemplarmos sua presença na composição dos Evangelhos (2.1.2), enquanto modelo verbal de composição do cânone relativo tanto à biografia como aos enunciados atribuídos a Jesus.

2.1.1. Profecias judaicas

Os profetas e os escritos a eles atribuídos (*Nevi'im*) formam a segunda das três partes da Bíblia hebraica (*Tanakh*). São antecidos pelo Pentateuco (*Torah*) e seguidos pelos Escritos (*Ketuvim*), completando, assim, uma estrutura triádica.

Apesar de considerados homens especiais para carregarem a mensagem divina aos homens comuns, os profetas não ocupam, na Bíblia hebraica, posição primeira nesse papel de intermediação, pois a nenhum deles foi dado o *status* de importância que se deu àquele que é considerado o maior dos profetas, Moisés, que assim é caracterizado em função de ter sido o único a falar diretamente, face a face, com Deus.

Moisés, apesar de igualmente ser nomeado como profeta, não produz mensagem que participe do conteúdo dos livros proféticos. Ele é mensageiro privilegiado da primeira parte da tríade bíblica, a *Torah*, que é de fundamental importância na tradição doutrinária do judaísmo e cuja revelação é tida como superior às demais revelações proféticas. Aos escritos proféticos não se atribui

¹¹ Há controvérsias segundo o ponto de vista que considera que o Antigo Testamento pode ser interpretado a partir de si mesmo, sem remeter para alguma sugestão que possibilite ser apropriada e realizada por algo externo ou subsequente a ele mesmo. (cf. Rad, 2006, p. 747).

um caráter normativo como é atribuído para o Pentateuco; os profetas apenas rememoram, de modo geral, a Lei. E se rememoram, é porque ela lhes é anterior.

Comparativamente, nos próprios conteúdos bíblicos se pode observar uma distinção de valor a favor daquilo que é mais antigo. Trata-se da aplicação da lei da antiguidade ou da precedência (cf. Ska, 2003, p. 180). Sob essa forma de argumentação, uma cidade é superior porque foi fundada antes que outra, um culto é superior porque foi professado antes que outro, as alianças com Noé e Abraão ganham importância maior que a do Sinai; daí, conseqüentemente, o mérito dado ao relato da criação, onde o Deus de Israel ocupa a posição de criador único do Universo, e, portanto, o primeiro (cf. Ska, 2003, p. 181). O próprio pronunciamento atribuído a Deus traz marcas do valor de sua antiguidade quando, em sua manifestação a Moisés, identifica-se como sendo o mesmo e o de sempre de seus antepassados, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, os patriarcas¹².

A deferência ao precedente ganha continuidade nos escritos que mais tarde viriam a se constituir e se chamar de Novo Testamento. E o mecanismo tipológico serviu de ferramenta eficiente para atribuir, paradoxalmente, ao Novo, as características distintivas de valor que, sob o aspecto da anterioridade, pertenceriam ao Velho. Vejamos alguns exemplos.

No Novo Testamento, especificamente nos escritos de Paulo, podemos encontrar expedientes que atribuem caráter diferenciado e superior ao mais antigo, quando se argumenta que “a fé precede a lei porque Abraão veio antes de Moisés. A precedência cronológica implica, para o Apóstolo e também para seus destinatários, uma qualidade superior – o mais velho vale mais” (Ska, 2003, p. 179). Mas dizer que a fé precede a lei é fazer um espelhamento tipológico: Abraão está para o cristianismo, assim como Moisés está para o judaísmo. As motivações dessa comparação justificam-se na fé que Abraão teve em Deus

¹² A aplicação da lei de precedência, no entanto, não conseguiria ter validade para toda a organização seqüencial dos livros sagrados; o Deuteronômio, por exemplo, que participa da primeira fração da tríade bíblica, foi registrado por escrito na mesma época ou em época posterior a alguns dos textos proféticos.

quando levou Isaac ao sacrifício e a fé nos que acreditaram em Cristo como encarnação de Deus.

As próprias palavras que circundam os diálogos atribuídos a Jesus que, quando quer falar de si, diz para os judeus: “Abraão, o pai de vocês, alegrou-se porque viu o meu dia. Ele viu e encheu-se de alegria. Então os judeus disseram: ‘Ainda não tens cinqüenta anos, e viste Abraão?’ Jesus respondeu: ‘Eu garanto a vocês: antes que Abraão existisse, Eu Sou’” (Jo, 8,56-58). Nessa acepção, a existência de Jesus antecede não apenas a de Abraão, mas identifica-se verbalmente com o criador quando utiliza as palavras “Eu sou”.

Com relação à forma da escrita dos profetas, há que se pensar em termos institucionais. Os escritos proféticos bíblicos representam apenas alguns poucos profetas; no entanto, a própria Bíblia hebraica informa que eles existiam em abundância, espécie de corporação que chegava a contar com centenas deles, como podemos observar nessas passagens bíblicas: “Então o rei de Israel reuniu seus profetas, cerca de quatrocentos homens...” (1Rs, 22, 6), ou “Entrando na cidade, você topará com um grupo de profetas descendo do lugar alto, acompanhados de harpas, tamborins, flautas e cítaras; eles estarão em transe” (1Sm, 10, 5). Fala-se também em convento de profetas (1Sm, 19, 18) ou comunidade de profetas (1Sm, 19, 20). Sob essa consideração, para fazer a transformação da mensagem divina em código de natureza humana, havia um grande empenho: “[o poeta] extrai[a] o poema ou o oráculo da pedreira da linguagem” (Schökel, 1992, p. 63). As mensagens sagradas revelavam-se pela palavra humana, no entanto, não utilizavam sua forma comum de expressão. O processo de recepção da mensagem era indireto – ou seja, chegava ao profeta por meio de visão, transe ou sonhos e necessitava de decodificação. O profeta – *προφήτης* (profétes) –, aquele que falava em lugar de –, infundido de elevação divina, produzia, em termos concretos, uma elaborada linguagem literária, para exprimir algo em nome Deus. Ainda que fosse, em geral, um homem do povo, cuja fala advém da cultura popular, sua linguagem laboriosa – lógica e poética –, em língua hebraica, era produzida em meio às escolas e tradições de

determinadas instituições religiosas¹³. Assim sendo, o profeta “emprega[va] formas tradicionais, gêneros conhecidos, esquemas convencionais; toma[va] de empréstimo e dá[va] passagem a reminiscências; transforma[va] e adapta[va] cânticos tradicionais ou cria[va] outros à imitação deles” (Schökel, 2004, p. 16). Ou seja, “os profetas não fala[va]m de improviso, eles se mostra[va]m ligados a determinadas tradições” (Rad, 2006, p. 753). Tal linguagem elaborada, provida de recursos retóricos para impressionar e disseminar a mensagem, tornou-se solo fecundo para os escritos posteriores, tanto para escritos neotestamentários, como para escritos cristãos de há dois mil anos.

A variedade de gêneros literários ou formas literárias, utilizadas nas pregações proféticas, são, segundo Sicre (2002, p. 142 e ss.), provenientes da sabedoria tribal ou familiar (exortação, interrogação, parábola, alegoria, enigmas, bênçãos e maldições, comparações); do culto (hinos, orações, instruções, exortações, e, talvez, os oráculos de salvação); da esfera judicial (discurso acusatório, requisitória, formulação casuística, precatória); da vida diária (cantos de amor, de trabalho, de morte, à espada). A nenhum desses gêneros elencados, o autor considera como sendo típico dos profetas¹⁴. O gênero específico dos profetas, para Sicre, “é o oráculo de condenação, dirigido a um indivíduo ou a

¹³ Lembramos que embora a mensagem se transmitisse de duas maneiras, de modo oral e escrito, estamos aqui referindo apenas os estudos que tratam das palavras que se consignaram por escrito na Bíblia.

¹⁴ Em observação mais detida à extensão dos estudos sobre profetas, constata-se que há uma pluralidade de escritos proféticos que não podem ser categorizados sob uma mesma forma literária. Ainda assim, afirma Alonso Schökel, “todos convergem na transmissão de idêntica situação teológica: afirmação da iniciativa divina na direção de Israel através do carisma do mandato ou da palavra” (2004, p. 36). Esse critério unificador não altera o fato de existir grande variedade de narrações proféticas, e, segundo as muitas análises comparativas desse mesmo autor, ele destaca, entre as tantas investigações do assunto, um gênero literário, que ele define como “relatos de vocação”. Relatos de vocação versam sobre o chamamento de Deus ao profeta. Tal gênero possui uniformidade de situação e de sentido, e uma pluriformidade de estrutura literária (cf. Schökel, 2004, p. 36). Esse tipo de relato, segundo Sicre (2002, p. 110), não é encontrado em grande número. Vocação é palavra que vem do latim *vocare*, que significa chamar. Uma vocação está destinada, principalmente, a fazer uma apologia da verdade existente em certo conteúdo inspirado a ser transmitido, que se presta a orientar o tempo presente no que diz respeito ao bem da comunidade, e refere também acontecimentos futuros, cujos teores tratam, em geral, de situações de adversidades e, conseqüentemente, salvação do povo. Sua forma – que em geral é um chamado divino que repercute internamente no ouvinte, seguido de uma declaração de incapacidade para realizar tamanha tarefa de responsabilidade, e que passa a ser provido pelo divino que, diante desse reconhecimento de modéstia, exerce aquilo que lhe foi incumbido – legitima a ação religiosa do profeta, muitas vezes repreensível do ponto de vista das autoridades, no meio do grupo em que vive.

uma coletividade” (2002, p. 146). Quando se dirige a um indivíduo, seus elementos de composição são: introdução, acusação e anúncio de castigo. Uma grande parte dos oráculos de condenação individual se ajusta a esse sistema de formulação, outros sofrem pequenas modificações, sendo que as modificações podem se intensificar até produzir uma criação literária identificável, cujos elementos, em geral colocados em poucas palavras e de modo objetivo, dilatam-se em frases e ambientações mais detalhadas. Para a condenação feita à coletividade, ou povo, ou nações estrangeiras, os elementos básicos são a fórmula do mensageiro referindo à fala de Deus e não a do profeta, a acusação genérica, a acusação específica, o anúncio de castigo e novamente a fórmula que finaliza, retomando a afirmação inicial de que quem fala é o Senhor. A ordem estrutural, vez por outra, se modifica, invertendo a posição dos elementos, prescindindo de algum deles, ou ampliando o esquema primitivo. Os oráculos de condenação, em sua variante principal e também mais freqüente, têm uma curiosa fórmula introdutória: os “ais” proféticos: “Ai daqueles que...”, “Ai dos que...”, “Ai de vocês...”, “Ai de quem”, etc. Em geral, os oráculos de “ai” possuem uma acusação e um castigo; são praticamente exclusivos dos livros proféticos, com poucas exceções. Os “ais”, costumam aparecer em série, ou seja, duas ou mais vezes (cf. Sicre, 2003, p. 152), conforme se pode observar em Isaías: “**Ai** [אִי] **dos que** arrastam a culpa com cordas de bois (...)! **Ai dos que** dizem que o mal é bem (...)! **Ai dos que** são sábios a seus próprios olhos (...)! **Ai dos que** são fortes para beber vinho (...)” (Is 5, 18-25)¹⁵. Do mesmo modo, prosseguirão pela redação Evangelhos. Em Lucas, por exemplo, temos: “Mas, **ai** [οὐαὶ] **de vocês**, os ricos, porque já têm a sua consolação! **Ai de vocês**, que agora têm fartura, porque vão passar fome! **Ai de vocês**, que agora riem (...)! **Ai de vocês**, se todos os elogiam” (Lc 6, 24-26)¹⁶.

¹⁵ Versão hebraica: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* BHS (Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament), edited by K. Elliger and W. Rudolph of the Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Fourth Corrected Edition, Copyright © 1966, 1977, 1983, 1990 by the Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart. (consultada no programa Bible Works, v. 5.0.020). Grifos nossos.

¹⁶ Versão grega: *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27th Edition, 1993. Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart (consultada no programa Bible Works, v. 5.0.020). Grifos nossos.

Ainda que as palavras proféticas veterotestamentárias tenham tido constante permanência no apreço popular, tais palavras se constituíram apenas entre os séculos XI e V a.C. Encerraram-se a partir do quinto século. Passou-se a esperar, a partir de então, a vinda de um grande profeta. Essa vinda foi potencializada tipologicamente no Novo Testamento, graças às passagens bíblicas que continham os seguintes dizeres: “Demoliram o altar e puseram as pedras no monte do Templo, num lugar conveniente, até que aparecesse um profeta e resolvesse o caso” (1Mc 4, 45-46); ou: “Os sacerdotes e os judeus resolveram, portanto, considerar Simão como governante e como sumo sacerdote para sempre, até que surgisse um profeta legítimo” (1Mc 14,41). Delas, diz-se que decorreram duas disposições. A primeira deposita esperanças em um profeta de moldes mosaicos, em função das palavras do Deuteronômio: “Do meio dos irmãos deles, eu farei surgir para eles um profeta como você [Moisés]. Vou colocar minhas palavras em sua boca, e ele dirá para eles tudo o que eu lhe mandar” (Dt 18,18); a segunda, baseada nas palavras finais do Livro de Malaquias, contava com a volta de Elias: “Vejam! Eu mandarei a vocês o profeta Elias, antes que venha o grandioso e terrível Dia de Javé” (Ml 3,23), (cf. Sicre, 2002, p. 334).

Algumas análises dos discursos proféticos dizem que houve uma progressão da esperança de salvação veterotestamentária, aquela que esperava por uma intervenção divina a favor do povo de Israel, que passou a servir de apoio ou justificativa às interpretações bíblicas feitas ao Antigo Testamento, pelos que naquele momento se empenhavam em difundir a nova religião cristã. É a doutrina escatológica, do juízo e da salvação, que, segundo Dingermann (2004, p. 399), começa com uma reconsideração feita pelo profeta Amós sobre as antigas e permanentes esperanças de salvação de Deus a Israel. Ele anunciou que Deus, além de julgar as nações pagãs, iria julgar também o povo escolhido. Daí em diante, “quanto mais claro se torna para os profetas da época seguinte que Israel, por causa de sua infidelidade, está maduro para o juízo divino e deve perecer, tanto mais a escatologia se torna o tema dominante de sua mensagem” (Dingermann, 2004, p. 399). Desse modo, conjuntamente com as idéias de juízo e

de destruição, surge a idéia messiânica de salvação. Isaías é o expoente máximo dessa mensagem de destruição e salvação, sendo que a salvação está reservada a alguns poucos, cerca de uma décima parte, segundo o pronunciamento do profeta¹⁷.

Os demais profetas, anteriores ao exílio babilônico, são partidários desse mesmo ponto de vista e “também para eles o juízo e a salvação constituem o ponto central da mensagem, mas não atingem a amplitude de dimensões cósmicas das profecias de Isaías” (*idem*, 2004, p. 400). Com a destruição dos reinos de Israel e de Judá, seguidos do exílio babilônico, as profecias passam a apostar que, uma vez destruídos e julgados, a salvação é eminente: “a fé profética vê em um futuro muito próximo a vinda de Deus para salvar Israel e a esperada nova criação, a irrupção, portanto, das ‘éschata’ (grego), isto é, das últimas coisas” (*idem*, 2004, p. 401). Essa escatologia, presente em Ezequiel e no Dêutero-Isaías, diz, em suma, que: “o Israel desterrado retornará, depois de um êxodo maravilhoso, para viver independente no reino restaurado” (*idem*, 2004, p. 402). No entanto, apesar do retorno do exílio, a nova realidade não era o que se esperava, e os discursos proféticos posteriores acabam por integrar à esperança escatológica o advento messiânico e/ou a realização das esperanças em um mundo futuro, pós-apocalíptico, orientados em sentido transcendental. Temos, então, que “existe seguramente um nexó incontestável entre a profecia e a apocalíptica. Muitos traços característicos da visão apocalíptica surgiram de um desenvolvimento do pensamento e dos pronunciamentos proféticos” (*idem*, 2004, p. 423).

A análise de Sicre, que trabalha comparando exaustivamente uma série de estudos sobre profecias bíblicas, observa que, diferentemente do que tem se

¹⁷ Ouvi, então, a voz do Senhor que dizia: “Quem é que vou enviar? Quem irá de nossa parte?” Eu respondi: “Aqui estou. Envia-me!” Ele me disse: “Vá, e diga a esse povo: Escutem com os ouvidos, mas não entendam; olhem com os olhos, mas não compreendam! Torne insensível o coração desse povo, ensurdeça os seus ouvidos, cegue seus olhos, para que ele não veja com os olhos nem ouça com os ouvidos, nem compreenda com o seu coração, nem se converta, de modo que eu não o perdoe”. E eu perguntei: “Até quando, Senhor?” Ele respondeu: “Até que as cidades desmoronem, despovoadas; até que as casas fiquem desabitadas e os campos devastados e desolados. Porque Javé expulsará os homens e o abandono crescerá no país. E se nele sobrar apenas uma décima parte, tornará a ser cortado como o carvalho e o terebinto: depois de cortados, resta apenas um toco; esse toco será uma semente santa” (Is 6, 8-12).

propagado desde sempre, os profetas não anunciam a vinda do Messias. Segundo o autor, os textos que ele categoriza como estritamente messiânicos são apenas “Is 7, 10-17¹⁸ (especialmente na tradução grega dos Setenta) e Zc 9, 9-10¹⁹” (Sicre, 2002, p. 494). Os demais, a grande maioria, ou estão se referindo ao um rei concreto, ou anunciam a restauração da dinastia davídica, ou tratam de uma época de salvação e de nova aliança. Esses textos ganharam, pelo uso, diversas nuances de messianismos, pois “foram relidos e utilizados [por diversos grupos judeus, entre eles os primeiros cristãos] para descrever a pessoa e a obra do salvador futuro e decisivo, o ‘Messias’” (*idem*, 2002, p. 495). Em processo continuado de releitura, a adoção dos discursos proféticos pelo Novo Testamento renovou velhas interpretações. Novos sentidos foram se sobrepondo e artifícios engenhosos foram a eles se incorporando. Todo esse conjunto de práticas, sob amplo ponto de vista, acabou por ser paradigmaticamente compreendido: “os cristãos esquadrinharam a Bíblia hebraica em busca de referências a Cristo, compilando-as em diversos comentários e coleções. Os profetas de Israel passaram a ter seu alvo e seu fim em Jesus” (Pelikan, 2000, p. 26).

Jesus, também chamado de profeta, “não deixará uma única palavra escrita” (Sicre, 2002, p. 176). Foi aos escritos neotestamentários que se atribuiu a estrita tarefa de ter registrado suas palavras e sua doutrina. Não fosse o Novo Testamento, quase nada se saberia a esse respeito. E ainda que se afirme que o Evangelho neotestamentário seja único em seu gênero – que se presta apropriada e unicamente ao cristianismo, que foi redigido por escritores sem habilidades artísticas, que não havia uma preocupação maior em esmerar-se

¹⁸ Javé falou de novo a Acáz, dizendo: “Pede para você um sinal a Javé seu Deus, nas profundezas da mansão dos mortos ou na sublimidade das alturas”. Acáz respondeu: “Não vou pedir! Não vou tentar a Javé!” Disse-lhe Javé: “Escute, herdeiro de Davi, será que não basta a vocês cansarem a paciência dos homens? Precisam cansar também a paciência do próprio Deus? Pois saibam que Javé lhes dará um sinal: A jovem concebeu e dará à luz um filho, e o chamará pelo nome de Emanuel. Ele vai comer coalhada e mel, até que aprenda a rejeitar o mal e escolher o bem. Mas, antes que o menino aprenda a rejeitar o mal e escolher o bem, a terra desses dois reis que lhe estão causando medo será arrasada. Javé há de trazer para você, para o seu povo e para toda a família do seu pai, dias de felicidade como nunca houve desde o dia em que Efraim se separou de Judá” (Is 7, 10-17).

¹⁹ Dance de alegria, cidade de Sião; grito de alegria, cidade de Jerusalém, pois agora o seu rei está chegando, justo e vitorioso. Ele é pobre, vem montado num jumento, num jumentinho, filho de uma jumenta. Ele destruirá os carros de guerra de Efraim e os cavalos de Jerusalém; quebrará o arco de guerra. Anunciará paz a todas as nações, e o seu domínio irá de mar a mar, do rio Eufrates até os confins da terra (Zc 9, 9-10).

como a literatura da época, que a preocupação centrava-se apenas em transmitir a boa nova – sua mensagem não se constituiu de improviso. Ela se construiu em resposta às fórmulas proféticas, mantendo-se no caminho da tradição, ganhando delas a legitimação, reivindicando sua antiguidade, apropriando-se e ao mesmo tempo transgredindo seus conteúdos, e, assim sendo, “preencheu a sombra”, tal como se costuma ver expresso nas exegeses que têm se utilizado da TB.

2.1.2. Evangelhos e epístolas cristãs

Nos tempos antigos, muitas vezes e de muitos modos Deus falou aos antepassados por meio dos profetas. No período final em que estamos, falou a nós por meio do Filho. (Hebreus 1, 1-2)

Há um evidente destaque dado aos livros proféticos dentro do Cristianismo. Especialistas da área (cf. Sicre, 2002, p. 21) o demonstram estatisticamente com o resultado comparativamente maior do número de citações presentes no Novo Testamento e na compilação da Lei oral (*Mishná*) feita pelo judaísmo rabínico, ambos organizados durante os dois primeiros séculos da Era cristã: “na *Mishná*, a cada citação dos profetas correspondem seis da *Torá*. No Novo Testamento a proporção é de uma por uma” (Deist apud Sicre, 2002, p. 21). Essas palavras atribuídas a Deus, transmitidas aos profetas, foram registradas, como já dito anteriormente, apenas ao redor do século IX a.C., com Oséias, até o século V a.C., com Malaquias. Daí em diante, começou a se tornar menos freqüente, consonantemente ao que se registra na literatura intertestamentária do início do séc. I a.C.: “Israel caiu numa tribulação tão grande, como nunca tinha havido, desde que os profetas desapareceram” (I Mc, 9, 27). Nos próprios escritos proféticos há menções da provável interrupção dos atos de proferição: “Dias virão - oráculo do Senhor Javé - em que vou mandar a fome sobre o país: não será fome de pão, nem sede de água, e sim fome de ouvir a palavra de Javé” (Am, 8.11).

No entanto, apesar da representada escassez da transmissão das mensagens divinas, as promessas transmitidas pelas palavras proféticas,

somadas aos demais prenúncios que participam da Bíblia Hebraica, vieram a ocupar, muitos séculos a frente de seus pronunciamentos, espaço substancial no registro da doutrina neotestamentária. E esse procedimento de reutilização das palavras proféticas, quando observado do ponto de vista do uso tipológico, deve ser visto não apenas como um movimento retrospectivo, em que a atualidade prefigurada quer se fundamentar pelo indício profético prefigurante. As relações tipológicas são também interpretadas como prospectivas: “Sabemos que todo o AT é de algum modo profecia que olha para o Novo” (Schökel, 1992, p. 67), subsumindo, desse modo, um movimento que projeta para o futuro a sua realização plena.

Esse posicionamento legatário, segundo uma perspectiva historicizante, é anacrônico em relação à época dos profetas. Tem sido sustentado, no entanto, em toda a matéria cristã, desde o tempo dos judeus-cristãos – que acreditavam em Jesus como sendo o Messias prometido –, até os estudiosos cristãos da atualidade, conforme exemplifica a afirmação de Schökel. Compreender e interpretar os eventos tipologicamente é servir-se de uma mirada ao passado judaico na qual não se está apenas afirmando, como de costume, que todo acontecimento cristão é realização dos preditos veterotestamentários, ou que Evangelho deve ser lido à luz dos profetas; concomitantemente, está se dizendo que a Bíblia Hebraica previa os acontecimentos que viriam a se registrar **por escrito** no Testamento cristão, gerando, desse modo, uma prévia correlação do Antigo para com o Novo Testamento.

Ainda que alguns estudiosos considerem que o primeiro escrito do Novo Testamento tenha sido a epístola de Paulo aos tessalonicenses (cf. Perego, 2001, p. 98; Bonneau, 2003, p. 63; Johnson, 2001, p. 35), outros, quando organizam a história da literatura cristã primitiva, determinam os quatro Evangelhos canônicos como sua parte mais antiga (cf. Kummel, 2004, p. 177). Originalmente de circulação anônima, e “com uma longa pré-história antes de atingir a forma escrita” (Johnson, 2001, p. 33), essas narrativas evangélicas, redigidas na segunda metade do século I d.C., tiveram, no segundo século, suas autorias atribuídas a Mateus, Marcos, Lucas e João, importantes autoridades apostólicas

que podiam responder às reivindicações de uma tradição que se estabelecia e almejava dar continuidade à religião na qual se originara. A partir desses registros evangélicos, assim como do epistolário de Paulo, o Antigo Testamento passa a ser interpretado tipologicamente à luz do acontecimento cristão.

A prática da escrita do Novo Testamento, como já dissemos, era uma prática já própria do desenvolvimento dos livros da Bíblia Hebraica, em que a produção dos escritos mais tardios fazia uma retomada e refletia sobre os escritos de livros e tradições que lhes eram anteriores (cf. Trebolle Barrera, 1995, p. 511). Essa releitura possibilitava, na nova redação, que se reutilisassem, continuamente, suas expressões e fórmulas de escrita; e possibilitava, ainda, que surgissem novas formas de compreensão dos velhos textos. Com esse procedimento, à medida que se constituíam, os livros bíblicos registravam em si mesmos sua auto-interpretação, ou a exegese intrabíblica:

Desde os começos da tradição bíblica a interpretação é parte integrante do seu texto. Os profetas inspiram-se em tradições antigas [do próprio texto bíblico] para interpretar os acontecimentos de sua época. Seus discípulos não fizeram outra coisa que continuar este processo interpretativo, criando e recriando o texto. (*idem*, 1995, p. 513)

Sob essa tradição, a composição da escrita evangélica, bem como o corpo da literatura intertestamentária e apócrifa, tomava como ponto de partida a Escritura hebraica e a reelaborava teologicamente. E aqui estamos, mais uma vez, frente ao procedimento de escrita que nos interessa trazer à luz: “Entre as múltiplas formas de reelaborações teológicas cabe destacar o tipo de *interpretação tipológica*, que terá grande desenvolvimento no NT e no cristianismo” (*idem*, 1995, p. 517). Trebolle Barrera afirma que, na transmissão evangélica mais antiga, a qual intenta em seus escritos reproduzir as palavras de Jesus, “está bem enraizada a idéia de que Jesus considerava que as profecias bíblicas tinham cumprimento na sua pessoa e na sua missão escatológica” (1995, p. 599). Entre os procedimentos utilizados pelos evangelistas, quando queriam relatar as palavras de Jesus, está a citação da Bíblia judaica. Muitas vezes essa

citação reproduz a versão grega do Testamento; outras vezes a versão original hebraica ou aramaica; outras vezes a citação “difere de todos os textos conhecidos” (Trebolle Barrera, 1995, p. 600) e, em outras, “não se duvidou em modificar o texto citado, para que Jesus pudesse aplicar a profecia a si mesmo” (*idem*, 1995, p. 601). Verificamos, então, que a relação com o cumprimento da profecia concedia aos redatores permissão de modificar o registro sagrado. Essas modificações ou desvios produzidos nos textos bíblicos são justificados pela fluidez textual da transmissão desses mesmos textos, quando da formação da tradição evangélica. Observemos como determinadas modificações feitas ao texto bíblico judaico ansiavam atender ao apelo que, *a priori*, deveria partir da constituição da escrita profética. No Evangelho de Mateus, que faz um amplo uso de citações do Antigo Testamento, temos: “Isso aconteceu para se cumprir o que foi dito pelos profetas: ‘Ele será chamado Nazareno (Mt 2, 23)’”. Segundo o que se pode pesquisar nos escritos proféticos, não há nenhuma predição que corresponda a essa citação. Trebolle Barrera diz que há um jogo com a palavra nazareno, *nazîr* no hebraico, que envolve uma correspondência tipológica entre Sansão e Jesus (cf. 1995, p. 608). *Nazîr* significa consagrado, cuja prática deixava os cabelos crescer por devoção. Sansão é o mais famoso *nazîr* da Bíblia hebraica. Além disso, a palavra remete a alguém nascido ou que viveu em Nazaré. De todo modo, afirma Trebolle Barrera: “[essa citação] não corresponde a nenhuma passagem conhecida nos livros dos profetas” (1995, p. 608). A atribuição profética, aparentemente injustificada, abriga-se no efeito provocado pelos *typos*, onde tudo ganha um sentido plausível.

O procedimento de atribuir uma citação a uma fonte que não se conhece não é regra. O que é recorrente é a reelaboração da citação integrada às palavras do novo texto, e isso difere do modo judaico de citar utilizado na *Mishná* e no *Talmude*, onde a citação aparece apartada de seus comentários e interpretações.

A modificação do texto bíblico, por meio de citação, não se restringe unicamente aos registros evangélicos. A prática de citar de Paulo, considerado o mais importante missionário do cristianismo, também incorria em semelhante processo de alteração. Primeiramente, a presença das citações nas cartas

atribuídas ao apóstolo é peculiar, pois elas participam apenas das redações que se dirigem à comunidade judaica (aos Romanos, aos Coríntios e aos Gálatas). O apóstolo sabe que os destinatários de suas proferições reconhecem a repetição das palavras sagradas, e esses ecos da tradição autenticam a novidade do conteúdo que ele leva à comunidade. Por esse mesmo motivo, as cartas dirigidas aos centros comunitários não judaicos (aos Tessalonicenses, aos Colossenses e aos Filipenses) dispensam tais referências citadas (cf. Trebolle Barrera, 1995, p. 603), pois, fora de seu próprio meio, a retransmissão da palavra original não geraria a eficiência e a distinção necessárias ao bom desempenho do pregador.

Quanto às cartas paulinas, cujas transcrições de trechos bíblicos sofreram modificações, Trebolle Barrera assim as descreve: “num total de 93 citações, Paulo modifica o texto em 52 casos e reproduz o texto sem retoques em 37. Em 4 casos não é possível um juízo preciso” (1995, p. 603). Interessa-nos nesses dados que, nas mudanças, em sua maioria, “predominam claramente as de conteúdo. Somente em 15 trata-se de mudança estilística” (Trebolle Barrera, 1995, p. 604), ou seja, em geral, Paulo traz o sentido original do texto citado, amplia hermeneuticamente seu significado, mas a fórmula expressiva se mantém. Pela permanência da fórmula expressiva percebe-se, além da tradição teológica, a tradição literária, pois, apesar de se constatar a instabilidade nos registros escritos, as citações reproduzidas nas falas de Jesus não deixavam de utilizar e demonstrar que havia fórmulas introdutórias típicas para referir o conteúdo bíblico, e essas fórmulas eram retiradas de métodos exegéticos judaicos (cf. *idem*, 1995, p. 602). A prática de criar, por escrito, uma verdade sobre a vida e missão de Jesus, ainda que permeada de contradições e obscuridades, não poderia prescindir de enquadrar sua trajetória às profecias do Antigo Testamento. Parece ter sido essa a maneira encontrada para fazer a mensagem atingir seu destino: novos conceitos organizados segundo formas judaicas tradicionais.

Vejamos alguns exemplos do funcionamento dessa tradição literária nas narrativas evangélicas sinóticas, que justamente estão assim nomeadas em função da semelhança que exibem em sua estrutura e em seu conteúdo: “os Evangelhos sinóticos dão a impressão de serem compostos, em forma de

mosaico, de material pré-formulado (...). Alguns episódios são narrados pelos três Evangelhos com exatidão literal muito semelhantes” (Vielhauer, 2005, p. 295). Uma, entre outras, das explicações dadas a essa semelhança é que os escritores dos Evangelhos teriam utilizado algum texto anterior como fonte, gerando uma conformidade literária entre o modelo e o objeto resultado. E esse texto anterior poderia ter sido também um sinótico. Por exemplo, “em Mateus se encontram 90% das matérias de Marcos” (*idem*, 2005, p. 301). Suposições à parte, tal procedimento de reformular o material na tradição é reutilizado a serviço da nova doutrina.

Observemos primeiramente algumas passagens do Evangelho atribuído a Marcos, onde se pode notar (J. Marcus *apud* Bonneau, 2003, p. 96) uma colagem literária de textos proféticos:

Está escrito no livro do profeta Isaías: “Eis que eu envio o meu mensageiro na tua frente, para preparar o teu caminho. Esta é a voz daquele que grita no deserto: Preparem o caminho do Senhor, endireitem suas estradas!”. (Mc 1, 2-3)

Trata-se da abertura do texto do Evangelho. Essa abertura, no modo em que está apresentada, parece fazer crer que é uma recorrência unicamente feita aos escritos de Isaías²⁰. No entanto, ela possui uma mescla de três passagens bíblicas, na qual podemos observar, ainda, um trecho em que as palavras reaproveitam os escritos do profeta Malaquias²¹, para em seguida, se entrelaçar a um versículo do Êxodo²². O procedimento, que relata acontecimentos que presumem as profecias da Escritura judaica, legitima, desse modo, a autoridade de Jesus mediante a utilização de grandes figuras ou passagens do Antigo Testamento.

²⁰ Uma voz grita: “Abram no deserto um caminho para Javé; na região da terra seca, aplainem uma estrada para o nosso Deus” (Is 40, 3).

²¹ Vejam! Estou mandando o meu mensageiro para preparar o caminho à minha frente. De repente, vai chegar ao seu Templo o Senhor que vocês procuram, o mensageiro da Aliança que vocês desejam. Olhem! Ele vem! - diz Javé dos exércitos (Ml 3,1).

²² Vou enviar um anjo na frente de você, para que ele cuide de você no caminho e o leve até o lugar que eu preparei para você (Ex 23,20).

Quando Marcos descreve um milagre de Jesus, a escolha das palavras para fazer tal representação também se ajusta às indicações proféticas. Vejamos o versículo: “Então Jesus pôs de novo as mãos sobre os olhos dele, e ele enxergou claramente” (Mc 8,25). Esse ato corresponde à predição de Isaías: “Então, os olhos dos cegos vão se abrir (...)” (Is 35, 5). Ou, mais uma vez, através das palavras de Isaías: “(...) e se abrirão também os ouvidos dos surdos” (Is 35, 5), recuperadas na seguinte passagem de Marcos: “[Jesus] olhou para o céu, suspirou e disse: ‘Efatá!’, que quer dizer: ‘Abra-se!’ Imediatamente os ouvidos do homem se abriram (...)” (Mc 7, 34-35). Por fim, o evangelista enfatiza o preenchimento do predito repetindo as mesmas palavras, e as coloca na boca da multidão que acompanhava o acontecimento: “Estavam muito impressionados e diziam: ‘Jesus faz bem todas as coisas. Faz os surdos ouvir e os mudos falar.’” (Mc 7, 37). Com relação ao uso que esse Evangelho fez dos ditos proféticos, diz Bonneau: “ele os modifica segundo a necessidade e os adapta à sua comunidade” (2003, p. 112). Marcos não só retoma a proposição profética como mote tradicional, influência ou busca de legitimação nas grandes figuras do Antigo Testamento como também utiliza o modelo tipológico, de uma proposição veterotestamentária seguida por uma realização neotestamentária, para mostrar o acabamento perfeito daquilo que foi previsto.

O Evangelho atribuído a Mateus é quase que integralmente composto pela forma tipológica de narrar, ou seja, ao relatar sobre Jesus, ele o faz de modo que sua trajetória de vida cumpra as Leis e as profecias veterotestamentárias.

Reproduzindo a prática recorrente na Escritura²³, traça três genealogias de catorze gerações, começando de Abraão até David, de David até a deportação para Babilônia, e da Babilônia até José, que, junto de Maria, gerou Jesus. Essa genealogia é necessária, ainda que José não fosse o pai carnal de Jesus, para mostrar que Jesus cumpre a profecia de Isaías de que o Messias seria descendente da casa de David: “Do tronco de Jessé [pai de David] sairá um ramo, um broto nascerá de suas raízes. Sobre ele pousará o espírito de Javé (Is 11, 1-2). Em seguida, Mateus relata a interferência do Espírito Santo no processo de

²³ Gn 5, 10 ; 1Cr 9 e ss; etc.

concepção e a aparição de um anjo a José para explicar como se havia dado a gravidez sobrenatural de Maria, sem intercuro sexual. A conclusão do episódio é feita, então, convocando o assinalado profético: “Tudo isso aconteceu para se cumprir o que o Senhor havia dito pelo profeta.” (Mt 1, 22). O profeta a que o texto se refere é, mais uma vez, Isaías, que proferiu por volta do século VII a.C. as seguintes palavras a Acaz, neto do rei de Judá: “ (...) o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que uma virgem²⁴ conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel” (Is 7, 14). O texto atribuído a Mateus, escrito oito séculos à frente, fez-lhe acréscimo pequeno, porém muito significativo do ponto de vista tipológico: “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, o qual será chamado Emanuel, que **traduzido**²⁵ é: Deus conosco” (Mt 1, 23)²⁶. As palavras evangélicas não estão apenas explicando ou traduzindo, como de imediato parece, o significado do nome Emanuel. O verbo *methermêneuomenon* (μεθερμηνευομενον) contém a idéia de hermenêutica, que tanto pode ser trasladado como “traduzir”, como também pelo seu sentido mais abrangente de “interpretar”. Na *Vulgata*²⁷, a tradução adotada é *interpretatum*. Assim sendo, Mateus estaria “interpretando”, por força do verbo utilizado, que Emanuel, para além de nomear alguém, se impunha em meio a eles, e a ação contida no nome deixava seu estado de latência para ser plena manifestação: dizer Deus conosco, ou Emanuel, é o mesmo que dizer Jesus Cristo está no meio de nós. Independentemente dos desdobramentos surgidos com relação a ter sido escrito em hebraico ou grego²⁸, o que nos importa é que o pequeno acréscimo, já no princípio da narrativa, invoca o potencial da profecia a se tornar ato.

²⁴ A problemática da tradução ao grego da palavra hebraica *almah* por virgem ou jovem não tem, para o que aqui estamos exemplificando, maiores implicações. Cf. 2.2.1.4 para a discussão do termo no escrito do Padre Justino de Roma.

²⁵ Grifo nosso.

²⁶ ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἑμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός. (The Greek New Testament, cf. Bibliografia).

²⁷ *ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabunt nomen eius Emmanuhel quod est interpretatum Nobiscum Deus.* (Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, cf. Bibliografia).

²⁸ Não há um consenso sobre a língua original em que foi escrito o Evangelho de Mateus – hebraico ou grego. Ainda que haja a hipótese de que tenha sido originalmente escrito em hebraico, o texto canônico do cristianismo, na época, era em grego (cf. Johnson, 2001, p. 34), cujo entendimento sobre o acréscimo se focaliza sobre o verbo grego *methermêneuomenon* (μεθερμηνευομενον), que na versão portuguesa surge como “traduzido”. É um composto: *metha+hermêneuo*.

O mesmo procedimento tipológico de narrar é repetido à medida que avança o relato sobre a vida de Jesus. Vejamos: há em Mateus, entre outras, uma série de três episódios de cura de doenças (cf. Mt 8, 1-16). Depois de narrados, ao seu final, encontramos as seguintes palavras de conclusão: “(...) curou todos os doentes, para que se cumprisse o que fora dito pelo profeta Isaías: ‘Ele tomou as nossas enfermidades e carregou as nossas doenças’” (Mt 8, 16-17), retomando, mais uma vez, o modelo promessa/cumprimento.

Se observarmos, em alguma passagem atribuída às palavras de Jesus, o modo peculiar que tinha de fazer seus discursos, com mensagens morais construídas por via indireta e analógica, encontraremos aí um modo de expressão também utilizado pelos profetas: “Tudo isso Jesus falava em parábolas às multidões. Nada lhes falava sem usar parábolas, para se cumprir o que foi dito pelo profeta: ‘Abrirei a boca para usar parábolas; vou proclamar coisas escondidas desde a criação do mundo’” (Mt 13, 34-35). Esta passagem de Mateus reproduz os Salmos (78, 2), mas o prenúncio de Deus, de quealaria em parábolas pela boca dos profetas já estava em Oséas: “Eu sou Javé, seu Deus, desde a terra do Egito. (...) Falarei aos profetas, multiplicarei as visões e, pela boca dos profetas, falarei em parábolas” (Os 12, 10-11).

Outros exemplos de TB aparecem com frequência no conjunto do Evangelho de Mateus, com a mesma eficiência e com a necessidade de reafirmar os eventos neotestamentários como consolidadores das profecias que vinham de longa data; é um modelo apologético recorrente em Mateus, que remete seu destinatário à antiga Escritura: “tudo isso aconteceu para se cumprir o que os profetas escreveram (...)” (Mt 26, 56). Esse procedimento, de provar determinadas afirmações com citações bíblicas, acompanhadas por uma fórmula que diz que o evento cumpre uma profecia, é prática costumeira: “não é uma invenção de Mateus; é comum nos Manuscritos do Mar Morto e é encontrado também na literatura rabínica” (Vermes, 2007, p. 146), com a diferença de que o vínculo feito ao texto bíblico, pela exegese rabínica, não alterava o conteúdo das Escrituras para alcançar objetivos doutrinários. Mateus, segundo exemplifica Vermes

“sentia-se livre para torcer o sentido de uma passagem” (2007, p. 147), em nome de fazer a figura de Jesus cumpridora das profecias messiânicas.

No Evangelho atribuído a Lucas, a tradição literária está metalinguisticamente explicitada por meio de um prólogo, ou seja, há um texto preliminar de apresentação que abre o Evangelho, informando sobre o porquê, como e a quem veio relatar justamente, e mais uma vez, “os fatos que se cumpriram entre nós”, utilizando em sua escrita o mesmo mote que retoma registros que lhe eram anteriores:

Muitas pessoas já tentaram escrever a história dos acontecimentos que se passaram entre nós. Elas começaram do que nos foi transmitido por aqueles que, desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da palavra. Assim sendo, após fazer um estudo cuidadoso de tudo o que aconteceu desde o princípio, também eu decidi escrever para você uma narração bem ordenada, excelentíssimo Teófilo. Desse modo, você poderá verificar a solidez dos ensinamentos que recebeu. (Lc 1, 1-4).

Percebe-se uma organização diferenciada, cuja forma literária é tida como mais elaborada em relação aos demais evangelhos. Possivelmente tenha recebido influências da literatura grega e da cultura helenística, e tenha objetivado um público distante do judaísmo, da Palestina e da época de Jesus (cf. García-Viana, 2006, p. 183). No entanto, apesar do aparato formal e do contexto diferenciado, o evangelista dá continuidade às raízes veterotestamentárias, deslocando a perspectiva histórica da tradição, sobre a futura vinda do Messias, para a figura de Jesus – o centro do tempo de Israel – no qual a salvação se demonstra por completo.

Como exemplo de que Lucas também se valeu das narrativas proféticas do Antigo Testamento, há uma passagem nesse Evangelho, a respeito do costume do Nazareno de ensinar aos sábados. Lucas conta sobre certa visita feita a uma sinagoga de Nazaré, onde Jesus recebeu em mãos o Livro Sagrado e escolheu a seguinte passagem para leitura:

“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou com a unção, para anunciar a Boa Notícia aos pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para libertar os oprimidos, e para proclamar um ano de graça do Senhor.” Em seguida Jesus fechou o livro, o entregou na mão do ajudante, e sentou-se. Todos os que estavam na sinagoga tinham os olhos fixos nele. Então Jesus começou a dizer-lhes: “Hoje se cumpriu essa passagem da Escritura, que vocês acabam de ouvir” (Lc 4, 18-21).

Essas palavras iniciais e entre aspas, que indicam a leitura feita por Jesus aos presentes no templo, reproduzem as palavras de Isaías (61, 1). Em sintonia com o profeta, e igualmente se revelando como profeta, Jesus retoma o mesmo conjunto de promessas e fecha sobre si, na mesma dinâmica tipológica, o cumprimento do prometido.

Vejamos o Evangelho atribuído a João. Diferentemente do retrato dos sinóticos, que descrevia elementos da infância, de viagens, e de proferição de sermões, esse evangelho reduz a atuação de Jesus aos meses que envolvem o acontecimento da Páscoa. Diferencia-se, ainda, dos outros três em temas, vocabulário e técnica de escrita (cf. Ramos, 2006, p. 260). Sua linguagem é repleta de simbolismo. Seus motivos envolvem a cultura grega e a filosofia helenística, e a cultura judaica: “Não se pode negar a presença e a influência do Antigo Testamento e do judaísmo rabínico no quarto Evangelho” (cf. Ramos, 2006, p. 260). Segundo Johnson, o tratado teológico de João “exibe fortes conexões tanto com as epístolas paulinas quanto com a tradição apocalíptica judaica” (2001, p. 37). E ainda, em Schreiner, temos: “Em várias passagens (...) nota-se a influência da interpretação escriturística originariamente judaica” (2004, p. 306). Há quem veja de outro modo: “(...) [Em João] o Antigo Testamento é citado de maneira relativamente rara; e sempre de memória e de forma muito livre” (Kümmel, 2004, p. 269). E o mesmo Kümmel relata: “nenhum tipo de familiaridade com os pontos de vista rabínicos é evidente em qualquer lugar de João” (2004, p. 277).

Apesar das divergências, o que nos importa é demonstrar que, ainda que diferenciado dos demais, também a forma típica do Evangelho de João carrega na voz de seu narrador o mesmo mote de promessa/cumprimento: “Depois disso, sabendo que tudo estava realizado, para que se cumprisse a Escritura, Jesus disse: ‘Tenho sede’” (Jo 19, 28). E utiliza, ainda, o diálogo entre os apóstolos como forma de atualizar a profecia: “Filipe se encontrou com Natanael e disse: ‘Encontramos aquele de quem Moisés escreveu na Lei e também os profetas: é Jesus de Nazaré, o filho de José’” (Jo 1, 45). Ou um discurso direto de Jesus a um grupo de judeus, onde ele se revela explicitamente como sendo o Messias: “Se vocês acreditassem mesmo em Moisés, também acreditariam em mim, porque foi a respeito de mim que Moisés escreveu”²⁹ (Jo 5, 46). E as palavras escolhidas para representar sua derradeira fala, dita pouco antes de morrer, foram: “‘Tudo está realizado.’ E, inclinando a cabeça, entregou o espírito”. (Jo 19, 30). O que se constata, mais uma vez, é que “o que eles [os judeus e o mundo judaico] esperavam para o futuro, o Evangelho de São João apresenta como sendo já a realidade atual” (Ramos, 2006, p. 260).

Tendo realizado toda promessa veterotestamentária, Jesus passou a representar o antitipo realizado do Messias, esperado para o final dos tempos. E, assim sendo, tornou-se patente, conforme o propósito dos Evangelhos, que todas as passagens da *Torah* que tinham um sentido difícil de compreender e de explicar, passaram a faltar-se de clareza e de entendimento.

²⁹ Javé seu Deus fará surgir, dentre seus irmãos, um profeta como eu em seu meio, e vocês o ouvirão (Dt 18, 15).

2.2. Percursos analíticos

Importa-nos aqui examinar o universo de polémicas do qual a TB participa, em escritos que ocupam um papel fundador para o cristianismo, no que diz respeito à sua diferenciação em relação à religião judaica. É sempre importante e necessário lembrar que, nos primeiros séculos da Era Cristã, o cristianismo, *grosso modo*, identificava-se mais como uma vertente judaica do que propriamente como uma religião distinta. Para que o estatuto dos seguidores das palavras atribuídas ao dito messias se diferenciasse a ponto de se entender por cristianismo um movimento cultural com autonomia em relação ao judaísmo, ainda que embasado na Escritura deste, um extenso leque de práticas interpretativas foi necessário, do qual a TB evidentemente participa. Nesse sentido, atua recorrentemente como divisor de águas, como se verá nos escritos atribuídos aos padres, a concepção que contrapõe uma nova lei a uma velha lei. Não tivessem os cristãos adotado a Escritura sagrada judaica como parte de seu cânone, as imagens recíprocas criadas por esses dois povos certamente teriam sido outras. No entanto, com a adoção dessa literatura, disseminou-se, paralelamente à exegese, um enfático discurso de apropriação sobre o assim chamado Antigo Testamento. E tal discurso está fundamentado sobre uma intensa forma de desqualificar qualquer outra interpretação, bem como seus intérpretes, isto é, os judeus, atribuindo-lhes o estatuto de ultrapassados, para dizer o mínimo. Visando apresentar tais referências, a exposição que segue faz algumas reflexões analíticas acerca de dois textos da literatura do cristianismo primitivo, o *Diálogo com Trifão* (c. II d.C) e *Contra os Judeus* (c. II d.C), atribuídos respectivamente aos Padres Justino de Roma e Tertuliano de Cartago.

2.2.1. *Diálogo com Trifão* – de Justino de Roma

Trata-se aqui de um texto que supõe retratar as mais antigas formulações das controvérsias entre o judaísmo e o cristianismo: o *Diálogo com Trifão*, datado de meados do século II, composto em grego e atribuído a Justino, aludido como filósofo e mártir.

Os interlocutores, Trifão e Justino, estão caracterizados, desde o início, em função das idéias que possuem de Deus e de Filosofia. Nesse contexto, o primeiro informa ter sido ensinado por um socrático e faz declarações pessoais sobre sua religião e sobre o meio onde vive: “sou um hebreu circuncidado que, fugindo da guerra há pouco terminada, vivo na Grécia, e passo a maior parte do tempo em Corinto” (Díal. 1, 3). O segundo, que é o narrador do diálogo, expõe ter experimentado, como buscador incansável em seu itinerário intelectual, várias filosofias: estóica, peripatética, pitagórica e platônica, sendo que, ainda que faça algumas considerações favoráveis às idéias platônicas, nada, nenhuma das vertentes filosóficas até então o havia deixado satisfeito. Devido a essa insatisfação, afastou-se do convívio dos homens, e, segundo suas próprias palavras, andando por um lugar solitário, acabou por encontrar “alguém” com quem pudesse debater sobre filosofia e felicidade. Justino relata a Trifão ter tido uma conversa fundamental com um velho sábio sobre a alma humana e sobre o meio de alcançar Deus. O velho desconhecido e sábio, que apareceu curiosamente uma única vez aos olhos de Justino é, possivelmente, uma representação antagônica das idéias socráticas de Trifão³⁰.

O diálogo, segundo a concepção socrática, contrariamente à palavra escrita que aqui vemos em Justino, possibilitava conhecer-se a si mesmo, pois, aos poucos, pela troca de palavras e de idéias, alcançar-se-ia a reminiscência de uma verdade original.

Justino, no entanto, imbuído da força que havia sido gerada pelo encontro fora do comum, exalta, em seu *Diálogo* – e aqui entendamos como registro escrito para ser lido – o conteúdo que o velho sábio lhe pronunciara. As palavras do sábio alegavam que os profetas bíblicos eram os verdadeiros filósofos. Na condição de inspirados pelo espírito divino, esses profetas “predisseram o futuro que está se cumprindo exatamente agora” (Díal. 7, 1). Observe-se que o “agora”

³⁰ Conta uma lenda que Sócrates foi nomeado, pelo oráculo de Delfos, o mais sábio dos homens. Não concordando com tal pronunciamento, Sócrates resolveu desafiar o oráculo, e saiu em busca de um sábio. Ao contrário de Justino, não o encontrou. Decepcionado, acabou por concluir que a consideração do oráculo feita à sua sabedoria era que ele de fato possuía uma qualidade a mais em relação ao conhecimento dos demais: ele sabia que nada sabia. Daí decorre a noção de que o diálogo seja um gênero que aprofunda opiniões que se mantinham em níveis superficiais.

pronunciado no diálogo dentro do *Diálogo* representa o tempo presente do narrador Justino.

Essa assertiva tipológica – uma profecia judaica atualizada na realidade cristã – é a principal característica destacada do texto para refletirmos sobre o significado que ela constrói sobre a representação do judeu.

2.2.1.1 A sobreposição da nova lei sobre a lei mosaica

Mostrando-se, a partir do encontro narrado, um adepto dos ensinamentos do tal velho sábio, Justino expõe a Trifão que ser filósofo era ser iniciado nos mistérios de Cristo, felicidade possível de ser alcançada por todos aqueles que desejam a salvação da alma.

Trifão, o judeu, faz sua primeira refutação dizendo que abraçar qualquer filósofo grego seria de mais valia do que depositar esperanças em um velho desconhecido, como esse que surgiu anônimo e pregou as próprias convicções. Aconselha Justino, por conseguinte, conforme os preceitos da fé judaica:

(...) primeiro faze-te circuncidar e depois observa, segundo nosso costume, o sábado, as festas, as luas novas de Deus, cumprindo tudo que está escrito na Lei. Talvez possas então alcançar misericórdia da parte de Deus. Quanto a Cristo ou Messias, se ele nasceu e está em algum lugar, é desconhecido e nem ele próprio conhece a si mesmo e não terá nenhum poder, até que venha Elias para ungi-lo e manifestá-lo a todos. Quanto a vós, porém, dando ouvidos a vozes vãs, fabricais para vós mesmos um Cristo e por sua causa estais agora perecendo sem objetivo nenhum. (Diál. 8, 4)

Justino replica: “Com efeito, vou mostrar-te imediatamente que não demos crédito a fábulas vãs, nem a doutrinas não demonstradas, mas cheia do espírito de Deus e das quais brota o poder e floresce a graça” (Diál. 9, 1). Com essas palavras, ganha curso o *Diálogo* que, apesar de sugerir, por seu gênero, a participação simétrica entre dois interlocutores, é desproporcionalmente distribuído, tendo maior projeção a palavra do narrador, Justino, em detrimento do espaço que é dado à palavra do seu oponente, Trifão. E, paralelamente, não há

uma simetria de convicção: Trifão, vez ou outra, chega a fazer, paradoxalmente, elogios à doutrina neotestamentária e, por meio de certa condescendência, gera uma estranha vantagem para seu oponente, que serve como mote para fazê-lo dar andamento aos conteúdos cristãos. Vejamos como isso acontece.

Declara o judeu Trifão: “Quanto a mim, conheço vossos mandamentos contidos naquilo que se chama Evangelho. São tão maravilhosos e grandes que chego a pensar que ninguém é capaz de cumpri-los” (Diál. 10, 2). Apesar de se fazer parecer admirado com o conteúdo evangélico, o hebreu questiona o modo pelo qual se pode conservar a esperança a partir de um homem crucificado, contando que, com tal procedimento, é possível receber a consideração de Deus, sem, contudo, observar a Lei (Diál. 10, 2). Esta colocação elogiosa e, ao mesmo tempo, indagadora de resultados, saída da boca do adversário judeu, é técnica retórica que faz avançar a controvérsia, e vai permitir a Justino explicar a falência da Velha Lei ou preceitos da religião judaica. Tal tema, já aventado nas cartas paulinas, foi mais uma vez retomado nesse episódio e nos oferece matéria para se perscrutar o funcionamento da TB e sua relação essencial com a representação do judeu, cuja imagem está sendo gerada nesses primeiros textos da cultura cristã. Por esse motivo, torna-se conveniente citar, em toda sua extensão, o trecho referente ao assunto.

A concepção de Justino, na esteira da pregação do apóstolo Paulo³¹, diz:

Com efeito, ó Trifão, eu li que deveria vir uma lei perfeita e uma aliança soberana em relação às outras, que agora devem ser guardadas por todos os homens que desejam a herança de Deus. A lei dada sobre o monte Horeb já está velha e pertence apenas a vós. A outra, porém, pertence a todos. Uma lei colocada contra a outra lei anula a primeira; uma aliança feita posteriormente também deixa sem efeito a primeira. Cristo nos foi dado como lei eterna e

³¹ A passagem do apóstolo tem as seguintes palavras: “Irmãos, vou fazer uma comparação: ninguém pode invalidar ou modificar um testamento legitimamente feito. Ora, as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. A Escritura não diz no plural: ‘e aos descendentes’; mas no singular: ‘e ao seu descendente’, isto é, a Cristo. O que eu quero dizer é o seguinte: Deus firmou um testamento de modo legítimo. A Lei, que veio quatrocentos e trinta anos mais tarde, não pode invalidar esse testamento, anulando assim a promessa. De fato, se é através da Lei que se recebe a herança, já não é mediante a promessa. Ora, foi por meio de uma promessa que Deus concedeu sua graça a Abraão” (Gl 3, 15-18).

definitiva e como aliança fiel, depois da qual não há mais lei, nem ordem, nem mandamento. Ou não leste o que diz Isaías? “Escutai-me, escutai-me, povo meu; e os reis dêem-me ouvidos. Porque de mim sairá uma lei e o meu julgamento para iluminar as nações. Minha justiça se aproxima depressa, minha salvação logo sairá e em meu braço as nações esperarão”. E por meio de Jeremias, se refere à nova aliança, dizendo o seguinte: “Eis que vêm dias, diz o Senhor, e eu estabelecerei com a casa de Israel e com a casa de Judá uma nova aliança, não como a que estabeleci com seus pais no dia em que os tomei pela mão para tirá-los da terra do Egito”. Deus, portanto, anunciou que estabeleceria uma nova aliança e esta para iluminar as nações. Vemos e estamos convencidos de que, por meio do nome de Jesus Cristo crucificado, as pessoas se afastam da idolatria e de toda iniquidade, para aproximar-se de Deus, suportando até a morte para confessá-lo e manter a sua religião. Todos podem compreender que esta é a lei nova e a nova Aliança, assim como a expectativa daqueles que, de todas as nações, esperam os bens de Deus. Com efeito, nós somos o povo de Israel verdadeiro e espiritual, a descendência de Judá e de Jacó, de Isaac e de Abraão, que foi atestado por Deus enquanto ainda era incircunciso e que foi abençoado e chamado pai de muitas nações. Nós somos aqueles que se aproximaram de Deus por meio desse Cristo crucificado, como ficará demonstrado quando continuarmos os nossos raciocínios. (Diál. 11, 2-5)

A seqüência do *Diálogo* passa, então, a fundamentar o debate em torno das Escrituras. As palavras virtuosas referidas nas considerações de Justino ficaram destinadas aos que aceitavam a boa-nova e, opostamente, as viciosas, destinadas àqueles que se mantinham na velha Lei. Visto que, desde o antigo registro bíblico judaico já se constatava que o povo era castigado por não cumprir as expectativas divinas, agora, no tempo de Justino, inventariava-se o lastro desse comportamento repreensível. Vituperava-se, assim, a atitude de desconsideração às palavras divinas e o ato de não compreendê-las, conforme anunciadas pelos profetas, que, a partir do tempo de Jesus e ainda no tempo do *Diálogo*, continuavam se realizando.

E tal forma de vitupério, responsável pela formulação do juízo negativo sobre aqueles que ignoravam as palavras transmitidas pelos evangelhos, procura

sustentar-se sobre uma lógica consagrada pelas próprias escrituras judaicas, conforme se verá a seguir.

2.2.1.2 A naturalização retórica da afirmação do Novo pelo Velho

A maneira como o narrador constrói suas argumentações em favor do cristianismo, na tentativa de convencer seus interlocutores, possui uma forma característica a ser notada pela sua repetição ao longo do texto, e que pode ser observada também no fragmento citado sobre a Velha Lei. Trata-se de um modo de narrar que reúne três diferentes enunciados: 1) um veterotestamentário, retirado dos profetas; 2) outro pronunciado por Jesus ou que refere seus atos; e, por fim, 3) ambos retomados para compor o discurso do narrador. Essa fórmula – que coloca na mesma dimensão as palavras do narrador, de Jesus e dos profetas – deseja elucidar que o dito profético do passado antigo, manifesto ou recapitulado no passado recente por meio da vinda de Cristo, é agora, na ocasião do *Diálogo*, presentificado. A mensagem de Deus é atemporal, cumpre-se em todos os tempos desde que decodificada corretamente, porque Deus “antecipou-se em manifestar-vos [aos judeus] gratuitamente todos os seus mistérios antes de seus próprios tempos” (Diál. 131, 4).

Para exemplificarmos como acontece essa fusão de vozes, segue um trecho do *Diálogo*, entre outros que poderiam ser destacados para essa finalidade. O apologista, reutilizando as palavras da pregação de Jesus, também prega e, ao mesmo tempo, confirma o conteúdo do que está anunciando, com uma citação do rei Davi:

Nosso Jesus, porém, sem ainda ter vindo glorioso, enviou a Jerusalém um cetro de justiça, isto é, a palavra do chamado e da conversão dirigida a todas as nações sobre as quais dominavam os demônios, como o diz Davi: “Os deuses das nações são demônios”. E sua poderosa palavra persuadiu muitos a abandonarem os demônios a quem serviam e a crer, por meio dele, no Deus onipotente, porque os deuses das nações são demônios. (Diál. 83, 4)

Essas palavras, assim organizadas, reatualizam e dão continuidade ao propósito de conversão religiosa, apoiando-se, para isso, nas palavras que, segundo o Evangelho, foram ditas por Jesus e, por conseguinte, as autentica por meio da anterioridade e sabedoria atribuídas, neste caso, à fala do rei, que ocupa o lugar do dito dos profetas, pois, para Justino, os reis guardaram as palavras dos profetas em seus livros, tais como foram ditas originalmente (I L. 31,1).

A certa altura do *Diálogo*, o próprio narrador explicita, metalingüisticamente, esse modo de construir argumentações:

Uma vez que tu, Trifão, já leste os ensinamentos de nosso Salvador, como tu mesmo confessaste, não creio ter feito algo fora de lugar citar algumas **breves sentenças dele junto com as dos profetas**³². (Diál. 18, 1)

Esse recurso da forma letrada – um relato em primeira pessoa investido das autoridades dos profetas e do Messias, que distam entre si por mais de um milênio – afirma a tradição e expande suas conexões, tendo o efeito de legitimar as relações históricas ou factuais entre as profecias do Antigo Testamento e as figuras do Novo Testamento. Tal organização narrativa, baseada sobre estruturas verbais recorrentes, reúne palavras de origens independentes, sob o modelo da mensagem tipológica.

Além disso, as proposições, independentemente da forma como estão organizadas, assumem-se perpassadas por um critério de verdade, unicamente porque derivam de fontes inspiradas, que, *a priori*, para Justino são insuspeitas:

Contudo, em todos os meus raciocínios eu parto das Escrituras proféticas, que são santas para vós, e apoiado nelas eu vos apresento as minhas demonstrações, esperando que alguém de vós possa encontrar-se no número dos que foram reservados, pela graça do Senhor dos exércitos, para a eterna salvação. (Diál. 32, 2)

³² Grifo nosso.

Justino utiliza de tal recurso como força argumentativa para fazer frente a todo tipo de objeção de seu oponente, e pede para que este dê ouvidos ao fato de que o conteúdo de suas palavras, por ser bíblico, independe da origem religiosa para ter valor e veracidade:

Uma vez que parto das Escrituras e dos fatos para fazer minhas demonstrações e exortações, não demoreis nem vacileis em me dar crédito ainda que eu seja incircunciso. (Diál. 28, 2)

Sempre com o intuito de convencer, Justino explica que suas interpretações sobre Jesus estão fundamentadas somente nas partes da Escritura que são reconhecidas pelos judeus (Diál. 120, 5). No entanto, Trifão questiona-o, dizendo, por exemplo, que este utiliza palavras ambíguas e insuficientes para demonstrar ou convencer sobre o assunto de que fala (Diál. 51, 1). Solicita novos argumentos, novas provas, onde são dadas ao protagonista inúmeras oportunidades, como já dissemos, de discorrer sobre sua fé. E à medida que Justino vai destacando literalmente as passagens da Escritura, Trifão – piedoso frente às palavras destacadas de seu livro sagrado – não consegue revidar, e acaba cedendo inúmeras vezes: “As Escrituras obrigam-me a concordar contigo” (Diál. 67, 8). Desse modo, Justino organiza seu discurso sobre elementos de uma retórica fundada sobre as relações de espelhamento entre o Antigo e o Novo, e vai direcionando persuasivamente a reação de Trifão, ainda que não o admita: “Citar-vos-ei passagens das Escrituras e não pretendo oferecer-vos discursos retoricamente preparados, pois não tenho talento para tal coisa” (Diál. 58, 1).

Como se pode observar, esse trecho é um disfarce retórico, que contradiz literalmente aquilo que afirma. Pretende dar ao conteúdo bíblico um valor imanente, ao mesmo tempo em que qualifica o pregador por um valor subentendido, que é ser um escolhido de Deus. Melhor explicando, ao pregador humilde, sem capacidade oratória, segue a força divina capaz de convencer. Esse modo de pensar sobre o não uso da técnica retórica está bastante aclarado em outro escrito de Justino, no qual ele exalta os doze apóstolos que, a despeito de

serem “ignorantes e incapazes de eloquência”, pela força de Deus, “persuadiram todo gênero humano de que haviam sido enviados por Cristo para ensinar a todos a palavra de Deus” (I Apol. 39, 3).

Apesar de todo poder atribuído à participação de Deus nas palavras proferidas, para Trifão é dada a possibilidade de discordar da colocação de Justino: “Todavia, parece que falas com ironia ao dizer que não possuis a arte dos discursos” (Diál. 58, 2). Com isso Justino pode explicar que, apesar de seu discurso parecer retoricizado – e evidentemente o é – tudo o que ele fala é naturalmente sustentável. Tem em Deus seu álibi, que também se utiliza dessa arte de bem falar para alcançar um objetivo ou afirmar determinado ponto de vista: “(...) também Deus não ignorava nada, quando perguntou a Adão onde estava e a Caim sobre o paradeiro de Abel, mas desejava interrogar cada um sobre o que era e para que até nós chegasse o conhecimento de tudo...” (Diál. 99, 3). Como podemos ver pela citação, Justino enfatiza que nada de mal há em se utilizar de uma técnica que funciona desde o começo do mundo, e nada mais, nada menos do que pela boca do criador. Seu discurso, nesses termos, vai ganhando credibilidade sob todas as perspectivas.

2.2.1.3 A afirmação da Escritura como palavra escrita

Outro modo de representar o Antigo Testamento, utilizada por Justino, e que aparentemente é mais material ou visível do que a força divina que se esconde por trás das palavras, é o registro escrito. O Antigo Testamento é a palavra de Deus manifesta por escrito. É a palavra inspirada que se transforma em Escritura Sagrada. E essa característica da Escritura é auto-referente: Deus expressa seus mandamentos em caracteres (Ex. 31.18) e Moisés escreveu sobre as tábuas as palavras da aliança (Ex 34.28). Justino lembra que as palavras de Deus ficaram consignadas por escrito (Diál. 99, 3), e os grandes prodígios de Moisés no Egito podem ser fielmente conhecidos através dos livros do próprio Moisés (I Apol. 78, 4), pois Moisés também colocou as palavras de Deus por escrito (Diál. 29, 2); e dos escritos dos profetas, conservados até o momento do *Diálogo* (Diál. 7, 2), também não havia dúvida sobre a existência deles; e tudo o

que foi feito por Cristo pode ser comprovado pelas Memórias deixadas no Evangelho (I Apol. 66, 3) e, ainda, fora da Escritura, como bem lembra Justino, nas Atas redigidas no tempo de Pôncio Pilatos (I Apol. 48, 3).

Esse código de representação gráfica da linguagem ganha uma consideração diferenciada e oposta àquelas que pertenciam ao mundo grego socrático, cuja filosofia, ao lado da religião judaica, era representada por Trifão. A Sócrates, nenhum texto tem sua autoria atribuída:

Filósofo profundamente grego e cidadão profundamente ateniense, como poderia escrever? Todos os filósofos gregos – ao menos até o final da época clássica – desconfiam da escrita, pelas razões, entre outras, que expõe Platão (Fedro); o texto escrito sofre de três males congênitos: primeiramente ele é fixo e “a quem lhe dirige a palavra, ele se contenta com significar uma coisa única, sempre e de uma vez por todas”; em segundo lugar, uma vez publicado, o texto vive sua própria existência e se dirige da mesma maneira a todos, seja qual for a competência do interlocutor; enfim, entregue a si mesmo, é incapaz de se defender sem a presença de seu autor e de responder a seus adversários. (Wolff, 1982, p. 37)

Prova do que foi dito por Deus, o uso da Escritura Sagrada tem feito frente à colocação socrática sobre a escrita. A palavra de Deus, na tradição dos Padres, é única e incontestável, e há de revelar sempre a mesma verdade, ainda que as interpretações que dela derivem sejam distintas umas das outras.

Registrou-se por escrito, portanto, na Escritura. Alonso-Schökel, estudioso dos profetas, atribui a esse escrito um papel instrumental que, junto com a língua e os instrumentos musicais, é responsável pela transmissão da palavra da dimensão divina para a humana. Segundo ele observa, essa transmissão funciona da seguinte maneira: “A cabeça manda um impulso pelos centros nervosos e a mão, ou a língua, executa a obra. Essa semelhança poderia determinar o modo pelo qual imaginamos a ação do Espírito e a do escritor sagrado” (Schökel, 1992, p. 45).

O Antigo Testamento, em seu original hebraico, tem o registro escrito caracterizado, em determinadas ocorrências da palavra profética, de um modo bastante interessante. Trata-se de ocasiões em que Deus fala “por intermédio” de alguém. “Por intermédio” é a versão da expressão hebraica *b^eyad*, que quer dizer “pela mão”³³. Etimologicamente, as passagens que contêm essa expressão poderiam ter suas versões feitas pela maneira completa de seu significado: Deus falou “por intermédio das mãos” de alguém. Provavelmente a expressão cristalizou-se de forma abreviada pelo fato de a escrita pressupor as mãos. Não se trata de discutir um problema de tradução. O que se quer, com essa exemplificação, é enfatizar que a língua original do Antigo Testamento possui um termo que confere importância à linguagem escrita, porque é nessa forma de linguagem que se concretiza o passado bíblico, não só como conteúdo, mas como presença divina. Sob a interferência divina no corpo do homem, materializou-se um escrito que percorre todos os tempos, chegando até o tempo presente. O escrito ou é o ato da mão do profeta que registrou a escuta da palavra de Deus, ou é o ato da mão de alguém que ouvia as palavras divinas saindo pela boca do profeta. Desse modo colocado, atesta-se a importância do registro escrito, pois se pressupõe nele a marca da presença divina. E, conseqüentemente, espera-se que quando se faz contato com esses escritos, o caminho temporal passe a ser percorrido inversamente, e se alcance, desse modo, o momento em que Deus se expôs aos homens, possibilitando o registro de suas palavras.

³³ Por exemplo, em Isaías 20, 2, a expressão hebraica *b^eyad* se apresenta da seguinte maneira: “Então, Javé falou por intermédio de Isaías, filho de Amós” (Bíblia Sagrada. Edição Pastoral, 2002). Nas versões para outras línguas acontece o mesmo: a) “*en aquel tiempo el Señor habló por medio de Isaías, hijo de Amoz*” (La Biblia de las Américas, sd); b) “*en ce temps-là, Yahvé parla par le ministère d’Isaïe fils d’Amoç*” (Jerusalem Bible, sd); c) “*At the same time spake the Lord by Isaiah the son of Amoz*” (King James Version, 1977); d) “*verso quel tempo, l’Eterno parlò per mezzo d’Isaia, figliuolo di Amots*” (Riveduta Bible, 1927); etc.

2.2.1.4 A tradução escritural posta em dúvida

O *Diálogo* prossegue com uma preocupação com a transposição lingüística da mensagem divina, emitida numa determinada língua (hebraico) e transformada para o equivalente em outra língua (grego). Trata-se da polêmica passagem: “Eis que a Virgem conceberá e dará à luz um filho” (Is 7, 14). A palavra hebraica ‘*almah* (עלמה), comumente traduzida por jovem, possui um campo semântico que, muitas vezes, engloba a virgindade. Pode ser, no entanto, igualmente utilizada para se referir a uma mulher casada jovem que prescinde de tal estado de inexperiência. Foi traduzida, na *Septuaginta*, pelo termo grego *parthenos*, cujo significado restringiu-se apenas à virgindade.

A certa altura do *Diálogo*, Justino afirma ter sido Cristo o único a ter nascido de uma virgem na linhagem carnal de Abraão (Diál. 66, 4). Isso, evidentemente, justifica uma bifurcação na linhagem: há os que continuam sendo descendência da carne e os que passam a ser descendência do espírito. Trifão, a par da polêmica, contesta a tradução do texto sagrado do hebraico para o grego: “A escritura não diz: ‘Eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho’, mas: “Eis que uma jovem conceberá e dará à luz um filho” (Diál. 67, 1). Numa tentativa de fazer com que Justino perdesse o apoio de sua prerrogativa, exemplifica que a utilização da palavra “virgem” é copiosa na mitologia grega. Justino rebate à provocação: “ (...) quando uma passagem da Escritura os argúi fortemente de opinião insensata e pessoal, eles [os mestres do judeu Trifão] se atrevem a dizer que no texto original não está assim” (Diál. 68, 8). E complementa: “Não me deixo persuadir por vossos mestres, que não admitem estar bem feita a tradução de vossos setenta anciãos, que estiveram com Ptolomeu, rei do Egito, mas colocaram-se eles mesmos a traduzir” (Diál. 71,1).

Abre-se uma longa discussão sobre problemas de tradução e sobre a eliminação de certas passagens bíblicas. A demonstração sobre a concepção virginal apenas se encerra quando Justino recorre às palavras dos profetas como solução para a questão. E aí a questão avança da tradução para a compreensão ou interpretação das palavras proféticas.

2.2.1.5 A legitimidade tipológica da tradução escritural

A explicação que gira em torno da concepção virginal decorre do entendimento das profecias. Vale notar que o texto faz uso da palavra “figura”, que vincula as relações entre o Velho e Novo Testamento, com função tipológica:

Senhores [refere-se não apenas a Trifão, mas também a alguns que o acompanham], eu poderia recorrer a todas as outras ordens dadas por Moisés e demonstrar-vos que são **figuras**, símbolos e anúncios do que aconteceria com Cristo e com aqueles que nele crêem, conhecidos de antemão, assim como também o que o próprio Cristo haveria de fazer. (Diál. 42, 4)

A referência à interpretação do Livro Sagrado, feita pelo filósofo, ressalta uma metodologia de leitura que, para ser eficiente em captar a mensagem divina, há de ser tipológica. Justino ensina que as palavras proféticas não apenas aludem ao futuro; esse futuro, segundo sua leitura e compreensão da palavra sagrada, já chegou e realizou, de fato, aquilo que foi proferido. E Justino elucida a questão, resolvendo o problema da tradução não só por caminhos lingüísticos, e sim pela leitura cristianizada das profecias:

Vós, porém, inclusive nesta passagem, tendes a ousadia de mudar a interpretação dada pelos vossos anciãos que trabalharam junto a Ptolomeu, rei do Egito. E dizeis que não consta no texto original o que eles interpretaram, mas “Eis que uma jovem conceberá”, como se fosse sinal de grande obra que uma mulher conceba através da relação carnal, coisa que fazem todas as mulheres jovens, exceto as estéreis. E mesmo estas, se Deus quiser, pode fazê-las conceber. (...) De modo que não tendes motivo para supor que Deus não possa fazer o que ele quiser. Sobretudo, tendo sido profetizado que haveria de acontecer, não vos atreveis a mudar ou interpretar falsamente as escrituras, pois com isso prejudicareis somente a vós mesmos e não a Deus. (Diál. 84, 3)

A polêmica polissemia – que traduziu o termo hebraico para uma acepção grega de menor extensão de sentido – passou a ser explicada, em termos

definitivos, pela suposta interpretação correta da profecia. Considera-se, portanto, imprescindível que se compreenda que o Novo Testamento é o desenlace do que se profetizou no Velho, e quem não faz essa leitura, deixa, conforme nos quer demonstrar Justino, de absorver algo essencial dos Testamentos, que é, precisamente, a consolidação dos oráculos proféticos. Segue outro exemplo:

Citar-vos-ei outro salmo, ditado pelo Espírito Santo a Davi, para mostrar que não entendeis nada das Escrituras, pois dizeis que se refere a Salomão, que foi também vosso rei, quando foi dito para o nosso Cristo. Vós vos deixais enganar pela semelhança das expressões. (Diál. 34, 1)

Esse jogo pronominal feito com “vosso” e “nosso” só se torna possível porque Justino argumenta dentro de um interregno de cerca de mil anos. O reinado de Salomão, sucessor do suposto salmista e rei Davi, deve ter sido considerado, em seus quarenta e bem sucedidos anos, a realização das preces do citado *Salmo 71*. Mas como o tempo de Salomão já era passado, e a realidade voltara a clamar por um rei que atendesse aquelas mesmas necessidades, facilmente se podia retomar o salmo e transpor seus clamores como tendo sido atendidos no mundo agora cristão. Assim sendo, Justino ensina que o rei Jesus, sim, cumpre o lugar que aparentemente se acreditava ser de Salomão, e que, denominado sacerdote eterno, cumpre também o lugar de Melquisedec. A dinâmica de mudanças, que o passar do tempo possibilita, fez parecer que Melquisedec e Salomão não efetivaram o que inicialmente estava a eles atribuído como realização. Sob essa perspectiva, Justino ajusta, com proficiência, as profecias à leitura cristológica:

Sei que Salomão, sob cujo reinado se construiu o chamado templo de Jerusalém, foi rei ilustre e grande. Contudo, é evidente que nada do que se diz no salmo aconteceu com ele. De fato, nem todos os reis se prosternavam diante dele, nem reinou até os confins da terra, nem seus inimigos, caindo a seus pés, comeram o pó. (Diál. 34, 7)

Justino transfere, encaixa e estabelece sentidos que guiam a compreensão das profecias. Trifão contesta, mas suas palavras estão organizadas para revelar um homem de pouca fé, que desconfia e despreza a suposta vinda do Salvador:

Com efeito, estás dizendo muitas blasfêmias, pretendendo nos convencer de que esse crucificado existiu no tempo de Moisés e Aarão e que lhes falou na coluna de nuvem; que depois se fez homem, foi crucificado, subiu ao céu e há de vir outra vez à terra e que deve ser adorado. (Diál. 38, 1)

O estranhamento de Trifão se deve ao fato de ter a interpretação tipológica outra temporalidade, onde passado, presente e futuro se interpenetram. Cristo já se figurava no tempo de Moisés. Ainda que supratemporal, essa forma de percepção é para o cristão Justino a perfeita chave de compreensão da palavra escritural. Assim o confirma, em detrimento da exegese judaica que, segundo ele, não penetra a força do que Deus diz:

Escutai agora palavras que vos parecem ainda mais paradoxais. Não vos alvoroceis, mas, reanimados, continuai ouvindo-as e examinando-as, e desprezai a tradição de vossos mestres, pois o espírito profético os acusa de incapacidade para compreender os ensinamentos de Deus e de estarem voltados apenas para suas próprias doutrinas. (Diál. 38, 2)

Dessa forma, Justino se utiliza de seu interlocutor para contrapor duas formas de ler a mesma tradição textual. E, na imposição desse divisor de águas – a qual olhando hoje retrospectivamente sabemos ter tido grande eficiência –, determina as imagens projetadas sobre cada um dos dois grupos de exegetas. Para um deles, atribui a correta leitura e a conjunção com o intento divino e, para outro, o equívoco e a disjunção do espírito. Sob tal jogo de qualificação e desqualificação, inicia-se aqui uma visão doutrinária que transcende o escopo da leitura ritual e transforma em antagonistas dois povos que compartilham uma herança textual e, no extremo, como se verá nas decorrências políticas e ideológicas, fará deles presenças excludentes.

Mas, antes de observarmos a história recente dos desdobramentos políticos dos aspectos excludentes da TB, examinaremos outro texto que faz parte do discurso fundador que associa a cultura judaica a um passado superado.

2.2.2. *Contra os judeus* – de Tertuliano

A língua do cristianismo primitivo era o grego. No entanto, à medida que esse movimento religioso foi se expandindo e se estabelecendo no Ocidente, o latim começou a se fazer necessário. Diz-se que Quintus Septimius Florens Tertullianus, de Cartago, inaugurou a literatura cristã em língua latina: “era mestre da prosa, a prosa do retórico e do polemista. Estava em casa tanto no latim quanto no grego, mas costumava fazer uso do primeiro – o primeiro teólogo cristão a fazê-lo” (Johnson, 2001, p. 63).

Uma tabela cronológica, oferecida pelos estudos de Barnes (2005, p. 55), ordena os 32 principais escritos que são tradicionalmente atribuídos ao teólogo latino. A data de produção desses escritos está concentrada entre os anos de 196 d.C. e 212 d.C. O texto *Contra os judeus*, de que vamos nos ocupar, encontra-se em quinto lugar, de composição situada possivelmente ao redor de 197 d.C. Classificada entre as primeiras, segundo essa cronologia, trata-se de obra escrita em tempos nos quais o teólogo era grande estadista da Igreja, e exercia enorme influência, justamente por ter “criado uma latinidade eclesiástica” (Johnson, 2001, p. 63). Ou seja, é importante que se observe que *Contra os judeus* foi escrito antes de Tertuliano ter-se tornado adepto do montanismo, fato ocorrido em cerca de 207 d.C., uma vez que o teólogo “não podia continuar endossando uma ortodoxia que negava qualquer papel independente ao Espírito e insistia em que toda comunicação com a divindade devia ocorrer por meio de canais eclesiásticos regulares” (*idem*, 2001, p. 65). Não fosse sua obra uma afirmação veemente da fé, dificilmente teria tido reprodução e continuidade na tradição cristã, a despeito de sua saída da tradição da Igreja.

O *Contra os judeus* é um texto que – para além das dificuldades usuais, presentes nas leituras de escritos da antiguidade – caracteriza-se por uma natureza verborrágica e labiríntica (cf. Dunn, 2008, p. 2). Para a clareza da leitura,

há que se recorrer ao exame de seu gênero, seu estilo, sua estrutura retórica, etc. Em meio a tais elementos, que certamente exigem, quando se visa uma leitura analítica, a competência em várias especialidades, destaca-se, para nosso propósito, um discurso organizado para reivindicar a correta maneira – tipológica, diga-se de passagem – de interpretar o sentido das Escrituras judaicas frente ao advento do Cristo.

Nas páginas iniciais de *Contra os judeus*, nota-se que há uma proposição límpida na escrita, uma espécie de convite prazeroso para adentrarmos à obra. Mas à medida que avançamos, o texto torna-se intrincado, cheio de citações e redundâncias. Para alguns, Tertuliano escreveu apenas uma das metades do texto; para outros, há dúvida sobre ter sido Tertuliano seu o autor; e outros ainda afirmam que o texto é genuíno e íntegro, no que se refere à autoria (cf. *idem*, 2008, 6 e ss.). Há controvérsias também com relação ao destinatário judeu. Alguns acham que Tertuliano, apesar do título indicar claramente a quem se dirige, dialogava e pregava para pagãos (*idem*, 2008, p. 12), com o intuito de demonstrar o advento da nova lei de Cristo.

O narrador se diz um observador de uma contenda: “Aconteceu recentemente dar-se uma disputa entre um cristão e um judeu prosélito” (Contra, I. 1)³⁴. Segundo as considerações feitas por esse narrador, o resultado da audiência e da própria disputa refletia pouca clareza sobre a verdade ali representada. Assim, julgou ser necessário examinar, revisar e registrar por escrito o acontecido. Sem muita demora, a exposição logo alcança o ponto que nos interessa.

Motivado, na ocasião do debate, pela presença de um prosélito³⁵ que reivindicava para si a lei de Deus, começou o narrador a conjecturar sobre a conversa de Deus com Abraão, sobre as bênçãos divinas oferecidas a todos os povos: “[Deus] prometera a Abraão que em seu sêmen seriam abençoadas todas as nações da Terra” (Contra, I, 3). Tendo essa promessa por mote, refere, então, a passagem bíblica que diz que dois povos haveriam de surgir do mesmo ventre:

³⁴ Tradução de Adriano Aprigliano, inédita.

³⁵ Um não-judeu, cuja linhagem não provinha de israelitas, que se converteu ao judaísmo.

“de Rebeca procederiam dois povos e duas gentes, a dos judeus por certo, *i.e.*, dos Israelitas, e a das gentes, *i.e.*, a nossa”. (*idem*, I, 3)

Os saídos do ventre de Rebeca, como sabemos, chamam-se Esaú e Jacó. O primeiro, conforme diz o narrador, está associado aos povos israelitas, e o segundo, aos cristãos, ao qual ele pertence e nomeia sempre por “as gentes nossas”. E porque foram, assim, respectivamente associados? Pelo excerto escolhido do livro do Gênesis (25, 22 e ss), podemos presumir que a narrativa de Tertuliano aponta para o que ele considera como o germe da contenda entre judeus e cristãos, que já estava ali tipologicamente anunciada, no ventre de Rebeca, muito tempo antes do cristianismo. Os fetos já lutavam desde o ventre da mãe. E assim continuaram no decorrer de grande parte de suas vidas. Na narrativa bíblica (Gn 27, 28), em meio a uma série de artimanhas familiares, sabemos que Jacó, o suposto representante dos cristãos, foi quem recebeu a benção paterna, única que Isaac, seu pai, podia bem-fadar. O narrador recorta e explica que “o primeiro que do ventre procedesse ao menor se sujeita[ria], *i.e.*, ao posterior” (Contra, I, 4). O primeiro a nascer foi Esaú. Seria, portanto, Esaú, representante do povo judeu, que se sujeitaria a Jacó, representante dos cristãos.

A alusão aos dois povos fica assim introduzida pela idéia de que o povo maior serviria ao povo menor, sendo que a caracterização de “maior” é aqui referida como uma superioridade quantitativa, ocasião em que os judeus apresentam-se em maior número, dada a extensão de tempo de sua existência, relativamente muito mais antiga do que aquela que contava com apenas um século desde a adesão feita “à notícia da misericórdia divina” (Contra, I, 5), ou seja, o pouco tempo de existência do cristianismo. O uso do esquema tipológico depreciativo já está, então, desde a primeira página do escrito, colocado em evidência: “não há dúvida, segundo o que divulgou o divino discurso [refere-se ao que Deus disse a Rebeca] que o povo primeiro, maior, *i.e.*, o judeu, mister é que sirva ao menor, e o povo menor, *i.e.*, o cristão, que supere o maior” (Contra, I, 5).

2.2.2.1 Lei caduca e lei atual

Tertuliano questiona ser a Lei de Deus – fundador do universo e governador de todo o mundo – privilégio de um único povo. Por esse motivo, considera como não original a ocasião em que foram transmitidos os mandamentos a Moisés. Segundo suas argumentações, esses mandamentos já pertenciam a Adão e Eva no Paraíso, e explica como sobrevieram à criação. Vejamos suas explicações.

A advertência para que o casal não comesse do fruto da árvore do meio do Paraíso foi, segundo o narrador, a matriz do que posteriormente seria o leque preceitual esmiuçado e aclarado, por Deus, a Moisés. Na lei primordial, que alertava sobre a morte advinda de quem provasse o fruto, estavam prefiguradas as ações de amar a Deus, amar ao próximo, não adulterando, não matando, não roubando, não testemunhando em falso, não desonrando pai e mãe ou cobiçando o alheio (cf. *Contra*, II, 3)³⁶. A passagem explica, passo a passo, a correlação existente entre comer o fruto proibido e desacatar os mandamentos, explicitando que, caso tivessem amado ao Senhor, não o desobedeceriam; se tivessem amado ao próximo, não criariam nem cairiam na persuasão da serpente; abster-se-iam, ainda, do roubo não provando do fruto em segredo; e assim sucessivamente, restituindo ao episódio do Gênesis algo que se mantinha inapropriadamente como domínio exclusivo dos discursos de Moisés. Para enfatizar, deslocou geograficamente o evento. As leis não foram primeiramente engendradas no Horeb, ou no Sinai, e sim no Paraíso, circunscrição distinta daquela que se caracterizou como a terra percorrida pelos judeus, durante 40 anos, quando da saída do Egito em direção à Terra Prometida. E ainda alheou o tempo, estabelecendo uma separação temporal de 430 anos entre o tempo do Êxodo e o tempo paradisíaco, a partir de quando a mesma lei ainda não-escrita lançou-se e perpassou séculos, fazendo-se cumprir, muito antes da atribuição mosaica, na subserviência exemplar daqueles que reconhecidamente obtiveram os favores divinos: os patriarcas Noé, Abraão e Melquisedec.

³⁶ Não estão referidas a guarda do sábado e a adoração às imagens.

Era, assim, pois, a Lei reformulada por Deus de tempos em tempos, uma espécie de prescrição que emanava da soberania divina aos seres paradisíacos e pós-paradisíacos, e que será, à época de Moisés, mais uma vez, entre tantas outras, disposta ao alcance da salvação do homem. Essa mesma lei não cessou de pronunciar-se no tempo, e foi mais uma vez reenviada pelos profetas, e ainda **mais melhorada**, a ser transmitida a todas as gentes.

O narrador mostra, então, que a regulação divina ganha nuances de maior importância quando observada em relação retrospectiva e prospectiva diante daquela proferida para o evento de Moisés. O procedimento divino é reelaborar e reenviar os preceitos da Lei segundo a necessidade de cada tempo (cf. Contra, II, 9). Nesses seqüentes despachos, o narrador exegeta afirma que há reformulações. Para a concepção retroativa, nota a desnecessidade de guardar o sábado – que, aliás, já na enumeração feita aos mandamentos não foi computado – e de circuncidar os homens, visto que Adão nem era circunciso e nem guardava os sábados; igualmente não o faziam Abel, Noé, Enoque, Melquisedec e Ló, irmão de Abraão. Nem por isso foram considerados como violadores da lei, pois se assim se caracterizassem perante Deus, não teriam usufruído, cada um a seu modo, de sua benevolência.

2.2.2.2 A circuncisão do coração na lei renovada

Exemplo de interpretação pautada sobre o modelo lei nova *versus* lei antiga é a abolição da prática da circuncisão, uma prática judaica que simboliza e consolida, no corpo, a aliança eterna entre Deus, Abraão e seus descendentes. Essa aliança resultou de uma conversa em que Deus promete multiplicar *ad infinitum* os descendentes de Abraão, tornando-o pai de muitas nações e senhor perpétuo da terra de Canaã, onde, então, ele perambulava. Em troca, a exigência divina resume-se ao que se enuncia na seguinte passagem: “E a aliança que eu faço com você e seus futuros descendentes, e que vocês devem observar, é a seguinte: circuncidem todos os homens. Circuncidem a carne do prepúcio. Este será o sinal da aliança entre mim e vocês” (Gn 17, 10-11). E Abraão foi circuncidado aos 99 anos, e seu filho Ismael, aos 13, e também haveria de ser

circuncidado Isaac, a ser ainda gerado. No entanto, Tertuliano diz que patriarcas posteriores, tal como Melquisedec, eram incircuncisos. E salta daí para Moisés, observando a pouca significância que a circuncisão tinha a seus olhos: “Ora, se a circuncisão trouxesse de todos os modos salvação, não teria Moisés deixado de circuncidar, no oitavo dia, justo a seu filho” (Contra, III, 2). Diante do aparente esquecimento que o patriarca teve com relação à circuncisão do filho, um anjo forçou Séfora, sua esposa, a realizar o ritual com a criança. E tendo sido o ato de interferência dirigido particularmente ao filho de Moisés – o qual o faria ser reconhecido posteriormente por ocasião de sua entrada na cidade de Jerusalém – não haveria de se justificar, segundo o julgamento do teólogo, como prescrição para todos.

Esse reconhecimento posterior, ao qual seria submetida a descendência de Moisés, é a aplicação que o teólogo faz da exegese tipológica para entender e explicar o acontecido. Citando uma profecia de Isaías sobre o mal que assolava a cidade santa, Tertuliano confirma essa prática interpretativa típica: “O que havia – e por que – de acontecer, anunciava-se e, porque o vemos consumado, reconhecemo-lo” (Contra, III, 6). Entende-se que o presente se explica e ganha importância porque estava vaticinado pelo dito passado, e o dito passado é reconhecido, ou seja, é novamente trazido ao conhecimento pela própria realização do que predizia.

Passado o acontecimento profeticamente prenunciado, em que a marca na carne serviu como prova visual de obediência a Deus, o sinal da circuncisão tinha cumprido sua missão. Era, portanto, temporal e circunstancial. Não tendo sido lei antes, natural que não o fosse depois. À antiga sobrepôs-se uma ordem renovada, a qual Tertuliano explica a partir de uma citação das palavras do profeta Jeremias: “Renovai-vos a novidade e não semeeis sobre os espinhos: que sejais circuncidados a deus, mas circundai o prepúcio do coração vosso” (Contra, III, 7). O sinal desloca-se da carne para o espírito: “como se anunciou que cessaria a lei antiga e a circuncisão da carne, da mesma maneira luziu, em condescender-se à paz, a observância da circuncisão do espírito” (Contra, III, 11). Numa junção intrincada de passagens bíblicas, onde umas explicam e enfatizam

as outras, o teólogo retoma os irmãos Esaú e Jacó, os profetas Isaías, Jeremias e Daniel, e chega à conclusão de que o pacto primeiro da circuncisão havia de cessar para dar lugar a uma nova lei. E essa nova lei, que Tertuliano interpreta e explica, está destinada aos cristãos, aqueles que estão instruídos e sabem observá-la, e, por conseguinte, obliteram a lei antiga.

Certa passagem do texto é exemplar para mostrar o vaivém no tempo que é permitido pela exegese tipológica: “Pois que anunciaram os profetas: Um povo, é o que se diz, que não conheci, serviu-me, obedeceu-me com ouvir-me” (Contra, III, 11). Os profetas eram considerados instrumentos da palavra de Deus. Tendo sido o conteúdo anunciado pelos profetas, o que lemos na frase, portanto, é uma fala de Deus. Segundo a lógica, Deus não se referia aos judeus, pois a esse povo, diz Tertuliano, ele já conhecia, já o havia conduzido no mar da Eritreia e pelo deserto durante 40 anos. Então, o exegeta questiona acerca de qual povo seria esse que Deus não havia conhecido. Isto é: um povo que ainda estava por vir, que ainda não existia. Com a retomada da predição realizada no passado, Tertuliano demonstra que é possível compreender que o fato previsto já se realizou, segundo a exegese tipológica, no presente cristão: “nós, que não éramos o povo de Deus, tornamo-nos esse povo, aceitando tanto a nova lei sobredita quanto a circuncisão nova outrora predita” (Contra, III, 13).

2.2.2.3 O sábado eterno na lei renovada

Igualmente será dada uma justificativa para a cessação do trabalho no sétimo dia: “uma vez que se demonstra ter-se cumprido a abolição de circuncisão da carne e a lei antiga, da mesma maneira demonstrar-se-á temporária a observância do sábado” (Contra, IV, 1). Segundo a mesma interpretação que classifica as coisas como carnal e espiritual, Tertuliano diz que as Escrituras designam dois sentidos para os sábados: um sábado eterno e outro temporal. Deduz essa diferenciação das palavras proféticas que reproduzem as palavras de Deus: “minha alma odeia os vossos sábados”³⁷ e parece pressupor dessa

³⁷ Em minha pesquisa, não encontrei esta referência bíblica. Parece tratar-se de uma referência ou perdida ou criada por Tertuliano para intensificar sua argumentação.

mensagem que há um sábado que é para a alma, que não é o sábado temporal dos homens, e sim o sábado eterno. Se o sábado foi proferido a Moisés, ele é datado. Não servia antes e não há de servir depois. A prova é que Josué ordenou que os sacerdotes percorressem a cidade de Jericó por sete dias. Se são sete dias, em qualquer dia da semana que tivesse começado, não respeitaria a lei de vacância do sábado. E não apenas os sacerdotes. Todo o povo de Israel participou da guerra, também por ordem de Josué. Igualmente, nota que os macabeus lutaram aos sábados para derrotarem os inimigos estrangeiros, concluindo que “fica manifesto que tais preceitos valeram temporariamente e de acordo com a necessidade da causa presente, e que Deus não dera leis tais que se observassem perpetuamente” (Contra, IV, 2).

Tendo caracterizado, em síntese, o sábado como temporal ou eterno, a circuncisão como carnal ou espiritual, e a lei judaica como antiga, Tertuliano, com as três abordagens, reitera, enfatiza e justifica a correlação entre práticas judaicas e lei antiga, provisória e ultrapassada. E, sob esse âmbito de relação, o povo judeu haverá de submeter-se ao povo cristão, ao qual se atribui a atualização e a permanência.

2.2.3. A tipologia bíblica na cisão entre cristianismo e judaísmo

Tanto Justino como Tertuliano operaram sobre modelos tipológicos com vistas a diferenciar a perspectiva judaica da perspectiva cristã acerca dos livros do Antigo Testamento. E, ao lado dessa operação de afastamento, demonstram um empenho em dismantelar a experiência religiosa dos grupos judaicos, numa época proselitista, marcada por perseguições religiosas. Para tal fim, retomaram e consagraram fórmulas de interpretação que não tinham apenas foco sobre as Escrituras, mas também sobre os grupos sociais representados por elas.

Tais fórmulas interpretativas, utilizadas desde os tempos dos Apóstolos, e com persistência nos textos contemporâneos aos Padres, entendem continuamente que as interpretações judaicas da Bíblia eram feitas “pobremente e de maneira baixa” (Diál. 112, 4), ou ainda, que os judeus faziam “falsas interpretações e adulteravam a Escritura” (Diál. 115, 6), afirmações que

não escondem a relação da transmissão textual com a proposição de conteúdo negativo sobre o povo judeu. Ou ainda que o povo cristão superaria o judeu, a exemplo do modelo bíblico de Esaú e Jacó (cf. *Contra*, I. 4). E também o argumento de que as leis recentes superam as antigas, segundo o qual se confere o atributo da impertinência ao povo que segue a velha lei (cf. *Contra*, III. 13).

Tanto o *Diálogo com Trifão* como o *Contra os judeus* oferecem, dessa forma, uma visão ampla das contendas entre judaísmo e cristianismo. O que se depreende desta retomada textual, no entanto, não é o conteúdo ou o jogo de forças de cada um dos pontos de vista criados pelas respectivas religiões, mesmo porque, na posição de narradores cristãos, ambos têm a primazia da palavra em praticamente a totalidade dos textos, enquanto que seus antagonistas constituem presenças que menos oferecem resistência e mais facilitam a exposição de seus oponentes. Esses textos nos mostram as estratégias interpretativas explicitadas pelos narradores, de modo a elucidar de que maneira foi-se constituindo, ou reafirmando – com o decorrer do tempo, que já contava com cerca de dois séculos do advento do Cristo – uma leitura da Escritura embasada na perspectiva tipológica, bem como a imagem projetada sobre os judeus que não aderiram a tais modelos interpretativos.

Feitas tais observações, que expõem o quão importantes foram os mecanismos de interpretação escritural na cisão entre cristianismo e judaísmo e de que modo essa cisão teve um papel determinante nos padrões de representação do povo judeu nos meios cristãos, examinaremos a seguir textos característicos de um cristianismo já consolidado em seu afastamento do judaísmo, nos quais se poderão observar algumas manifestações mais recentes dos mesmos modelos interpretativos e ideológicos.

3 – TIPOLOGIA BÍBLICA E REPRESENTAÇÃO NA MODERNIDADE

A fim de trazer referências recentes acerca da relação entre TB e a representação do povo judeu, remeteremos a alguns documentos oficiais da Igreja.

É importante lembrar o sentido que damos aqui ao conceito de representação, segundo o qual o ato de representar fundamenta-se igualmente sobre modelos herdados e sobre influências que lhes são contemporâneas. Em outras palavras, mesmo em meio a todo o conjunto de vetores que a história determina para que um povo seja representado de uma ou de outra forma, a cultura encontra seus modos de representar nas tradições literárias consagradas. Mais especificamente: o cristianismo, como tradição cultural que – ao mesmo tempo em que integra a religião judaica, dissocia-se de sua doutrina – organizou durante seus vários séculos de existência muitos dos padrões verbais e não verbais pelos quais os judeus vieram a ser representados nos dois milênios de coexistência dessas duas tradições.

O que se observará neste capítulo difere radicalmente dos escritos dos primeiros padres, permeados – e também motivados – pela necessidade de afastamento da religião judaica. Tal afastamento foi realizado com sucesso e deixou no passado a possibilidade de o cristianismo ser considerado como uma vertente judaica. Os vários séculos de história das religiões cristãs mantiveram também no passado a idéia de que o Antigo Testamento possa gozar de algum tipo de autonomia. Dessa forma, nos séculos recentes, não será mais tão importante a oposição entre “antiga lei” e “nova lei”, como se vê nos escritos fundadores da Igreja. A lógica dos tipos assume categoricamente seu aspecto temporal, onde velho e novo são passado e presente. A oposição entre povos passados e povo presente, ou atual, transforma em sombra todo um universo cultural e religioso, no qual se enquadram não somente o judaísmo, mas tudo o que as reelaborações teológicas pretendem excluir de seu escopo.

Criam-se, com isso, modelos de representação e lógicas interpretativas baseadas sobre um sentido peculiar de história, no qual o povo judeu sempre

será enquadrado como antigo e superado, sem perder, porém, o vínculo com a noção de profecia, como se verá, a seguir, na expressão antissemita dos *Protocolos dos sábios de Sião*, que transformará visão profética em manipulação pretérita do tempo presente.

Nesse universo de interação social, e não simplesmente religiosa, quando se fala em representação, não se trata de uma relação direta entre objeto representado e os textos que o representam, mas sim de modelos pautados, por caminhos diversos que os movimentos religiosos e as tradições literárias estabelecem, capazes de criar um universo particular de padrões (tipos) pelos quais as pessoas pertencentes a tais culturas reconhecem os elementos representados. Antes de adentrar nos *Documentos da Igreja*, façamos algumas observações genéricas a respeito do conceito de representação, meditando sobre sua pertinência para o estudo da percepção do judeu por parte do povo cristão.

3.1. Definições preliminares

3.1.1. Representação e instituição

Consideremos que as representações envolvem práticas literárias que se repetem. Assim sendo, o procedimento de redizer ou reescrever, sendo ação constante, acaba por estabilizar o redito nas culturas. O discurso de uso repetido, quando se refere à literatura e à poesia, produz o que se chama de “tradição literária” (cf. Lausberg, 2004, p. 81), que prevê, ao lado da conservação, a variação. A variação está pressuposta na flexibilidade de reorganização de uma determinada matéria ou tema a ser tratado no discurso. Esse tema pode variar em graus de intensidade (figurativização) conforme as diferentes épocas, situações e, conseqüentemente, diferentes enunciatários para os quais se pretende enviar a mesma mensagem.

As representações não são um retrato fiel do mundo, de pessoas ou de coisas. São idéias ou imagens que se concebem sobre as coisas, as pessoas e o mundo. Utilizam-se da retórica, ou seja, de um conjunto de regras, de modelos herdados das artes em geral, e, para o nosso caso específico, também herdados da literatura religiosa. Trabalham de acordo com contextos ideológicos, com

idéias que transitam no espaço teórico, cultural e institucional de uma sociedade que, por sua vez, são representantes de crenças, tradições, princípios e mitos. Assim sendo, não há como reduzir as motivações de uma representação apenas a fatores resultantes de sua contemporaneidade.

Em se tratando da representação do judeu no mundo cristão, podemos dizer que ela é detentora de uma longa história que percorre dois mil anos de convivência entre as duas religiões, e é feita, logicamente, em conformidade com a ideologia cristã. É comum encontrarmos críticas no sentido de alertar que já é tempo de transformar a hostilidade que tem caracterizado desde sempre a imagem negativa do judeu quando ele é representado. Ainda que a reivindicação seja justa, ela parece desconhecer ou desconsiderar o fato de que as formas de representação não permitem que as abordagens de valor negativo sejam descartadas, e que tampouco possam ser transformadas por conselhos e boas intenções, devido ao fato de que estão tão profundamente arraigadas na cultura cristã quanto estão as suas crenças e doutrinas religiosas.

David Flusser, estudioso empenhado em resgatar para judeus e cristãos a origem judaica de Jesus, diz que o antijudaísmo foi um sentimento necessário para o cristianismo vir a tornar-se uma religião independente. Mas, uma vez estabelecido e estando sua existência já, há muito, fora da condição de risco, esse sentimento, ainda que pareça bastante tarde para se pensar nisso, deveria ser removido:

(...) o cristianismo só não será mais propenso ao antijudaísmo quando a raiz da doença for tratada. (...) Dever-se-ia admitir que o antijudaísmo cristão não foi um erro que aconteceu por coincidência. O antijudaísmo apadrinhou a formação do cristianismo (2002, p. 131).

Flusser, numa tentativa de contribuir ou sinalizar um melhor caminho para as relações entre as duas religiões, declara, ao final de seus levantamentos e análises, as seguintes palavras aconselhadoras: “quisemos [com isso] prestar bons serviços aos nossos irmãos cristãos” (*idem*, 2002, p. 131). Assim sendo, ele

está sugerindo aos cristãos que determinadas animosidades, uma vez conhecidas na origem, devem passar por modificações.

No entanto, quando estudamos as representações cristãs do ponto de vista de modelos retóricos, teologicamente motivados pelas contendas iniciais que caracterizaram o surgimento do cristianismo dentro do mundo e da religião judaica, universalizados e consolidados como um modo de pensar e de expressar, estamos diante de um conjunto de regras que permeia a produção das letras e das artes em geral, e essas regras sempre foram devedoras de obediência permanente à sistematização da doutrina religiosa cristã. Não há como referir a representação sem considerar tais parâmetros.

Por conseguinte, quando enfocamos nosso objeto de estudo, a prática tipológica, que envolve a representação do judeu, estamos tratando de retórica da religião, de padrões repetitivos que têm trabalhado, ainda que muitas vezes fora do âmbito religioso de atuação, em benefício do meio cristão que os produz. As motivações cristãs de apagar ou modificar preceitos judaicos na elaboração da Escritura, e toda a geração de imagens negativas que surgiram em sua consolidação doutrinária decorreram da própria organização e correlação dos dois Testamentos. Tais padrões não poderiam tão facilmente ser removidos das consciências e das produções artísticas do universo cultural onde a leitura desse livro sagrado é o núcleo da prática religiosa institucional. E, para testemunharmos o valor institucional, basta que coloquemos atenção nos *Documentos da Igreja*³⁸, que são documentos oficiais relativos à interpretação dos conteúdos bíblicos, compostos principalmente de encíclicas, exortações e cartas apostólicas.

Vejamos algumas passagens desses documentos, com o objetivo de apreciar a presença de uma força padronizadora em torno dos modos interpretativos presentes na história dos registros escritos e da literatura eclesiástica.

Começaremos pela Carta Encíclica *Providentissimus Deus* (PD), devido ao forte atrelamento que ela produz, a partir da datação apresentada, entre os

³⁸ Cf. Bazaglia, 2004, *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação*, onde estão publicadas as encíclicas *Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus* e *Divino Afflante Spiritu*, bem como o discurso papal chamado “A interpretação da Bíblia na Igreja”.

registros históricos elencados. Essa Encíclica, assinada por Leão XIII, foi escrita em 1893 referindo o Concílio Vaticano I, ocorrido entre os anos de 1869 e 1870, que por sua vez reafirma o Concílio de Trento, realizado na metade do século XVI, com duração de 18 anos. No que tange à interpretação da Bíblia, que ilustra a transmissão e manutenção ativa da hermenêutica dos Padres dos primeiros séculos do cristianismo, diz Leão XIII:

O Concílio Vaticano (I) aceitou com certeza a doutrina deste [Irineu] e dos outros Padres quando, renovando o decreto tridentino sobre a interpretação da palavra divina escrita ‘declarou que era o mesmo o seu juízo; que nas coisas que dizem respeito à fé e costumes pertencentes à edificação da doutrina cristã se deve ter por autêntico o sentido da sagrada Escritura aquele que teve e tem a santa mãe Igreja, à qual pertence julgar do sentido verdadeiro das Escrituras santas; e que, por isso, a ninguém é permitido interpretar a mesma Escritura sagrada contra este sentido ou também contra o consentimento unânime dos Padres. (PD, 26, p. 25)

A característica desse documento é possuir um apanhado de citações, todas elas nomeadas em notas de rodapé, sob a responsabilidade de eminentes nomes de Padres da Igreja. Seu conteúdo, de modo incisivo, diz que as Escrituras têm Deus por autor, “que falou por meio dos profetas e depois, ele mesmo por meio dos apóstolos” (PD, 1, p. 10). A Igreja não descuidou de suas leis e instituições, e preservou a parte da teologia sagrada que se refere à defesa e interpretação dos livros divinos, e tratou de recomendar que:

(...) seus ministros tivessem obrigação de ler e meditar [sobre a sagrada Escritura]
(...) que fosse explicada e comentada, por pessoas idôneas, nas igrejas, catedrais, nos mosteiros (...) e mandou que pelo menos nos domingos e nas festas solenes os fiéis fossem alimentados (...) com palavras salutareis do evangelho (PD, 10, p. 16).

Segue, então, uma exposição cronológica, que delinea os principais comentadores da Escritura, que começa pelos discípulos imediatos dos apóstolos, seguidos pelos apologistas, e depois pelas escolas catequéticas e teológicas, com destaque para as de Alexandria e Antioquia, de onde surgiram ilustres Padres e escritores, divididos em *Orientais* e *Ocidentais*, responsáveis pela chamada idade áurea da exegese bíblica. A cronologia alcança os Escolásticos, a invenção da imprensa, e o Concílio Tridentino já citado anteriormente, e de onde partimos para explicar/expor a posição da Instituição. A mesma Encíclica alcança o século XIX com intenção de preservar a tradição dos procedimentos interpretativos, tal como podemos observar no seguinte excerto:

[A Igreja] nunca faltou à sua tarefa de transmitir para seus filhos, numa maneira salutar, as fontes da Escritura divina, e como tenha perenemente conservado sua posição de proteção na qual foi posta divinamente para a defesa e o decoro delas e como a tenha consolidado, providenciando-lhe todo gênero de estudos, tanto que nunca precisou e nem precisa de incitamentos de estranhos no cumprimento de sua tarefa. (PD, 17, p. 19, 20)

O fragmento final dessa citação – “nunca precisou e nem precisa de incitamentos de estranhos no cumprimento de sua tarefa” – é uma resposta aos racionalistas do fim do século XIX. Eram considerados inimigos da tradição interpretativa em função de apresentarem novos pontos de vista a respeito da escrita da Bíblia. Essa postura combativa em relação a eles deve nos valer como paradigma do comportamento da Igreja frente a qualquer interferência que distorça a compreensão da Bíblia segundo a interpretação que ela tem tradicionalmente recebido. A Encíclica enfatiza que: “a parte mais frutuosa desta ciência [o estudo e ensinamento da Bíblia] é a da interpretação” (PD, 24, p. 22). E como tal, é necessário que “cuidem (...) desde o início dos estudos, de preparar as mentes dos discípulos de maneira que neles se forme e cultive com grande diligência mentalidade capaz, ao mesmo tempo, de **defender** os Livros divinos e

alcançar³⁹ o sentido deles” (PD, 23, p. 22). A matéria reapresenta a mesma idéia da seguinte maneira:

Por isso seja o principal e sacrossanto dever do intérprete católico, tratando-se de passagens escriturísticas cujo sentido é autenticamente declarado por meio de autores sagrados, sob a inspiração do Espírito Santo, como acontece em várias passagens do Novo Testamento, ou por meio da Igreja, assistida pelo mesmo Espírito Santo (...), **interpretá-las do mesmo modo** e procurar convencer, com a ajuda da própria doutrina, que segundo as leis de uma sadia hermenêutica pode-se retamente **aprovar só aquela interpretação**.⁴⁰(PD, 27, p. 26)

Tal teor de rigidez da Igreja, perante a interpretação da Bíblia, completa-se com as seguintes palavras:

Com efeito, sendo Deus o mesmo autor dos Livros sagrados e da doutrina, cuja depositária é a Igreja, certamente é impossível que derive da **legítima interpretação**⁴¹ o sentido de alguma passagem escriturística que seja de alguma forma discordante da Igreja. (PD, 27, p. 26)

Os velhos documentos reiteram, portanto, os novos documentos. Saltando do final do século XIX para o meio do século XX, temos o *Divino Afflante Spiritu* (DAS), uma carta encíclica escrita pelo Papa Pio XII em 1943, para celebrar os 50º aniversário da carta encíclica *Providentissimus Deus*. Em postura bem menos rígida com as novas abordagens bíblicas, que resultaram da chamada exegese científica, e considerando a adaptação dos estudos às necessidades do tempo, há, ainda que em tom mais brando, a mesma imposição com relação ao modo de utilizar a Bíblia no sagrado ministério:

³⁹ Grifos nossos.

⁴⁰ Grifos nossos.

⁴¹ Grifo nosso.

Considerando as imensas fadigas abraçadas pela exegese católica durante quase dois mil anos, para que a palavra de Deus, comunicada aos homens nas sagradas Letras, compreenda-se cada dia mais perfeitamente e mais ardentemente se ame, surge espontânea a convicção de que os fiéis e particularmente os sacerdotes têm o **grave dever de aproveitar**⁴² larga e santamente aquele tesouro acumulado durante tantos séculos pelos maiores talentos. (DAS, 26, p. 120)

Chegando ao final do século XX, a *Providentissimus Deus*, em comemoração de seu centenário, e a *Divino Afflante Spiritu*, em comemoração de seu cinquentenário, recebem um discurso pronunciado pelo Papa João Paulo II para homenagear o novo documento elaborado pela Pontifícia Comissão Bíblica, intitulado *A interpretação da Bíblia na Igreja* (AIBI), elaborado pelo então Cardeal Ratzinger, atual Papa Bento XVI. Curiosamente, as palavras de Paulo II alertam para os diferentes pontos de vista a que estão submetidos os procedimentos interpretativos da Bíblia. Se a *Providentissimus Deus* responde a ataques da ciência racionalista, a *Divino Afflante Spiritu* convida os exegetas místicos, que se mostravam contra o uso da ciência para a exegese, a utilizá-la. Ainda que o documento de Ratzinger, como um todo, enumere minuciosamente e defina os métodos e abordagens utilizados na interpretação bíblica, o resultado da observação de Paulo II parece orientar para um aplainamento dos ataques de qualquer ordem, quer seja ele da linha de fé, quer seja da linha cientificista. Em simples colocação, a propósito dessa disparidade de ponto de vista, justifica que “as duas Encíclicas se encontram perfeitamente no nível mais profundo” (AIBI, p. 171), e ainda que haja necessidade constante de atualizar a interpretação à mentalidade e à linguagem contemporâneas, essa tarefa, diz ele, “não pode forçar os textos para os adaptar a uma leitura ou a uma tendência em voga em dado momento” (AIBI, p. 179).

Assim tem funcionado o controle do método de leitura e de interpretação da Bíblia, que se reflete nos processos de ensino e de absorção da doutrina

⁴² Grifo nosso.

religiosa, e que se conforma sob preceitos diretores da coexistência entre os indivíduos e também das interações desses mesmos indivíduos com o meio que ditou tais preceitos. Não há como opor o modo de tratar a palavra bíblica à Instituição que a profere, pois, a mensagem não pode existir sem o veículo que a tem transportado desde suas origens até nós.

Esse procedimento de estabelecer limites e direções está dado, nos documentos, às principais abordagens e aos mais utilizados métodos interpretativos que têm a Bíblia por objeto. O tratamento dispensado à TB não poderia desviar-se desse padrão e ela está aí referida do seguinte modo:

Um dos aspectos possíveis do sentido espiritual é o aspecto tipológico, do qual se diz habitualmente que pertence não à Escritura em si, mas às realidades expressas por ela: Adão figura de Cristo (cf. Rm 5,14), o dilúvio figura do batismo (1Pd 3, 20-21) etc. De fato, a relação de tipologia é ordinariamente baseada sobre a maneira pela qual a Escritura descreve a realidade antiga (cf. a voz de Abel: Gn 4, 10; Hb 11, 4; 12, 24) e não simplesmente sobre esta realidade. Conseqüentemente, trata-se de um sentido da Escritura. (AIBI, p. 233)

Segundo o documento, o sentido espiritual da TB compõe, junto com o sentido literal e o sentido pleno, os três princípios gerais em que se divide o sentido da Escritura inspirada que, conjuntamente com as hermenêuticas filosóficas, forma o quadro das questões hermenêuticas. O sentido espiritual é definido como sendo a percepção do mistério pascal de Cristo e a vida nova que dele resulta, reconhecido pelo Novo Testamento como contexto histórico radicalmente novo “que ilumina de maneira nova os textos antigos e os faz sofrer uma mutação de sentido” (AIBI, p. 231). Sob essa perspectiva, o sentido espiritual não se distingue do sentido literal: “quando um texto se refere diretamente ao mistério pascal de Cristo [morte e ressurreição de Jesus] ou à vida nova que dele resulta, seu sentido literal é um sentido espiritual” (AIBI, p. 232).

Desse modo, o mistério de Cristo passa a fornecer a chave de interpretação às Escrituras. As passagens bíblicas, que estão apenas indicadas entre parênteses na citação acima, referem às seguintes realidades chamadas de

antigas: Deus diz a Caim que o sangue de seu irmão Abel clama das entranhas da Terra (cf. Gn 4, 10); Paulo, distante milênios dos tempos da criação, cria uma relação de contigüidade entre os eventos passados e seu tempo e lembra que, apesar de o registro bíblico sobre Abel continuar comunicando permanentemente sua fé (cf. Hb 11, 4), quem fala mais alto agora é o sangue de Jesus (cf. Hb 12, 24). Essa correlação entre os tipos é, portanto, de ordem espiritual, inspirada. Não pode ser furtada para fora desses limites. O alerta do documento é sobre a incorreção de exegetas que realocam esse procedimento interpretativo para além daquela realidade observada na Escritura. E essa crítica não se restringe apenas aos exegetas da atualidade:

Convencida de que o mistério de Cristo dá a chave de interpretação a todas as Escrituras, a exegese antiga se esforçou por encontrar um sentido espiritual nos menores detalhes dos textos bíblicos – por exemplo, em cada prescrição das leis rituais – servindo-se de métodos rabínicos ou inspirando-se no alegorismo helenístico. A exegese moderna não pode dar um verdadeiro valor de interpretação a esse gênero de tentativa, qualquer que tenha sido no passado sua utilidade pastoral (cf. *Divino Afflante Spiritu*, E.B., 553). (AIBI, 2004, p. 223)

Considerando os tantos séculos de existência da Igreja, podemos presumir a extensão que ganham as questões de ordem e manutenção dos modelos exegéticos, que pretendem um consenso sobre os pontos essenciais da multiplicidade interpretativa. Nessa relação de continuidade e conformidade, percebe-se a criação, muitas vezes tênue, outras vezes áspera, de um fio condutor que induz, através da prática de comparação entre os eventos bíblicos, a juízos que tendem a desequilibrar o valor das partes. Ainda que encontremos em meio a esses documentos expressões de cunho positivo, tal como “preciosa herança transmitida pelo povo judeu” (AIBI, 2004, p. 242), referindo-se aos textos sagrados, ou “Esvaziar da sua substância o Antigo Testamento seria privar o Novo Testamento de sua raiz na história” (AIBI, 2004, p. 205), temos espalhadas por esses textos documentais, em muito maior número, construções frasais tais como: “(...) infringir a pertinácia dos judeus” (PD, 2004, p. 12); “(...) não devemos

distanciar-nos do método de Cristo e dos apóstolos, os quais, ainda que o Antigo Testamento não seja a seus olhos mais do que a preparação e quase a sombra da Nova Aliança (...)” (*Spiritus Paraclitus* [SP], 2004, p. 79); “O sacerdócio e os sacrifícios, os ritos e as solenidades, e quase todos os fatos reportados no Antigo Testamento não lhe constituem por acaso a sombra?” (SP, 2004, p. 84); ou a reprodução das palavras de Jerônimo: “(...) se estudei Moisés e os profetas, foi somente para compreender o que eles diziam de Cristo” (SP, 2004, p. 88); “Os escritos do Antigo Testamento contêm elementos ‘imperfeitos e caducos’ (*Dei Verbum*, 15), que a pedagogia divina não podia eliminar de uma só vez” (AIBI, 2004, p. 256); “o Novo se apresenta ao mesmo tempo como realização e ultrapassagem do Antigo” (AIBI, 2004, p. 261), etc.

Bastam, para nossas reflexões, as referências documentais cristãs trazidas até aqui, que demonstram o quão arraigados estão, na religião cristã, os modelos tipológicos pelos quais se deslegitimam, e, na melhor das hipóteses, se ignoram os judeus, enquanto fé ou povo. Munidos dessa ordem de reflexões, é necessário salientar, conforme examinaremos na próxima parte, que os atos passados atribuídos aos judeus diferem da lógica da tipologia. Isto é: entender esse povo como deicida, ou quaisquer outras atribuições supostamente históricas, não diz respeito ao mesmo jogo ideológico pertinente à exclusão absoluta do antigo em benefício do atual, como se faz na perspectiva tipológica.

3.2. Percursos analíticos

3.2.1. Relações judaico-cristãs

Se, por um lado, em alguns grupos cristãos nunca se menciona ter sido Jesus um judeu⁴³, e se surpreendem quando escutam tal informação, o mesmo parece acontecer em alguns grupos judaicos, nos quais não se faz a menção ao

⁴³ Em minha experiência pessoal, cuja formação em nível fundamental foi realizada no colégio Rainha dos Apóstolos, colégio católico de freiras, com aulas de religião e frequência obrigatória nos rituais dominicais da missa, surpreendi-me, apenas aos 19 anos, com a declaração de que Jesus era judeu. Penso que essa minha ignorância sobre o assunto, que pode ser generalizada às demais colegas de mesma formação, não é resultado de um mau aproveitamento ou memória parcial dos conteúdos apresentados para a nossa formação estudantil. Trata-se de uma ausência programática de informação.

nome de Jesus⁴⁴, e, se o fazem, contestam a apropriação supostamente indevida da Bíblia Hebraica pelos cristãos, desconsiderando que o livro sagrado dos autores do Novo Testamento era, evidentemente, a Bíblia Hebraica: “Como a doutrina de Jesus era judaica, a cristologia das comunidades cristãs também era judaica em todos os seus elementos” (Flusser, 2002, p. 167). Os temas da Bíblia Hebraica eram responsáveis, como temos visto, pelo fundamento escrito que embasava os conteúdos doutrinários das narrativas neotestamentárias, desde a filiação divina de Jesus, que o relacionava com conceito judaico da preexistência do Messias, sua crucificação que se relacionava com a idéia judaica de que a morte de mártires é responsável pela expiação dos pecados, assim como também são judaicos os conceitos de ressurreição e ascensão (cf. Flusser, *idem*, *ibidem*).

Muito embora haja farto material que busque recuperar toda a problemática doutrinária que envolveu as relações entre os judeus e os primeiros cristãos, e todas as questões sobre a que tendência ou a que época do judaísmo se referiam os temas judaicos tomados pelos escritores neotestamentários, a principal e evidente dificuldade, no que refere às relações entre as duas profissões de fé, tem sido o entendimento ou a aceitação da mensagem dos escritos neotestamentários que afirmam Jesus ter cumprido o papel de Messias.

Diferente, portanto, de observar as divergências surgidas entre as duas partes religiosas, e as implicações que tiveram com a crucificação de Jesus, é investigar o surgimento da hostilidade gerada a partir da inconciliação doutrinária. Considerando que a tensão inicial foi inevitável para que o cristianismo chegasse à cisão doutrinária e se tornasse, então, religião independente, assumindo de vez as suas diferenças, podemos abstrair, dentro do possível, as inúmeras motivações que geraram essa relação de hostilidade, e nos dirigirmos mais objetivamente aos sentimentos chamados antijudaicos.

44 Em *Jesus segundo o judaísmo* (Bruteau, 2003), cujo título secundário explicita tratar-se de um grupo de pessoas – rabinos e estudiosos [que] dialogam em nova perspectiva sobre um antigo irmão – encontramos uma coletânea de textos escritos por judeus que se ativeram à proposta de isolar o Jesus histórico, ou seja, “um Jesus integralmente judeu” (*idem*, p. 9), que ele foi “antes de existir qualquer vestígio de cristianismo” (*idem*, *ibidem*). No entanto, se considerarmos que o cristianismo é a doutrina cristã, revelada nos Evangelhos, não existe, *a priori*, um Jesus anterior ou sem vestígios de cristianismo. A organizadora dos ensaios enfatiza a dificuldade de obrigar os eruditos e seus leitores a levar a sério o fato de ter sido Jesus um judeu, e, segundo ela, “um número surpreendente de pessoas parece não se dar conta desse fato” (*idem ibidem*).

Os motivos do antijudaísmo, variados e complexos, convergem, segundo Flusser (2002, p. 120 e ss.) contundentemente para o episódio da morte de Jesus. A decisão sobre a crucificação, segundo o que o autor observa, relatada nos Evangelhos de Marcos e Mateus, foi atribuída aos judeus. Sua análise detalhada supõe, como muitas outras, que a escrita dos Evangelhos sinóticos parte de uma fonte comum. Diferencia-se, como judeu, dos analistas cristãos, quando compara as narrativas e chega à conclusão de que apenas Lucas é fiel a essa fonte comum. Marcos e Mateus, segundo o autor, distorcem-na com o objetivo de responsabilizar os judeus pela morte de Jesus. Para Flusser, é pouco provável, e ele procura demonstrar através do Evangelho de Lucas, que os judeus tivessem voz participante ou decisiva sobre o “deicídio”. No entanto, a importante prática da leitura dos Evangelhos pelos seguidores do cristianismo fez com que as distorções dos relatos evangelistas se propagassem como mensagem que permanentemente difunde o antijudaísmo.

A mirada de Flusser sobre o antijudaísmo é representativa e referencial para que possamos fazer uma diferenciação das abordagens possíveis sobre o assunto. Flusser trabalha segundo uma análise literária que visa a recolher elementos históricos do antissemitismo, diferentemente de uma análise textual que pretende mostrar o papel da TB como propagação do antijudaísmo, ambas igualmente feitas a partir dos relatos neotestamentários da paixão de Cristo.

A problemática de Flusser, que pretende esclarecer se os judeus foram ou não responsáveis pela morte de Jesus, e o antijudaísmo e antisemitismo que daí decorrem, é do âmbito das pesquisas que observam os escritos evangélicos como registros históricos e os comparam com outros documentos para atestar a veracidade do que neles se lê. Já a observação que tem por perspectiva a TB alerta sobre o procedimento hermenêutico promessa/cumprimento que permeia essas narrativas. As críticas de Flusser, ao afirmarem que os evangelistas estilizaram em sua escrita a crucificação (cf. 2002, p. 127), ou que criaram artifícios para acarretar desvantagens e incriminação aos judeus (cf. *idem* 2002, p. 130), coloca em segundo plano a prática literária de organizar as passagens

narrativas evangélicas conforme um modelo de escrita. A narrativa da Paixão está empenhada em evidenciar que nela se cumpre uma profecia.

Este ponto de vista é apoiado, por exemplo, pelo teólogo Dominic Crossan, que alerta para a importância desse motivo, ainda que o repare como probabilidade histórica:

As unidades individuais, as seqüências gerais e os quadros globais das narrativas da Paixão-Ressurreição estão tão ligadas ao cumprimento de profecias que sua remoção não deixa nada, exceto os fatos mais simples, quase como em Josefo ou Tácito (1995, p. 24).

Fora dos Evangelhos, temos em Paulo uma passagem exemplar, cujo padrão tipológico se mostra em uso a partir da palavra sombra, que se tornou paradigmática desse caráter que transita do inferior ao sobrelevado: “A Lei possui apenas uma sombra dos bens futuros, e não a realidade concreta das coisas” (Hb, 10, 1), ou seja, a Lei judaica corresponde ao tipo, e os bens futuros correspondem aos antitipos. O tipo está figurativizado pela sombra. Essa atribuição, que pode ter seu significado variando em torno das coisas misteriosas ou de difícil compreensão, também não deixa de transparecer uma associação mais imediata com uma espécie de vulto, uma representação da obscuridade, da opacidade, algo que não tem brilho, com a ausência parcial de luz. A sombra é uma projeção do objeto que bloqueia a luz, ou seja, ela ocupa o espaço que está atrás do objeto. Por sua vez, o antitipo representa tudo aquilo que faz oposição ao campo semântico da sombra. É o próprio objeto que está diante da luz, portanto, brilhante, claro, esplendoroso, do qual a sombra é mera decorrência, sem o qual ela não poderia existir. Se colocarmos tudo isso em perspectiva, temos em primeiro lugar a própria luz, que é Deus. Em seguida, uma realidade que a reflete, e logo em seguida, a projeção turva e invertida dessa realidade. De outra perspectiva, estamos nós, observadores, olhando de frente em direção contrária à projeção da luz. Em primeiro lugar e mais imediatamente nos aparece a sombra. Ela é, portanto, a primeira e mais antiga visão que temos do princípio luminoso de

Deus. À medida que nosso “olhar” amplia a capacidade de absorver a luz, passamos a enxergar o objeto mais à frente da sombra, que está totalmente iluminado e filtrando a luz para torná-la visível para nós. Poder enxergá-lo completamente depende da nossa capacidade de avançar o olhar, de aplicar o sentido da visão para além dos limites da sombra que primeiro se nos pronunciou. E o objeto luminoso que temos diante de nós é aquele que absorve e reflete a potência da luz, que não podemos olhar diretamente, sob a pena de tornarmo-nos cegos. Luz, realidade e sombra incorrem, na sua direção contrária, em judaísmo, cristianismo e Deus. Nessa ordem de valor estão constituídos os tipos e antitipos.

Se Flusser julga que, apesar de o tempo ter solidificado sentimentos adversos por parte dos cristãos em relação aos judeus, já é hora de começar a reverter esses sentimentos, tendo como base a revisão do ponto de vista que crê nas distorções históricas registradas nos Evangelhos de Marcos e Mateus, o mesmo não se pode falar do procedimento de escrita que está organizado pela exegese tipológica. O procedimento, que sempre faz uma relação entre dois eventos, e impõe uma forma de superação do segundo (o cristão) sobre o primeiro (o judaico), não é algo que se possa reverter com facilidade. Pois, no processo de superação, está contido, nem sempre de modo declarado, a vantagem ou o julgamento de algo que se declara melhor em relação a algo que considera pior. E, ainda que nem todos os escritos tipológicos se valham de epítetos superlativos para referir os elementos cristãos, ou de inferlativos para referir os elementos judaicos, a relação estabelecida entre as partes tem sempre um caráter de sobrepujança, de algo que vai além, que ultrapassa, que suplanta.

Recuperar ou esquematizar as transformações de uso sofridas por essa prática que sobrevive há dois milênios na literatura, seria uma tarefa enciclopédica. A TB não alcançou os nossos dias, obviamente, participando da escrita literária nos mesmos moldes em que era utilizada nos tempos bíblicos. No entanto, temos nos empenhado em demonstrar que a *natureza relacional* de seus elementos tem permeado os textos que versam sobre conteúdos judaico-cristãos. A seguir, veremos os *Protocolos dos sábios do Sião*, bem como as práticas de

leitura que os envolvem, como exemplo bem-acabado a que se presta o percurso interpretativo da tipologia.

3.2.2. Os Protocolos dos sábios do Sião

O que havia – e por que – de acontecer, anunciava-se e, porque o vemos consumado, reconhecemo-lo (Tertuliano, *Contra os judeus*, III, 6).

Os Protocolos dos sábios do Sião (PSS), considerados como uma “das mais significativas e difundidas publicações do anti-semitismo” (Rosenfeld, 1982, p. 23), são também conhecidos pela fraude diferenciada que os envolve, já que constituídos de duas modalidades de falsificação: além de ser plágio de uma sátira contra Napoleão III⁴⁵, teve também sua autoria falsamente atribuída a um grupo de pessoas ao qual se queria responsabilizar pela organização secreta de um plano cujo objetivo era dominar o mundo.

Divulgada por motivos nacionalistas, a edição dos PSS utilizou, não por acaso, de uma farta linguagem religiosa para tratar de assuntos políticos. É por meio dessa linguagem que se pode entrever o funcionamento dos motivos tipológicos.

O texto dos PSS tem início com um interlocutor dirigindo-se a um grupo de pessoas para esclarecer as idéias de um plano que visa uma tomada de poder, e diz: “Formularei, portanto, nosso sistema do nosso ponto de vista e do ponto de vista dos cristãos” (PSS, p. 9). Esse narrador, que utiliza a expressão “Nosso ponto de vista”, será, no adiantado do texto, identificado como sendo um judeu que se dirige a um grupo de sábios, também judeus, que dominarão as massas consideradas sem direção, porque dirigidas por rédeas frouxas de governos liberais e cristãos: “As grandes qualidades populares – franqueza e honestidade – são vícios na política (...). Essas qualidades devem ser atributos dos reinos cristãos e não nos devemos deixar absolutamente guiar por elas” (PSS, p. 12). Para explicar como triunfará a teoria, ao ser colocada em prática, o narrador faz

⁴⁵ *Dialogue aux Enfers entre Machieavel et Montesquieu ou la politique de Machiavel au XIX^e siècle, par un contemporain*, de Maurice Joly, com primeira edição anônima publicada em 1864, e a segunda impressa em Bruxelas em 1868.

uso do contraste novo/antigo : “(...) e o novo poder não faz mais do que tomar o lugar do antigo (...).” (PSS, p. 10).

A terminologia novo *versus* antigo, de uso comum e não necessariamente específico, ganha entonação tipológica quando acrescida de certas passagens que sugerem que a origem e o preparo da nova liderança se pareçam com conteúdos evangélicos que tratam de Jesus. Os PSS falam: “O rei dos judeus não deve ficar sob o império de suas paixões...” (PSS, p. 33). Essa expressão, rei dos judeus, é repetida inúmeras vezes nos Evangelhos⁴⁶, para referir-se a Jesus. E a palavra paixão remete também ao episódio da Paixão de Cristo. A liderança que deverá assumir o controle do mundo, controle esse de dimensões messiânicas, faz também um paralelo com a origem sagrada de Jesus: “A pessoa do soberano Universal da estirpe Santa de David deve sacrificar a seu povo todos os seus gostos pessoais” (PSS, p. 33), tal como podemos encontrar em Atos dos Apóstolos: “Conforme havia prometido, Deus fez surgir da descendência de Davi um Salvador para Israel, que é Jesus” (At 13, 23). Essa mesma passagem foi igualmente repetida no penúltimo parágrafo do livro (cf. PSS, p. 125).

A terminologia bíblica prossegue em profusão e podemos dizer que ela exalta o campo das profecias e sua relação com o grupo de sábios: “Nossos profetas nos disseram que fomos eleitos por Deus mesmo para governar a terra” (PSS, p. 37). Objetivamente utiliza do binômio promessa/cumprimento para se referir à ordem social: “Em todos os tempos, os povos, mesmo os mais simples indivíduos, tomaram as palavras como realidades, porque se satisfazem com a aparência das cousas, e raramente se dão ao trabalho de observar se as promessas relativas à vida social foram cumpridas” (PSS, p. 38). A realidade se dirige para uma escatologia, de contexto profético e apocalíptico, em que “a verdade é uma só” (PSS, p. 75), em um futuro onde haverá “nosso reino” (PSS, p. 77), regido segundo “os eleitos de Deus” (PSS, p. 63 e p. 77). O narrador diz então: “Em tudo o que vos expus até aqui, esforcei-me em mostrar o segredo dos acontecimentos passados e presentes, que anunciam um futuro já próximo de sua

⁴⁶ Pode ser encontrada em Mateus (2, 2; 27, 11; 27, 29; 27, 37); em Marcos (15, 2; 15, 9; 15, 12; 15, 18; 15, 26); em Lucas (23, 3; 23, 37-38); e João (18, 33; 18, 39; 19, 3; 19, 19; 19, 21).

realização” (PSS, p. 119). O discurso religioso é então anticristão, utilizado para acusar suas deficiências, e o faz espelhadamente no modelo tipológico, que era antijudaico, quando categorizava o povo judeu como sendo filho de Ismael, ou seja, filho da carne, em oposição ao povo cristão, o povo escolhido por Deus para ser filho de Isaac, ou seja, filho da fé ou do espírito.

Mas porque – mesmo depois de desvendada a arquitetura plagiada da escrita, a atribuição falsa de autoria, e admitidas as torpezas e os absurdos do conteúdo – os PSS continuaram a ser considerados como verossímeis e continuaram também com seu valor documental? E o que na materialidade do texto permite permanentemente que seus planos se prestem a ilustrar as mais diversas ações sociais, ainda que sejam elas paradoxais, tais como a promoção dos valores da ideologia comunista, ao mesmo tempo em que promovem a exploração capitalista da classe trabalhadora, entre outras?

Devemos conceber os PSS, visando a responder tais questões, como obra cujo gênero textual estrutura-se sob a forma de um “projeto”. Isso se justifica porque o texto simula uma reunião formal em que se expõe um plano e uma série de métodos que permitiriam alcançar o objetivo final do domínio sobre o mundo.

Tal plano propõe provocar crises financeiras, fomentar luta de classes, incentivar os governos liberais, favorecer a corrupção da juventude e fortalecer a influência da imprensa. Todas essas peripécias estão relacionadas à idéia de desestruturação da sociedade, para que seja possível a completa tomada do poder pelos judeus e a destituição dos cristãos.

Esse esboço textual que se pretende provisório, ou seja, que ainda em forma de projeto elabora uma série de operações para a conquista do mundo, só ganhará sentido quando forem colocados em prática. Todo projeto requer uma ação para se realizar. Em sua constituição de natureza projetiva, há uma relação entre o tempo presente, quando se constituiu a sua escrita, e o tempo futuro a ele relativo, no qual todas as idéias planejadas deverão ganhar concretude. Paralela e semelhantemente à natureza da profecia e da tipologia, a essência do projeto é estabelecer uma relação entre dois tempos.

A constituição dos PSS conjuga, dessa forma, um universo de acontecimentos supostamente desejáveis para os nomeados sábios de Sião, com a atribuição de que eles, num misto de profecia com maquinação, seriam capazes tanto de lhes dar realidade como de se servir de tais acontecimentos para os interesses judaicos.

Visto sob esse aspecto, todo e qualquer acontecimento harmônico com as projeções de índole bastante ampla, presentes na enumeração dos planos atribuídos aos sábios de Sião, passa a ser indício da veracidade dos Protocolos. Uma vez detectada a conformidade de algum acontecimento com tais escritos, tem-se com isso a perspectiva que vai do presente ao passado, isto é, um presente que coincide com o futuro relativo ao projeto de dominação em direção ao tempo passado que coincide com o presente relativo em que os planos foram projetados.

Nessa perspectiva, faz-se uma inversão lógica, segundo a qual, os acontecimentos que se assemelhem aos planos prenunciados no passado são prova de que estes foram, em alguma ocasião, arquitetados. Em outras palavras: o presente confirma o passado. Com essa fórmula, os defensores da veracidade dos Protocolos passam a prescindir de sua autenticidade. Pode-se ir além, dizendo que não somente os defensores públicos de sua autenticidade o liam sob essa ótica, mas que um trabalho considerado tão mal ajambrado do ponto de vista histórico e documental só poderia ter-se tornado tão popularmente disseminado graças ao fato de se estabelecer em estruturas profundas sob as quais se consolidaram as relações entre os judeus e cristãos.

Vejamos, por ora, como soaram as declarações dos defensores públicos dos PSS, os quais, apesar de admitirem a não legitimidade da autoria do texto, não abriram mão da veracidade de seus conteúdos. Iniciemos por uma avaliação dos PSS publicada no jornal londrino *The Times*, em 8.5.1920, na qual se fez uma analogia, movida pela ironia, entre os sábios de Sião e os profetas, extirpando dos judeus qualquer possibilidade de eles terem o dom da adivinhação e atribuindo-lhes o dom da premeditação:

Sem sombra de dúvidas, o livro foi publicado em 1905. E em alguns parágrafos lemos verdadeiras profecias; a menos que consideremos adivinhos os Sábios de Sião, temos que aceitar que, efetivamente, foram os instigadores secretos desses acontecimentos (...)” (*apud* Lvovich, 2007, p. 115)

O atributo da profecia – antes um dom veterotestamentário, e nesse editorial, um poder obviamente não atribuível aos descendentes da linhagem judaica – salta dessa avaliação jornalística como uma fórmula que modela, pelo inverso, a imagem dos sábios de Sião, qualificados de instigadores. Essa qualificação parte do princípio de que foram bem sucedidos em seu projeto de dominação do mundo, numa lógica *sui generis*, que observa os males contemporâneos como validação dos escritos protocolares a eles atribuídos.

Os PSS foram traduzidos para diversas línguas, e, de especial importância para a América Latina, foi a tradução espanhola: “A publicação na Espanha no ano de 1932 de uma edição completa dos *Protocolos dos Sábios do Sião*, (...) repercutiria enormemente nos âmbitos católicos da Argentina e Chile” (*apud* Lvovich, 2007, p. 119), ainda que outras versões espanholas já tivessem sido editadas anteriormente. A repercussão foi graças a sua publicação como folhetim no jornal católico *El Pueblo*, acrescida da grande aceitação nos meios eclesiásticos e da divulgação em seus boletins e publicações.

Observemos como esse modelo de pensamento se processa nas palavras do sacerdote católico Julio Meinville, autor argentino, cujos escritos se preocupavam em defender a veracidade dos PSS:

Ao citar os *Protocolos dos sábios do Sião*, não levamos em conta a autenticidade dos mesmos nem se respondem a um plano premeditado de uma suposta direção judaica universal. Advertimos, sim, que é de todo modo inegável que expressam acertadamente tudo quanto se realiza e se cumpre nas relações dos povos cristãos e dos judeus. (*apud* Lvovich, 2007, p. 123)

Prontamente, o argumento da não autenticidade é destruído em favor da veracidade histórica, que, aliás, se utiliza do mesmo campo conceitual das formas

proféticas, sob as idéias de “realização” e “cumprimento”. A argumentação possui uma lógica inegável, se considerada sob os parâmetros da ideologia cristã tipológica, em que o mundo, a partir de suas escrituras sagradas, é visto como uma dualidade que se divide simetricamente entre eventos passados que espelham eventos futuros. No entanto, saindo do universo de elaborações cristãs relativas à lógica tipológica do mundo, os dizeres de Meinville prescindem de sustentabilidade argumentativa, ainda que assim se pretendam, visto que o padre objetiva dar provas de que recentes acontecimentos históricos, de abrangência mundial, foram motivados por algumas atas de reunião secreta. Fosse ele um advogado de acusação, as provas que levaria ao julgamento seriam consideradas, no mínimo, curiosas. Mas as relações entre culturas, povos e religiões não seguem os mesmos parâmetros do Direito e, sob as circunstâncias da vida real, os argumentos baseados em valores ideológicos religiosos têm grande peso.

Com o intuito de confirmar a adesão à lógica da tipologia histórica, que independe da autenticidade, segue mais um defensor dos PSS, o sacerdote Virgilio Filippo, em suas conferências dominicais de uma rádio argentina, durante o ano de 1935: “Mas quero citá-los [PSS] para confrontá-los pela realidade e assim possa o ouvinte com sua crítica discernir a parte de verdade que encerram” (*apud* Lvovich, 2007, p. 124)⁴⁷. Neste, repetem-se os loquazes argumentos da história presente que confirma os escritos passados, isto é, se hoje, ou em qualquer tempo de atualidade, há o que quer que seja de condenável acontecendo a olhos vistos, é porque, segundo o sacerdote, ontem estiveram os sábios de Sião conspirando: “(...) o programa exposto nos *Protocolos dos Sábios do Sião* estava se cumprindo passo a passo, motivo pelo qual a discussão sobre sua autenticidade tornava-se uma tarefa vã” (*apud* Lvovich, 2007, p. 124).

⁴⁷ Adolf Hitler também se valeu da tipologia passado/presente, escrito/realidade para difundir os PSS: “a melhor crítica desses escritos é fornecida, entretanto, pela realidade” (*Minha luta*, 1983 p. 199) e logo na sequência deste dito, recomenda sua leitura com tom de alerta: “quem examinar a evolução histórica do último século sob o prisma deste livro [PSS] logo compreenderá também o clamor da imprensa judaica, pois no dia em que o mesmo for conhecido de todo o povo, nesse dia estará evitado o perigo do judaísmo”. (*idem*, 1983, p. 199). (HITLER, Adolf. *Minha luta*. São Paulo: Moraes, 1983).

Também baseado no sentimento de que a história confirma o texto, Hugo Wast – escritor católico argentino, com sucesso de vendas entre as décadas de 1920 e 1940, cujos romances foram traduzidos para vários idiomas – construiria a frase mais tipologicamente exemplar sobre a leitura dos PSS: “os *Protocolos* serão falsos, mas se cumprem maravilhosamente” (*apud* Lvovich, 2007, p. 141). *El Kahal*, com 24 edições na Argentina, foi considerado por muitos como um manual de história da má influência dos judeus sobre o mundo. Essa frase exemplar é nota de rodapé do prólogo desse romance que reproduz fielmente, em suas páginas, o conteúdo dos PSS. Vejamos as palavras do autor que precedem a frase aqui destacada:

Sem pronunciar-me sobre a insolúvel questão da autenticidade dos *Protocolos*, me limitarei a dizer que com boas palavras os judeus alegam que são falsos; mas, com fatos, todos os dias nos provam que são verdadeiros. Os *Protocolos* serão falsos, mas se cumprem maravilhosamente. (*idem, ibidem*)

Tem-se aí uma visão que inicia com a dúvida (“insolúvel questão”) relativa à autenticidade e termina com a certeza de sua falsidade (“serão falsos”). Além disso, destaca-se a oposição entre as palavras proferidas pelos judeus e a realidade, como se esta não fosse mediada também por palavras. Ou seja, o velho clichê de que contra os fatos não há argumentos se apresentava como uma forma de restringir a defesa daqueles a quem se atribuía a intenção de desestruturar a sociedade vigente.

Sob tais formas interpretativas, existe, na síntese da composição e do percurso de recepção dos PSS, ecos longínquos de uma forma de mesclar registro verbal e mediação da realidade, assemelhada àquela que os primeiros padres inauguraram na cultura cristã, segundo a qual, é possível tornar o profético pelo acontecido, ou vice-versa, num jogo de veridicção recíproca. É em razão desse eco, uma milenar reminiscência do espelhamento entre antigo e novo, que não se pode limitar a origem – e o almejado saneamento – da representação depreciativa do judeu às interpretações supostamente históricas, como dizíamos

fazer Flusser. Fosse assim, os intérpretes dos PSS importar-se-iam de maneira definitiva com a falsidade de seu texto de eleição e não o tratariam à guisa de manifesto. Há, dessa forma, uma adesão ao discurso anti-judaico permitida por um molde de pensamento de lógica que, ainda que inconsistente a olhos nus, sobrevive graças à permissão de dezenas de gerações de escritos que incorporam a perspectiva tipológica não só no cânone religioso, mas também na população relativa às duas faces desse cânone. Isto posto, passemos em exame a vertente literária da TB, isto é, a sua difusão nas práticas literárias.

4 – PERMANÊNCIA DA TIPOLOGIA BÍBLICA NA FORMA LITERÁRIA

4.1. Definições preliminares

Depois do espírito cristão nada existe de mais admirável do que o espírito do israelita (Murilo Mendes, 1994, p. 874)

Por meio de vários modelos teóricos, as ciências humanas descrevem os caminhos pelos quais uma cultura chega a produzir um texto. É possível refletir acerca das coerções ideológicas, das práticas retóricas, das formações discursivas, contextos semióticos, relações dialógicas, entre outros conceitos, para construir as formulações teóricas que ensinam a perceber o quanto de coletivo há nas produções individuais e o quanto há de pretérito nas produções presentes. Diferentes teorias partem de diferentes pressupostos e visam diferentes objetivos, no entanto, se há um fato que se consolidou em função dessas perspectivas desenvolvidas nas últimas décadas, é que existe um vínculo profundo entre uma prática cultural e a rede simbólica ou ideológica – ou qualquer que seja o conceito – pertinente a tal cultura. Dizer que uma civilização cristã produz uma literatura cristã constitui uma afirmação que está muito além da mera tautologia, pois os textos engendrados em tal cultura compartilham de fórmulas, conceitos e significados instaurados ao longo dos séculos pelos quais essa cultura se formou. Além disso, a relação entre religião e literatura é bidirecional, não há necessariamente uma hierarquia de profundidade-superficialidade, onde uma prática seria influenciada por outra, sem jamais influenciar.

Para aprofundar, exemplificar e especificar a relação existente entre a TB e práticas literárias engendradas na civilização cristã, observaremos detalhadamente o pensamento de dois teóricos da literatura que serviram de fonte, estímulo, e, de certa forma, legitimação conceitual, para empreendermos a presente pesquisa, que parte do princípio de que as representações dos judeus na cultura cristã são influenciadas por um modelo lógico associado ao da interpretação do cânone religioso dessa civilização.

Examinaremos, assim, as idéias contidas em dois escritos que relacionam a produção literária ocidental com o cânone religioso do cristianismo. Inicialmente tomaremos algumas das reflexões contidas no livro *Mimesis*, de Erich Auerbach, que compila, num período cronológico de praticamente dois milênios, observações relativas às práticas literárias e sua conexão com a estrutura tipológica da Bíblia. E, a seguir, será nosso foco o tratamento dado à Bíblia no livro *Código dos Códigos*, de Northrop Frye, que, ao adotar o pressuposto de que os livros do Antigo e Novo Testamento constituem uma unidade, medita acerca da forma como a estrutura tipológica tem uma dimensão cultural que se estende para além da composição da literatura religiosa no Ocidente.

4.1.1. Visão figural da realidade – em Erich Auerbach

Quando alcançamos o epílogo do livro *Mimesis*, encontramos os pressupostos sobre os quais Erich Auerbach observa e interpreta a realidade, através da representação literária, que estão fundamentados em três principais idéias, a saber: a) a observação de como estão previstos, para a criação de um texto, a adequação ao gênero e aos níveis estilísticos da antiguidade; b) a observação da quebra dessa doutrina dos níveis por um movimento iniciado nos romances de costumes do século XVIII, que alcançou a revolução romântica, no princípio do século XIX; e c) a observação de um modo de representar a realidade que já havia rompido essa mesma doutrina dos níveis, participando da constituição dos textos muitos séculos antes do movimento romântico. Trata-se da perspectiva cristã antiga, com sua *visão figural da realidade* (Auerbach, 2004, p. 500), já presente nos escritos do primeiro século de nossa era.

Lembremos que o que nos motiva a acompanhar esse procedimento, realizado nas práticas de escrita dos primeiros cristãos, é que ele nos afirma e nos permite demonstrar que determinados padrões textuais têm permeado a escrita dos textos ocidentais no decorrer dos últimos dois milênios. E, por meio de exemplos, podemos corroborar a presença de modelos textuais, distribuídos ao longo da mesma etapa temporal utilizada no *Mimesis*, em escritos que

representam a figura do judeu, também em sua forma tipológica. Vejamos como se processa essa técnica ao longo da exposição auerbachiana.

Traçado no início do livro um paralelo entre os relatos homérico e abraâmico, despontam da história de Abraão os escritos bíblicos caracterizados por um narrador que escreve, segundo bem nos lembra Auerbach, “exatamente aquilo que lhe fosse exigido por sua fé na verdade da tradição” (2004, p. 11), ou seja, uma verdade histórica que se mostra implacável, estruturada em modelos doutrinários, dos quais o fiel não pode prescindir. A proferição bíblica é um compromisso verbal imperativo, expressão de uma vontade soberana; é um processo explanativo onde as palavras, apesar de seu caráter divino e eterno, se desdobram e se desenvolvem guiando a vida do povo.

Mais à frente dessa época de registro e de transmissão da palavra divina, a Escritura Sagrada fica necessitada de ser compreendida em seu âmbito mais profundo ou oculto e ganha métodos exegéticos de leitura, também eles modelados pelo imperativo de levar adiante uma autoridade absoluta, patente em suas interpretações. Segue, desse modo, na linha do tempo e desloca-se no espaço cultural: “o método exegético estendeu-se também a outras tradições que não a judaica” (Auerbach, 2004, p. 13), para realidades que iam para além do limite judeu-israelita, pronto a absorver as novidades e modificações do mundo para dentro de seus parâmetros explicativos, e obrigando-se “a uma constante modificação interpretativa do seu próprio conteúdo” (*idem*, 2004, p. 13).

O relato bíblico, caracterizado, então, como um texto desprovido das circunscrições de gênero e estilo do mundo helênico, era apoiado em pressupostos religiosos e dirigia-se a todos os leitores do círculo judaico. No entanto, deslocou-se espacialmente, e enveredou pelo mundo dos gentios, tendo encontrado em Paulo, judeu da diáspora, seu mais empenhado representante. A mensagem, ajustando-se ao novo ambiente, passou a subtrair determinados pressupostos que encontravam dificuldade de assimilação, mas preservou o uso do “método já proporcionado pela tradição judaica, empregado, porém, desta vez de maneira incomparavelmente mais audaz, da interpretação reinterpretativa” (*idem*, 2004, p. 41). Interpretação reinterpretativa é a interpretação figural ou

tipológica, que pressupõe um deslocamento das explicações judaicas de certos eventos das Escrituras, para utilizá-las, por conseguinte, com o intuito de dar vida significativa aos eventos da nova Escritura. E temos aqui uma colocação crucial que queremos destacar nas palavras do autor:

(...) [o] Velho Testamento foi desvalorizado como história do povo judeu e como lei judaica, e converteu-se numa série de 'figuras', isto é, prenunciações e alusões prévias do aparecimento de Jesus e dos acontecimentos concomitantes (*idem*, 2004, p. 41).

Auerbach alega que há uma ênfase substancial dispensada ao significado decorrido da relação exegética entre os Testamentos em detrimento do fenômeno tomado à observação, isto é, o marco histórico judaico perde seu caráter essencial – aquele que inclusive o faz pertencer ao registro sagrado – para ser extremidade de um eixo temporal que se liga a outro acontecimento, agora do mundo cristão, importando menos os eventos observados do que a interdependência entre prenúncio e realização estabelecida entre eles.

Como já dito anteriormente, Auerbach observa que não havia, na escrita da Bíblia, uma separação dos campos estilísticos, tal como era usual encontrar nos escritos do mundo helênico, e essa característica antitética, que mistura os estilos – tanto para referir o sublime, como para referir o mundano – incorporou-se nos escritos patrísticos dos primeiros séculos do cristianismo, sem que isso tenha sido uma preocupação dos primeiros Padres. Estes, mais do que com a estruturação estilística, estavam preocupados com a atividade interpretativa das Escrituras, cujo

(...) método quase exclusivo [era] o das figuras (...). Na prática, trata-se, primeiramente, quase sempre, da exegese do Antigo Testamento, cujos episódios isolados são interpretados como figuras ou como profecias reais dos acontecimentos do Novo Testamento. (*idem*, 2004, p. 62)

A correlação feita entre dois eventos independentes, entrevendo neles, apesar do longo tempo que os separa, uma conexão previamente determinada, implica uma concepção histórica de perspectiva vertical, onde a seqüência figural das realizações terrenas é regida do alto pela providência divina, dissolvendo, desse modo, suas especificidades locais, temporais e causais. E a partir dessa visão entrecortada da linha horizontal da história, alega o autor:

(...) apresenta-se a constante preocupação em preencher as lacunas da representação bíblica, em completá-la com outros trechos bíblicos ou com considerações próprias, em produzir uma correlação fluente dos acontecimentos e, em geral, em dar à interpretação, irracional em si, uma forma que seja até o limite mais extremo, racionalmente convincente. (*idem*, 2004, p. 64)

Auerbach considera que na escrita bíblica há diálogos curtos e espontâneos, “e o ritmo e a atmosfera da Bíblia, sobretudo dos Evangelhos” (2004, p. 77) estão presentes nos escritos patrísticos. Demonstra que esses escritos registram um senso prático da realidade, *i.e.*, os ensinamentos cristãos deviam funcionar desde logo na vida terrena. Esse conteúdo cristão, que se faz presente, então, nos primeiros Padres, resulta numa aplicabilidade à rotina, e é reiterado, por exemplo, no século sexto, na história escrita pelo bispo Gregório de Tours sobre o povo dos francos; o prelado Gregório, atribui a esse povo um papel de liderança. Trata-se de um conceito global de história que é constituído pela providência divina, e perfaz a concepção tipológica de herança e sucessão: “como judeus e romanos teriam por própria culpa lançado fora sua tarefa de portadores da salvação, agora os francos teriam sido escolhidos” (Drobner, 2003, p. 513). Essa afirmação pauta-se sobre a concepção que a presença de Deus age continuamente e é manifesta naquele momento, para aquela comunidade de indivíduos.

Cinco séculos à frente, na *Canção de Rolando*, Auerbach reconhece que há uma semelhança entre as preces feitas – tanto pelo rei antes das batalhas,

como por Rolando à beira da morte – com os modelos litúrgicos⁴⁸. Mas o que chama a atenção do crítico são a estreiteza e a fixação do espaço vital registrado nessa *Canção de Rolando* e em textos religiosos do século XI, exemplificado na *Canção de Aleixo*. O caminho que o homem deve percorrer tornou-se único: “de Oriente e de Ocidente nada sobrou além de igrejas, vozes do céu, povo rezando – nada além do ambiente sempre igual de uma vida de santo” (Auerbach, 2004, p. 97). A representação da realidade fica bastante esquematizada, simplificada. Os fatos são emoldurados isoladamente, em quadros fechados que subsistem por si mesmos. Esse modo de expressar, que então se apresenta, não é considerado pelo crítico como sendo originalmente cristão, pois o modo originalmente cristão de representar era “incomparavelmente mais elástico, rico e estratificado” (*idem, ibidem*). No entanto, dispor isoladamente cada acontecimento teve, segundo o autor, um papel preponderante na técnica de representação. Cada cena, ou cada instante cênico, ganha, pelo isolamento, uma concentração de força, cujo efeito resulta em um modelo moral e com isso, observa Auerbach, o enrijecimento das personagens se aproxima do modelo figural. Os textos são constituídos de trechos independentes, que não se encadeiam uns nos outros, não narram os acontecimentos com fluência horizontal, e sim de maneira justaposta parataticamente, e as seqüências das idéias conformam-se da seguinte forma, segundo Auerbach:

(...) o parcelamento dos acontecimentos do Antigo Testamento, que são interpretados isoladamente, fora de seu contexto histórico, de uma forma figurativa, tornou-se fórmula. (...) Perante o acontecer terreno prevalece uma tendência semelhante: desligá-lo do seu contexto horizontal, isolar as partes, estendê-las num bastidor rígido, torná-las gestualmente impressivas dentro destes limites, de modo que apareçam como exemplares, modelares, significativas, deixando tudo o mais no campo do insubstancial. (*idem*, 2004, p. 100)

⁴⁸ Vale lembrar que, a despeito das controvérsias, “a vida litúrgica da Igreja, em suas colunas mestras, se construiu sobre os alicerces do culto sinagoga” (Porto, 1977, p. 8).

Tais quadros compostos isoladamente, que à primeira vista nos parecem uma asserção não favorável ao modo de representação que assim se fazia, surpreendentemente passam a ser considerados como área apropriada para os “germes da vivificação”. Quando se compara, nessa perspectiva, um texto de língua vulgar com um texto latino, este último é dotado de muito mais lisura, representando mais o mundo da vida espiritual, e distanciado da modelagem humana que a língua vulgar fez irromper; apesar de os quadros serem desprovidos de movimento progressivo, ganhavam em efetividade e poder. A seqüência de frases justapostas conquistou força poética e aos poucos foi se libertando do enrijecimento dos textos da Antiguidade tardia, característica que Auerbach insiste em dizer que não fazia parte do efeito resultante do modo original judaico-cristão de modelar os acontecimentos. O esquema simplista e rígido não é encontrado nos escritos dos primeiros Pais da Igreja. Tal característica se expande por meio da interpretação figural à medida que também se expande à doutrinação cristã, necessitada de meios eficazes para lidar tanto com povos que até então jamais haviam vivenciado tais determinações religiosas, quanto com o desmoronamento da ordem, que sucumbia junto à decadência do Império Romano.

Desde o início do cristianismo, observa mais uma vez Auerbach, fundiram-se os estilos sublime e baixo, e a retomada de motivos cristãos antigos, tais como a Encarnação ou a Paixão de Cristo, na literatura teológica do século XII, conservou o contraste *humilitas-sublimitas*. Essa característica contrastante tem origem, segundo ele, em passagens bíblicas como: “Naquele tempo, Jesus disse: ‘Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste essas coisas aos sábios e inteligentes, e as revelaste aos pequeninos’” (Mt 11,25), ou ainda: “Portanto, irmãos, vocês que receberam o chamado de Deus, vejam bem quem são vocês: entre vocês não há muitos intelectuais, nem muitos poderosos, nem muitos de alta sociedade” (I Cor 1, 26).

As Sagradas Escrituras criaram, então, uma nova categoria de linguagem cultivada, que incluía do movimento simples do cotidiano aos escritos dos temas mais elevados. Esse recurso aquiescia ainda a compreensão de difíceis

passagens das Escrituras que, apesar de sua linguagem sem formalidades, se faziam entender a poucos. Esses poucos que entendiam não eram os instruídos e cheios de saber, mas tão somente aqueles que tivessem humildade e fé. Do mesmo modo, observa o autor, o teatro cristão medieval “com seus elementos dramáticos inatos na liturgia, estende convidativamente as mãos para receber os incultos e os simples e levá-los do concreto, do cotidiano, para o oculto e verdadeiro” (Auerbach, 2004, p. 135). Tais cenas, inseridas no cotidiano, continua Auerbach, “estão engastadas numa moldura bíblica e histórico-universal. O espírito desta moldura que as permeia é o da interpretação figurativa dos acontecimentos” (*idem*, 2004, p. 136), ou seja, na medida em que representam o mundo próprio de seu tempo, também se assenhoram da marcha eterna dos acontecimentos. O procedimento está em dispor representantes dos relatos do Antigo Testamento, como, por exemplo, Adão e Eva, ao lado de Maria e seu filho Jesus, fazendo com que uma relação aparentemente anacrônica entre os personagens evidencie a abstração do tempo de Deus, que atua simultaneamente ao longo de todos os acontecimentos mundanos, que é justamente o que Auerbach nomeia como “construção figural da História Universal”:

Cada peça do teatro medieval surgido da liturgia é parte de um contexto e, mais propriamente, do mesmo contexto: parte de um drama único e imenso, cujo começo é a criação do mundo e o pecado original, cujo ponto culminante é a Encarnação e a Paixão, e cujo final, ainda futuro e esperado, é o retorno de Cristo e o Juízo Final. Os trechos situados entre os pólos da ação são preenchidos parcialmente pela Figuração, parcialmente pela imitação de Cristo. Antes de sua aparição, trata-se das figuras e dos acontecimentos do Velho Testamento, o tempo da Lei, nos quais a aparição do Salvador se anuncia de forma figural. (*idem*, 2004, p. 137)

Também nos sermões medievais, as alusões figurais são bastante utilizadas, e, segundo Auerbach, podiam ser compreendidas de forma imediata em determinadas ordens religiosas, e presume o autor que “esta forma de pensar

e de interpretar deve ter-se arraigado mesmo no povo, pois permeiam todos os sermões (*idem*, 2004, p. 143).

Temos reiterada, ainda, em relação ao simbolismo e alegorismo medievais, a importância da interpretação figural: “o que prepondera, de longe, na vida cristã da alta Idade Média é o realismo figural, que é encontrado em pleno florescimento nos sermões, nos hinos, na artes plásticas e nos mistérios” (*idem*, 2004, p. 170). Dessa forma, a *Comédia* de Dante, diz Auerbach, “está baseada, absolutamente, na interpretação figural” (*idem*, 2004, p. 169). A aparição de determinados personagens no além, como Catão, Virgílio e Beatriz, “é uma consumação da sua aparição na vida terrena, e que esta é uma figura daquela” (*idem*, 2004, p. 170). Assim sendo, a interpretação figural ganha espaço e autonomia para além dos relatos bíblicos, pois a vida terrena do mortal comum, e não apenas a dos personagens sagrados, é sombra do que será levado a termo no mundo da pós-morte. E não apenas isso, Auerbach observa que, em Dante, “a figura ultrapassa a consumação, ou, mais propriamente, a consumação serve para fazer sobressair a figura ainda mais eficazmente” (*idem*, 2004, p. 173). Ou seja, há a realização plena do processo figura/preenchimento.

A partir do ponto onde Auerbach observa que Dante coloca a figura humana para dentro da moldura exegética cristã, e quando constatamos tamanha força expressiva dentre todos os ensaios por ele apresentados, a ponto de arrebatá-lo o ouvinte ou o leitor, como ele mesmo diz, “independentemente de toda e qualquer interpretação” (*idem*, 2004, p. 175), ficamos tentados a sugerir que a obra *Mimesis* organizou a cronologia da interpretação figural na forma geométrica de parábola, emergência e ocaso, onde o ponto mais alto da curva – o modelo pleno da realização figural – é justamente o capítulo que trata da *Comédia*. A partir daí, a seleção e análise de textos nos faz notar que há uma mudança no que diz respeito à representação da fé e da doutrinação cristã na literatura. Evidencia-se um processo de secularização, quando há uma realização mais voltada para a esfera humana do que para a esfera divina, e também a perda dos

mecanismos do processo interpretativo. Vejamos como isso se apresenta deste ponto do livro em diante⁴⁹.

No ensaio seguinte, Auerbach explica que Dante possibilitou a Boccaccio a apreensão da multiplicidade do mundo para ser, então, reproduzida por meio de uma linguagem flexível e rica em expressões. No entanto, nada da visão figural-cristã aparece no livro de Boccaccio: “as suas personagens vivem sobre a Terra, e só sobre a Terra” (*idem*, 2004, p. 195). E, prossegue, “no *Decameron* desenvolve-se, pois, uma determinada moral ética, baseada no direito ao amor, essencialmente prática-terrena, e que, pela sua essência, é anticristã” (*idem*, 2004, p. 197). Mas, afirma adiante, “a peculiaridade de Boccaccio não é imitada e, provavelmente, nem é percebida” (*idem*, 2004, p. 227). Um texto escrito cem anos adiante – *Madame du Chastel* – é introduzido por citações bíblicas ou por citações de São Bernardo, por invocações a Deus, a Nossa Senhora, aos santos, por orações preparatórias, ou seja, “a coisa a ser comunicada é rodeada por um cinturão fortificado de fórmulas solenemente introdutórias (...) é socialmente determinado, não humanista, não clássico e essencialmente medieval” (*idem*, 2004, p. 212). É dessa forma, cortês e cavaleiresco, feudal e pomposo e não engrossa o movimento contemporâneo do século XIV, do qual participam os grandes escritores italianos. A junção da linguagem solene, cavaleiresco-cerimonial, ao que Auerbach nomeia de realismo “criatural” é um fenômeno, lembra ele, que está repetidamente estudado e analisado em o *Declínio da Idade Média* de Huizinga. E completa:

A grande carga de tradição do realismo “criatural” sério desta época [medieval] explica-se pela sua origem; provém da visão figural cristã, e pede emprestado do cristianismo quase todos os motivos conceituais e artísticos. A criatura que sofre está presente, para ele, na Paixão de Cristo, cuja pintura torna-se cada vez mais brutal e cujo poder de sugestão sensório-místico se intensifica,

⁴⁹ Vale lembrar, mais uma vez, que, embora Auerbach esteja tratando, centralmente, da mescla de estilo para representar a realidade, estamos investigando a abordagem figural-criatural impressa no decorrer de toda cronologia histórico-literária que se apresenta no *Mimesis*. Muitas vezes, quando possível, a seleção refere apenas a especificidade conceitual que concerne ao nosso contexto. Outras vezes, a investigação só pode ser destacada junto ao escrito literário que fez uso do modelo tipológico.

ou nas Paixões dos mártires. A intimidade doméstica, o *intérieur* sério (“sério” em contraste com o *intérieur* das farsas) deriva da Anunciação e de outras cenas domésticas que podiam ser encontradas nas Sagradas Escrituras. No século XV, a acomodação dos acontecimentos da história da salvação dentro da vida presente e quotidiana do povo tinha atingido um tal grau que o realismo religioso apresenta sinais de exacerbação e de crua corrupção. (*idem*, 2004, p. 216)

O que antes era figural, agora se transfizera criatural ou em condição de finitude, e ultrapassara o círculo cristão. Tornara-se componente de narrativas domésticas, cotidianas. O realismo criatural é, então, a sujeição do homem ao sofrimento e à mortalidade, proporcionado “obrigatoriamente pelo conceito modelar da Paixão de Cristo, relacionada com a história da salvação” (*idem*, 2004, p. 217), e a mentalidade predominante da época passou a ler por meio dessa visão criatural, conforme as palavras de Auerbach, “somente a inutilidade e a vaidade de todo esforço terreno” (2004, p. 217). A criaturalidade apela constantemente à ordem divina, ainda que, observa o autor, “recaindo com força bem maior sobre a vida terrena, e esta é contraposta com maior evidência e efetividade contra a decadência terrena e a morte, do que contra a salvação eterna” (*idem*, 2004, p. 226). O aprofundamento do elemento sensório-criatural é levado até o Renascimento e conferiu a este, “um forte contrapeso oposto às forças separadoras dos estilos que brotaram da imitação humanista da Antiguidade” (*idem*, 2004, p. 228). Torna-se visível, a partir deste ponto do *Mimesis*, uma matização entre as características criatural e bíblico-figural-interpretativa. Tomando como exemplo a mistura de estilos nos sermões do final da Idade Média, a concepção criatural responde pelos elementos populares e a figural, pelos elementos sábios e edificantes, simultaneamente. E essa espécie estilística de textos religiosos chegou a influenciar até escritos polêmicos-satíricos contra a Igreja, como é o caso de Rabelais, na primeira metade do século XVI. Sendo assim, Auerbach declara discordar de outros críticos que separam Rabelais do dogma cristão:

(...) o realismo criatural adquiriu com Rabelais um sentido totalmente novo, violentamente oposto ao sentido medieval, o do triunfo vitalista-dinâmico da corporalidade e das suas funções (...) A sua imitação realista concerne à vida terrena triunfante, o que é totalmente anticristão e tão oposto à ideologia do realismo criatural da tardia Idade Média que é justamente nos traços medievais do seu estilo que se manifesta de forma mais concludente o seu afastamento da Idade Média; eles mudaram totalmente de fim e de função (*idem*, 2004, p. 241),

o que se explica, em outras palavras, que “a unidade e a imortalidade não mais dominam a imagem do homem” e a visão rabelaisiana do homem está “liberta dos conceitos emoldurantes cristãos e socialmente determinados da Idade Média” (*idem*, 2004, p. 242).

Também os escritos de Montaigne, na segunda metade do XVI, quando trata da natureza da alma e da natureza da carne, ou da unidade corpo-espírito, tem suas raízes na antropologia cristã-criatural: “Ele [Montaigne] se refere ao dogma da ressurreição da carne e a passagens bíblicas; (...) cita uma das muitas passagens nas quais Santo Agostinho combate as tendências dualistas e espiritualistas de seu tempo...” (*idem*, 2004, p. 271). E, novamente, conforme já havia sido dito para os escritos de Rabelais,

[Montaigne] sente que a sua união corpo-espírito, extremamente concreta, está aparentada com concepções cristãs do homem. Mas, evidentemente, o seu realismo criatural abandonou a moldura cristã na qual surgira. A vida terrena não mais é uma figura da vida no além, não mais pode se permitir desprezar e negligenciar o aqui, por amor a um ali. (*idem*, 2004, p. 274)

E complementa: “(...) a mistura de estilos é criatural e cristã. Mas a ideologia não é mais cristã nem medieval” (*idem*, 2004, p. 275).

Em Shakespeare, igualmente, Auerbach identifica, pela não separação de estilos, em oposição ao Classicismo francês, “o elemento da criaturalidade corpórea” (*idem*, 2004, p. 279). São personagens de posição elevada (reis,

príncipes, generais, nobres, etc) que, no entanto, podem ser gordos, fedorentos, bêbados, loucos, todos com aspectos do medievo-criatural, com alternância entre cenas trágicas e cômicas dentro da tragédia. O quadro estilístico shakespeariano, escreve Auerbach, também encontra raízes na tradição popular que nada mais é, originalmente, que o “drama universal da história de Cristo” (*idem*, 2004, p. 288), ainda que reunido com motivos folclóricos não cristãos.

Auerbach observa que, nos séculos medievais, a concepção do trágico não se desenvolveu completamente, pois “toda a tragicidade [foi] encerrada na tragédia de Cristo” (*idem*, 2004, p. 275). E continua:

(...) por mais sérios que fossem [os acontecimentos], estava a dignidade superlativa, que tudo abrangia, de um único acontecimento, a aparição de Cristo, e toda tragédia não era senão figura ou reflexo de um só conjunto de acontecimentos no qual necessariamente desembocava: o conjunto do pecado original, nascimento e sofrimento de Cristo, Juízo Final. (*idem*, 2004, p. 282)

No decorrer do século XVI, “afrouxou-se finalmente a concepção da moldura cristã-figural em quase toda a Europa” (*idem*, 2004, p. 283). No teatro elisabetano, reafirma Auerbach, “a velha e grande ordem do pecado original, sacrifício divino, Juízo final, retrocede” (*idem*, 2004, p. 288). O significado disso tudo é que o trágico ou o campo de ação humana perdem os antigos limites, ou seja, “a solução através do pecado original e do drama da salvação começou a perder sua validade” (*idem*, 2004, p. 288), liberdade que durou pouco, pois logo depois “os movimentos contrários represadores conseguiram predominar” (*idem*, 2004, p. 288), entre eles o Protestantismo e a Contra-Reforma. Até mesmo na Espanha de Cervantes, diferenciada, aos olhos de Auerbach, do resto do espírito da Europa, “os fenômenos da realidade já se haviam tornado difíceis de serem abrangidos, e não mais se deixavam ordenar de forma unívoca e tradicional” (*idem*, 2004, p. 319). E nas tragédias francesas, em especial as de Racine, “não deve aparecer nem o cotidiano dos acontecimentos, nem o criatural das pessoas” (*idem*, 2004, p. 331). Há motivos bíblicos na tragédia racineana, como por

exemplo, os personagens Esther e Assuéros, porém, desprovidos da concepção criatural, e ajustados à moldura estabelecida que, na era absolutista, adotava regra das unidades dramáticas e segregava tudo o que era baixo, permitindo o máximo de elegância da expressão. Há uma quebra com a tradição popular milenar, cristã e misturadora de estilos. No entanto, o século XVII possui uma importante literatura cristã na França, e ainda que sua escrita esteja completamente caracterizada pelo estilo elevado, diz Auerbach, “é tido como um século cristão-ortodoxo” (*idem*, 2004, p. 352). No século seguinte, iluminista, a mistura de estilo volta a ocorrer, mas não há um aprofundamento no criatural, apenas algumas poucas representações, exemplificadas em Voltaire quando refere a decadência de seus últimos anos de vida. No entanto, Auerbach retoma os séculos XVII e XVIII para tratar do gênero que abarca as memórias e os diários, da vida das mais altas camadas sociais. Destaca Saint-Simon que, particularmente, difere de todos os estilos de sua época, contrasta com o estilo elegantemente formulado e considera o corporal e o espiritual como um todo. Na Alemanha, “a mistura estilística cristã-criatural se manteve através do século XVII e também mais tarde não foi totalmente suplantada pela influência clássico-francesa” (*idem*, 2004, p. 389). No entanto, continua o autor, “a mistura de estilos, entusiasticamente recebida sob os auspícios de Shakespeare, aparece quase exclusivamente em assuntos históricos ou poéticos-fantásticos” (*idem*, 2004, p. 395).

Auerbach situa, na Alemanha, a fixação do historicismo ou realismo moderno. Trata-se, segundo suas palavras, da história como fundamento mais profundo da realidade, um critério fundamental na compreensão das culturas e das sociedades humana. Aos poucos vai demonstrando, não só na literatura alemã, mas também na francesa e na inglesa, como as condições da história contemporânea vão sendo enredadas na ação de forma cada vez mais exata e real. Desenvolveu-se progressivamente, diz Auerbach,

(...) uma espécie totalmente nova de estilo sério ou, se se preferir, elevado; não seria possível transferir para os novos objetos, sem mais nem menos, os níveis

antigos, nem os cristãos, nem os shakesperianos, nem os níveis racinianos de percepção e expressão. (*idem*, 2004, p. 431)

Auerbach demonstra o historicismo nos diversos autores do XVIII e XIX, até chegar em Flaubert. Em Flaubert, há uma intenção de alcançar a expressão lingüística plena, uma autonomização da linguagem, que é quando, por uma submersão nos objetos da realidade, se atinge uma maturidade verbal que faça com que os objetos sejam vistos

(...) como Deus os vê, na sua verdadeira realidade. A isto se junta uma concepção da mistura de estilo que surge na mesma visão mítico-realista; não haveria objetos elevados e baixos; o universo seria uma obra de arte criada sem parcialidade, o artista realista deveria imitar os processos da criação, e cada objeto conteria, na sua peculiaridade, perante o olho de Deus, tanto a seriedade quanto a comicidade, tanto a dignidade quanto a baixeza. (*idem*, 2004, p. 438)

Era o puramente literário, afastado de considerações políticas e econômicas. Já em Zola, diz Auerbach, “o princípio *l'art pour l'art* está liquidado” (*idem*, 2004, p. 459). Zola, segundo o autor, “levou a sério a mistura de estilos; foi além do realismo meramente estético da geração que o precedeu” (*idem*, 2004, p. 459-460), isto é, sua obra considerava os problemas sociais de sua época, e seu nível estilístico mistura o humilde com o sublime para escrever uma tragédia histórica que procurava abranger toda a vida de seu tempo. Depois dele, veio a reação “antinaturalista”. O realismo russo do século XIX, por sua vez, diz Auerbach,

(...) está fundamentado numa idéia cristã e patriarcal da dignidade criatural de cada ser humano, independentemente da sua classe social ou da sua situação e que, portanto, está aparentado, nos seus fundamentos, muito mais com o antigo realismo cristão do que com o moderno realismo europeu ocidental. (*idem*, 2004, p. 467)

Ou, em outras palavras, a realização mais plena, aos olhos dos leitores europeus, da mistura de realismo e tragédia.

No último capítulo, o motivo figural-criatural já não pode mais ser encontrado conceitualmente. O que encontramos é a seleção de um fragmento proustiano que refere Abraão – o mesmo personagem bíblico que participa do capítulo primeiro do *Mimesis* – e que está aí inserido junto às lembranças que o protagonista de *Em busca do tempo perdido* consegue resgatar do pai. É como se o patriarca bíblico reaparecesse para explicar exegeticamente o trecho final do livro. Com essa correspondência entre os dois textos, entre tantas outras que encontramos no decorrer da leitura, é inevitável pensar que o *Mimesis* articula em seus ensaios o funcionamento do esquema figura/preenchimento, ou seja, que o método figural representaria a própria estrutura do sistema discursivo do livro. No entanto, embora uma parte da crítica concorde que essa seja a tendência geral do *Mimesis*, outra aponta esse tipo de leitura como reducionista ou até mesmo equivocada⁵⁰.

Por fim, mais uma vez explicitamos o propósito desse recorte de perspectiva tipológica feito ao *Mimesis*. Apesar de estarmos diante de uma organização cronológica lacunar, às vezes interrompida por mais de cinco séculos, como acontece na sequência dos capítulos 4 e 5, que tratam de Gregório de Tours e da *Canção de Rolando*, a interpretação figural tem operado continuamente nos acontecimentos exemplarmente circunscritos entre os textos homéricos e bíblicos até os textos do século XX. E dá evidências de que a interpretação figural/criatural é uma leitura da literatura ocidental vinculada à tradição cristã, ou mais exatamente, como expressam as palavras de Benzaquén de Araujo, no *Mimesis* há “um esforço no sentido de se valorizar a contribuição cristã dentro da história literária do Ocidente” (Colóquio UERJ, 5º, 1994, p. 78), numa totalidade indissolúvel entre conteúdo e forma.

⁵⁰ 5º Colóquio UERJ. Erich Auerbach. Rio de Janeiro: Imago, 1994. Ver Gumbrecht (p. 80 e p. 209) e João César (p. 177).

4.1.2. Estrutura de escrita – em Northrop Frye

Northrop Frye inicia seu livro *Código dos códigos* declarando que não pretende pensar “a Bíblia enquanto literatura” (2004: 10). Seu intuito é demonstrar “como os elementos da Bíblia montaram uma estrutura imaginativa – um universo mitológico, (...) – dentro do qual a literatura do ocidente operou até o século XVIII⁵¹, e dentro do qual ela ainda opera em grande parte” (*idem*, 2004, p. 9). É uma relação que se estabelece entre a Bíblia – considerada por ele como um livro que começa no princípio do Antigo Testamento e finda no final do Novo Testamento⁵² – e a literatura do Ocidente.

Frye trabalha com uma divisão tríplice do uso da linguagem artística: metafórica, metonímica e descritiva. À primeira corresponde a *estória* da ação dos deuses; à segunda, o argumento, *abstração*, ou conceito; e à terceira, a descrição *histórica* dos fatos e, necessariamente, por se tratar de arte, não deriva dessa seqüência uma concepção de progresso. Mas o texto da Bíblia, perspectivado segundo essa categorização, mostra-se de modo ligeiramente diferenciado. A Bíblia, diz ele, “entra de modo um pouco desajeitado em nosso ciclo de três fases” (*idem*, 2004, p. 53). E explica o que acontece:

(...) o idioma lingüístico não coincide de fato com nenhuma de nossas três fases da linguagem, apesar da importância que elas tiveram na história da influência bíblica. Esse idioma não é metafórico como a poesia, embora seja pleno de metáforas, e ele é tão poético quanto possa sem ser uma peça literária. Não usa a linguagem transcendental da abstração ou da analogia, e seu uso da linguagem descritiva é ocasional ao longo de todo o conjunto. Na verdade é um quarto tipo de expressão, para o qual eu adoto o agora bem fixado termo de “kerygma”⁵³, ou seja, proclamação. No uso comum reserva-se esse termo quase

⁵¹ Auerbach, em *Mimesis*, chega até o século XX, sob outros pressupostos.

⁵² Frye, ao considerar a Bíblia como uma narrativa que começa no Gênesis e finda no Apocalipse de João, difere do ponto de vista da crítica que considera os Testamentos como obras distintas, contrapondo-se ao ponto de vista judaico, no qual o Antigo Testamento não necessariamente tenha que considerar o Novo Testamento como continuidade literária. Essa crítica, apesar de reconhecer a evidente continuidade teológica entre as duas partes da Bíblia cristã, observa que os pressupostos literários são distintos e, portanto, não procede observá-las como produções seqüenciais (cf. Alter, 2007, p. 9).

⁵³ Trata-se de uma forma retórica que transmite uma revelação.

só para os Evangelhos, mas a diferença que possa haver entre estes e o resto da Bíblia não justifica essa restrição. (*idem*, 2004, p. 55)

Para Frye, as estruturas verbais bíblicas lembram a natureza do mito, o qual se define, do ponto de vista da crítica literária, como sendo enredo ou narrativa que, ao longo do tempo, ajuda a criar uma história cultural, e vem a se tornar parte da matéria prima da literatura.

Na tentativa de reunir a definição de estória do populário ou folclórica e mito, como sendo a mesma espécie de narrativa, o autor afirma que “na Europa Ocidental as estórias bíblicas tiveram esse significado mítico central pelo menos até o século XVIII” (*idem*, 2004, p. 59), sem nenhuma diferença do ponto de vista estrutural ou de conteúdo. E, segue o autor, “as estruturas míticas continuam a dar forma às metáforas e à retórica de tipos posteriores de estrutura” (*idem*, 2004, p. 61), ou seja, determinados traços metafóricos e retóricos permanecem.

Importante para o nosso ponto de vista é a vinculação indelével que o autor explicita entre os Testamentos. Referindo-se aos evangelistas e seus escritos, diz que “a única coisa que lhes merece o interesse é a comparação entre os eventos que relatam e o Antigo Testamento, naquilo que, conforme a leitura deles, este diz que deveria acontecer ao Messias” (*idem*, 2004, p. 68).

Com relação a algumas características textuais, o autor observa que é próprio da época a veiculação de textos em forma poética e com uso de metáforas, independentemente de os textos terem a pretensão de se estruturarem como literários. Dado o caráter de verdade atribuído ao conteúdo bíblico, a veracidade de um fato é, então, comumente representada por meio de hipérbole ou exagero intencional; os fatos são representados enfaticamente. E o uso feito da metáfora na Bíblia, observa Frye, é ilógico, pois sustenta que

(...) duas coisas são a mesma coisa, permanecendo diferentes, o que é absurdo.

(...) Acabamos tendo que considerar a possibilidade de que a metáfora não é um

ornamento acessório da linguagem bíblica, mas uma de suas modalidades diretivas do pensamento. (*idem*, 2004, p. 81)⁵⁴

Do ponto de vista cristão, os Testamentos formam um espelho duplo, se auto-referenciam e se auto-explicam. As concepções cristãs se desdobram dos escritos do Antigo, às vezes como citação direta, às vezes indireta. Cada parte do Novo Testamento tem, desse modo, uma relação explicativa com um ponto qualquer tomado de seu antecessor. E reivindica, tautologicamente, a legitimidade desse poder de explicação, de modo tão circularmente ilustrativo: “Como sabemos que a estória dos Evangelhos é verdadeira? Porque confirma profecias do Antigo Testamento. Mas como sabemos que estas profecias são verdadeiras? Porque a estória no Novo as confirma” (*idem*, 2004, p. 107). Redundantes, um Testamento antecipa algo, o outro Testamento cita ou explicita a antecipação, e a desdobra como evidente realização, produzindo, com o recurso responsivo acertado, uma volta natural à pendência profetizada que o gerou.

Há alusões ao Antigo Testamento em praticamente todas as passagens do Novo. Daí esse procedimento chamar-se TB, pois os fatos ou personagens do Antigo Testamentos são tipos – do grego *typos*, traduzido para o latim como *forma* ou *figura* – que potencialmente sugerem algo inacabado, ou prefigurado, à espera de que se realizem, e, uma vez realizados, produzem seus antitipos. Frye alerta para a idéia de que o modo tipológico de ler a Bíblia é tão evidente no Novo Testamento “a ponto de não restar dúvida de que este é o modo ‘certo’ de lê-la. ‘Certo’ aqui tem o único sentido que a crítica literária pode admitir: o do modo que se conforma à intencionalidade do próprio livro e às convenções que ele pressupõe e exige para a leitura” (*idem*, 2004, p. 109). Frye observa que estudar academicamente a TB não significa aderir ao credo cristão, pois a tipologia “é uma forma de retórica, e pode ser estudada criticamente como tal, tanto como qualquer outra forma de retórica” (*idem*, 2004, p. 109-110). Tal como a

⁵⁴ A partir desse ponto, o autor vai objetivamente tratar da tipologia bíblica, e todo seu conteúdo teria que ser aqui transcrito, no que dependesse da importância que ele tem para nossa pesquisa. Por esse motivo, adiantamos que o que segue terá, assumida e necessariamente, uma completa equivalência aos capítulos 4 e 5, utilizando tanto o formato de paráfrase quanto o auxílio da citação.

causalidade, que é também mais uma forma retórica, a TB pressupõe e sugere um processo histórico. É o que acontece com o tipo, que em seu passado profetizou algo que remete ao antitipo presente, quando já realizado, ou o tipo presente que aponta ou conduz ao antitipo futuro, ainda a ser realizado. Segundo Frye, “a tipologia e a causalidade são retoricamente semelhantes na forma, e de fato pode-se pensar naquela como analogia desta” (*idem*, 2004, p. 111).

A tipologia, vez ou outra, tem também um procedimento retrospectivo, quer dizer, os tipos são estabelecidos depois que aparecem os antitipos, ou seja, não se diz, no Cristianismo, que Isaías, entre o oitavo ou sétimo século antes do advento de Cristo, estivesse profetizando sobre a vinda de Jesus. Uma vez que Jesus foi aceito como sendo o Messias, aí sim ficou entendido, ou estabelecido, que a profecia de Isaías a ele se referia.

No entanto, entre tipologia e causalidade há uma diferença com relação ao tempo. Nesta última, “as causas devem se situar no mesmo plano temporal de seus efeitos para que sejam genuínas” (*idem*, 2004, p. 111-112). Já a tipologia, “assinala eventos futuros que freqüentemente se tomam como pertencendo a um tempo transcendente, de tal modo que contém tanto um movimento para diante quanto um esforço vertical” (*idem*, 2004, p. 112).

Frye explica que historicamente o povo de Israel não possuía um Império. Os dois períodos de prosperidade ligados à história de Israel estavam no entremeio do declínio de um grande império e o surgimento de outro; o poder temporal estava, portanto, em “mãos pagãs”. A forma histórica registrada no Antigo Testamento dirigia-se, por esse motivo, para o futuro, onde se acreditava que a importância de Israel seria reconhecida. Daí não ser a TB uma forma exclusiva da escrita cristã do Novo Testamento; a respeito disso, diz o autor que “do ponto de vista do judaísmo o Antigo Testamento é muito mais genuinamente tipológico sem o Novo do que com ele” (*idem*, 2004, p. 112). A restauração de Israel e a vinda do Messias são, por conseguinte, os principais antitipos das profecias veterotestamentárias. Ademais, a Bíblia “fornece os antitipos cujos tipos são cultos pré-bíblicos, como dos cananeus. Deduz-se daí que ela reivindica

explicar o ‘verdadeiro significado’ desses cultos, relacionando-os com o serviço do verdadeiro Deus” (*idem*, 2004, p. 121).

No cristianismo, a ressurreição do Messias não estabeleceu o final dos tempos que promoveria o mundo da eternidade. A ressurreição ocorreu sem produzir tal evento, e o apocalipse foi deslocado para o futuro. Com esse adiamento passou a existir a crença sobre a parúsia, ou uma segunda vinda messiânica. Enquanto isso, as doutrinas da teologia cristã, como antitipos, vão preenchendo continuamente os tipos das profecias bíblicas. Frye lembra ainda que um dos resultados da Reforma Protestante foi renovar a ênfase na importância tipológica do Antigo Testamento, e “com as grandes revoluções científicas do século XVIII o pensamento tipológico adentrou a arena secular” (*idem*, 2004, p. 115). Desse modo, o próprio presente da existência humana torna-se tipo que sinaliza acontecimentos futuros, seus antitipos.

Frye observa que as religiões bíblicas enfatizam a salvação, quer seja uma salvação social, quer seja individual. Ambas se alternam e estão interligadas. O autor entende, ainda, que o conteúdo da Bíblia é essencialmente de revelação, que acontece em sete fases. Há uma progressão dialética nessas sete fases da revelação, que são: “criação, revolução ou êxodo (Israel no Egito), lei, sabedoria, profecia, evangelho e apocalipse” (*idem*, 2004, p. 136). As cinco primeiras pertencem ao Antigo Testamento, e as duas últimas ao Novo. Cada uma das fases amplia a perspectiva daquela que a antecede, e, consideradas como outro aspecto da tipologia, cada fase é tipo da que lhe é anterior e o antitipo da que lhe é posterior. Vejamos.

Com relação à primeira fase, o autor chama a atenção para o fato de que “o significado essencial da história da criação parece ser o de um tipo cujo antítipo (sic) é o novo céu e a nova terra prometidos no Apocalipse, 21:1” (*idem*, 2004, p. 144). A segunda fase, revolução ou êxodo, é a revelação feita por Deus a Moisés por meio de escuta, e não pela visão. Daí a proibição à feitura de imagens, o ódio à idolatria, e “uma impaciência revolucionária que vai de encontro a uma atitude passiva em relação à natureza e aos deuses” (*idem*, 2004, p. 149). A obediência judaica à lei, neste caso o segundo mandamento, para que a ajuda de Deus

esteja presente, e sua contraparte cristã, o exercício de fé que produz resultados milagrosos, “ambas as coisas incluem protestos contra qualquer rendição ao destino ou aos ciclos da natureza” (*idem*, 2004, p. 149). Em seguida à expulsão do Egito, vem a lei, a qual dá um sentido de pureza ao povo que, tendo sido expurgado ou apartado, se unifica perante a crise ou a malignidade enfrentada. Embora a visão da natureza seja distinta da visão grega, também há na Bíblia uma identificação entre lei moral e lei natural, pois ambas, são controladas pela mesma vontade divina. No entanto, “com um Deus personalizado e onipotente não se pode na verdade distinguir um milagre de um evento natural, exceto pela raridade do primeiro” (*idem*, 2004, p. 152). Com a individualização da lei, principia a quarta fase, a da sabedoria, na qual temos a interpretação, comentário e aplicação da lei. O sábio tem por característica “ser aquele que segue pelo caminho aceito, aquele que a tradição e a experiência já demonstraram ser o certo” (*idem*, 2004, p. 153). A literatura da sabedoria é constituída de provérbios. Essa fase, com seu senso de repetição do que já foi experimentado, reafirma a tradição. Já a profecia, ou quinta fase, retoma a revolução deixada para trás pela postura conservadora da sabedoria. “A profecia é a individualização do impulso revolucionário, assim como a sabedoria é a individualização da lei; aquela está engrenada com o futuro assim como esta com o passado” (*idem*, 2004, p. 158). Os profetas, inicialmente, são reconhecidos por poderes resultantes de êxtases; absorvidos pelo funcionalismo das cortes e coagidos a agradar o rei, passam a ganhar destaque bíblico quando falam mal da política real: “profeta autêntico é o que tem mensagem impopular” (*idem*, 2004, p. 158). Suas predições, diz Frye, tratam de um futuro próximo. A fase profética amplia a fase da sabedoria. E completa: “o momento presente do profeta é o do filho pródigo alienado, um momento que rompeu com sua própria identidade no passado, mas pode a ela retornar no futuro” (*idem*, 2004, p. 161). A sexta fase, o evangelho, intensifica a visão profética. É, segundo Frye, “uma forma diferente de se individualizar a lei, fundada na profecia. (...) o Cristianismo vê o Antigo Testamento sobretudo como profecia, não como lei” (*idem*, 2004, p. 163). O Apocalipse, diz Frye, “é um mosaico de alusões ao Antigo Testamento. Isto significa que ele é uma

progressão de antitipos” (*idem*, 2004, p. 168). O autor termina a exposição da última fase demonstrando como essa fase retorna à primeira, fechando um ciclo: “No final do Livro do Apocalipse, com frases como ‘faço eu novas todas as coisas’ (21:5), e a promessa de um novo céu e de uma nova terra, alcançamos o antitipo de todos os antitipos, o verdadeiro começo da luz e do som, cujo tipo é a primeira palavra da Bíblia” (*idem*, 2004, p. 171).

Retomando as questões da linguagem metafórica, Frye divide as imagens naturais da Bíblia em dois níveis: “o inferior, expresso no contrato de Deus com Noé, pressupõe uma natureza a ser dominada e explorada pelo homem; o superior, expresso no contrato anterior, com Adão, ainda no Paraíso, é a natureza a que o homem pertence essencialmente” (*idem*, 2004, p. 171). Entre um e outro temos mais três, formando a estrutura de cinco conjuntos de imagens bíblicas: “o paradisíaco, o pastoral, o agrícola, o urbano e o da própria vida humana” (*idem*, 2004, p. 178). Tendo por base tais grupos imagéticos, o autor cria inúmeras relações tipológicas entre os Testamentos. A título de exemplificar sumariamente as inúmeras imagens com que o autor ilustra cada um dos conjuntos, temos, por exemplo, para a imagem paradisíaca, a redenção prefigurada na estória do Éden, que é o mundo idealizado e apocalíptico, o qual se apresenta em forma de revelação. Para a pastoral, o sacrifício de Abel torna-se tipo de Cristo. Para a agrícola, há identificação do corpo de Cristo com a árvore da vida do Jardim do Éden. E ainda o corpo de Cristo, para a imagem urbana, em lugar do templo na nova Jerusalém. Assim por diante, as imagens visuais se expandem através da linguagem.

Lembramos, como exposto inicialmente, que Frye define a palavra mito no contexto literário como sendo *mythos*, o mesmo que enredo ou narrativa. E temos, mais uma vez, uma referência que define os conceitos de mito e tipologia:

(...) o pensamento mítico e tipológico não é racional; temos de nos acostumar a concepções que não seguem distinções ordinárias de categorias; por assim dizer, são líquidas ao invés de sólidas. Mas não são gasosas, pois tendem a manter seu volume; talvez também sua forma. (Frye, 2004, p. 211)

Para finalizarmos esta demonstração do funcionamento da Bíblia como um texto unificado e contínuo, do qual decorre um modo de ler imprescindível para a visão tipológica, apresentaremos um quadro comparativo do arranjo textual tipológico elaborado a partir das informações do autor (*idem*, 2004, p. 244):

ARRANJO JUDAICO DO ANTIGO TESTAMENTO	ARRANJO CRISTÃO DO NOVO TESTAMENTO
Lei	Evangelhos
Antigos Profetas ou Relatos Históricos	Atos dos Apóstolos
Novos Profetas	Epístolas apostólicas
Escritos	Apocalipse de João

Há, na organização, assim observada, uma correspondência de conteúdos estabelecida entre os dois Testamentos. O curioso, decorrente dos paralelos estabelecidos, é que, ao término do Antigo Testamento, temos o Segundo Livro das Crônicas, no qual podemos ler um decreto do rei Ciro da Pérsia, na segunda metade do sexto século a.C, sobre a volta dos judeus à terra de Israel. É um final-tipo a ser preenchido na futura restauração da terra natal dos israelitas. Obviamente que, com a reorganização dos livros na Bíblia Cristã, esse final deixa de ocupar a posição derradeira da compilação bíblica, e, realocado para junto dos livros históricos, em seu lugar, aparece o livro profético de Malaquias, cujas palavras, no fechamento do cânone cristão, possibilitam a transição para o Novo Testamento.

Daí por diante, e mais uma vez tomamos as palavras de Frye, “as grandes estruturas doutrinárias do passado, aquelas que identificamos como católicas, protestantes e similares, sempre tenderam a fazer de si mesmas antitipos da narrativa e das imagens bíblicas” (2004, p. 266), ou seja, a disposição do procedimento tipológico deixou escapar a estrutura da escrita da Bíblia para dentro dos escritos seculares.

Dado que a intenção de expor as concepções de Auerbach e Frye é a de enfatizar o quão intensa e abrangente é a relação existente entre a estrutura de composição do cânone religioso cristão e as práticas literárias dessa civilização, consideramos por finalizada a exposição do pensamento de seus dois importantes estudos, de grande influência nos estudos literários. Sob esse ponto de vista, a Bíblia representa não apenas matéria-prima para o conteúdo, mas também uma fonte de percursos lógicos, que concede primordialmente um modelo relacional para o universo literário – entre outras instituições culturais – que vem sendo praticado secularmente.

Entendemos os trabalhos de Auerbach e Frye como referências necessárias da teoria literária para que se justifique conceitualmente a proposta fundamental deste trabalho, que é o de construir um quadro referencial da TB capaz de contribuir para o entendimento das representações do povo judeu nas práticas literárias. Trata-se a exposição do trabalho dos dois autores, portanto, da exposição de um pressuposto de nossa pesquisa, que é a natureza inextricável da influência entre as práticas de retórica e leitura religiosa e a composição literária de índole não religiosa. E, nesse pressuposto, enquadra-se a idéia específica de que o tratamento concedido à figura do judeu compartilha de um universo bem mais amplo do que o das relações históricas ou pretensamente históricas entre os povos cristãos e judeus. Segundo nossa hipótese, a relação estabelecida entre os dois povos, do ponto de vista do cristianismo, é análoga à relação de suas escrituras religiosas.

Tendo em vista a explicitação do pressuposto de que a literatura está integrada à tipologia da escritura religiosa, conforme feita neste capítulo da tese, e as reflexões anteriormente feitas, acerca da TB, sob os aspectos de distinção entre cristianismo e judaísmo e posterior desmerecimento da história judaica, iluminemos essa ordem de reflexões com duas análises de obras da literatura brasileira.

4.2. Percursos analíticos

Há, na literatura brasileira, um corpo de exemplos a ser explorado acerca da representação do judeu na literatura, conforme podemos averiguar pela abundância de ocorrências recenseadas no *Arquivo da presença judaica e estrangeira na literatura brasileira* (cf. Marczyk, 2007). É certo que, numa investigação minuciosa, faz-se de extrema complexidade determinar os limites entre os tratamentos dados à figura do judeu e atestar se são provenientes da TB, das divergências teológicas relativas à não aceitação de Jesus como Messias ou outras formas de conceber esse povo, provenientes de leituras religiosas, e por que não míticas, mas que se pretendem históricas.

Se nem tudo que é representação do judeu pode ser entendido como proveniente do pensamento tipológico, por outro lado, é importante também lembrar que a presença da TB nem sempre está associada à representação do judeu, ao menos de forma direta. Vejamos, a título de ilustração, o seguinte trecho do poema "O Cristo Aclamado", de Murilo Mendes (1994, p. 801):

É o homem de sentidos perfeitos,
Previsto e anunciado desde o tempo antigo
(Antes que Abraão fosse ele é).
Prefigurado pelos patriarcas e profetas,
O Deus coeterno ao Pai e ao santo Espírito.
É ao mesmo tempo o homem contemporâneo,
Que se senta à nossa mesa, rompe o pão e bebe o vinho,
Conversa com as mulheres da vida
E muda pelo avesso os pecadores.

Aí se encontram, ainda que repletos do ar místico que caracteriza o projeto literário modernista do autor, os mais antigos preceitos pertinentes à lógica da prefiguração, que autorizou a cristandade a absorver a escritura judaica independentemente de seu povo. No entanto, isoladamente, esse poema tem pouco a nos dizer sobre representação do povo judeu.

Em nossa busca conceitual, foi possível descrever e revelar o quão fundamental é conhecer o tratamento dado às Escrituras no que diz respeito à forma de observar a relação entre os povos, de modo a fazer notar que os fatores que envolvem a representação do judeu na cultura cristã transcendem a polêmica em torno da vinda do Messias. Trata-se assim de uma relação ambígua, por parte do cristianismo, que, se por um lado, não pode ignorar a herança judaica, por outro, propõe que seu valor seja circunstancial e condicional. O valor dado ao legado testamentário judaico está condicionado à sua associação ao universo de escritos e de exegese do cristianismo, e tem sua importância desmerecida quando visto dissociada dos preceitos tipológicos. Sob tal visão é que ocorre, no uso literário da imagem do judeu, um tratamento perverso: quer-se o judeu para que ele possa validar o cristianismo, que, de modo radical, desautoriza o credo judaico.

Temos assim, nas duas análises seguintes, essa mesma problemática vista e utilizada para finalidades distintas.

No romance de Alencar, *As minas de prata*, afirma-se a pátria brasileira, numa conjunção entre projeto romântico de nacionalismo e representação da sociedade colonial. Faz-se, nessa síntese, uma retomada das tradições pelas quais o Brasil se formou, inserindo, em meio aos grupos sociais, a figura do judeu. Ao indagarmos a que serve essa presença judaica, observamos, como se verá na análise apresentada adiante, que o judeu é necessário como figura representativa de um passado a ser abandonado, apagado e substituído por um presente cuja identidade se forma regulada e inspirada pelos valores do cristianismo.

Jogo de ambiguidade semelhante se dá no poema de Jorge de Lima, "Invocação a Israel", onde roga-se ao povo judeu, já no título, de modo a parecer que se quer sua presença. Dá-se, então, um dinâmico concurso que faz coincidirem a tradição literária moderna e a inspiração mística cristã sobre o eu do poeta que enfatiza, em seu chamamento, as ausências e faltas que o cristianismo atribui ao povo judeu. Nessa dinâmica, espelham-se tradições antigas e contemporâneas, do ponto de vista estético e religioso, de modo a fazer-se

necessária a figura do israelita como forma de afirmação do caminho adotado pela tradição cristã, ali emaranhado ao projeto estético do autor.

Vejamos a seguir as duas obras literárias e o uso que fazem da TB e da presença do judeu, seja para afirmar a nacionalidade, seja para afirmar um projeto estético.

4.2.1. *As Minas de Prata*, de José de Alencar

Em minha dissertação sobre o romance histórico *As minas de prata*, de José de Alencar, eu constato que os personagens, em especial os judeus, encontram na teologia católica modelos básicos de composição que lhes dão as formas tipificadas⁵⁵. No geral, a caracterização dos personagens desse romance absorveu muito do padrão tecnicamente construído. Isso quer dizer que apesar de criados no século XIX, foram reambientados no século XVII, e ganharam prescrições retóricas ou modelos de composição que eram aplicadas às artes seiscentistas. Em meio aos modelos elencados, temos a TB. Ela foi uma espécie de pano de fundo da constituição do enredo e de certos personagens, explorada principalmente em seu caráter enigmático, quando anuncia algo que está por vir, tendo se prestado eficientemente à trama armada no romance, que justamente joga para o futuro – na descoberta das minas de prata – a resolução do núcleo problemático apresentado na vida de seus protagonistas.

Essa perspectiva tipológica, na verdade, começa em uma ampla dimensão divina e vai se afunilando, ou se aproximando, da dimensão humana. Relaciona a vontade de Deus com a realidade primeira do homem, em analogia com criação

⁵⁵ Se, em nossa primeira análise, feita na dissertação de mestrado, constatamos uma série de motivos que remetiam a conteúdos e formas bíblicas – tais como a emblemática para traduzir o significado da imagem da pomba mensageira de Deus; o latinismo como sinônimo de erudição e contato com os conteúdos das escrituras sagradas do catolicismo; o sermão sacro como discurso impregnado da vontade divina para fazer chegar a palavra sagrada aos homens comuns; o gênero picaresco prestando-se a evidenciar para a inquietação do pícaro que o papel social do jesuíta é o mais importante papel na hierarquia social; a enumeração bíblica que é um modo de organizar a escrita presente na escritura do texto sagrado; a composição numérica que tinha um valor teológico para ajudar a desvendar certos simbolismos das Escrituras; e a tipologia bíblica apresentada conjunta e paralelamente a todos esses aspectos de composição textual –, temos aqui a intenção de demonstrar que nesse romance histórico alencariano, o nacionalismo de fundo, no que se refere à parcela judaica, possui o traço peculiar que polemiza com o judaísmo a partir de formas fixas e com elementos linguísticos característicos da interpretação tipológica.

bíblica. A América, mote de nacionalismo, é nova e paradisíaca. Igualmente o Brasil, que é também novo e significativo dentro do continente americano. E, no Brasil, temos a capital Bahia de Salvador, cujo nome já tem em si a dimensão judaico-cristã messiânica. Daí em diante, o foco narrativo fecha em seus vários personagens, os quais são caracterizados dentro dessa perspectiva de interpretação religiosa.

O autor compõe, então, um espelhamento tipológico entre a descoberta da América e a Independência do Brasil, e, com isso, faz um enaltecimento – típico do nacionalismo literário de sua época – à importância do Brasil dentro da história do continente americano:

Deus o tinha sagrado ao martírio da glória. Aos 12 de outubro de 1492 dava Colombo um mundo ao mundo.

Mais de três séculos depois, na mesma data 12 de outubro de 1822, devia outro herói, D. Pedro I, dar um império à América.

Essas duas datas memoráveis se olham na história do Novo Mundo, como acaso se contemplariam de longe as estátuas colossais dos dois heróis, eretas sobre gigantesco pedestal, a norte e sul do vasto continente americano. (Alencar, 1964, p. 429)

Independentemente de buscarmos conferir se há uma coincidência fatural com as datas, ou se o registro histórico quis torná-las coincidentes, o importante é notar a correspondência estabelecida entre os dois fatos. Colombo, do ponto de vista europeu, foi quem fez a América vir à luz do mundo. Um novo paraíso terrestre, tratado como se não existisse até então. Foi quem lhe deu a dimensão concreta, foi o seu co-criador porque fez esse paraíso existir segundo o que já estava designado por Deus: “Deus o tinha sagrado ao martírio da glória”. Assim sendo, sob o mesmo desígnio, o narrador espelha a data da descoberta da América, repetindo-a no marco temporal que inicia o Império do Brasil, fazendo eco à chegada do genovês, acontecida há mais de três séculos. A data de

nascimento do imperador D. Pedro I corrobora mais uma vez essa rede de conexões. Ele nasceu nesse mesmo dia 12 de outubro⁵⁶.

No entanto, muito antes da glória do Império de Pedro I, o narrador já nos oferece uma antevisão de que o Brasil, séculos antes de se consolidar como nação, seria uma espécie de terra prometida. A narrativa começa no início do século XVII. Durante as festividades que iniciavam o ano de 1609, destacava-se o emblema representante da cidade de Salvador: uma pomba branca, sobre um campo verde, que levava no bico um ramo de oliveira, acompanhada das seguintes palavras “Assim ela voltou para a arca”. Essa imagem remete à criação bíblica, conforme nos explica o narrador:

Esse emblema recordava a tradição bíblica. A rola simbolizava a mensageira de Deus que viera anunciar ao Brasil a aurora da civilização, como no começo do mundo anunciara ao gênero humano a bonança depois do dilúvio. (*idem*, 1964: 328)

Séculos e séculos adiante da prática dos primeiros cristãos, o narrador ainda reproduz o mesmo pensamento basilar, descrito em *Sacramentum futuri* de Danielou. A analogia, como de praxe e modelo, deve retomar algo anterior, de tradição bíblica – neste caso Noé e o dilúvio –, e passa então a oferecer um sentido figurado ou tipológico a todo o conjunto. O sentido da arca, como vimos, é ser figura da Igreja que tem o papel de salvar, por meio da água do batismo, os homens de seus pecados. A volta da pomba significa, então, que a cidade de Salvador, colônia ainda portuguesa, anuncia junto com os sinos que fazem presente o poder da Igreja, os protagonistas que serão os germes e representantes adâmicos da nação brasileira, a qual se configurará dois séculos mais tarde, no então presente do autor. Esses dois protagonistas, Cristóvão de Garcia de Ávila – descendente de família nobre que chegara do Reino junto com Tomé de Souza, em 1549, e Estácio Correia – brasileiro miscigenado de índio e de português, herdeiro das supostas minas de prata – formarão pares,

⁵⁶ Também é o dia de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil.

respectivamente, com Elvira de Paiva – “filha de um belo tipo da raça hebraica” (Alencar, 1964, p. 290), e Inesita de Aguiar, que era filha de fidalgo castelhano. O povo brasileiro se formaria, então, segundo a concepção do autor, da reunião de portugueses, espanhóis, índios e judeus. No entanto, a parte composta de judeus teria que passar por uma transformação. Vejamos.

Elvira era filha de Luísa de Paiva, cuja caracterização era de conversa ou de descendente de convertidos, os chamados cristãos-novos. Luísa de Paiva tinha, portanto, “restos de sangue impuro” (Alencar, 1964, p. 394). Tal personagem demonstrava que sua hereditariedade era transpassada pelo mal e, por vezes, até por forças demoníacas, ainda que em condição de beata, radicalmente religiosa. Curiosamente, Luísa de Paiva, tendo sido construída sob o perfil de malignidade, foi, a certa altura da narrativa, retirada da trama sem maiores justificativas, deixando o espaço necessário para que sua filha atuasse retamente e realizasse seu destino com sucesso, conforme a expectativa criada para o leitor. Tal qual explicado na dissertação (cf. Marczyk, p. 74), Elvira coloca ponto final a uma genealogia de linhagem bíblica longínqua, representada pela analogia de sua mãe com a figura bíblica de Judite, removendo de vez, segundo a concepção cristã, sua parcela judaica. O caminho para tal purificação foi organizado conforme os padrões de santificação dos dogmas da Igreja, que traçaram para Elvira uma conexão entre a queda edênica e um modelo de pureza, intermediados por um processo de martirização que incluíram um padecimento físico e moral, uma espécie de *via crucis* que transferiu sua conduta humana para uma conduta divina, percorrendo o mesmo caminho do tipo Eva-pecadora para Maria-virgem. Esse processo de purificação aconteceu por meio de uma gravidez, permeado pela escuta e presença divina, gerando para Elvira uma salvação de caráter transcendente, uma espécie de santificação que reeleveu alguém que, na tradição, era bíblicamente eleito, com o intuito de promover uma descendência purificada do mal e, extensivamente, impregnar de pureza, santidade e virtude à comunidade brasileira, que se formava a partir de sua descendência. Casou-se com Cristóvão, cujo nome contém a palavra Cristo, e cuja genealogia e nobreza podem ser encontradas em registros históricos. Elvira também projeta o arquétipo

feminino bíblico por meio de seu nome, que contém a palavra Eva. O casal foi organizado, ao final da narrativa, para reviver em um novo Éden, correspondendo ao modelo prefigurado de Adão e Eva, na cidade de Salvador prefigurada no dilúvio, repetido na linha do tempo e desvendado em leitura tipológica, provando que para tal união e sua descendência não haveria espaço para o acaso.

A presença judaica na narrativa não se resumiu a essa oposição transitiva de mãe judia para filha cristã. Há, na ambientação colonial feita por Alencar, uma série de outros personagens judeus. No entanto, se nem Luísa de Paiva, que se esforçava para transitar de sua condição de judia para o *status* de cristã, conseguiu passar pelo crivo egrégio, o que se dirá dos demais personagens que eram efetivamente caracterizados como judeus? Eles apenas serviram para engrossar o caldo representativo da presença judaica em terras brasileiras como sendo algo que não poderia aqui permanecer. Vejamos, sucintamente, como foram caracterizados esses personagens, agora redimensionados em suas características tipológicas.

Samuel Levi, uma autoridade rabínica, foi criado para ser um usurário, sendo que o empréstimo de dinheiro a juros é de natureza pecaminosa do ponto de vista da história eclesiástica. Ademais, a prática religiosa na casa de Samuel resumia-se a um sínédrio organizado às escondidas, na calada da noite, caracterizado como uma espécie de reunião conspiratória, tal qual vimos nos PSS, onde religião e dinheiro se confundiam, desmoralizando a prática religiosa. Afora isso, o rabino foi acusado de traidor por colaborar com invasores holandeses e, conseqüentemente, condenado ao degredo.

Raquel Levi, a pedido do pai Samuel, também se tornou colaboradora da presença invasora holandesa. Seu modelo foi trabalhado em conformidade com personagens bíblicas, Ester e Judite, que são tidas como heroínas por ajudarem a salvar seu povo. Entretanto, ao serem revivificadas pela personagem Raquel, tenderam a incorporar um modelo moral pouco apropriado para a imagem de uma mulher. Além disso, Raquel é caracterizada como assimilada cultural, condição que favorece a exaltação dos jovens cristãos por quem ela se apaixona, em detrimento de sua própria condição de judia. E mais uma vez, estamos diante de

um conflito de geração, estabelecido entre Raquel e seu pai, tal qual já observamos entre Elvira e sua mãe. Ambas, Raquel e Elvira, tipologizam a condição de que os novos valores estão aptos a objetar os velhos, neste caso, explicitamente os valores cristãos favorecidos em relação aos valores judaicos.

Joaquim Brás, ou Brás Judengo, é um taberneiro criado sob uma natureza maligna, de aparência desproporcionalmente monstruosa, demoníaco, sem religiosidade, oportunista, ganancioso, contrabandista, incoerente, contraditório, pecaminoso, dono de um traçado rico de personalidade que contrastava perfeitamente com o quadro moralizador da oficialidade católica. Seu âmbito de atuação extrapolava os domínios de terras brasileiras. Era delator do reino, onde negociava com informações secretas sobre as minas de prata. Coagido por autoridade eclesiástica inquisitorial, aderiu à palavra cristã. Mesmo assim, foi preso e pendurado no pelourinho, satisfazendo o leitor que acaba por desejar ou concordar que se faça a devida justiça a um personagem que tipifica tão perfeitamente, com sua identificação judaica, o arquétipo da alteridade não-cristã.

Mais detalhadamente, Luísa de Paiva, como representante da raça hebraica, é traçada segundo a sensualidade. Ela é comparada à Judite bíblica que, por meio de sua beleza, encantou suas presas, criando um artil para alcançar e degolar o chefe do exército que oprimia e humilhava a sua comunidade; e é também comparada a Madalena, figura judaica bíblica neotestamentária presente nos quatro evangelhos. Das duas personagens bíblicas podem-se extrair pontos de vista ambíguos, no sentido de que Judite tanto pode ser considerada heroína de rara beleza, como também possuidora de natureza assassina; Madalena tem sua imagem construída ora sob um caráter sagrado, ora sob um caráter pecador. Luísa de Paiva, comparada a uma e a outra, reforça sua natureza dupla de judia ou conversa, ora participante do Antigo, ora do Novo Testamento. Sofre um apagamento na narrativa para dar espaço à protagonista Elvira, do mesmo modo como a TB apaga o judaísmo para abrir espaço ao evento cristão.

Fora do âmbito judaico, mas em relação direta com ele, temos um personagem de extrema importância na narrativa, porque ambientado

exemplarmente na atmosfera dos seiscentos, que é o Padre Molina. Molina, em trajetória picaresca, almejou ser membro da ordem da Companhia de Jesus. Ter alcançado essa posição foi uma forma tipológica de responder a uma prenúncia feita por sua mãe:

Quando estava sendo gestado, sua mãe fez um pedido a Inácio de Loyola, o mais importante fundador da Companhia de Jesus, para que seu filho nascesse à sua imagem e semelhança. É, portanto, posfiguração quando observado ao lado da imagem do Santo: “era tal a semelhança, que a primeira vista se julgaria que o vulto do fundador da Ordem de Jesus destacara da moldura” (Alencar, 1964, p. 323). É prefiguração quando “figura solene e inspirada” (*idem*, 1964, p. 535) demonstra sua “voz possante e arrebatada [que troava] pelas abóbadas do templo augusto, onde meio século depois devia ecoar a palavra eloqüente de Vieira” (*idem, ibidem*). (Marczyk, 2006, p. 42).

Desse modo, há uma constituição tipológica que é prospectiva, a partir de Loyola, passando por Molina em direção a Vieira, em que todos os três formam parte de um mesmo desenho, uma “recapitulação” permanente no decorrer do tempo, como visto, anteriormente nas palavras de Irineu (p.14), espécie de assinatura de Deus em sua obra, para demonstrar que tudo faz parte de um único plano divino.

O papel de Molina, em relação à presença judaica, é de fundamental importância. Por um lado, por ser um inquisidor, faz interrogatórios persuasivos com Brás Judengo (cf. Alencar 1964, p. 719-721) e com Luísa de Paiva (cf. *idem*, 1964, p. 726), colaborando com a má sorte que foi destinada a ambos na narrativa. Por outro, a autoridade do padre autentica o papel de Elvira como uma escolhida, quando a livra do destino traçado por sua mãe Luísa, que a desviaria da responsabilidade de gerar uma descendência do povo brasileiro, mandando-a para um convento.

Nesse conjunto de personagens, que são trazidos ao romance segundo formas apregoadas pela ideologia vigente do cristianismo, constrói-se o percurso tipológico da sucessão e do apagamento, tal qual se faz na relação entre as

escrituras judaica e cristã. Subjaz dessa forma às descrições não-tipológicas – do avaro, traidor, da impura, etc. – a forma tipológica de pensar, pela qual o Brasil funda-se enquanto nação, a partir do abandono do antigo, ou da transformação do velho em novo, regida por um vir-a-ser no qual os imigrantes judeus são tipos dos antitipos cristãos aos quais e pelos quais a nova pátria será ostentada.

4.2.2. *Invocação a Israel*, de Jorge de Lima

Observaremos agora o poema “Invocação a Israel”, de Jorge de Lima, segundo a perspectiva que ele cria do povo judeu e o uso que faz da TB. Antes, porém, de adentrarmos o poema propriamente dito, lembremos da forma como o autor concebia o fazer poético: “Para mim, a Poesia será sempre uma revelação de Deus, dom, gratuidade, transcendência, vocação.” (Lima, 1997, p. 36). Jorge de Lima trabalhou conjuntamente com Murilo Mendes numa proposta poética que tinha por objetivo restaurar a poesia em Cristo, afirmando que optar por essa linha seria atuar, conforme suas palavras, em “a mais alta poesia, a mais alta verdade, o nosso destino mesmo, e tivesse, não uma tradição regional ou nacional, mas sim a mais humana e universal das tradições, que é a bíblica” (Lima, 1997, p. 45). O poema “Invocação a Israel” faz parte do livro *A túnica inconsútil* (1938), e segundo Mário de Andrade (cf. Lima, p. 89), Jorge de Lima queria que o livro todo fosse considerado um único poema. A propósito de sua relação com a tradição literária da religião cristã, Mário de Andrade define *A Túnica Inconsútil* como um livro que rastreia “poética e tematicamente a Bíblia, às vezes em imitações perfeitamente voluntárias e perceptíveis ao primeiro golpe de vista” (Lima, 1997, p. 89). Diz ele, ainda, que “o poeta se despreocupa de inventar” (Lima, 1997, p. 89), mas esse não inventar não está aliado à falta de imaginação, muito pelo contrário, compara-o aos grandes poetas que compunham seus poemas emulando os clássicos: “Se Jorge de Lima tivesse vivido alguns séculos atrás teria sido por certo um desses grandes plagiários à feição de Shakespeare ou de Camões (...) da mesma qualidade que eles” (Lima, 1997, p. 88). E, levando em conta o senso de ruptura que muitas vezes se projeta dedutivamente à poesia

modernista⁵⁷ – devido a esse movimento estético visar desconstruir os sistemas da arte tradicional –, é extremamente significativo para nossa visada tipológica conceber o poeta como um emulador, conforme a avaliação crítica de Mário de Andrade⁵⁸. Jorge de Lima utiliza o cânone bíblico não apenas como material inspirado, mas também como modelo de inspiração de seus escritos, cuja composição adere doutrinária e retoricamente à lógica da TB. Como se verá, essa adesão aos fatores exegéticos que unificam os dois testamentos do cristianismo tem como decorrência o afastamento e a denúncia dos erros que se crêem ter cometido o povo ao qual está associado o primeiro testamento. Vejamos como isso acontece no poema.

Invocação a Israel

1 Israel, povo da escolha de Deus, fonte da grande poesia,
da grande inquietação,
da grande tragédia, povo de eterno exílio e de perene caminhada,
que representas o passado, o presente e o futuro
5 a quem nós gentios devemos a poesia que continuará;
eu te convoco, carne e sangue do Messias ressurrecto
que à direita do Pai inda te espera um dia.
Tua nação extratemporal aguarda-te, povo duro e rebelde,
povo contraditório, povo destinado desde o princípio e demitido e readmitido,
10 e tenaz como a vinha do Senhor e eterno como o testemunho do Senhor.
Sinto-me enxertado em ti, nasço de tuas raízes espirituais como nasço da
[verdade una, continuada e permanecida em mim.
Por que afastaste de ti a face familiar de Deus?

⁵⁷ Não estamos aqui levando em conta as diversas classificações que consideram, Jorge de Lima, ora parnasiano, ora simbolista, ora classicista, ora modernista (Lima, 1997, p. 99), gongórico ou barroco (*idem*, p. 100), culteranista (*idem*, p. 128), trovador medieval (*idem*, p. 115), expressionista (*idem*, p. 121), etc. Nós o estamos classificando na periodização básica atribuída à Literatura Brasileira, ou como ele mesmo declara: “Em Maceió, nós também fazíamos literatura modernista, muito embora não nos prendesse aos próceres do Rio e de São Paulo nenhum laço mais estreito do que aquele que une escritores com as mesmas idéias” (*idem*, p. 53).

⁵⁸ Também a crítica de Tristão de Ataíde observa na obra *Tempo e eternidade* (1935) esse mesmo aspecto tipológico modelar: “Porque esses poemas refletem diretamente a beleza dogmática da Verdade. Suas linhas são lisas, altas, diretas, rudes, como as próprias figura (sic) da Igreja tão desfigurada pelo Romantismo devoto ou pela paixão sectária” (Lima, 1997, p. 81).

Por que rondas, filho pródigo, faminto de profecias?
 Por que vagas no teu próprio deserto interior
 15 com a nostalgia da Casa Paterna que abandonaste?
 Volta com tua sabedoria e tua vocação
 e tua primazia entre os povos,
 volta para o Corpo místico
 de que te amputaste para te recompores em vão.
 20 Povo que mataste teus profetas
 e, grande comparsa da Tragédia, imolaste o Mestre dos teus profetas,
 regressa à raça de Deus de que abdicaste enganado pelos homens da Lei;
 e te ensinaremos a nova medida da Poesia e da Sabedoria
 e da Igualdade para a Grande Comunhão.
 25 Ó povo estrangeiro no mundo,
 O Eleito da grande poesia que transcende o tempo e o espaço,
 acompanha-te porque aumentas a sua insaciedade
 e o aturdes com o mistério e com as sentenças do início:
 porque és potencial de que ele é seqüência
 30 e desdobramentos nas escalas de Deus;
 porque foste, és e serás Testemunho da história de seu único Mestre;
 e como o poeta és visado e estrangeiro no mundo.
 Vem que te mostraremos o caminho da Comunidade,
 e em troca de tua Sinagoga longínqua
 35 te ofertaremos a tríplice Igreja iluminada
 e te investiremos com a Túnica Inconsútil que enjeitaste.

Estamos diante, conforme diz o título, de uma invocação. E uma invocação é uma súplica, um pedido de socorro que, na tradição da epopéia, o poeta fazia para que sua obra fosse inspirada pelos deuses. O poema inicia, desse modo, com palavras que invocam Israel, o povo escolhido por Deus, para representar o tempo divino da eternidade: passado, presente e futuro (linha 4). Mas essa invocação tem uma natureza estranha àquela que usualmente invoca a inspiração poética. Não é um chamado para submeter-se, como costuma fazer o poeta, à

presença invocada. Ele está invocando o povo de Israel para, em seguida, reuni-lo (convocar – linha 6) e, posteriormente, explicar-lhe ou esclarecer-lhe qual o seu papel a ser exercido no mundo. É uma postura superior, de quem ocupa uma posição que permite aconselhar.

O poema abre com um chamado a Israel, sinônimo de povo hebreu. Uma vez invocado, pela força do título, espera-se que ele se apresente e ouça o que a ele foi expresso pelo poeta. Assim acontecendo, Israel vê-se diante de palavras que exaltam sua condição de povo escolhido e inspirado por Deus. Pressupondo a eficiência da exaltação inicial oferecida, conseqüentemente, o leitor, se pertencente ao povo escolhido por Deus, torna-se presa do discurso pregador que se segue, pois a voz poética passa a falar em nome da vontade de Cristo. Essa condição é a que o faz invocar com sentimento de superioridade.

Desse modo, podemos entender que a invocação a Israel não foi feita com a finalidade de obter inspiração. O poeta trabalhava previamente inspirado pela presença divina, a mesma que supostamente, há milhares de anos, havia inspirado as poderosas palavras bíblicas. Assim sendo, o discurso poético proferido é instrumento para fazer falar Deus sua mensagem extratemporal (linha 8).

Na sequência do poema, aparece designada, como espécie de justificativa para a pregação cristã, uma série de impropérios a serem notados e que, em função deles, se faz necessária a (re)orientação religiosa: povo duro e rebelde (linha 8), povo contraditório (linha 9), demitido e readmitido (linha 9), que se afastou da face familiar de Deus (linha 11), filho pródigo (linha 13) e saudoso da casa paterna que abandonou (linha 15), faminto de profecias (linha 13), que vaga no próprio deserto interior (linha 14), e que, além de matar os próprios profetas (linha 20), compactuou com a morte do maior deles: Jesus Cristo (linha 21). E mais uma vez, temos aqui, como já observado anteriormente nos exemplos trazidos da tradição dos Padres, uma atribuição de impertinência ao povo que ficou preso à enganosa (Linha 22) e, portanto, ultrapassada “velha Lei”.

Feita a acusação, conforme o modelo profético, segue a forma de reparação. O poeta diz a Israel ser ele a carne e o sangue do Messias (linha 6), o mesmo Messias que ele, hebreu, não aceitou. Na condição de onisciente e de

onipresente, que participa uno de Deus-pai sentado a sua direita, Cristo continua à espera de um entendimento e de uma aceitação (linha 7). Há uma instigação para que Israel se volte para o Corpo místico (linha 18), que é o corpo de Cristo e, por extensão, sinônimo da Igreja. Ele deve acatar a esse chamado, porque essa é a sua vocação (linha 16), é desse modo que Israel poderá recuperar a sua primazia entre os povos (linha 17), reabsorver a Sabedoria (linha 23) e participar da Igualdade presente na Grande comunhão (linha 24) pressuposta na comunidade de Cristo (linha 33), que é justamente a Igreja colocada em lugar da “longínqua Sinagoga” (linha 34), querendo significar com a palavra longínqua não um afastamento geográfico, e sim algo que se perdeu no grande distanciamento do tempo.

O poema retoma, então, motivos básicos da representação do judeu, ora de caráter histórico, como a participação na morte de Jesus, ora de caráter religioso, como a não aceitação de Jesus como sendo o Messias, ou ainda, dentro desse caráter religioso, o não entendimento das palavras proféticas como tendo sido realizadas. No entanto, o núcleo da mensagem, aquele que ilumina todas as colocações circundantes, é a menção à tradição poética, aquela que vem se realizando de geração em geração. Há uma explícita relação de continuidade entre a proferição feita por Deus para o povo escolhido – que resultou na escrita do mais importante livro do mundo monoteísta – e a inspiração divina que fez o poeta redigir suas linhas. Ambos, povo de Israel e o poeta, beberam da fonte da grande poesia, estabelecendo uma relação de missão e continuidade, pois foram insuflados da mesma elevação divina, que produz a matéria poética escrita: a nova medida da poesia (linha 23), que em primeira instância atualiza a mensagem divina (linha 5), por meio do poema cristão, em relação à mensagem anteriormente dada ao povo judeu, e ainda, em instância concomitante, como qualquer poema que abre seus vários significados ao leitor, a nova medida também representa a criação modernista do autor em relação aos seus poemas anteriores, de métrica parnasiana.

E o povo judeu, tal como o poeta cristão, é visado e estrangeiro no mundo (linha 32), muitas vezes insolente no meio do grupo em que vive, ou repreensível

do ponto de vista das autoridades porque se colocam como Eleitos da grande poesia (linha 26). É dessa grande poesia, a escrita bíblica, que o poeta se sente parte e herdeiro: “sinto-me enxertado em ti, nasço de tuas raízes espirituais como nasço da verdade una, continuada e permanecida em mim” (linha 11). Ele entende que escrevendo sob tal inspiração divina, ele deve se voltar para o judeu e alertá-lo que ele retorne à casa paterna da qual tem nostalgia (linha 15) e que, desse modo, sacie sua fome de profecia (linha 13) por meio desse profeta-poeta que fala segundo o modelo tradicional do “relato de vocação”: invocação, inspiração, acusação e reparação, onde “se representa como o instrumento de Deus” (Dutra, 1997, p. 149), ou onde faz “afirmação da iniciativa divina na direção de Israel através do carisma do mandato ou da palavra” (Schökel, 2004, p. 36). Cabe ao processo de reparação, trocar a Sinagoga pela Igreja, aceitando a Túnica Inconsútil, a enjeitada (linha 36), que nas palavras do próprio Jorge de Lima, “não é outra senão a túnica de Cristo, a única que não se pode dividir” (Lima, 1997, p. 46).

Desse modo, finalizamos esse exemplo analítico com a observação pertinente de Waltensir Dutra, que, ao analisar a evolução poética de Jorge de Lima, diz que:

(...) é preciso não esquecer que cada motivo demanda sua linguagem própria, e seria inteiramente impossível falar da igrejainha provinciana com as mesmas frases rebuscadas do soneto sobre motivos clássicos. O poeta nunca esteve nos templos clássicos, e para falar deles só poderia adotar um tom convencional; mas ao tratar de seu ambiente, não poderia deixar de usar a linguagem desse ambiente, sob pena de se tornar mais do que falso ou artificial, sob pena de se tornar ridículo (Lima, 1997, p. 139).

Completamos tais palavras dizendo que para o poeta compor um autêntico poema tecido sob a inspiração religiosa e católica, profética ou teológica, e, igualmente, para um leitor compreender ou interpretar esse mesmo âmbito de criação, ambos – poeta e leitor – devem estar aparelhados dos mesmos elementos típicos da catolicidade, aqueles que perfazem os documentos da igreja

e regem a leitura exegética da Bíblia. Murilo Mendes, ao se referir a outro livro de Jorge de Lima, *Invenção de Orfeu*, também de cunho religioso, diz que há certas poesias que estão “ao alcance da imediata percepção do homem mediano” (Lima, 1997, p. 129), mas há outras que “reclamam cultura mais elevada, maior poder de penetração espiritual, hábitos de meditação, além de certa familiaridade com certas ‘correspondências’ e analogias próprias ao clima da literatura e da religião” (*idem, ibidem*).

CONCLUSÃO

Decerto que as culturas, em suas relações de legado ou intercâmbio, possuem uma dinâmica própria, e que a perspectiva do analista não há de ser judicativa, mas de revelar os traços de como funcionam suas trocas. É sabido também que, no caso específico do judaísmo e cristianismo, as polêmicas, desencontros e divergências, existiram e existem reciprocamente. Foi, contudo, a tarefa pretendida pela presente pesquisa, mostrar o quão relevante é o cerne da visão cristã acerca de seu livro fundamental, a Bíblia, para a criação, bem como a legitimação, da composição e da disseminação de formas depreciativas de representar o povo judeu. Contingentemente, a pesquisa teve seus limites, desde os momentos seminais, na observação da cultura cristã, sem, dessa forma, pretender conhecer os aspectos simétricos, isto é, as polêmicas que se originam na cultura judaica. Sendo assim, nossas reflexões pretendem representar, ainda que modestamente, uma contribuição para os interessados em investigar um dos elementos que constituem a complexa rede de diálogos estabelecida milenarmente entre a cultura judaica e cristã, independentemente do posicionamento doutrinário ou ideológico.

Nesse intercâmbio milenar, pudemos observar que 1) houve, na composição e coletânea dos textos pertencentes ao cânone do Novo Testamento, um esforço de projetar tipologicamente os escritos relativos à tradição judaica, reunidos no livro que o cristianismo chama de Antigo, ou Velho, Testamento, sobre a nova escritura que se constituía; 2) os primeiros Padres da Igreja, isto é, os escritores que tiveram suas obras escolhidas como textos fundadores do cristianismo, empreenderam a tarefa de distinguir, do credo judaico, o credo que surgia no primeiro século da era cristã; 3) a cisão entre cristianismo e judaísmo ocorreu a partir de várias vias, entre elas, a que distingue os modos de ler os respectivos cânones, e, nesses modos, a tipologia bíblica tem um papel fundamental; 4) na prática de leitura tipológica, o Antigo Testamento só vale como fator de projeção, ou promessa, para o Novo Testamento, instaurando, assim, de forma homóloga, os judeus no estatuto de promessa e os cristãos no estatuto de cumprimento; 5) a Igreja, já consolidada em sua vida bimilenar, mantém limites e preceitos estritos para a leitura de seu cânone, excluindo a validade de

interpretações que dela divergem, notadamente a que os judeus fazem dos livros contidos no Antigo Testamento; 6) há, nas práticas literárias, a permanência dos modelos da TB, seja por meio do exercício secular da arte, seja nas composições onde não há um afastamento radical entre as Letras e a religião; e, por fim, podemos concluir que 7) os princípios de composição da TB permanecem nas práticas literárias da contemporaneidade como recursos estéticos, ou modelos retóricos, para a representação do povo judeu segundo a perspectiva que a religião cristã construiu sobre ele, quando se estabeleceu como credo independente, há cerca de 2000 anos.

Bibliografia

ALENCAR, José. *As minas de prata in Obra Completa*. V. 2. Rio de Janeiro: Aguilar, 1964.

ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *A palavra inspirada. A Bíblia à luz da ciência da linguagem*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1992.

_____. O Antigo Testamento como palavra do homem e palavra de Deus in SCHREINER, Josef. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. Trad. Benôni Lemos. 2ª ed. São Paulo, Ed. Teológica, 2004.

ALONSO SCHÖKEL, Luís; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. Trad. Anacleto Alvarez. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 2004.

_____. *Profetas II: Ezequiel; Doze profetas menores; Daniel; Baruc; Carta de Jeremias*. Trad. Anacleto Alvarez. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 2002.

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obra e doutrina dos Padres da Igreja*. Trad. Monjas Beneditinas. 2ªed. São Paulo, Paulinas, 1988.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

ALTER, Robert; KERMODE Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo, UNESP, 1997.

APRIGLIANO, Adriano (trad.). *Contra os judeus, de Tertuliano*. [inérita].

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo, Ática, 1997.

_____. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 5ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2004.

_____. *Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica*. Trad. Samuel Titan e José M. M. de Macedo. São Paulo, Duas Cidades; Ed. 34, 2007.

BARNES, Timothy D. *Tertullian: a historical and literary study*. New York, Clarendon Press/Oxford, 2005.

BAZAGLIA, Paulo (ed.). *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. São Paulo, Paulus, 2004.

BEALE, G. K., CARSON, D. A. (Org.) *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Michigan, USA, Baker Academic / England, Apollos, 2007.

BEITZEL, Barry. *Biblica: The Bible Atlas: A Social and Historical Journey Through the Lands of the Bible*. UK, New Holland Publishers, 2007.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Trad. Fredericus A. Stein. São Paulo, Loyola, 1998.

BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. Trad. João M. Bentes e Gordon Chown. São Paulo, PES, 1992.

Bíblia Sagrada - Edição Pastoral. Tradução, introdução e notas: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo, Paulus, 2002.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia, editada por K. Elliger e W. Rudolph. (edição digital via programa Bible Works, v. 5.0.020. Copyright 2001).

Bible: King James Version. <http://quod.lib.umich.edu/k/kjv/>. Consultada em 24/11/07.

Bible Works for Windows. BibleWork LLC, version 5.0.020. Copyright 2001.

Bíblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, editada por R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks e W. Thiele. (edição digital via programa Bible Works, v. 5.0.020. Copyright 2001).

BOGAZ, Antônio S.; COUTO, Márcio A.; HANSEN, JOÃO H. *Patrística: caminhos da tradição cristã*. São Paulo, Paulus, 2008.

BONNEAU, Guy. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo*. Trad. Bertilo Brod. São Paulo, Paulinas, 2003.

BRUTEAU, Beatrice (org.). *Jesus segundo o judaísmo*. Trad. Adail Sobral. São Paulo, Paulus, 2003.

BUENO, Daniel Ruiz. *Padres apostólicos - edición bilingüe completa*. 5ª ed. Madrid, La Editorial Católica, 1974.

_____. *Padres apologetas griegos - edición bilingüe completa*. 2ª ed. Madrid, La Editorial Católica, 1979.

CHARAUDEAU, Patrick. *Dicionário de análise do discurso*. Coord. Trad. Fabiana Komesu. 2ª ed. São Paulo, Contexto, 2006.

CHOURAQUI, André. *Os homens da Bíblia*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Cia das Letras-Círculo do Livro, 1990.

Colóquio UERJ (5º). *Erich Auerbach*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.

CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Trad. Nádia Lamas. Rio de Janeiro, Imago, 1995.

_____. *O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Trad. Barbara T. Lambert. São Paulo, Paulinas, 2004.

CROSSAN, John D. e REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo, Paulinas, 2007.

CURTIUS, Ernst R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1957.

DANIÉLOU, Jean. *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris, Beauchesne, 1950.

_____. *Sobre o mistério da história: a esfera e a cruz*. São Paulo, Herder, 1964.

_____. *Tipología bíblica. Sus Orígenes*. Trad. P. Eloy Riaño. Buenos Aires, Paulinas, 1966.

DAVIDSON, Richard M. *Typology in scripture: A study of hermeneutical typos structures*. Michigan, Andrews University Press, 1981.

DEBRAY, Régis. *L'Ancien Testament à travers 100 chefs-d'œuvre de la peinture*. Paris, Presses de la Renaissance, 2003.

_____. *Le Nouveau testament à travers 100 chefs-d'œuvre de la peinture*. Paris, Presses de la Renaissance, 2003.

DINGERMAN, Friedrich. A esperança de Israel em Deus e no seu reino. Origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento in SCHREINER, Josef. Palavra e mensagem do Antigo Testamento. Trad. Benôni Lemos. 2ª ed. São Paulo, Ed. Teológica, 2004.

Divino Afflante Spiritu in *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. Direção editorial Paulo Bazaglia. São Paulo, Paulus, 2004.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Trad. Orlando dos Reis e Carlos A. Pereira. Petrópolis, RJ, Vozes, 2003.

DUNN, Geoffrey D. *Tertullian (The early church fathers)*. London/New York, Routledge, 2004.

DUTRA, Waltensir. “Descoberta, Integração e Plenitude de Orfeu” in: LIMA, Jorge de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1997.

_____. *Tertullian's Aduerus Iudaeos: a rhetorical analysis* (Patristic Monograph series) V.19. Washington, The catholic university of america Press, 2008.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Trad. Edwino Royer. São Paulo, Paulus, 2003.

EDEN, Kathy. *Hermeneutics and the rhetorical tradition: chapters in the ancient legacy and its humanist reception*. Haven and London, Yale University Press, 1997.

Eusébio de Cesaréia. História eclesiástica. Trad. Monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo, Paulus, 2000.

EGGER, Wilhem. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos lingüísticos e históricos-críticos*. Trad. Johan Konings e Inês Borges. São Paulo, Loyola, 1994. EVANS, Craig A. (editor) *From prophecy to Testament: the function of the Old Testament in the New*. Massachusetts, USA, Hendrickson Publishers, 2004.

FRANCISCO, Edson F. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético, guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 2ª Ed. São Paulo, Vida Nova, 2005.

FAIBAIRN, Patrick. *Typology of scripture*. Two volumes in one. Michigan, Kregel, 1989.

FITZMYER, Joseph A. *A bíblia na igreja*. Trad. Barbara T. Lambert. São Paulo, Edições Loyola, 1997.

FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. V1. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro, Imago, 2000.

_____. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. V2. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro, Imago, 2001.

_____. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. V3. Trad. Marcos J. Cunha. Rio de Janeiro, Imago, 2002.

FOLCH GOMES, Cirilo. *Antologia dos santos padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. 4ª ed. São Paulo, Ed. Paulinas, 1979.

FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Trad. Pérciles E. S. Ramos. São Paulo, Cultrix, 1973.

_____. *Words with power: being a second study of the Bible and Literature*. San Diego/NewYork/London, Harcourt Brace Jovanovitch, 1990.

_____. *Códigos dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.

GALDON, JOSEPH A. *Typology and seventeenth-century literature*. Paris, Mouton, 1975.

GARCIA-VIANA, Luís Fernando. Evangelho segundo São Lucas in OPORTO, Santiago G., GARCÍA, Miguel S. (Ed.). *Comentário ao Novo Testamento*. Trad. Alceu L. Orso. São Paulo, Ed. Ave-Maria, 2006.

GARGANO, Innocenzo. A metodologia exegética dos Padres in SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord) et alli. *Metodologia do Antigo Testamento*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo, Loyola, 2000.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo, Paulus, 1997.

GOPPELT, Leonhard. *Typos: The typological interpretation of the Old Testament in the New*. Trad. Donald H. Madvig. Michigan, Eerdmans Publish Company, 1978.

HABERSHON, Ada. *Manual de tipologia bíblica: como reconhecer e interpretar símbolos, tipos e alegorias das Escrituras Sagradas*. . Gordon Chown. São Paulo, Ed. Vida, 2003.

HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os padres da Igreja*. Trad Benôni Lemos. São Paulo, Paulus, 1995.

_____. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo, Paulus, 1997.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo, SP, Hedra; Campinas, SP, Ed. Da Unicamp, 2006.

HARRIS, R. Laird. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio L. Redondo et alli. São Paulo, Vida Nova, 1998.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995

Irineu de Leão. Contra as heresias. Trad. Lourenço Costa. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 1995.

Jerusalem Bible. <http://www.opuslibani.org.lb/biblio/bible/img001.html>. Consultada em 26/11/07.

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Trad. Cristina de A. Serra. Rio de Janeiro, Imago, 2001.

JUSTINO, Mártir, Santo. *Justino de Roma: I e II apologias: diálogo com Trifão*. Introd. e notas explicativas Roque Frangiotti; trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin]. São Paulo, Paulus, 1995.

KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. Trad. Atílio Cancian. São Paulo, Perspectiva, 1989.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma P. Mass, Carlos Al. Pereira. Rio de Janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

KRAUSS, Samuel. *The jews in the works of the Church Fathers*. Sources for understanding the Agaddah. USA, Gorgias Press, 2007.

KRÜGER, Kristina. *Órdenes religiosas y monasterios: 2000 años de arte y cultura cristianos*. Germany, H. F. Ullmann, 2008.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Isabel F. L. Ferreira; João P. Neto. 3ª ed. São Paulo, Paulus, 2004.

La Biblia de las Américas. <http://buscad.com/biblias/biblia-americas.html>. Consultada em 24/11/07.

LAIRD HARRIS, R. *Inspiration and canonicity of the Scriptures: an historical and exegetical study*. Greenville-Sc, A Press, 1995.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. 5ª ed. Trad. R. M. Rosado Fernandes. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

LIEU, Judith. *Image and reality: the jews in the world of the christians in the second century*. London / New York, 2003.

LIMA, Jorge de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1997.

LIMA, Luiz Costa. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1986.

_____. (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. Vol1, 3ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Vida e mimesis*. São Paulo, Nova Fronteira, 1995.

LVOVICH, Daniel. *Trajetória de um mito conspirativo: circulação e usos dos Protocolos dos Sábios do Sião e seus textos epigônicos na Argentina (1923-1945) in CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. O Anti-semitismo nas Américas: Memória e História*. São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2007.

MARCOVICH, Miroslav. *Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis*. Berlin, Gruyter, 2005.

MARCUS, J. *The way of the lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville, Westminster/John Knox, 1992, PP.12-47.

MARCZYK, Marta B. F. A. *Representações cristãs do povo judeu em As minas de prata, de José de Alencar*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH/USP, 2006.

_____. (org.). *Arquivo da presença judaica e estrangeira na literatura brasileira* [Recurso eletrônicos] / Departamento de Letras Orientais. FFLCH. USP; Centro de Estudos Judaicos; coordenação Berta Waldman. São Paulo, Ed. Paulistana, 2007.

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo. O ato dos apóstolos*. São Paulo, Loyola, 2003.

MATHER, Samuel. *Figures or types of the Old Testament*. London, Kessinger Publishing Co, 1705.

MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Volume único. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994.

- MESTERS, Carlos. *Por trás das palavras*. 9ªed. Petrópolis, RJ, Vozes, 1974.
- MILLER, John W. *As origens da Bíblia: repensando a história canônica*. Trad. Adail U. Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 2004.
- MINER, Earl. *Literary uses of typology from the Late Middle Ages to the present*. New Jersey, Princeton University Press, 1977.
- National Geographic: Guia visual da história da Bíblia*. Trad. Ana Ban. São Paulo, Ed. Abril, 2008.
- NAJMAN, Hindy & NEWMAN, Judith H. *The idea of biblical interpretation*. Leiden/Boston, Brill, 2004.
- Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27h Edition. Copyright (c) 1993 Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart (edição digital via programa Bible Works, v. 5.0.020. Copyright 2001).
- OPORTO, Santiago G., GARCÍA, Miguel S. (Ed.) *Comentário ao Antigo Testamento I*. Trad. José. J. Sobral. São Paulo, Ed. Ave-Maria, 2002.
- _____. *Comentário ao Antigo Testamento II*. Trad. Mário Gonçalves. São Paulo, Ed. Ave-Maria, 2004.
- _____. *Comentário ao Novo Testamento*. Trad. Alceu L. Orso. São Paulo, Ed. Ave-Maria, 2006.
- Origenes: Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo, Paulus, 2004.
- OSBORN, Eric. *Tertullian, first theologian of the west*. Cambridge University Press. 2003.
- Padres apologistas*. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. 3ª ed. São Paulo, Paulus, 2005.
- Padres apostólicos*. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. 3ª ed. São Paulo, Paulus, 2002.
- PELIKAN, Jaroslav. *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo, Cosac e Naify, 2000.
- PEREGO, Giacomo. *Atlas bíblico interdisciplinar: escritura, história, geografia, arqueologia, teologia - análise comparativa*. Trad. Rômulo C. Souza. Aparecida, SP, Santuário / São Paulo, Paulus, 2001.
- POLIAKÓV, Léon. *De Cristo aos judeus da corte. História do anti-semitismo I*. São Paulo, Perspectiva, 2007.
- PORTER, Stanley E. (Org.) *Hearing the Old Testament in the New Testament*. Michigan / Cambridge, U.K., Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.
- PORTO, Humberto. *Liturgia judaica e liturgia cristã*. São Paulo, Paulinas, 1977.
- POWER, Emerson B. *Jesus reads Scripture. The function of Jesus' use of Scripture in the Synoptic Gospels*. Leiden/Boston, Brill, 2003.
- PROENÇA, Eduardo de (org.). *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. Trad. Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo, Fonte Editorial, 2005.

Providentissimus Deus in *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. Direção editorial Paulo Bazaglia. São Paulo, Paulus, 2004.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Francisco Catão. 2ª ed. São Paulo, ASTE/ Targumin, 2006.

RAMOS, Felipe F. Lucas in OPORTO, Santiago G., GARCÍA, Miguel S. (Ed.). *Comentário ao Novo Testamento*. Trad. Alceu L. Orso. São Paulo, Ed. Ave-Maria, 2006.

RICOEUR, Paul; LACOQUE, André. *Pensando biblicamente*. Trad. Raul Filker. Bauru, SP, EDUSC, 2001.

Riveduta Bible. <http://rb.scripturetext.com/isaiah/20.htm>. Consultada em 24/11/07.

ROKÉAH, David. *Justin Martir and the Jews*. Leiden/Boston/köln, Brill, 2002.

ROSENFELD, Anatol. *Mistificações literárias: Os protocolos dos sábios de Sião*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

RUZER, Serge. *Mapping the New Testament, Early christian writings as a witness for jewish biblical exegesis*. Leiden / Boston, Brill, 2007.

SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo. Gênese de uma religião*. Trad. Odila A. de Queiroz. São Paulo, Loyola, 2004.

Santo Atanásio. Contra os pagãos; A encarnação do verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão. Trad. Orlando T. L. R. Mendes. São Paulo, Paulus, 2002.

SCHÖKEL, L. Alonso. *A palavra inspirada - A Bíblia à luz da ciência da linguagem*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1992.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 2004.

SEITZ, Christopher R. *Figured out: Typology and providence in christian scripture*. Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2001.

SICRE, José Luiz. *Profetismo em Israel : o profeta, os profetas, a mensagem*. 2ª ed. Trad. João L. Baraúna. Petrópolis, RJ, Vozes, 2002.

SIDER, Robert Dick. *Ancient rhetoric and the art of Tertullian* (Oxford theological monographs). Oxford University Press, 1971.

SIMON, Marcel. *Verus Israel: a study of the relations between christians and jews in the Roman Empire*. London, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

SHREINER, Josef. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo, Ed. Teológica, 2004.

_____ e DAUTZENBERG, Gerhard. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo, Ed. Teológica, 2004.

SKA, Jean L. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo, Loyola, 2003.

STERN, David. H. *Comentário judaico do Novo Testamento*. Trad. Regina Aranha et alli. Belo Horizonte, Atos, 2007.

TAYLOR, Edward. *Upon the types of the Old Testament*. Vol. II. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989.

The Greek New Testament, editada por Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger e Allen Wikgren. (edição digital via programa Bible Works, v. 5.0.020. Copyright 2001).

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia Cristã: introdução à história da Bíblia*. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis, RJ, Vozes, 1995.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *Imagen y palabra de um silencio - La Biblia em su mundo*. Madrid, Editorial Trotta, 2008.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón. *A Bíblia no cristianismo antigo: pré-nicenos, gnósticos, apócrifos*. Trad. Alceu L. Orso. São Paulo, Ed. Ave-Maria, 2009.

VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Record, 2006b.

_____. *O autêntico Evangelho de Jesus*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Record, 2006b.

_____. *Natividade*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro, Record, 2007.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*. Trad. Ilson Kayser. Santo André, SP, Academia Cristã, 2005.

WALDMAN, Berta. *Entre passos e rastros: presença judaica na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo, Perspectiva / FAPESP / Associação Universitária de Cultura Judaica, 2002.

WHITE, Hayden. *Figural realism: studies in the mimesis effect*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2000.

WOLFF, Francis. *Sócrates. O sorriso da razão*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo, Brasiliense, 1982.

ZENGER, Erich et alli. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo, Loyola, 2003.

ZWICKER, Steven N. *Politics and Panegyric: The figural mode from Marvell to Pope in MINER, Earl. Literary uses of typology from the Late Middle Ages to the present*. New Jersey, Princeton University Press, 1977.