

# Trinta anos de exegese bíblica: algumas novidades

José Carlos Carvalho

## Introdução

Nos trinta anos da revista *Humanística e Teologia* oferece-se a oportunidade de um pequeno balanço (e não mais do que isso) sobre aquilo que entretanto mudou no campo da exegese bíblica. Não temos nem a pretensão nem a competência para tal, devido à vastidão da temática, dos respectivos estudos e à complexidade de especificação das mesmas. Por causa disso, apresentamos apenas algumas tendências dos estudos bíblicos que correspondem a alguma alteração do panorama dos estudos bíblicos desde a fundação da revista até aos dias de hoje. Na verdade, o próprio discurso da exegese, a aplicação da *Dei Verbum*, a instrumentária exegética hoje à disposição, o maior e melhor acesso às fontes, e o contexto cultural molda(ra)m os estudos bíblicos nestas três últimas décadas. Mas as consequências não se fizeram notar em todas as áreas dos estudos bíblicos e da hermenêutica da Sagrada Escritura.

## 1. Algumas mudanças no olhar do Antigo Testamento

Pode-se considerar que a teologia do Antigo Testamento dominante até aos inícios dos anos oitenta aquando da fundação da revista foi a clássica teologia uniformizadora da aliança, desenvolvida por Walter Eichrodt (1890-1978). No

período entre as duas Guerras (1933-1939), a sua *Theologie des Alten Testaments* em três volumes centrou-se na noção de "berît" como categoria interpretativa de todo o Antigo Testamento, tentando apresentar de forma lógica e orgânica os vários aspectos da vida religiosa e moral de Israel, as suas tradições sapienciais e instituições, apesar de tão diferentes no conteúdo, nas expressões e nas épocas redaccionais. A divisão da obra em três partes faz emergir o modo de pensar e de proceder: I Deus e o povo (aliança); II Deus e o mundo (criação e aliança); III Deus e o homem (dimensão moral). Não faltaram críticas, entre as quais aquela que acusava Eichrodt de ter construído um esquema demasiado estreito e artificial, ou apertado, onde queria ler toda a variedade de textos e de teologias dentro do próprio texto bíblico. Por outro lado, também não aparece claramente o desenvolvimento histórico da fé de Israel, nem se evidenciam as contraposições entre as ideologias opostas atestadas nas tradições literárias da Escritura. Apesar de tudo, este modelo foi seguido por autores como T. C. Vriezen (1950), E. Jacob (1968), R. E. Clements (1978), Claus Westermann (1978), A. Mattioli (1981) e H. Preuss (1991) ainda nos anos noventa. Este modelo hermenêutico foi aquele que a exegese fez chegar à homilética, a muita teologia e à catequese, o qual ainda nem sempre está superado.

Mas já antes do Vaticano II, Gerhard von Rad (1901-1971), em contraste explícito com Eichrodt, optou por inserir e não menosprezar os dados da exegese histórico-crítica na sua *Theologie des Alten Testaments* (1957-1960) defendendo a unidade não do Pentateuco mas do Hexateuco como sinal de várias teologias, com um começo nos chamados credos históricos (cf. Dt 26,5b-10; Jos 24,2b-13). Colocou-se na esteira de Hermann Gunkel (1862-1932) quanto aos géneros literários, de Georg Albrecht Alt (1883-1956) e de Martin Noth (1902-1968) quanto às instituições históricas de Israel tentando unir o Pentateuco às tradições orais. Retraçou estas instituições que confluíram na Escritura. Assim, para ele, a função da teologia bíblica residiria numa "nacherzählen" e não no fornecer um quadro abstracto no qual se desenhariam as ideias principais dos autores bíblicos. G. Ernest Wright colocou-se nesta linha concebendo a teologia como um "recital" de testemunhos<sup>1</sup>. No seu primeiro volume, Gerhard von Rad apresenta a história da fé em Javé e das instituições sacras de Israel nas suas componentes essenciais e reflecte sobre a teologia destas tradições históricas. Divide as tradições históricas de Israel segundo os períodos da história da salvação. Segundo ele, estas tradições terão sido esboçadas no que ele chama o "credo histórico" de Israel (cf. Dt 26,5-9; Jos 24,2b-13), o qual foi sendo progressivamente reelaborado e ampliado ao longo dos séculos. A parte consagrada aos "ungidos do Senhor" (correspondente mais ou menos ao período da monarquia) é

<sup>1</sup> Cf. G. ERNEST WRIGHT, *God who acts. Biblical Theology as Recital* (1953), London 1964.

relativamente breve, assim como a resposta de Israel dada através do livro dos salmos e dos escritos sapienciais. O segundo volume percorre a tradição profética de Israel, analisando os profetas singularmente e distribuindo-os segundo o momento histórico em que viveram. Tem assim bastante em conta os géneros literários operados por eles. Esta leitura em diálogo com as tradições sapienciais e com as metodologias histórico-críticas vai influenciar inclusive a docência das disciplinas bíblicas do Antigo Testamento na faculdade de Teologia nos anos oitenta, pelos contributos apresentados e, sobretudo, porque começa aqui a desconstrução da famosa teoria clássica das fontes do Pentateuco de Julius Wellhausen (1844-1918) até então assumida como a única explicação plausível e eficaz que explicaria suficientemente a origem do Pentateuco<sup>2</sup>. No entanto, há que apontar limites a esta proposta do grande exegeta luterano. A grande crítica a fazer resulta do facto de reduzir a teologia do Antigo Testamento a uma simples história da religião israelita. Muitos consideraram problemática a relação entre a fé (que testemunha eventos fundadores) e a história (que "cientificamente" por vezes nega valor real a tais factos). Mas continua a ser uma teologia apreciada, porque não iludiu as dificuldades históricas da exegese vetero-testamentária. Com efeito, pode-se considerar que com ele começa a revolução nos estudos do Pentateuco, conducentes àquilo que hoje se chama a Nova crítica do Pentateuco ou paradigma de Heidelberg. Até se chegar aí, ainda se passou pela proposta de Rendtorff (segundo o qual o nosso Pentateuco seria resultado de tradições independentes ou fragmentárias – ainda sob influência de Gerhard von Rad), ou pelo novo paradigma do autor único por volta do período exílico com os trabalhos do canadiano John Van Seters (1935-)<sup>3</sup> e do membro da Igreja de Inglaterra Roger Norman Whybray (1923-1997)<sup>4</sup>. Estas são algumas das críticas à famosa teoria documentária do Pentateuco. Na sequência desta desconstrução e destas críticas, surge a proposta mais equilibrada do Paradigma da Escola de Münster interpretado por Erich Zenger (1939-2010)<sup>5</sup>. Segundo esta escola não existe mais J nem E (ou pelo menos já não são definíveis com rigor como tal), totalmente dissolvidos no Dtr e no P por parte de uma posterior redacção na escola de Jerusalém no período pós exílico, redacção em Jerusalém nos círculos da tribo de Judá a que se chamará a fonte jerusalimitana

<sup>2</sup> Neste sentido ver a crítica a J e a E de ALBERT DE PURY – THOMAS RÔMER, *Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche*. In ALBERT DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question Les origines et la composition des cinq premières livres de la Bible à la lumière des recherches récentes (1989)*, [= *Le Monde de la Bible* 19], Genève <sup>2</sup>1991, 46-66.

<sup>3</sup> Cf. JOHN VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press 1975; IDEM, *Prologue to History: The Yâhwist as Historian in Genesis*, Westminster/John Knox Press, 1992; IDEM, *Pentateuch: A Social Science Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press 2001.

<sup>4</sup> Cf. ROGER NORMAN WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, JSOT Press, Sheffield, 1987; IDEM, *Introduction to the Pentateuch*, Michigan 1995, 26.

<sup>5</sup> Cf. ERICH ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995.

ou a redacção de Jerusalém nos círculos da tribo de Judá, pois, com efeito, vai ser na perspectiva do sul que a história será concluída e recontada no período sapiencial do cronista<sup>6</sup>, logo a seguir a Esdras e a Neemias, naquele círculo de narrativas que a escola de Münster chama de "Bürger-Temple-Gemeinde" Erzählzyklen<sup>7</sup>.

Insatisfeito com estas propostas, e com as aporias a que alguma exegese histórico-crítica chegou, Brevard S. Childs (1923-2007, professor na Universidade de Yale entre 1958-1999) pode dizer-se que tomou uma opção corajosa e original nas suas três grandes obras<sup>8</sup>. Reagiu contra a forma de fazer exegese frequente nos Estados Unidos, e sobretudo opôs-se ao historicismo das ciências bíblicas. Propõe-se assumir a Escritura como um livro sagrado que se nos apresenta no seu estado final e segundo o cânone da Igreja cristã, dentro do contexto canónico onde se insere cada livro. Este enquadramento hermenêutico no conjunto do cânone é fundamental para a própria hermenêutica e para a exegese bíblica. Ora, desta forma, torna-se essencial a relação entre o Antigo e o Novo Testamento. A própria Comissão Bíblica alargará este âmbito ao diálogo e ao confronto inter-textual com a tradição peri-testamentária, quer no documento de 1993 sobre a *Interpretação da Bíblia na Igreja* (um fruto maduro da exegese pós-conciliar) quer no documento sobre as relações entre a Bíblia Hebraica na Bíblia Cristã de 2001<sup>9</sup>. Na sua teologia do Antigo Testamento aborda tematicamente os vários aspectos da mensagem vetero-testamentária, desenvolvendo um esquema lógico. Apesar de tudo, foi acusado de recusar os dados da exegese histórico-crítica e dos métodos histórico-críticos modernos. Foi também sujeito à crítica devido à sua escolha confessional, que tornou impossível o diálogo com outras disciplinas e com outros estudiosos, sobretudo com aqueles que metodologicamente prescindiram de uma análise ou aceitação crente do texto bíblico. Mas nestas últimas três décadas deu aos estudos bíblicos um filão incontornável na exegese da Sagrada Escritura.

Paul Beauchamp s.j. (1924-2001), depois da sua grande obra de 1976 sobre essa relação in(dis)solúvel entre o Antigo e o Novo Testamento<sup>10</sup>, é considerado

<sup>6</sup> Note-se que HANS HEINRICH SCHMID, *Vers une théologie du Pentateuque*. In ALBERT DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, 383 continua a considerar que a redacção final do Pentateuco encontra a melhor hipótese na própria redacção dos Setenta já no século III a.C.

<sup>7</sup> Cf. JEAN-LOUIS SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 1998, 256.

<sup>8</sup> Cf. BREVARD CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979; IDEM, *Old Testament Theology in canonical context*, Minneapolis, Fortress Press 1986; IDEM, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

<sup>9</sup> Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *O povo hebraico e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã (24 de Maio de 2001)*, Cidade do Vaticano 2001.

<sup>10</sup> Cf. PAUL BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, Paris, Seuil 1976.

original e com uma grande força interpretativa. Substituiu a preocupação arqueológica da exegese histórico-crítica (de que Gerhard von Rad tanto gostava) pelo interesse na teleologia da Escritura, dando uma decisiva importância hermenêutica (que o próprio texto reclama) ao conceito de "accomplissement"<sup>11</sup>. Em continuidade com a tradição antiga, retoma o conceito de "figure" e repropõe uma teologia tipológica orientada para o sentido do que está por vir. O conceito de "totalidade" da Escritura preside à elaboração da sua obra, assim como a categoria de "relecture". Paul Beauchamp divide o Antigo Testamento de forma clássica em três partes, com o selo conclusivo da apocalíptica: à Torah pertence a categoria de "origem", aos profetas pertence a relação constitutiva à história, e aos sábios pertence o dizer aquilo que é desde sempre e para sempre. Respeita deste modo a riqueza e a pluralidade teológica do Antigo Testamento. Influenciou nos últimos anos a exegese do Antigo Testamento pelo trabalho indirecto e fecundo de muitos dos seus alunos. Naturalmente começou a aparecer citado muitas mais vezes nos últimos anos da revista. Esta hermenêutica do "cumprimento" ajudou a cimentar a ponte entre ambos os Testamentos, reabilitando a unidade da revelação bíblica e da história da salvação.

Apesar de tudo, e apesar desta variedade de contributos, subsiste hoje a mesma dificuldade, parece problemático ou difícil escrever *uma* teologia do Antigo Testamento sobretudo devido a duas questões hoje muito debatidas:

*a questão da normatividade do Antigo Testamento*, que continua muito debatida ou negada devido às incongruências e frequentes oposições internas das páginas da Escritura, pensando por isso que, apesar de se poder retrair e reconstruir uma história da religião de Israel que tenha valor histórico, não tem valor prescritivo. Outra via, ao invés, consiste em dar valor normativo à antiga aliança e ao seu valor quer para a fé quer para o comportamento do crente. Todavia, ainda não se chegou a um consenso quanto à possibilidade de teorizar este valor normativo quanto ao modo de o apresentar. Isto tem uma implicação prática na própria docência de disciplinas bíblicas do Antigo Testamento, pois ensina-se o Antigo Testamento como Palavra de Deus, isto é, como instância de verdade, mas que se deve confrontar com a crítica histórica;

*A relação entre o Antigo e o Novo Testamento*, pois normalmente consideram-se os evangelhos e o Novo Testamento no seu conjunto modelos interpretativos do Antigo Testamento e essenciais nesse plano interpretativo. Isto constitui normalmente a base da acusação à exegese de se desvirtuar numa confessionalidade acrítica, não respeitando a própria autonomia do Antigo Testamento com consistência própria na tradição hebraica. De facto, os hebreus interessam-se mais pela história do que pela discussão ideológica e teológica. A sua leitura

<sup>11</sup> PAUL BEAUCHAMP, *Théologie Biblique*. In BERNARD LAVRET – FRANÇOIS REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie I Introduction*, Paris, Cerf 1982, 228.

é mais orientada para a práxis. A tradição semita e hebraica são muito sensíveis à polivalência do texto enquanto os autores cristãos tendem a unificar.

## 2. O enriquecimento da instrumentária exegética

As sínteses lexicográficas com intenção teológica constituem um desenvolvimento e um enriquecimento assinalável nas últimas três décadas, ao serviço do aprofundamento da Escritura. A Escritura é um texto antigo em hebraico, aramaico e em grego. Para o compreender é necessário saber essas línguas originais e conhecer a cultura do mundo civilizacional donde nasceu esta literatura. Para isto, a exegese contemporânea deu nas últimas décadas importantes contributos, e conseguiu importantes avanços, tendo hoje à disposição uma grande panóplia de fontes e de ferramentas de trabalho. Forneceu grandes instrumentos de suporte à investigação quer no campo das gramáticas quer no campo dos léxicos (vocabulários bilingues). Desenvolveu-se muito, também, a área da história de Israel e das instituições, e do ponto de vista informático o programa Bibleworks potenciou bastante a pesquisa, ainda que não dispense o trabalho crucificante do confronto das várias versões do texto bíblico. Estes são instrumentos indispensáveis para conhecer e trabalhar a Escritura. A Bíblia, como Palavra de Deus, revela Deus em palavras humanas historicamente condicionadas (cf. DV 2), as quais, devido à sua distância histórico-cultural, nem sempre são compreensíveis para o homem moderno. A ciência lexicográfica, quer na sua dimensão de investigação histórica, quer na vertente hermenêutica, deu um contributo fundamental à inteligência da Escritura, desenvolvendo e incrementando outros trabalhos já tornados clássicos entretanto, ou concluindo-se algumas obras de referência, ou reeditando e actualizando esses mesmos trabalhos nas edições anteriores. A exegese desenvolveu em particular a metodologia científica analítica, a qual investiga o sentido do texto mediante o estudo do significado. Uma forma privilegiada de fazer teologia bíblica é estudar o conjunto do vocabulário bíblico. O projecto mais ambicioso consiste em fornecer um reportório no qual sejam analisados todos os termos relevantes para a teologia. Nasce assim os dicionários teológicos, que são uma espécie de teologia do Antigo ou do Novo Testamento em ordem alfabética<sup>12</sup>. Estes dicionários assumem estudos monográficos que

<sup>12</sup> Cf. CLINES, D. J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew* I-VI, 1993-2002; F. BROWN – S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS (eds.), *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament with the Appendix containing the Biblical Aramaic*, Massachusetts 1979 [= BDB]; GERHARD KITTEL – GERHARD FRIEDRICH (hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I-X/2, Stuttgart 1933-1979 [= TWNT]; E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I-II, München 1971-1976 [= ThWAT]; LUDWIG KÖHLER – WALTER BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*

submeteram todas as ocorrências de uma palavra ou raiz verbal a uma análise histórico-literária e semântica. São assim uma espécie de fruto maduro da exegese contemporânea no campo lexicográfico. Os comentadores, por sua vez, fazem referência a estes instrumentos para explicitar e precisar os vários termos que comentam. Assim, os dicionários de teologia bíblica são vistos não só como um pressuposto, mas também como a realização, a concretização da teologia bíblica.

No entanto, surgem algumas críticas, alguns limites e precauções a ter:

a) a linguística moderna a partir de Saussure demonstrou que as palavras de uma língua estão relacionadas entre si por forma a receber a sua elucidação a partir das oposições semânticas. Mas para além de Wittgenstein, também a análise estrutural provocou a teologia e a linguagem teológica a partir dos jogos imanentes às estruturas da linguagem. Ferdinand de Saussure (1857-1913) defende como tese principal do seu *Cours de Linguistique Générale*, editado postumamente pelos seus alunos em 1916, uma distinção na linguagem entre *langue* (a língua como instituição, enquanto conjunto de convenções de um grupo que permite o uso da linguagem entre os homens) e *parole* (a palavra como evento, o acto com o qual um indivíduo se exprime e exprime a sua faculdade de falar uma língua). A linguagem é vista como um sistema fechado de signos linguísticos, autónomos, completos, a estudar sincronicamente segundo a estrutura que possuem num particular momento histórico-sincrónico. Na metodologia linguístico-estruturalista não se devem estudar os conceitos em si, mas as *relações* que obedecem a dinâmicas discursivas dos diversos signos linguísticos. Assim sendo, uma só palavra não diz nada, é a estrutura da qual faz parte que lhe dá significado. Emergem aqui grandes campos de exploração para a teologia. Basta pensar apenas no campo exegético. Todavia, a metodologia estruturalista esquece o nível diacrónico, o desenvolvimento dos termos, pois a linguagem é inserida na história, e numa história de salvação. Mas há que reconhecer que o exame de um termo comporta também todos os outros com os quais está relacionado.

*zum Alten Testament*, Leiden 1967-1990 [= HALAT]; LUDWIG KÖHLER – WILHELM BAUMGARTNER – JOHANN JAKOB STAMM (Hrsg.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament I-V*, Leiden 1994-2000 [= HALOT]; WALTER BAUER (1877-1960) – WILLIAM F. ARNDT (1880-1957) – F. WILBUR GINGRICH (1901-1993) – FREDERICK W. DANKER (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (=BAG 1957), Chicago <sup>2</sup>1979; 2000 [= BAGD]; FREDERICK W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (= BAG 1957), revised edition, Chicago <sup>3</sup>2000 [= BDAG]; HORST R. BALZ – GERHARD SCHNEIDER (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-III*, Stuttgart 1980-1983 [= EWNT]; *Grande Lessico del Nuovo Testamento I-XVI*, Brescia 1965-1992 [= GLNT]; L. COENEN – E. BEYREUTHER – HANS BIETENHARD (Hrsg.), *Theologisches Begriffs-Lexikon zum Neuen Testament (1967-1971)*, Wuppertal <sup>4</sup>2000.

Com isto temos uma constelação de palavras com a qual se cria um campo semântico. Assim, a compreensão do significado de uma palavra não se obtém por uma simples operação de abstracção. Com uma definição tão abrangente parece até que fazer teologia bíblica se tornaria utópico. Todavia, é possível estudar um conceito esforçando-nos por articular entre eles o maior número de termos atinentes, e procurar por estudar principalmente uma passagem bíblica em vez de uma palavra isolada. Como diz Paul Beauchamp, "d'abord, un mot n'est rien sans les ensembles verbaux"<sup>13</sup>. Encontram-se assim também obras com cariz monográfico<sup>14</sup>. Seja como for, depois do ocaso das ideologias, entre as quais a estruturalista, a exegese bíblica nos últimos trinta anos já colocou na história da interpretação do texto bíblico vários trabalhos de exegese estruturalista. No entanto, a herança desta metodologia far-se-á sentir em algumas propostas aplicáveis e aplicadas mais recentemente ao Novo Testamento, em especial ao nível da pragmalinguística e da narratologia;

b) por vezes os lexicógrafos tratam de diversos temas dividindo, separando mesmo o uso dito "profano" do uso dito "sacro" ou "religioso/teológico" desse termo, o que se torna uma separação, no mínimo, discutível, pois como seria possível aí falar da própria analogia sobre Deus ou da revelação de Deus na história (fora do céu)?

### 3. Algumas pistas da exegese vetero-testamentária

Sem pretender nem conseguir abarcar todos as linhas de investigação nos vários campos atinentes aos estudos do Antigo Testamento, há que reter algumas linhas de força, vias que criam escola e que têm contribuído para um melhor conhecimento da Palavra de Deus a Israel.

<sup>13</sup> Cf. PAUL BEAUCHAMP, *Théologie Biblique*, 194.

<sup>14</sup> Cf. NOEL FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* I-VI, New York 1992 [= ABD]; L. PIROT - A. ROBERT - H. CAZELLES - ANDRÉ FEUILLET (eds.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1928ss [= DBS]; G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia* I-V, New York - Nashville 1962-1976 [= IDB]; M. BUCHBERGER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* I-X, Freiburg i. Br., Erste Auflage 1930-1938 [= LThK]; J. HÖFNER - KARL RAHNER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* I-X, Freiburg i. Br., Zweite Auflage 1957-1967 [= LThK<sup>2</sup>]; WALTER KASPER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* I-XI, Freiburg-Basel-Wien, Dritte Auflage 1993-2001 [= LThK<sup>3</sup>]; P. ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - A. GIRLANDA (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica (1988)*, Madrid 1990 [= NDTB]; TH. KLAUSER (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart 1941ss [= RAC]; KURT GALLING (hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart Handwörterbuch für theologie und Religionswissenschaft* I-VI, Tübingen <sup>1</sup>1903-1913, <sup>2</sup>1927-1932, <sup>3</sup>1957-1965 [= RGG<sup>1,2,3</sup>]; H. D. BETZ - D. S. BROWNING - BERND JANOWSKI - EBERHAD JÜNGEL (hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart Handwörterbuch für theologie und Religionswissenschaft* I-VIII, Tübingen <sup>4</sup>1998-2005; [= RGG<sup>4</sup>]; GERHARD KRAUSE - GERHARD MÜLLER (hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin - New York 1976-2007 [= TRE].

Se quisermos seguir a própria orgânica e taxionomia dos estudos bíblicos, então há que começar pela linguística e pela arqueologia bíblica. Esta última tornou-se definitivamente uma disciplina autónoma. Nestas últimas três décadas têm-se revisto alguns pressupostos<sup>15</sup> e ideias da tradicional arqueologia bíblica do Antigo Testamento, sujeitando muitos dados e muitas escavações a novas releituras. Tem havido um enorme trabalho arqueológico de reconstrução de Israel quer na época da origem mosaica no período de transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro<sup>16</sup>, e muita investigação sobre o período intertestamentário do Segundo Templo. A arqueologia sobre o período persa do Antigo Testamento continua pouco desenvolvida. Quanto a Qumran, continua com interesse para a crítica textual, mas deixou de acicatar os estudiosos do Novo Testamento. Tornou-se, sobretudo, um instrumento imprescindível para a edição da nova *Biblia Hebraica Quinta*, a nova edição crítica da Bíblia Hebraica.

Tem sido desenvolvida a exegese histórico-crítica da literatura deuteronomista e sapiencial, a qual tem ajudado a reconstruir um outro perfil sobre a imagem da realeza em Israel. Para lá da crescente contextualização da tradição sapiencial e proverbial bíblicas na tradição e na cultura egípcias, os estudos dos profetas e da literatura deuteronomista tem trazido à luz um processo levado a cabo em Israel em ambientes sapienciais e do cronista. Este processo submeteu a tradição monárquica em Israel a uma leitura de desconstrução das grandes figuras bíblicas de Israel a que se chama a Entsalomonisierung (dessalomonização) das figuras reais. Esta teologia anti-salomónica de "Demotisierung des Königsethos"<sup>17</sup> ajuda inclusivé à datação de muitos textos, na medida em que esse processo hermenêutico só é possível a partir do período jeremiano da reforma ezequiana. Esta mesma crítica sapiencial, afinal contemporânea do período profético, tem religado alguns textos, que se pensavam de primitivas tradições javistas, à tradição e ao período sapiencial. Veja-se a título de exemplo o caso de Gen 2-3, como foi demonstrado pelo jesuíta Jean-Louis Ska, cujo estudo aqui se segue de perto.

Com efeito, o estilo de Gen 1 é muito diferente do de Gen 2-3. A linguagem de Gen 2-3 é muito simples, não é a linguagem elaborada de Gen 1, está próxima da linguagem das fábulas ou dos contos populares. Logo, Gen 1 e Gen 2-3

<sup>15</sup> Ver, por ex., o grande trabalho de dissertação doutoral de ANN E. KILLEBREW, *Biblical peoples and ethnicity: an archaeological study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300-1100 B.C.E.*, [= SBL 9], Leiden, Brill 2005, precisamente sobre a génese histórica e arqueológica de Israel, reavaliando a „material culture" e os „sherds".

<sup>16</sup> Para uma ponderação dos dados e da bibliografia mais significativa ver o nosso trabalho "As propostas arqueológicas sobre a emergência do primitivo Israel na terra de Canaan", *Humanística e Teologia* 20/1 (1999) 3-22.

<sup>17</sup> RICARDO TAVARES, *Eine kögliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, [= OBO 234], Göttingen 2007, 178.

provêm de ambientes muito diferentes. Gen 1 pertence à fonte sacerdotal do período exílico babilónico. Parte do caos onde não há vida. Segue um esquema muito mais litúrgico e cósmico. Todo o universo está simetricamente ordenado à maneira da sinagoga e dos braços da menorah. Gen 1 evidencia um único Deus vivo e criador. A natureza não é divina nem está povoada por divindades. Apesar de apresentar uma perspectiva sobretudo cósmica, o centro acaba no sétimo dia. A cosmicidade da narrativa de Gen 1 está patente na atestação do narrador que vê que „tudo era bom“, mesmo „muito bom“<sup>18</sup>. Gen 2-3 não é mais atribuído hoje à fonte javista do período monárquico salomónico. Para se ler Gen 2-3 o leitor tem quase que cancelar Gen 1, fazer de conta que lá não está.

Gen 2-3 é muito mais antropológico, enquanto Gen 1 é cosmológico. Gen 2-3 descreve essencialmente a origem da humanidade e das condições de vida em Israel. O primeiro ser humano é um agricultor, e Deus ocupa-se da respectiva sobrevivência. Deus não se interessa por mais nada a não ser pela sobrevivência da humanidade, de tal maneira que tudo o que é criado (jardim, animais, árvores) existe em função do primeiro ser humano. O resto é supérfluo, nem sequer é mencionado (céu, terra, astros). Gen 2-3 tem assim uma dimensão antropocêntrica em vez da litúrgica de Gen 1. Gen 2-3 está muito consciente da presença do mal no mundo. Por isso é que a árvore do conhecimento do bem e do mal está presente desde o início no jardim, enquanto em Gen 1 o narrador afirma que tudo era bom, mesmo muito bom. Assim, Gen 1 tenta fundamentar uma espécie de teocracia de Deus sobre o cosmos e sobre Israel, enquanto Gen 2-3 mostra Deus atento às condições da humanidade<sup>19</sup>. Gen 2-3 é explicável contra o „*am ha'arez*“ que no regresso do exílio viu colidir com o seu poder político-religioso instituído, representado sobretudo na casta sacerdotal autora de Gen 1, a classe de exilados que regressavam de Babilónia. Apresentam assim em Gen 2-3 uma outra versão<sup>20</sup> no período de Esdras e de Neemias (cronista). Gen 2-3 não pretende reapresentar um Deus celebrado no sábado (sétimo dia) ou nas festas do calendário litúrgico marcado pelos „luminares“ (*l'mwadim*) de Gen 1, 14. Em Gen 2-3 o mundo tem como centro um jardim dado a um agricultor desafiado a cultivá-lo. Quando a humanidade perde este jardim não tem de ir adorar Deus num templo, mas de reaprender a cultivar a terra que perdeu (cf. Gen 3,23). Mas por outro lado, o „*am ha'arez*“ quando encontrou os que ficaram sempre em Jerusalém durante o exílio (os autores de Gen 1) disseram na condição de regressados do exílio que não é necessário ir para longe para cultivar uma relação com Deus, para cultivar uma terra que Deus nos deu. Não é preciso ir para a Babilónia para cultivar o jardim nem para saber como

<sup>18</sup> Cf. JEAN-LOUIS SKA, "Genesi 2-3: qualche domanda di fondo", *Protestantesimo* 63/1 (2008) 24.

<sup>19</sup> Cf. JEAN-LOUIS SKA, "Genesi 2-3: qualche domanda di fondo", *Protestantesimo* 63/1 (2008) 25.

<sup>20</sup> Cf. JEAN-LOUIS SKA, "Genesi 2-3: qualche domanda di fondo", *Protestantesimo* 63/1 (2008) 26.

é que o mundo foi criado. Isso faz quase de Gen 1 uma narrativa de origem estrangeira, uma narrativa quase que importada. Gen 2-3 surge neste contexto como uma narrativa mais genuína, da própria terra de Israel baseada com toda a probabilidade em tradições locais<sup>21</sup>.

Mas existem outros elementos que destacam a datação tardia de Gen 2-3 para o período do cronista e não para o período javista. Encontram-se alguns motivos sapienciais, sobretudo do livro de Job e de Qohelet<sup>22</sup>, que ligam Gen 2-3 à tradição sapiencial mais tardia em Israel, como é o caso das referências ao „ruah“ e ao ao „regresso ao pó“ em Gen 3,19 (“No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás”). Existem fortes paralelismos em Job 10,<sup>9</sup> (“Lembra-te que me formaste como em barro; e queres, agora, reduzir-me a pó?”), em Job 34,15 (“toda a carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó”), no Sl 104,29 (“Se ocultas o rosto, eles se perturbam; se lhes cortas a respiração, morrem e voltam ao seu pó”), no Sl 90,3 (“tu reduces o homem ao pó e dizes: Tornai, filhos dos homens”), no Sl 103,14 (“Pois ele conhece a nossa estrutura e sabe que somos pó”), em Sab 15,11 (“não reconheceram aquele que os plasmou, que os inspirou com uma alma activa e que lhes insuflou um espírito de vida”).

Por outro lado, o Jardim do Éden (o jardim do prazer) surge como referência no deutero-Isaías e nos profetas exílicos: Is 51,2-3 (“Porque Deus tem piedade de Sião; terá piedade de todos os lugares assolados dela, e fará o seu deserto como o Éden, e a sua solidão, como o jardim do Senhor”); Ez 28,13 (“Estavas no Éden, jardim de Deus; de todas as pedras preciosas te cobrias”); 31,9 (“Formoso o fiz com a multidão dos seus ramos; todas as árvores do Éden, que estavam no jardim (= paraíso LXX) de Deus, tiveram inveja dele”); 36,35 (“Esta terra desolada ficou como o jardim do Éden”; cf. Jl 2,3). Além da referência ao jardim do Éden, a referência às árvores atravessa o deutero-Isaías, pois Deus faz crescer árvores no deserto (cf. Is 41,17-20; 44,3-4; 55,13; 35,6-7; 43,19-20).

Todos estes dados têm ajudado e dissecar o texto bíblico na oficina da redacção, do sucessivo e lento trabalho de composição, o qual, no caso do texto bíblico, estende-se bem para lá do período pós-exílico e sacerdotal. Neste sentido, a exegese tem apresentado interessantes e promissores resultados neste trabalho de crítica narrativa do texto e no texto, mostrando sucessivas redacções para lá do Dtr e do P. Também uma fonte post-P, que apresenta elementos não-P face à fonte P, provavelmente uma fonte P<sup>g</sup>.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cf. JEAN-LOUIS SKA, “Genesi 2-3: qualche domanda di fondo”, *Protestantesimo* 63/1 (2008) 27.

<sup>22</sup> Cf. JEAN-LOUIS SKA, “Genesi 2-3: qualche domanda di fondo”, *Protestantesimo* 63/1 (2008) 20.

<sup>23</sup> Cf. FEDERICO GIUNTOLI, *L'officina della Tradizione Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del suo contesto nel ciclo di Giacobbe (Gen 25,19-50,26)*, [= *Analecta Biblica* 154], Roma 2003, 73.

A título de exemplo veja-se o caso do ciclo de Jacó<sup>24</sup>. Que diferenças existirão ou que se intersectem em termos estilísticos e ideológicos entre a narrativa sacerdotal (P) e a actividade pós-sacerdotal (post-P) dentro do chamado ciclo de Jacó em Gen 25,19 – 35,29? Este estudo mostra como o Pentateuco não foi objecto das ditas clássicas fontes, mas de redacções sucessivas, recebendo o último retoque já em período sapiencial. No caso do ciclo de Jacó (como aplicação disto mesmo), detecta-se uma série de intervenções pós P (ou *não* P) em Gen 28,13ab-15.20-22; 31,3.10-13; 32,10-13. Trata-se de intervenções heterogéneas face ao desenvolvimento da narrativa, tentando condicionar a compreensão do itinerário do patriarca. Assim, as diferenças relevantes entre as duas perspetivas (P e pós P) no que diz respeito à formulação das promessas divinas e à referência da tríade patriarcal permitem reconhecer o carácter pós-P de textos não P. Só uma aproximação histórico-crítica inserida no seio de uma leitura muito narratológica da perícopes em causa do ciclo patriarcal permite reconhecer as principais metamorfoses às quais foi submetida a antiga figura de antecessor epónimo no período pós-exílico. A dupla releitura do itinerário do patriarca reflecte dois períodos sucessivos da época pós-exílica. A tradição P exprime a tentativa da primeira leva de repatriados que, ao regressarem, ensaiaram uma refundação da identidade de Israel com aqueles que não tinham sido exilados. Ora, a releitura pós-P do itinerário de Jacó (e de outros itinerários patriarcais) precisamente mostra como esse grupo acabou por se impor aos que sempre lá ficaram, tornando-se um grupo hegemónico em Canaan. O verdadeiro Israel acabou por ser identificado no conjunto daqueles que seguiram as pegadas do patriarca Jacó enquanto herdeiro e beneficiário das promessas de Deus a Israel. Esta é, de facto, uma outra imagem de Jacó que acabou por se tornar dominante da teologia de Israel, no profetismo, na literatura sapiencial, e que chegará a Paulo à teologia da Promessa na carta aos Romanos.

Os desenvolvimentos da narratologia aplicada ao Antigo Testamento têm permitido outras leituras e releituras do texto bíblico, enriquecendo a clássica investigação histórico-crítica, e por vezes corrigindo-a mesmo. Um exemplo é o que acontece com o livro e a figura de Josué<sup>25</sup>. Quem é, afinal, este servo de Moisés? O que representa a personagem principal do livro epónimo? A estas questões, a exegese normalmente oferecia três respostas possíveis. A primeira

<sup>24</sup> Ver a este propósito o excelente estudo de GERMANO GALVAGNO, *Sulle vestigie di Giacobbe Le riletture sacerdotali e post-sacerdotali dell'itinerario del patriarca*, [= *Analecta Biblica* 178], Roma 2009, 313.317.

<sup>25</sup> Apenas como exemplo desta investigação sobre a Redaktionskritik e sobre a Literaturkritik vejamos os mesmos resultados aplicados ao livro dos Números em ULRICH FISTILL, *Israel und das Ostjordanland Untersuchungen zur Komposition von Num 21,21–36,13 im Hinblick auf die Entstehung des Buches Numeri*, [= *Österreichische Biblische Studien* 30], Frankfurt am Main 2007, 143-156.

explicação via Josué como um segundo Moisés a partir de paralelos narrativos entre ambos: a travessia das águas (cf. Ex 14; Jos 3-4), a teofania em Ex 3 e em Jos 5,13-15. A segunda explicação de Richard Donald Nelson vê em Josué uma figura real, uma espécie de sócia de Josias (cf. 2 Re 22-23), porque ambos estão relacionados com a Torah e com a celebração da Páscoa<sup>26</sup>. Esta hipótese é dificilmente sustentável, pois faltam muitas notas reais a Josué (um povo, uma terra, uma morada especial, a chefia de um exército numeroso). Além do mais, de modo diverso de Josué que comunica *directamente* com Javé, tal não acontece com os reis. A terceira explicação de Christa Schäfer-Lichtenberger<sup>27</sup> subsume as duas anteriores apresentando Josué como sucessor de Moisés e líder ou modelo dos dirigentes de Israel, de acordo com a redacção deuteronomista. De um modo ou de outro, estas explicações partem sempre de uma aproximação mais do hexateuco (Gen-Jos) ou da história deuteronomista (Dt-2 Re). Para lá destas três explicações, é possível numa leitura intra-canónica confrontar Josué não com nenhum destes contextos, mas com a figura do servo de Javé. Se Moisés foi o *primeiro servo de Javé*, Josué foi o *segundo*, e depois vieram muitos mais. Tal é possível com o auxílio do paradigma de Moisés. A leitura intra-textual de Moisés e de Josué no Hexateuco é ela mesma aberta pela leitura inter-textual dos quatro cantos do servo de Javé no deutero-Isaías. O paralelismo acontece ao nível da relação com Javé, ao nível das palavras de Moisés, e pelas acções de Moisés. Existe um paralelismo simétrico ao nível dos espaços de acção entre Moisés e Josué: o primeiro a oriente e o segundo a ocidente. É tudo isto que é explicitado *post-mortem* em Jos 24,29 ao ser definido o papel de Josué como servo de Javé ('éved Adonai). Este papel de "doulos" (servo) desenvolve-se também na relação de mediação de Josué que está entre Javé e o povo. Assim, Javé define duas tarefas fundamentais a Josué: entrar na Terra prometida pelo Jordão de oriente para ocidente, e dar a herança aos filhos de Israel para que se cumpra a promessa. Trata-se, com isto, de um merismo porque nestas duas tarefas são incluídas todas as tarefas de Josué, mesmo que o povo ignore que estas tarefas Josué recebeu-as de Javé (cf. Jos 1,17; 1,5.9). A prova cognitiva, que dá a conhecer estas tarefas, é a passagem do Jordão (cf. Jos 3,1-4,19). Aí o povo descobre, passa a conhecer que não existe uma relação particular entre Josué e Javé, mas que se trata de uma relação típica como aquela que Moisés gozava com o Senhor. Assim, a relação entre Javé e Josué surge idêntica à relação entre Javé e Moisés. Também Josué é assistido por Javé na sua missão, tal como foi Moisés. Levando o povo a entrar na Terra prometida,

<sup>26</sup> Cf. RICHARD DONALD NELSON, *Joshua: A Commentary*, [= OTL], Louisville KY, Westminster John Knox Press 1997.

<sup>27</sup> Cf. CHRISTA SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo: Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, [= Supplements to Vetus Testamentum 058], Leiden, Brill 1995.

Josué passa pelas mesmas peripécias pelas quais passou Moisés. Isto faz dele um segundo servidor de Javé.

#### 4. Algumas notas sobre o Novo Testamento

No Novo Testamento não se têm desenvolvido tanto, curiosamente, as sínteses teológicas do Novo Testamento. No que diz respeito aos evangelhos, a jesuografia continua a andar à frente da cristologia. Para tal têm contribuído também os diversos estudos sobre o Jesus da história numa fase de revisão da chamada *Third Quest*. Depois da oposição entre o Jesus histórico e o dogma (1778-1906) num período da exegese sobre o Jesus histórico que ficou conhecido como a fase da *First (Old) Quest*, depois da reacção a isto por parte de Bultmann entre 1921-1953 no período que ficou conhecido na exegese histórico-crítica dos evangelhos como a fase da *Second Quest* ou da *No Quest*, depois da reacção dos seus alunos entre 1953-1985 na *New Quest* que reestabelece a continuidade entretanto perdida entre o Jesus histórico e a Igreja, os últimos trinta e cinco anos têm vivido entre 1985-2000 acicatados pelos trabalhos pouco rigorosos do Jesus Seminar, fase que ainda é normalmente integrada na *Third Quest*. Os trabalhos monumentais de John Paul Meier, monsenhor da diocese de Nova York, constituem o chamado pentateuco da jesuologia, e são a resposta continuada (e em ruptura) ao Jesus Seminar. Esta resposta insere-se na busca de um Jesus muito mais semita, sobretudo muito mais judeu. Juntamente com Geza Vermes, esta busca constitui já a *Fourth Quest* sobre a judaicidade de Jesus. Acompanhados pelos recentes desenvolvimentos da sociologia do Novo Testamento, estas aportações superaram já de longe os trabalhos rigorosos de Joachim Jeremias e de Günther Bornkamm (1905-1990), os quais juntamente com outros alunos de Bultmann como Ernst Käsemann (1906-1998), Fuchs e Hans Conzelmann (1915-1989) representam a *second quest*.

Esta tendência de ler em clave hebraica e judaica o Novo Testamento, praticamente uma moda, tem-se estendido aos estudos paulinos, e com resultados muito animadores, pois completamente renovadores da clássica e dicotomizante exegese paulina. Da mesma maneira que a exegese do Pentateuco entrou em convulsão a partir dos trabalhos de Gerhard von Rad nos anos setenta, algo de semelhante ocorreu na exegese do epistolário paulino depois dos trabalhos de Sanders<sup>28</sup> e de Althaus<sup>29</sup>. Se o primeiro aproximou Paulo do judaísmo

<sup>28</sup> Cf. ED PARISH SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism A comparison of patterns of Religion*, Philadelphia, Fortress Press 1977, 483-485; IDEM, *Paul, the Law, and the Jewish People*, London 1985. Esta nova leitura de Paulo supera a clássica leitura luteranizada de Paulo presente em HERMAN RIDDERBOS, *Paul an outline of his theology (Paulus: Ontwerp van zijn theologie, Kampen 1966)*, Michigan (1975), Grand Rapids – Michigan, Eerdmans <sup>2</sup>1997, 153-158.

<sup>29</sup> Veja-se o nosso trabalho "Eixos fundamentais da teologia paulina", *Humanística e Teologia* 30/1 (2009) 57-109.

do seu tempo, o segundo tirou Paulo do colete-de-forças em que Lutero e enformou, desluteranizando assim a exegese paulina e corrigindo a eis-egese reformada. Hoje, por outro lado, conhece-se muito melhor toda a historiografia romana e judaica do primeiro século, o que ajudou a corrigir uma certa hermenêutica luteranizada do epistolário paulino (sobretudo a das cartas aos Gálatas e aos Romanos). A exegese paulina vive hoje a era da retórica clássica como a melhor e a mais justa metodologia aplicada à hermenêutica das cartas do Apóstolo das gentes.

A estes movimentos não ficaram imunes as abordagens aos evangelhos. Os resultados foram bastante melhores no que toca aos evangelhos sinópticos. Os estudos sobre o evangelho de João não têm merecido tanta atenção nem tanto desenvolvimento. Por outro lado, as leituras narratológicas aplicadas aos evangelhos sinópticos, nesta nova era do texto no mundo da exegese (depois da era do autor e da era do leitor), têm trazido contributos bastante enriquecedores, contributos que ainda demorarão tempo a chegar à cristologia e à teologia, e daí depois ao "terreno" propriamente dito. Mas este é um processo normal da vida e do conhecimento. A narratologia tem dado frutos interessantes aplicada a Marcos e a Lucas<sup>30</sup>. O mesmo se diga da pragmatolinguística desenvolvida a partir de Frankfurt com o saudoso jesuíta Fritzleo Lentzen-Deis<sup>31</sup>, trazendo novos laços entre a exegese bíblica e a actividade pastoral de transmissão e aplicação do texto. Numa aproximação mais formalista ao texto, Roland Meynet (um dos membros fundadores da "Société pour l'étude de la Rhétorique Biblique et Sémitique") passou a desenvolver a retórica semítica, aplicando primeiro ao Novo Testamento, sobretudo ao evangelho de Lucas<sup>32</sup>. Este é um campo de intenso debate entre os investigadores, e que certamente continuará.

## 5. O caso sempre particular do Apocalipse<sup>33</sup>

O Apocalipse é um caso particular dentro do Novo Testamento. Mas a sua particularidade é tal que pode-se considerar *sempre* particular, o que, apesar da normal particularidade, não lhe tira uma *particular particularidade*, constantemente singular. Esta recorrência traduz-se no regresso de velhos vícios, nas

<sup>30</sup> Vejam-se os estudos de JEAN-NOËL ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, Roma 1996, 62-63.

<sup>31</sup> Cf. FRITZ LEO LENTZEN DEIS, *Das Markus-Evangelium: ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 1998. Dos seus alunos ver C. MORA PAZ – MASSIMO GRILLI – R. DILLMANN, *Lectura Pragmatolinguística de la Bíblia. Teoría y Aplicación*, Estela, Verbo Divino 1999.

<sup>32</sup> Cf. ROLAND MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca: analisi retórica*, Bologna 2003; IDEM, *Traité de Rhétorique Biblique*, [= *Rhétorique Semitique* 4], Paris 2007.

<sup>33</sup> Como mostra GIANCARLO BIGUZZI, *In cerca di punti condivisibili per l'interpretazione dell'Apocalisse*. In JEAN-NOËL ALETTI – JEAN-LOUIS SKA (eds.), *Biblical Exegesis in Progress Old and New Testament Essays*, [= *Analecta Biblica* 176], Rome 2009, 501-503 por vezes continuam a regressar velhos vícios.

revisitações de algumas explicações. Nos últimos anos, tem-se conseguido impor uma nova contextualização do livro do Apocalipse, não já nas perseguições de Roma nos tempos finais de Domiciano, mas numa sociedade plutocrática contemporânea do mesmo<sup>34</sup>. A exegese do Apocalipse continua a dispersar-se por muitos caminhos e por outras tantas hipóteses. Estas são frequentemente mais ilusão ou projecção do leitor intérprete do que fidelidade ao texto<sup>35</sup>. Continuam crux interpretum o número da besta em Ap 13,18 bem como a ordem e o tempo dos sete reis de Ap 17,10. Continuam muito mais raras as discussões sobre a unidade do Apocalipse. Têm sido abandonadas as leituras alegóricas e apocalípticas de Corsini<sup>36</sup> e de Lupieri<sup>37</sup>. Ainda que alguns considerem o Apocalipse como um libelo anti-jerusalimitano, a maior parte tende a reunir-se à volta da antiga proposta de Santo Ireneu, segundo o qual Babilónia significa sem mais Roma. Mas os trabalhos de Vanni e a grande obra de Beale aventam uma leitura universal, que se tem conseguido impor. A datação domiciânica continua a ser aventada como a melhor hipótese de datação da redacção. Em suma, o livro do Apocalipse pode ser considerado aquele opúsculo bíblico que mais eis-egese tem permitido.

## Conclusão

Todas estas novidades só são possíveis depois da Dei Verbum, que abriu caminho ao período da desconfessionalização da exegese. Isto não significa que a exegese, como qualquer exegese, seja neutra ou transparente. Isso não existe. Essa ilusão que muita cultura dita erudita ou mediática tenta fazer passar não respeita as regras básicas da hermenêutica e da filosofia do conhecimento. Ninguém interpreta sozinho, isolado, sem contexto, sem retaguarda, sem memória, e muito menos sem tradição. Mas a marca "católica" da exegese representa o respeito pela tradição e um incremento à própria exegese enquanto tal. Parece que nos últimos anos os métodos histórico-críticos têm perdido algum terreno em favor das metodologias mais afeitas ao texto, mas próximas do texto e não do contexto. Estamos aqui a referir a investigação narratológica, retórica, a pragmalinguística e a retórica bíblica (ou semita). Assistiu-se a uma grande renovação nos estudos paulinos, assistiu-se a uma visão mais ponderada de Marcos e dos evangelhos. Muitas coisas mudaram nestes últimos trinta anos.

<sup>34</sup> Para uma síntese destes dados e das respectivas fontes ver o nosso trabalho *Esperança e Resistência em tempos de desencanto. Estudo exegético-teológico da simbólica babilónica de Ap 18*, Porto 2009, 91-152.

<sup>35</sup> Para as várias abordagens hermenêuticas ver o nosso trabalho *Esperança e Resistência*, 154-227.

<sup>36</sup> Cf. CORSINI, EUGENIO, *Apocalisse prima e dopo* (Torino 1980), Torino 1982; (= *The Apocalypse. The Perennial Revelation of Jesus Christ*, [= GNS 5], Wilmington 1983.

<sup>37</sup> Cf. EDMONDO LUPIERI (a cura di), Milano 1999 (tradução inglesa 2006)