

A formação do Cânon bíblico: considerações a partir da semiótica da cultura

*José Adriano Filho**

Resumo

Estudos recentes sobre o Cânon bíblico apresentam-no como um “código”, em analogia com o uso desse termo na moderna linguística. O Cânon, contudo, não é o código linguístico, mas “um código de segundo grau”. Nesse sentido, o conceito de sistemas modelizantes secundários apresentado pela Escola de Semiótica Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura é importante para a compreensão da história da formação do Cânon bíblico. Na estrutura de um cânon fechado, os sistemas modelizantes secundários são superpostos ao código linguístico da Bíblia grega e latina, bem como das versões vernáculas subsequentes.

Palavras-chave: Cânon. Semiótica. Código. Sistemas modelizantes

Biblical canon and its formation: notes from the perspective of the semiotics of culture

Abstract

Recent studies on biblical canon present it as a “code” in analogy with the use of this term in modern linguistics. Canon, however, is not a linguistic code, but “a second degree code”. Considering that, the concept of secondary modeling systems presented by Tartu-Moscow Semiotics School for the Study of Culture is important to understand the history of the formation of the biblical canon. Within the framework of a closed canon, secondary modeling systems are superimposed to the linguistic code of the Greek and Latin Bible, and subsequent vernacular versions.

Keywords: Canon. Semiotics. Code. Modeling systems

* Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e em Teoria e História Literária (UNICAMP), é professor da Faculdade Unida de Vitória – ES. <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4728162D9>

Formação do Canon bíblico: considerações desde a semiótica de la cultura

Resumen

Estudios recientes sobre el canon bíblico lo presentan como un “código”, en analogía con el uso de este término en la lingüística moderna. Canon, sin embargo, no es el código lingüístico, sino “un código de segundo grado”. En este sentido, el concepto de sistemas de modelización secundários presentado por la Escuela Semiótica Tartu-Moscú para el Estudio de la Cultura es importante para la comprensión de la historia de la formación del Canon bíblico. En el marco de un canon cerrado, los sistemas modelizantes secundários se superponen al código lingüístico de la Biblia hebrea e latina e de las versiones vernáculas posteriores.

Palabras clave: Canon. Semiótica. Código. Sistemas modelizantes

1 - Semiótica da cultura e sistemas modelizantes

O Cânon bíblico é um “código” e, como tal, é um “texto da cultura”. “Texto”, aqui compreendido com base no conceito elaborado pela Escola de Semiótica Tártu-Moscou para o estudo da cultura, não é apenas o signo verbal nem é constituído por uma linguagem somente, mas “um dispositivo complexo que contém códigos diversos, capaz de transformar as mensagens recebidas e de gerar novas mensagens” (LOTMAN, 1996, p. 82). O texto não é somente gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. As culturas, como textos, sempre se enriquecem recíproca e constantemente. A cultura se apresenta como um mecanismo dinâmico que traduz mensagens em novos textos ou sistemas de signos. Os textos da cultura refletem esses encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos, que por si são cheios de possibilidades.

Determinados textos da cultura operam com diferentes linguagens: “o texto é heterogêneo e heteroestrutural, uma manifestação de várias linguagens de uma só vez”; “é um espaço semiótico no qual as linguagens interagem, se interferem e se organizam hierarquicamente” (LOTMAN, 1996, p. 88, 97). Dessa forma, “compreender as linguagens da cultura será considerado exercício preliminar a partir do qual será possível desencadear o exame dos produtos, manifestações, processos culturais como sistemas de signos. Uma vez que não se pode falar de cultura senão sob a mira de um campo de manifestações interligadas, cada esfera de linguagem deveria ser compreendida como um sistema de signos específicos” (MACHADO, 2003, p. 35).

A definição de “texto” envolve também o conceito de semiosfera e de fronteira. A semiosfera configura um espaço de semiose, sem o qual não há produção de mensagens. A semiosfera é o espaço semiótico fora do qual é

impossível a existência mesmo da semiose: “A não homogeneidade estrutural do espaço semiótico forma reservas de processos dinâmicos e é um dos mecanismos de produção de nova informação dentro da esfera” (LOTMAN, 1996, p. 21-42). A semiosfera subsume todos os aspectos da semiótica da cultura, todos os sistemas semióticos heterogêneos ou linguagens que estão em constante processo de mudança e em nível mais profundo algumas qualidades unificadoras. É uma reconfiguração da declaração de que a cultura é um grande texto. A unidade da semiose envolve todo o espaço semiótico da cultura em questão. A semiosfera não está isolada do resto da natureza e é comparada por analogia com o termo biosfera, de V. I. Vernadsky, “a totalidade e o todo orgânico da matéria viva, e a condição para a continuação da vida” (LOTMAN, 1990, p. 125).

A semiosfera é assimétrica, marcada por fortes diferenças entre o centro e a periferia, envolvendo também a noção de fronteira, isto é, “a totalidade dos tradutores-filtros bilíngues, por meio dos quais, passando um texto, ele se traduz em linguagem” (NOGUEIRA, 2012, p. 22):

A noção de fronteira que separa o espaço interno e o espaço externo da semiosfera é apenas uma distinção primária básica. De fato, todo o espaço da semiosfera é seccionado por fronteiras de diferentes níveis, fronteiras de diferentes linguagens e até mesmo de textos, e o espaço interno de cada um destas sub-semiosferas tem sua própria semiótica que é percebida como a relação de qualquer linguagem, grupo de textos ou textos separados num espaço meta-estrutural que os descreve, tendo sempre em mente que as línguas e os textos são hierarquicamente dispostos em diferentes níveis (criando) um sistema de múltiplos níveis. (LOTMAN, 1990, p. 138)

No sistema geral da cultura, os textos são também apresentados como sistemas modelizantes, isto é, as “manifestações, práticas ou processos culturais cuja organização depende da transferência de modelos estruturais, tais como aqueles sobre os quais se constrói a linguagem natural” (MACHADO, 2003, p. 49). A linguagem natural é vista como a infraestrutura básica de todos os outros sistemas humanos de signos – como o mito ou a religião – percebidos como superestruturas resultantes construídas sobre a primeira. Um sistema modelizante pode ser considerado uma linguagem: “não há dúvida de que qualquer sistema de signo (incluindo o secundário) pode ser considerado como certo tipo de linguagem. [...] Qualquer sistema de signo em princípio pode ser estudado utilizando métodos linguísticos” (SEBEOK, 2001, p. 140):

A cultura pressupõe sistemas de signos cuja organização reproduz comportamentos distintos daqueles considerados naturais pelos que são, assim, culturalizados por algum

tipo de codificação. Os códigos como sistemas modelizantes e modeladores têm a função de culturalizar o mundo, isto é, de conferir-lhe uma estrutura de cultura. [...] os sistemas culturais são textos não porque se reduzem à língua, mas porque sua estruturalidade procede da modelização a partir da língua natural. No limite desse raciocínio situa-se a síntese sistêmica: o conceito de cultura como texto, na verdade, deve ser entendido como *texto no texto*. Todo texto da cultura é codificado, no mínimo por dois sistemas diferentes. Por conseguinte, todo texto da cultura é um sistema modelizante. [...] O texto no texto define a condição semiótica da cultura que opera distintas vinculações entre texto e contexto cultural. Não se trata de uma acumulação desordenada de textos, mas de um funcionamento complexo, onde os códigos culturais se encontram hierarquicamente organizados fornecendo condições para a tipologia da cultura. É o texto que reúne as características do tipo de cultura. (MACHADO, 2003, p. 38-39)

A “ideia básica da modelização é, portanto, a possibilidade de considerar tanto as manifestações, os produtos, as atividades culturais quanto organizações segundo qualquer tipo de linguagem e, conseqüentemente, como texto” (MACHADO, 2003, p. 51). Ademais, dentro do conceito de sistemas modelizantes como linguagens, Lótman faz uma distinção entre sistemas modelizantes primários e secundários, que enfatiza seu caráter derivacional em relação à linguagem natural; ou seja, sistemas que têm uma linguagem natural como base e que adquirem superestruturas suplementares, criando linguagens de um segundo nível, são chamados de sistemas modelizantes secundários.

Carente de uma estrutura, o sistema modelizante de segundo grau busca sua estruturalidade na língua, que somente nesse sentido pode ser considerada sistema modelizante de primeiro grau. Assim considerados, todos os sistemas semióticos da cultura são modelizantes uma vez que todos podem correlacionar-se com a língua [...] O fato de a língua ser considerada sistema modelizante de primeiro grau não deve ser entendido como fonte de privilegiamento ou reducionismo das particularidades específicas de cada sistema. A língua natural funciona aqui como um programa para a análise de arranjos cuja configuração é particular e específica. Se o contexto geral por onde se encaminham essas formulações é o da semiótica sistêmica, não se pode perder de vista a dinâmica correlacional de interligação. Embora o sistema linguístico tenha sido considerado de primeiro grau, ele não deixa de ser modelizante. (MACHADO, 2003, p. 49-50)

O conceito de “sistema modalizante secundário”, num sentido mais amplo, refere-se a um modelo ideológico de mundo em que o meio ambiente tem uma relação recíproca com algum outro sistema: “Um texto da cultura, além da codificação geradora do seu sistema semiótico, é codificado pelo contexto ambiental da sua produção” (MACHADO, 2013, p. 66). Isso

significa que “a mensagem para ter status de texto é codificada pela pertença à língua natural e pelas exigências de um segundo sistema [...] Um texto religioso, por exemplo, além de ser codificado numa língua natural [...] ele ainda tem as exigências de codificação de sua ‘segunda linguagem’, a do sistema religioso, com suas regras e semânticas próprias” (NOGUEIRA, 2012, p. 18-19). No nosso caso, considerando o Cânon “um código de segundo grau” (ASSMANN, 2000, p. 115-116), os códigos secundários ou sistemas modelizantes secundários estão superpostos ao código linguístico da Bíblia grega e latina e das versões vernáculas subsequentes. Eles são mantidos nas traduções e igualmente acessíveis aos leitores não familiarizados com os textos hebraico e grego originais (BORTNES, 2010, p. 193).

2 - Cânon bíblico

A Igreja cristã herdou a organização das Escrituras judaicas em três partes – Lei, Profetas e Escritos. Havia também outras expressões que eram utilizadas para designar os livros sagrados, entre as quais se destacam: “Escritura”, “A Lei”, “A Lei e os Profetas”, “A Antiga Aliança”, “Moisés e os Profetas”, “A Lei de Moisés, os Profetas e os Salmos”. Fórmulas verbais eram também empregadas: “O Senhor disse”, “A Escritura diz”, “Moisés escreveu”, “Como está escrito”. Essas expressões significam um apelo à autoridade divina e correspondem às designações que eram também utilizadas pela comunidade judaica (BECKWITH, 2004, p. 39-86). Ademais, os primeiros escritos cristãos, que em meados do século II ganharam o status de Novo Testamento, exibem evidência tanto de continuidade quanto de descontinuidade com as Escrituras judaicas. Eles indicam que os cristãos atribuíam autoridade igual ou até mesmo maior às palavras de Jesus do que aos textos das Escrituras judaicas (THOMASSEN, 2010, p. 13-18).

Desde o século II d.C., nas discussões que envolviam as relações do cristianismo com a revelação das Escrituras judaicas, o conceito de cânon passou a significar um conjunto de textos (CAMPENHAUSEN, 1972, p. 62-102). Os textos canônicos se tornaram as diretrizes e os guias mestres das pessoas que pertenciam à Igreja cristã. Na época dos Pais Apostólicos, a tradição dependia da memória, da transmissão oral e de textos escritos. Policarpo, bispo de Esmirna martirizado entre 155-167 d. C., reconhece “a emergência de uma longa tradição textual, mas ele ainda mescla o escrito e o oral. Esta memória continuou a alimentar os cristãos, mesmo depois de cada evangelho assumir a sua forma textual definitiva” (ROUSSEAU, 2002, p. 66).

Além disso, a passagem de uma cultura cristã da memória baseada na tradição oral para uma cultura escrita baseada num cânon de textos sagrados aconteceu num período de grande competição entre diferentes crenças cristãs,

na qual os grupos dissidentes consideravam a si mesmos como “ortodoxos” e os outros grupos como “heréticos”. Nos dois primeiros séculos do cristianismo houve uma intensa atividade literária; nesse período não havia somente um cânon, mas vários cânones locais (BORTNES, 2010, p. 191-192).

Na luta entre grupos cristãos concorrentes, uma estratégia utilizada pelas comunidades cristãs envolveu a afirmação de que seus líderes eram parte de uma corrente ininterrupta de bispos que vinha desde os apóstolos, enviados pelo próprio Senhor ressurreto. Os apóstolos tinham traduzido esse conhecimento no texto dos Evangelhos e transferido sua tradição apostólica a uma sucessão de sacerdotes, que eram também capazes de transmitir essa tradição aos seus sucessores. Irineu, bispo de Lião (cerca de 130-202 d. C.), dividiu os cristãos em ortodoxos e heréticos, definindo a Igreja Ortodoxa como uma hierarquia que consistia de bispos, clérigos e leigos, desconsiderando o fato de que os bispos como líderes da igreja eram uma inovação do século II, posta em prática pelo lado vencedor que via a si mesmo como os verdadeiros representantes da igreja, e que se opunha aos heréticos (BORTNES, 2010, p. 192).

Combinada com a ideia da sucessão apostólica havia também a “regra de fé” (ou *regula fidei*), isto é, a correspondência de um livro específico com a tradição cristã reconhecida como norma pela Igreja. Outros pré-requisitos para a aceitação dos livros do Novo Testamento foram a “regra da verdade”, utilizada pelos Pais da Igreja no sentido de que a própria verdade é o padrão pelo qual ensino e prática devem ser julgados, bem como o uso e aceitação do livro pela Igreja, ou seja, um livro que era aceito por muitas igrejas, durante um longo período, tinha mais possibilidades de ser reconhecido como canônico do que outro aceito apenas por algumas. Nesse contexto, a formação do Cânon deve ser vista como outra arma poderosa nessas lutas, outro meio eficiente de excluir os “heréticos” e os seus textos. Nesse processo, nota-se que a Bíblia canônica é o resultado de uma complexa seleção de textos, o que acabou também por estabelecer uma linha divisória entre textos canônicos e apócrifos. O Cânon estabeleceu um limite entre ortodoxia e heterodoxia, entre a comunidade dos verdadeiros cristãos dentro da igreja e os que estão fora dela (BORTNES, 2010, p. 192).

3 – Sistemas modalizantes secundários e a formação do Cânon bíblico

O Cânon é um “código” e, como tal, compreende o repositório de todas as partes constituintes possíveis, envolvendo também as regras que governam a seleção dessas partes e sua combinação numa dada enunciação. Considerando a estrutura de um Cânon fechado, os códigos secundários ou

sistemas modelizantes secundários estão superpostos ao código linguístico da Bíblia grega e latina e das versões vernáculas subsequentes. Nesse processo, os primeiros cristãos foram bem-sucedidos, pois criaram uma coerência textual necessária entre as Escrituras judaicas e os seus escritos, isto é, tornaram as Escrituras judaicas uma Escritura cristã.

Um exemplo de sistema modalizante secundário que envolve a formação do Cânon bíblico foi o desenvolvimento de um sistema de interpretação que apresenta os eventos narrados nos Evangelhos canônicos como cumprimento das profecias ou tipos das Escrituras judaicas (GOPPELT, 2002). Esse modelo de interpretação das Escrituras pode ser visto no relato do nascimento de Jesus no Evangelho de Mateus (Bíblia de Jerusalém. Mateus, 2008, 1:18-2.23), que apresenta um modelo de cinco citações da Escritura, introduzidas por uma fórmula que indica que as profecias das Escrituras judaicas são cumpridas nos eventos pertinentes a Jesus. As circunstâncias que envolvem a origem de Jesus são cumprimento de profecias das Escrituras judaicas sobre o Messias davídico:

Enquanto assim decidia, eis que o Anjo do Senhor manifestou-se a ele em sonho, dizendo: “José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados”. Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta: “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel”. (Bíblia de Jerusalém. Mateus, 2008, 1:20-23; Isaías, 2008, 7:14)

Eles responderam: “Em Belém da Judeia, pois é isto que está escrito pelo profeta”: E, tu, Belém, terra de Judá, de modo algum és o menor entre os clãs de Judá, pois de ti sairá um chefe que apascentará Israel, o meu povo. (Bíblia de Jerusalém. Mateus, 2008, 2:5; Miquéias, 2008, 5:1)

Ali ficou até a morte de Herodes, para que se cumprisse o que dissera o Senhor por meio do profeta: “Do Egito chamei o meu filho”. (Bíblia de Jerusalém. Mateus, 2008, 2:15; Oséias, 2008, 11:1)

Então cumpriu-se o que fora dito pelo profeta Jeremias: “Ouviu-se uma voz em Ramá, choro e grande lamentação: Raquel chora seus filhos, e não quer consolação, porque eles já não existem”. (Bíblia de Jerusalém. Mateus, 2008, 2:17-18; Jeremias, 2008, 31:15) [...] Tendo recebido um aviso em sonho, partiu para a região da Galileia e foi morar numa cidade chamada Nazaré, para que se cumprisse o que foi dito pelos profetas. (Bíblia de Jerusalém. 2008, Mateus, 2:22-23; Isaías, 2008, 11.1)

Essas passagens apresentam o nascimento de Jesus, o Messias, como cumprimento de passagens das Escrituras judaicas. Elas aludem aos textos proféticos, mas também indicam um pano de fundo e fundamento nas Escrituras judaicas para a história de Jesus. Esse sistema modelizante cria um sistema de paralelismos, isto é, a repetição dos mesmos elementos em diferentes contextos, o que demonstra que os eventos narrados no Evangelho de Mateus são cumprimento das profecias, prefigurações ou tipos das Escrituras judaicas.

Esse modelo de interpretação, ou seja, essa rede intertextual entre o “antigo” e o “novo” é também encontrada nas cartas paulinas. Paulo elabora um sistema de interpretação das Escrituras que integra o presente no passado, abrindo também a vida futura da comunidade de fé e dos que a ela pertencem. Quando fala sobre a “justiça da fé”, ele menciona as Escrituras de Israel:

Moisés, com efeito, escreveu a respeito da justiça que provém da Lei: é cumprindo-a que o homem vive por ela; ao passo que a justiça que provém da fé assim se exprime: Não digas em teu coração: Quem subirá ao céu? Isto é, para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos. Mas o que diz ela? Ao teu alcance está a palavra, em tua boca e em teu coração; a saber, a palavra da fé que nós pregamos. (Bíblia de Jerusalém. Romanos, 2008, 10:5-8)

Esse texto é um eco das palavras da Lei de Moisés:

Porque este mandamento que hoje te ordeno não é excessivo para ti, nem está fora do teu alcance. Ele não está no céu para que fiques dizendo: “Quem subirá por nós até o céu, para trazê-lo a nós, para que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática”? E não está no além-mar para, para que fiques dizendo: “Quem atravessaria o mar por nós, para trazê-lo a nós, para que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática”? Sim, porque a palavra está muito perto de ti: está na tua boca e no teu coração, para que a ponha em prática. (Bíblia de Jerusalém. Deuteronomio, 2008, 30:11-14)

No texto da Lei, Moisés exorta Israel a guardar os mandamentos da Lei. Paulo, contudo, interpreta essas palavras não como uma referência à Lei, mas à “palavra da fé que pregamos” (10.8b). Ele se apropria da exortação de Deuteronomio e transforma o seu sentido, transformando Moisés numa testemunha do Evangelho (HAYS, 1989, p. 1).

Essa forma de interpretação das Escrituras é comum em Paulo. Em Romanos 5:14 (Bíblia de Jerusalém, 2008) Adão torna-se “um tipo do que há de vir”, isto é, de Jesus, o Messias. Uma correspondência tipológica similar está implicada na designação de Jesus como um segundo Adão, como

filho de Deus, e na descrição da era por vir como paraíso e nova criação, isto é, o Messias e o seu povo são a cabeça da humanidade redimida, da nova criação, na qual os propósitos originais de Deus são cumpridos. Na declaração de Romanos 10.18 (Bíblia de Jerusalém, 2008) – “Ora, eu digo: será que eles não ouviram? Entretanto, pela terra inteira correu a sua voz; até os confins do mundo as suas palavras” –, que é uma citação do Salmo 19.4 (Texto Massorético), Paulo procura provar que os judeus são culpados por rejeitar a pregação cristã. Em Gálatas 4, ele se apropria da história de Abraão, o ancestral de Israel que primeiro recebeu a circuncisão como sinal da aliança com Deus, com o objetivo de argumentar contra a circuncisão. Havia tensões entre a herança religiosa e as novas convicções cristãs de Paulo, mas ele sempre procura mostrar que a proclamação do Evangelho está fundamentada no testemunho das Escrituras judaicas (HAYS, 1989, p. 1-2).

Hebreus é outro documento do cristianismo do primeiro século que está também fundamentado nas Escrituras judaicas. Sua declaração inicial – “No passado, por meio dos profetas, Deus falou aos pais muitas vezes e de muitas maneiras; nestes últimos dias, porém, ele nos falou pelo Filho” (Bíblia de Jerusalém. Hebreus, 2008, 1:1-2a) – descreve o modo de Deus se revelar à humanidade. Deus se expressou de duas formas: uma, numa revelação preliminar; a outra, numa revelação definitiva e final. A revelação preliminar aos pais, “no passado”, “por meio dos profetas”, “muitas vezes e de muitas maneiras”, não pode ser comparada com a definitiva e final. A nova revelação, escatológica, é direta e pessoal, pois nela Deus fala diretamente, nestes últimos dias, por intermédio do Filho. Além disso, Hebreus contém várias citações do Antigo Testamento, utiliza sua linguagem e ideias, refere-se às suas instituições, eventos e pessoas, apresenta paralelos, alusões e ecos dos textos da Escritura. Cada um de seus capítulos é marcado por referências implícitas ou explícitas ao texto bíblico, e o uso da Escritura expressa a convicção de que há uma continuidade entre o “falar” e o “agir” de Deus na “antiga” e na “nova” aliança. O Antigo Testamento foi falado por Deus a um povo que é o mesmo na “antiga” e na “nova” aliança, razão por que uma questão maior envolvida na compreensão de Hebreus era sobre como aplicar os exemplos que o autor apresenta à situação atual da sua audiência.

Outra característica de Hebreus é a forma como apresenta a manifestação de Jesus Cristo. A crença de que Cristo estava ativo antes da encarnação era parte de uma tradição de interpretação cristológica de textos das Escrituras judaicas do cristianismo. Partindo do princípio de que as Escrituras falam de Cristo, a tarefa central era descobrir, com a ajuda de indícios da própria Escritura, que textos diziam a respeito dele e a que aspectos de sua vida e

obra eles se referiam. O autor de Hebreus também explora e aplica textos das Escrituras que iluminam a situação de Cristo e seu povo. O contexto das citações das Escrituras revela que algumas de suas declarações devem ser entendidas como referências a Cristo e ao seu povo ou que apontam um futuro que já se tornou realidade em Cristo. A forma como as Escrituras são interpretadas pode ser vista da seguinte maneira: Cristo, por meio de quem Deus falou sua palavra final, estava vivo e ativo na criação e na história de Israel. Assim, qualquer parte das Escrituras fala sobre Cristo ou foi falada por Ele. Cristo já estava em ação nos tempos do Antigo Testamento, de modo que até mesmo os textos que não o mencionam podem ser aplicados a Ele.

Esses exemplos indicam que os primeiros cristãos, ao procurarem uma coerência textual entre as Escrituras judaicas e os seus escritos, criaram um sistema de interpretação que apresenta os eventos do Novo Testamento como cumprimento das profecias, prefigurações ou tipos das Escrituras judaicas. Além disso, ocorreu também o desenvolvimento da interpretação alegórica das Escrituras. A alegoria ajudou a fornecer uma estrutura para as tendências filosóficas greco-romanas noutra religião, o judaísmo, e, ao mesmo tempo, a promover um movimento em direção a uma nova religião dentro do judaísmo, o cristianismo, o que resultou na adaptação dos métodos alegóricos à interpretação das Escrituras judaicas. A emergência da exegese cristã nesse período depende de mudanças de perspectivas mais amplas e mais profundas, associadas com três movimentos que se cruzam: o judaico, o platônico e o gnóstico. A primeira mudança diz respeito a uma movimentação para um tipo de texto diferente daqueles alegorizados na interpretação anterior: de Homero e Hesíodo à Bíblia.

A segunda mudança envolve a conexão entre níveis de interpretação alegórica e ordens do ser; para os exegetas que trabalhavam sob uma perspectiva platônica, a divisão entre os sentidos literal e alegórico era paralela àquela entre as ordens visível e invisível do ser, o que gerava a necessidade de se aprofundar o sentido literal do texto. A terceira mudança refere-se à relação entre ordens do ser e o movimento do tempo. Aqui está implícita a ideia judaico-cristã de que há uma revelação progressiva dentro da história. Os primeiros cristãos encontravam-se entre a recusa dos judeus quanto ao papel de Cristo e a posição gnóstica, que recusava as Escrituras judaicas (WHITMAN, 1987, p. 60-62).

Os autores patrísticos, ao adaptarem os métodos alegóricos de interpretação à Bíblia cristã, recorreram a uma passagem das Escrituras, chamada “A bela prisioneira”, para justificar o uso alegoria pagã em chave cristã:

Quando saíres à peleja contra os teus inimigos, e o Senhor teu Deus os entregar nas tuas mãos, e tu deles levores prisioneiros, e tu entre os presos vires uma mulher formosa à vista, e a cobiçares, e a tomares por mulher, então a trarás para a tua casa; e ela rará a cabeça e cortará as suas unhas. E despirá o vestido do seu cativo, e se assentará na tua casa, e chorará a seu pai e a sua mãe um mês inteiro; e depois chegarás a ela, e tu serás seu marido e ela tua mulher. E será que, se te não contentares dela, a deixarás ir à sua vontade; mas de modo algum a venderás por dinheiro, nem a tratarás como escrava, pois a tens humilhado. (Bíblia de Jerusalém. Deuteronômio, 2008, 21:10-14)

A passagem do Deuteronômio, que contém recomendações ao povo de Israel que deviam ser levadas em consideração com relação aos prisioneiros de guerra, em especial o tratamento a ser dispensado às belas prisioneiras, conheceu grande fortuna na exegese bíblica. Orígenes procura encontrar nessa alegoria os aspectos da cultura pagã que poderiam ser úteis para os cristãos. Para São Jerônimo, ela tornava-se uma espécie de justificativa que lhe permitia continuar inserido na cultura literária dos antigos, da qual não conseguia se afastar.

Outra imagem, que servia como exortação aos cristãos para se apropriar de tudo o que as outras culturas tinham produzido de belo e original, é apresentada por Santo Agostinho. Ao comentar a passagem bíblica que menciona a ordem que Deus deu aos israelitas por ocasião de sua saída do Egito, de levar consigo todas as riquezas de ouro e prata dos egípcios, ele considera essas riquezas uma metáfora da filosofia, e afirma que Deus mandava tirar dos platônicos, possuidores injustos, todo um tesouro de disciplinas liberais que deviam ser postas a serviço da verdade (*A Doutrina Cristã* II, 41, 60); em Santo Agostinho, fica clara a passagem de uma Paideia grega para uma Paideia cristã, na qual a Bíblia ocupa o lugar de Homero e Virgílio (LUBAC, 1998, p. 211-224; YOUNG, 2002, p. 265-285).

Orígenes desenvolveu também a doutrina das três faixas de sentido da Escritura Sagrada (*De principiis* IV). O intérprete deve inscrever os sentidos corporal, psíquico e espiritual da Escritura em sua alma, uma tripartição que corresponde ao ser humano em corpo, alma e espírito. O sentido corporal, também chamado histórico, dirige-se às pessoas mais simples. Ele não pode ser rejeitado porque os que, graças a ele, creem fielmente dão testemunho de sua utilidade. O sentido anímico dirige-se àqueles que cresceram na fé. O sentido espiritual, que revela os mistérios da sabedoria divina, subjacentes à letra, é revelado aos perfeitos. Esses três níveis são desejados por Deus, pois possibilitam aos cristãos um progresso do visível ao invisível, do corporal ao intelectual. O emprego da alegoria de Orígenes orienta-se também de modo

tipológico, que ele descobria em toda Escritura. Ele aplica a interpretação alegórico-tipológica ao Novo Testamento, o qual quer ser o prenúncio de algo misterioso, a saber, da *parousia* divina, expressão da espera de uma nova vinda do Senhor, que caracterizava a cristandade do primeiro século. As Escrituras judaicas deviam ser uma tipologia do Novo Testamento, aspecto deve também ser encarado como a tipologia do “Evangelho eterno”, segundo a palavra da Revelação. Ele, assim, proporcionava à cristandade o caminho para a “interpretação alegórico-simbólica do Novo Testamento, como penhor de algo diverso e mais elevado” (GRONDIN, 1998, p. 66-68).

A alegoria era o nome que a antiga Igreja dava ao seu método tipológico de interpretação. Os tipos ou figuras das Escrituras judaicas adquirem pleno sentido nos antítipos do Novo Testamento. A alegoria adota o caráter cristão como um estilo de expressão religiosa, histórica e cristocêntrica. O método encontra prenúncios e analogias historicamente reais da pessoa de Jesus nas Escrituras judaicas. O passado é relacionado com o presente em termos de uma correspondência e escala históricas na qual a prefiguração divinamente ordenada complementa-se num evento maior subsequente. A presença viva de Cristo é o princípio hermenêutico decisivo, mesmo depois da redação do Novo Testamento. Um fato narrado no Antigo Testamento – por exemplo, a saída dos israelitas do Egito – prefigura ainda imperfeitamente outro, o advento, a vida e paixão de Cristo, e realiza-se nele em sua perfeição. O Êxodo, assim, seria a prefiguração da redenção da humanidade, obtida por meio da morte de Cristo na cruz. O sacrifício de Isaque por Abraão prefigura a morte sacrificial de Cristo por seu Pai; os três dias passados por Jonas no ventre do grande peixe deviam simbolizar o período de tempo entre a morte e a ressurreição de Cristo. Esse modelo de interpretação – que é uma leitura cristológica das Escrituras judaicas, mas que ao mesmo tempo a atualiza – foi uma resposta às questões levantadas naquele momento histórico. Nesse processo, a incorporação das Escrituras judaicas aos escritos cristãos resultou na formação da Bíblia cristã (AUERBACH, 1997; CHARITY, 1966; LUBAC, 1998, p. 241-251).

3 – Cânon e sua forma final

Na formação do Cânon bíblico os códigos secundários ou sistemas modelizantes secundários foram superpostos ao código linguístico da Bíblia grega e latina e das versões vernáculas subsequentes. Esses sistemas modelizantes deram forma à narrativa histórica da Bíblia. Nesse processo, a Bíblia torna-se cristocêntrica e seus eventos acontecem antes ou depois de Cristo. As linguagens, os textos que já possuíam sentido para grupos sociais judaicos e que eram parte da sua memória foram reorganizados a partir de encontros

dialógicos com grupos dos seguidores de Jesus, o Messias, conformando novos signos, novas linguagens e novos textos.

Nesse sentido, os primeiros grupos cristãos criaram uma coerência textual necessária entre as Escrituras judaicas e os seus escritos: os textos das Escrituras judaicas presentes nos escritos indicam um pano de fundo e fundamento nas Escrituras judaicas para a história de Jesus. As Escrituras judaicas tornaram-se também uma tipologia do Novo Testamento; o significado tipológico descreve a inteligibilidade descoberta na relação entre dois eventos, compreendendo uma única atuação divina na história.

O Cânon bíblico, portanto, como “código”, isto é, um “texto da cultura”, se formou nessa tradução de tradições que deu aos signos anteriores das Escrituras judaicas novos contornos. Além disso, esse processo envolveu também a participação de diferentes grupos numa disputa em torno da verdadeira interpretação da tradição e identidade da Igreja. Nesse contexto, os quatro Evangelhos e as cartas de Paulo adquiriram status de autoridade e tornaram-se uma ligação comum entre os cristãos de diferentes tradições geográficas e culturais. Esse Cânon emergente salvaguardou não somente a unidade, mas também um alcance de diversidade aceitável centralizada na identidade do Jesus humano e do Cristo exaltado. O desenvolvimento das Regras de Fé, que resumia as crenças cristãs principais, forneceu também temas comuns de pregação missionária baseada na tradição da sucessão apostólica. Ademais, o crescimento da estrutura institucional da Igreja, centralizada nos bispos, e o desenvolvimento de uma liturgia comum, como o batismo e a eucaristia, reforçaram o sentido de unidade e identidade, especialmente nas lutas contra os “heréticos” desviantes. Durante essa era dos bispos, a Igreja experimentou considerável crescimento em organização, propriedade e autoridade, antecipando o seu desenvolvimento acelerado a partir do século III d.C.

O Cânon tornou-se a fundação da identidade coletiva, a fonte da identidade individual e a ligação entre essas identidades. Com a canonização, os textos sagrados tornaram-se autoridade final como palavra de Deus, que proibia qualquer mudança, e os bispos tornaram-se os guardiões e garantidores do verdadeiro significado dos textos bíblicos, os quais deviam ser reproduzidos dentro da estrutura do ritual e o seu significado explicado de acordo com a doutrina definida como correta (BORTNES, 2010, p. 197). Trata-se do princípio de uma nova forma de coerência cultural, chamada por Assmann de coerência “textual”. O Cânon é “a continuação da coerência ritual em meio à tradição escrita” (ASSMANN, 2000, p. 87-89).

O Cânon deve ser preservado, sem alteração, ao longo do tempo. O seu significado, contudo, mais cedo ou mais tarde, corre o risco de ser esquecido. Assmann (2000) observa que os textos canônicos são diferentes dos outros

textos sagrados, regularmente lembrados nas recitações das prescrições rituais. Eles, ao contrário, devem ser respeitados e traduzidos na realidade da vida, além de exigir o cultivo constante do seu significado. O Cânon requer o envolvimento de exegetas profissionais que possuem o conhecimento e a autoridade necessária para explicar o significado dos textos para os seus ouvintes. Conseqüentemente, a formação dele conduz à criação de novas elites culturais, novos guardiões da memória cultural (BORTNES, 2010, p. 197-198). Tais elites culturais são caracterizadas por uma relativa independência das estruturas econômicas e políticas de poder e, a partir dessa posição de independência, elas são capazes de representar o tipo de exigências estipuladas pelo Cânon. Elas compartilham e incorporam a autoridade do Cânon e a verdade que ele revela (ASSMANN, 2000, p. 95).

No período de formação do Cânon, essa elite era constituída pelos bispos, os guardiões e garantidores do verdadeiro significado dos textos, cujos escritos exegeticos também poderiam ser canonizados no devido tempo. Aos escalões inferiores da hierarquia “estava reservada a tarefa de reproduzir os textos sagrados o mais acuradamente possível dentro da estrutura do ritual e explicar o seu significado de acordo com a doutrina estabelecida pelos seus superiores” (BORTNES, 2010, p. 198).

Referências

- ASSMANN, J. **Das Kulturelle Gedächtniss**. 3. ed. München: C. H. Beck, 2000.
- AUERBACH, E. **Figura**. São Paulo: Editora Atica, 1997.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 5. impressão. São Paulo: Paulus, 2008.
- BORTNES, J. “Canon Formation and Canon Interpretation”. In: **Canon and Canonicity**. The Formation and use of Scripture. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010, p. 189-216.
- CAMPENHAUSEN, H. V. **The Formation of the Christian Bible**. London: ADAM & Charles Black, 1972.
- CHARITY, A. C. **Events and their Afterlife**. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- GOPPELT, L. **Typos**. The typological interpretation of the Old Testament in the New. Eugene/Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1998.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven & London: Yale University Press, 1989.
- LOTMAN, I. **La Semiosfera**. Semiótica de las Artes y de la Cultura. Madrid: Cátedra, 2000.
- _____. **La Semiosfera I**. Semiótica de la cultura e del texto. Madrid: Cátedra, 1996.

- _____. **La Semiosfera II.** Semiótica de la cultura e del texto. Madrid: Cátedra, 1996.
- _____. **Universe of the Mind.** A Semiotic Theory of Culture. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- LUBAC, H. de. **The Four Senses of the Scripture.** Vol. I. Grand Rapids/Edinburgh: Eerdmans/T & T Clark, 1998.
- MACHADO, I. Escola de Semiótica. A Experiência Tártu-Moscov para o Estudo da Cultura. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.
- MULDER, J. M.; SYSLING, H. (Ed.). *Mikra. Text, Translation and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity.* Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2004.
- NOGUEIRA, P. A. de S. “Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura”. In: _____ (Org.). *Linguagens da Religião.* São Paulo: Paulus, 2012, p. 13-30.
- ROUSSEAU, P. *The Early Christian Centuries.* London: Longman Pearson Education, 2002.
- SEBEOK, T. A. *Signis. An Introduction to Semiotics.* 2. ed. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2001.
- THOMASSEN, E. “Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon”. In: **Canon and Canonicity.** The Formation and use of Scripture. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010, p. 9-28.
- WHITMAN, J. (Ed.). *Interpretation & Allegory.* Leiden: E. J. Brill, 2003.
- YOUNG, F. M. **Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture.** Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002.