

O USO DA ANTIGA EXEGESE JUDAICA NO NOVO TESTAMENTO

THE USE OF ANCIENT JEWISH EXEGESIS IN THE NEW TESTAMENT

Waldecir GONZAGA, Doutorado e Mestrado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica.*

Filipe Galhardo SANT'ANNA, Mestre e Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, graduando no curso de Letras-Grego, na Universidade Federal Fluminense. Atua como professor de Exegese e Teologia Bíblica na Faculdade Aplicada de Teologia e Filosofia (FATEF) e no Instituto Piel de Estudos Bíblicos (InsP). É membro dos grupos de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, na PUC-Rio, e de Filologia, Línguas Clássicas e línguas formadoras da cultura nacional, na UFF.**

Resumo

O presente artigo se propõe a fazer uma análise metodológica de como os autores do Novo Testamento citavam e interpretavam a Bíblia Hebraica. Embora o cristianismo, no contexto helenístico-romano, já estivesse passando por uma crescente institucionalização no início do séc. II d.C., os autores do Novo Testamento integravam movimentos cristãos primitivos sectários que, no contexto do séc. I d.C., ainda faziam parte do amplo e complexo Judaísmo do Segundo Templo. O repertório exegético desses autores, portanto, é o mesmo que se vê em outros movimentos judaicos desse período, como os sectários de Qumran. Desse modo, só é possível entender como os autores neotestamentários citavam, aludiam e interpretavam a Bíblia Hebraica a partir de uma análise dos diferentes procedimentos exegéticos do Judaísmo do Segundo Templo. Os *midrashim*, *peshirim* e *targumim* são alguns dos mais reconhecíveis procedimentos exegéticos utilizados nesse contexto, além da interpretação judaico-helenística, que comumente se demonstra através da alegoria e da tipologia, também presentes no Novo Testamento. Esta pesquisa se dispõe a apresentar um percurso de análise moderna para identificação e interpretação do uso desse tipo de exegese, buscando fornecer ao leitor uma contextualização de como entender o uso da Bíblia Hebraica no Novo Testamento, que se dá a partir da antiga exegese judaica, típica do prolífico Judaísmo do Segundo Templo.

Palavras-chave: Exegese Judaica, Bíblia Hebraica, Bíblia Judaica, Novo Testamento, Judaísmo do Segundo Templo.

Abstract

This article aims to conduct a methodological analysis of how the authors of the New Testament cited and interpreted the Hebrew Bible. Although Christianity was already undergoing a process of increasing institutionalization in the early 2nd century AD within the Hellenistic-Roman context, the authors of the New Testament were part of primitive Christian sectarian movements that were still embedded within the broad and complex Judaism of the Second Temple period. Consequently, the exegetical repertoire of these authors is akin to that found in other Jewish movements of the time, such as the Qumran

* E-mail: waldecir@hotmail.com

** E-mail: filipegalhardosantana@gmail.com

sectarians. Therefore, understanding how New Testament authors cited, alluded to, and interpreted the Hebrew Bible necessitates an analysis of the various exegetical procedures of Second Temple Judaism. The *midrashim*, *pesherim*, and *targumim* are among the most recognizable exegetical methods used in this context, alongside Judeo-Hellenistic interpretation, which is commonly demonstrated through allegory and typology, also present in the New Testament. This research also aims to present a modern analytical approach to identify and interpret the use of such exegesis, seeking to provide the reader with a contextual framework for understanding the use of the Hebrew Bible in the New Testament, rooted in the ancient Jewish exegesis developed during the prolific Second Temple period.

Keywords: Jewish Exegesis. Hebrew Bible. New Testament. Second Temple Judaism.

Introdução

Os autores dos livros que mais tarde vieram a compor o Novo Testamento eram todos de tradição caracteristicamente judaica, moldados por uma mentalidade semítica que moldou a retórica subjacente aos seus escritos (GONZAGA, 20023, p. 7-17). Naturalmente, essas características não eram exclusivas desses autores – eles eram parte do que convencionou-se chamar de Judaísmo do Segundo Templo (BOCCACCINI, 1991, p. 25). Por esse motivo mesmo, a forma como a Bíblia Hebraica¹ é citada, aludida ou interpretada no Novo Testamento, nem sempre foi compreendida. Especialmente a partir do momento em que o cristianismo se distanciou de suas origens judaicas e se institucionalizou em ambiente helenístico-romano (DUNN, 2009, p. 516-524). Assim permanece, de certa forma, para o leitor moderno que não está familiarizado com o contexto judaico, do qual os movimentos cristãos primitivos, responsáveis pelos diferentes *corpora* do Novo Testamento, faziam parte.

Boa parte da incompreensão moderna reside no fato de que o leitor moderno espera encontrar no Novo Testamento os mesmos traços literários que os outros escritos tipicamente ocidentais ou com origem no mundo greco-romano. Porém, como se sabe, essa não é a origem do Novo Testamento. Do mesmo modo, quando o leitor moderno encontra, no Novo Testamento, uma citação ou alusão à Bíblia Hebraica, ele espera encontrar o mesmo tipo de “exatidão linguística” que as modernas traduções fazem ao dialogarem com um texto em outra língua. No entanto, a forma como um judeu traduzia e/ou citava um texto era significativamente diferente da forma como se faz no Ocidente Moderno. Os pressupostos hermenêuticos que o

¹ A expressão “Bíblia Hebraica”, neste artigo, não se refere estritamente ao idioma hebraico, mas é empregado como designação convencional para um *corpus* escritural atestado em diferentes tradições textuais, dentre as quais se destacam o Texto Massorético (em hebraico) e a LXX (em grego). Quando utilizado em sentido genérico, abrange essas distintas formas textuais; referências específicas a uma ou outra tradição serão explicitamente indicadas ao longo deste estudo. Nota-se, ainda, que os autores do Novo Testamento utilizaram, majoritariamente, o texto da LXX; mas esse texto, no séc. I d.C., ainda não era conhecido como LXX, mas como uma tradição textual do *corpus* escriturístico hebraico.

leitor ocidental traz consigo, não condizem com os pressupostos exegéticos encontrados no Novo Testamento.

Para um judeu vivendo no séc. I d.C., o critério de tradução e de citação não se restringia a algum tipo de “fidelidade literalista” ao texto fonte, mas sim sua contemporaneidade para a sua própria época. Como método exegético, o autor judeu poderia traduzir determinada expressão ou texto a partir de uma perspectiva bem mais expansiva, ou mesmo citar um texto a partir de uma conjugação com outro, dentro de um tema em comum (GARCÍA MARTÍNEZ, 1994, p. 185). Para além da característica fé em Jesus Cristo, portanto, os autores do Novo Testamento eram parte do plural e multifacetado Judaísmo do Segundo Templo, e compartilhavam do mesmo repertório exegético que os outros grupos judaicos desse período (SACCHI, 1994, p. 464-465), o que Moyise chamou de “intertextualidade dialógica” (2000, p. 32).

A exegese que os autores do Novo Testamento utilizavam, desse modo, não era a exegese moderna, mas sim a exegese judaica: os *midrashim*, *pesharim* e *targumim*, além das típicas formas de interpretação judaico-helenísticas, como a alegoria e a tipologia. Ao intérprete moderno, cabe saber como a metodologia exegética contemporânea pode identificar essa antiga exegese judaica, bem como classificar e interpretar as diferentes nuances de seu uso característico. Este estudo propõe um percurso metodológico que ajude a dialogar tanto com as formas de identificação, quanto com modelos de classificação e interpretação.

A antiga exegese judaica

Os pressupostos hermenêuticos por trás dos métodos de interpretação presentes no Judaísmo do Segundo Templo são absolutamente distintos dos pressupostos modernos ocidentais. As técnicas judaicas de interpretação frequentemente envolviam uma certa liberdade hermenêutica com relação ao texto que se pretendia analisar. No sentido moderno ocidental, quanto mais fiel ao sentido pretendido do texto que se quer analisar, melhor será a interpretação desse texto. Para um judeu vivendo no séc. I d.C., por exemplo, o critério não é exatamente à “fidelidade” ao texto, mas sua relevância para o tempo presente do intérprete e de seus respectivos leitores, que deve levar em consideração, a depender do método de exegese judaico empregado, outros textos bíblicos além daquele que se analisa, a partir do qual, em seu processo interpretativo, ele pode eventualmente ser “alargado” em seus horizontes interpretativos.

Os autores do Novo Testamento fizeram amplo uso de técnicas exegéticas cujas origens remontam ao prolífico Judaísmo do Segundo Templo. Antes de se empreender uma análise teológica e exegética dos diferentes corpora neotestamentários, portanto, deve-se observar os

conceitos e regras envolvidos nas diferentes técnicas de interpretação no mundo hermenêutico por trás da composição do Novo Testamento e da vasta literatura produzida pela antiga exegese judaica.

Os Midrashim

O termo hebraico “מִדְרָשׁ/*midrash*” (plural, “מִדְרָשִׁים/*midrashim*”) possui sua origem semântica no verbo “דָּרַשׁ/*buscar atentamente*” (Lv 10,16; Dt 13,14; Is 55,6). O substantivo *midrash*, contudo, aparece na Bíblia Hebraica apenas duas vezes (2Cr 13,22; 24,27), com o sentido de “história/registro”. No texto hebraico de Eclo 51,23 (BEENTJES, 2014, p. 93), encontrado em Qumran, o termo já aparece com o sentido de “ensino” (“בְּבֵית הַמְדָרֶשׁ/*na casa de ensino*”), mas seu significado mais usual no Judaísmo do Segundo Templo é o de “interpretação” (CLINES, 1998, p. 150; AGUA PÉREZ, 1985, p. 33-34), como também ocorre nos documentos da Regra da Comunidade, encontrados em Qumran (4Q256 frag. 5; 4Q258 frag. 1 – col. 1).² E foi precisamente a partir desse conceito que o termo se tornou um referencial hermenêutico para um tipo específico de interpretação judaica: a exegese *midráshica*.

Geza Vermes (2004, p. 203) menciona quatro causas principais para a aplicação, naquilo que ele chamou de “exegese pura”, de um *midrash*: 1) uma passagem contém uma palavra ou expressão de difícil compreensão, cujo significado escapou ao intérprete; 2) um termo, ou mesmo um texto inteiro, carece de detalhes consistentes; 3) um determinado texto parece contradizer outras passagens bíblicas; 4) o significado aparente de um texto é inaceitável para o intérprete. Agua Pérez, em consonância com os motivos apresentados por Vermes, menciona pelo menos quatro elementos exegéticos dos *midrashim* judaicos dentre outros: *midrash* para resolução de uma passagem difícil ou *hapax legomenon* (palavra que ocorre uma única vez); para ressignificação mística de um nome próprio; atualização de um vocábulo ou conceito a partir de uma compreensão contemporânea do intérprete; e *midrash* para interpretação dissonante de palavras homógrafas (escrita similar, significado diferente). À luz dos motivos e elementos apresentados acima, é possível traçar uma síntese dos principais recursos exegéticos dos *midrashim* judaicos:

1. Um *midrash* pode ser usado para explicar um eventual *hapax legomenon* de difícil tradução no texto que se quer interpretar, como em Gn 41,43, em que o termo “אֶכְרֶךְ”, que ocorre apenas nesta específica passagem, é explicado pelo Targum Neofiti a partir das letras de

² As referências e citações aos textos qumrânicos serão retiradas e mencionadas a partir de GARCÍA MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, 1994, p. 1361; assim como GARCÍA MARTÍNEZ, 1994, p. 582.

suas palavras: *’ăḇ* (pai) e *rēḵ* (tenro, novo), no que o Targum extrai um novo significado: José governa como um “pai”, embora seja “tenro” na idade.

2. Além disso, os nomes próprios podem ser reinterpretados, na técnica *midráshica*, mediante uma atribuição etimológica, como Simeon bem Yohay, um rabino do séc. II d.C., faz com o nome do sogro de Moisés: ele tinha o nome de Hobab (חֲבֹב), “porque ele amava (אָהַב) a Torá” (AGUA PÉREZ, 1985, p. 37).

3. Uma terceira técnica *midráshica* consiste na tradução e interpretação de termos e conceitos antigos a partir de um sentido contemporâneo e deliberadamente ampliado ou especificado. Nesse sentido, a própria LXX traduz o termo hebraico “גֵר”, com o sentido de “estrangeiro” pelo termo “prosélito”, bem mais recente e intencionalmente especificado (Jr 7,6 – Bíblia Hebraica “גֵר/estrangeiro”; LXX “προσήλυτον/*prosélito*) (AGUA PÉREZ, 1985, p. 38).

4. Por fim, as palavras hebraicas também podiam ser lidas, a partir de propósitos interpretativos *midráshicos*, com sentidos absolutamente distintos, especialmente aquelas que, na língua de saída ou de chegada, possuíam palavras homógrafas. Assim, o texto hebraico de Is 14,21 diz: “... e encher de cidades (עָרִים) a face do mundo”, que é interpretado na LXX como: “... e encher a terra de guerras (πολέμων)”. Naturalmente, a expressão “πολέμων/*de guerras*”, é similar, embora absolutamente distinta, de “πολέων/*de cidades*”, que seria a tradução correta para “עָרִים/*de cidades*” (AGUA PÉREZ, 1985, p. 38).

Desse modo, os *midrashim* também podem ser distinguidos a partir de duas direções hermenêuticas bastante perceptíveis: a “historiografia criativa” e a “filologia criativa”. Sob o aspecto historiográfico, os *midrashim* podem fornecer uma série de elementos que não estão presentes no texto interpretado, mas conferem informações contextuais, a partir das quais o intérprete, mediante o *midrash*, vai “resolvendo as contradições e ligando os detalhes das narrativas por analogia” (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 238). Por outro lado, a “filologia criativa” se encaixa naqueles elementos, acima mencionados, que se utilizam de instrumentos e técnicas de interpretação para interferir na capilaridade semântica do texto a ser interpretado. Para Agua Pérez (1985, p. 87-96), essas técnicas exegéticas são eventualmente empregadas no Novo Testamento a partir de três pressupostos hermenêuticos: 1) promessa-cumprimento; 2) inserção-substituição; e, 3) oposição/contraposição.

O pressuposto hermenêutico de promessa-cumprimento é sem dúvidas um dos mais frequentes pilares exegéticos presente nos mais diferentes *corpora* neotestamentários. A partir desse viés de interpretação, os primeiros cristãos puderam ler as tradições judaicas como tipo (τύπος) de Cristo. Em si mesmo, contudo, o modelo de promessa-cumprimento funciona

exatamente como um pressuposto hermenêutico, e não como um elemento técnico da exegese *midráshica*. Um exemplo disso ocorre em Mt 2,23, em que a identificação de Jesus com a cidade de Nazaré faz com que o evangelista desenvolva uma interpretação de atribuição: “E foi habitar numa cidade chamada Nazaré, para que se cumprisse o que fora dito por intermédio dos profetas: Ele será chamado Nazareno”. Não há nenhum texto bíblico ao qual se possa atribuir a fonte citada por Mt 2,23. O mais provável é que ele tenha feito uma associação *midráshica* de passagens bíblicas, como Is 11,1 e Jz 13,5, em que termos homógrafos (“נֶזֶר/nē’sēr/ramo” e “נָזִיר/nāzîr/nazireu”, respectivamente) possam de alguma forma se associar com sua identificação de “Nazireu”.³ A interpretação se dá a partir do pressuposto de promessa-cumprimento, embora a técnica utilizada seja o da ressignificação semântica a partir de uma palavra homógrafa. Naturalmente, esse é um recurso utilizado a partir da filologia criativa, típica da exegese *midráshica* desse período.

Não menos importante, o modelo de inserção-substituição é um pressuposto basilar em um bom número de *midrashim* neotestamentários. De fato, o próprio conceito teológico de Nova Aliança é baseado na pressuposição de que há uma Antiga Aliança a ser atualizada. Em Mt 16,18, por exemplo, há uma interpretação para a fundação da Igreja, cujo alicerces serão postos sobre pedra, uma releitura de Is 28,16, em que uma pedra preciosa e angular é posta em Sião. A interpretação se dá a partir do pressuposto da inserção-substituição, em que se insere o elemento da Igreja, a nova Sião. Mas, embora o pressuposto seja o da inserção-substituição, a técnica *midráshica* utilizada para se criar uma conexão é o da atribuição etimológica como recurso exegético: “tu és Pedro (Πέτρος) e sobre esta pedra (πέτρα) edificarei a minha Igreja”.⁴ O pressuposto é o viés de inserção-substituição, a orientação é a da filologia criativa, a partir da qual se emprega a técnica da atribuição etimológica como recurso exegético *midráshico*.

³ Para Blomberg, o texto de Is 11,1 se aproxima da citação em razão de que o termo “נֶזֶר/ramo” possui uma nuance messiânica muito importante para os movimentos cristãos primitivos. Por outro lado, o termo “נָזִיר/nazireu”, em Jz 13,5, segundo bem registra Blomberg, pode também estar associado, além da ortografia comum, ao fato de que também é dito à mãe de Sansão que ela terá um filho, como em Mt 1,21, além de também poder estar em vista a capacitação do Espírito à Sansão. Blomberg acertadamente pontua, no entanto, que o evangelista menciona o termo “προφητῶν/dos profetas”, no plural, o que pode indicar a natureza dinâmica da citação, abarcando mais de uma fonte (BLOMBERG, 2014, p. 13).

⁴ O termo πέτρος significa literalmente “pedra” na literatura grega (cf. LIDDE; SCOTT, 1996, πέτρος, p. 1398. Essa certamente é a origem do nome grego de Simão, um dos discípulos mais proeminentes de Jesus: “Πέτρος/Pedro”. De fato, essa é a primeira ocorrência conhecida de um nome próprio chamado “Πέτρος/Pedro”, PESCH, R., “Σίμων”, p. 82. A origem do nome, portanto, pode eventualmente ter tido origem justamente nesse trocadilho feito no dito de Jesus preservado em Mt 2,23, retomando a antiga profecia Is 28,16.

Além desses dois importantes pressupostos de interpretação, um terceiro modelo, muito característico da hermenêutica cristã primitiva, é o da oposição-contraposição. Tão importante como os outros dois modelos, a oposição-contraposição consiste em um pressuposto de que alguns elementos veterotestamentários não só precisam ser cumpridos e substituídos, mas também devem estar em contraposição à natureza da nova fé em Jesus Cristo. Um claro exemplo é a expressão “ouvistes o que foi dito... eu, porém, vos digo...”, usada no contexto de Mt 5,21-48, a partir do viés hermenêutico de oposição-contraposição, em que a radicalidade da nova fé em Jesus exigiria uma nova compreensão da extensão da Lei (νόμος), a partir da qual o aprofundamento do alcance do conceito cristão de Graça se ampliaria. Mais uma vez, contudo, embora haja um viés de pressuposição, a técnica exegetica *midráshica* empregada é o da expansão de um conceito veterotestamentário (a Lei) a partir de uma compreensão contemporânea (a Graça).

Os *midrashim* judaicos, portanto, possuem uma capilaridade de atuação exegetica bastante ampla, e na interpretação cristã primitiva essas técnicas eram aplicadas a partir de modelos de pressuposições hermenêuticas bem definidas a partir da nova fé em Jesus Cristo. No livro neotestamentário de Hebreus, essas técnicas e pressuposições constituíram parte significativa do amplo espectro de interpretação a que o autor se propõe. Para além dos *midrashim*, no entanto, outras técnicas de interpretação circulavam no período do Judaísmo do Segundo Templo, e para se compreender a hermenêutica judaica por trás das linhas cristãs dos textos do Novo Testamento, uma compreensão mais robusta das diferentes técnicas empregadas será necessária.

Os Pesharim

O termo “פֶּשֶׁר/*peshet*” (plural, “פֶּשְׁרִים/*pesharim*”) também significa “interpretar”. Embora ocorra apenas uma única vez na Bíblia Hebraica, o vocábulo se tornou um termo técnico no Judaísmo do Segundo Templo para um tipo específico de interpretação: a exegese escatológica. O *peshet*, como instrumento de exegese escatológica, segundo bem acentua Brownlee (1979, p. 28), é particularmente influenciado pela literatura apocalíptica do pós-exílio. O intérprete que, através de um *peshet*, faz uso de determinado texto bíblico, por assim dizer, acredita que tal texto diz respeito ao seu próprio tempo, isto é, ao tempo do intérprete, que ele enxerga como sendo o tempo escatológico: “Deus disse para Habacuque escrever o que aconteceria com a geração final (1QpHab 7,2)” (BROWNLEE, 1979, p. 28). Ainda assim, o *peshet* pressupõe que o autor original do texto a ser interpretado não conhecia toda a “verdade escatológica” que suas palavras envolviam, o que é parte do trabalho do intérprete solucionar:

“Mas Deus não deu a conhecer a Habacuque quando o tempo chegaria ao fim (1QpHab 7,2)” (LIM, 2002, p. 24).

Entre os Manuscritos do Mar Morto, a literatura *pesher* é extremamente impressionante, e muito colaborou para a identificação desse tipo de interpretação como um gênero próprio da hermenêutica judaica.⁵ Analisando o manuscrito hebraico de 1QpHab, Brownlee propôs uma série de elementos que perpassam a técnica *pesher* de interpretação judaica:

1. Tudo o que o antigo profeta escreveu tem um significado escatológico velado.
2. Uma vez que o antigo profeta escrevia de forma criptografada, seu significado muitas vezes deve ser determinado por meio de uma construção forçada ou anormal do texto bíblico.
3. O significado pretendido pelo profeta pode ser detectado através do estudo de peculiaridades textuais ou ortográficas no texto transmitido.
4. Uma variante textual, isto é, uma leitura diferente da citada, pode auxiliar na interpretação.
5. A aplicação das características de um verso pode ser determinada por circunstâncias análogas ou por
6. Propriedade alegórica.
7. Para o significado completo daquilo que o profeta pretendeu, mais de uma interpretação pode ser atribuída às suas palavras.
8. Em alguns casos, o profeta ocultou tão completamente seu significado que só pode ser entendido por uma equação de sinônimos, anexando à palavra original um significado secundário de um de seus sinônimos.
9. Às vezes, o profeta velava sua mensagem escrevendo uma palavra em vez de outra, mas o intérprete pode ser capaz de registrar o significado do profeta por um rearranjo das letras em uma palavra, ou pela
10. Substituição de letras semelhantes por uma ou mais letras em uma palavra do texto bíblico.
11. Às vezes, o significado do profeta deve ser derivado da divisão de uma palavra em duas ou mais partes e, subsequentemente, da exposição das partes.

⁵ Como acertadamente afirma García Matínez, os *pesharim* afloram nos mais diferentes textos preservados em Qumran: “Talvez os textos mais característicos da exegese qumrânica sejam os *pesharim*” (1994, p. 185).

12. Às vezes, o profeta escondia sua mensagem sob abreviaturas, de modo que o significado críptico de uma palavra seja desenvolvido através da interpretação de palavras, ou partes de palavras, como abreviaturas.

13. Outras passagens da Escritura podem iluminar o significado original que o profeta pretendeu.⁶

Embora esses fenômenos literários tenham sido todos encontrados em 1QpHab (VERMES, 2004, p. 509-516), uma variação deles é esperada em outros textos, qumrânicos ou não, assim como a ausência de um ou outro elemento. Além das técnicas de exegese, no entanto, pelo menos dois tipos de *pesharim* podem ser identificados na literatura judaica, incluindo o Novo Testamento: *peshar* de tipo contínuo e *peshar* de tipo temático (LIM, 2002, p. 14-15).

O *peshar* contínuo é mais sistemático em sua abordagem, geralmente seguindo a seguinte estrutura: 1) citação do texto ou termo bíblico, em sua unidade de sentido; 2) fórmula introdutória, com ou sem a menção explícita ao termo *peshar*; 3) comentário escatológico sobre o texto ou termo bíblico (LIM, 2002, p.15). Um clássico uso do *peshar* contínuo no Novo Testamento é o texto de Rm 10,12, em que Paulo cita trechos do texto grego (LXX) de Dt 30,12-13, em duas unidades de sentido:

Primeira unidade de sentido		
versículo	Estrutura exegética	Texto
Rm 10,6b-c	citação do texto bíblico:	“quem subirá ao céu”
Rm 10,6d	fórmula introdutória:	“isso significa” (τοῦτ’ ἔστιν)
Rm 10,6e	comentário <i>peshar</i> :	“para fazer descer Cristo”
Segunda unidade de sentido		
versículo	Estrutura exegética	Texto
Rm 10,7a	citação do texto bíblico:	“quem descerá ao abismo”
Rm 10,7b	fórmula introdutória:	“isso significa” (τοῦτ’ ἔστιν)
Rm 10,7c	comentário <i>peshar</i> :	“para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos”

Nesse caso, além de seguir de perto a estrutura de comentário de um *peshar* contínuo, Paulo também faz uma adaptação do texto citado: na primeira unidade de sentido, a citação é muito próxima do texto grego (LXX) de Dt 30,12c, apenas com a omissão do pronome dativo

⁶ Brownlee cita diversos exemplos em que esses mesmos elementos hermenêuticos de 1QpHab também aparecem em outras partes da vasta literatura judaica, incluindo a própria Bíblia Hebraica e, não obstante, a exegese rabínica (1979, p. 60-76). Lim aponta algumas inconsistências na abordagem de Brownlee, em especial a falta de capacidade de fazer uma correta diferenciação entre pressuposições hermenêuticas e técnicas exegéticas, embora o próprio leitor possa fazer tal diferenciação a partir do que foi proposto e o texto mesmo de 1QpHab (LIM, 2002, p. 44-45).

“ἡμῖν/*por nós*”; já na segunda unidade de sentido, em Dt 30,13c, há uma forte adaptação do texto grego, que também não se aproxima ao texto hebraico (TM). Paulo, além da omissão do pronome dativo “ἡμῖν/*por nós*”, troca os termos “διαπεράσει/*atravessará*” e “τὸ πέραν τῆς θαλάσσης/*o outro lado do mar*”, pelas, respectivamente, construções gregas “καταβήσεται/*descerá*” e “ἄβυσσον/*abismo*”, por naturalmente se encaixar melhor em seu comentário *peshet*. Naturalmente, a exegese judaica perfaz a mentalidade semítica do epistolário paulino, uma característica típica da retórica que subjaz em todo seu corpus (GONZAGA; BELEM, 2021, p. 1-35; GONZAGA; SILVEIRA, 2021, p. 248-267).

Além do *peshet* de tipo contínuo, no entanto, e talvez ainda mais comum, há uma forte ocorrência, na literatura judaica do período do Segundo Templo, do *peshet* de tipo temático. Diferente do contínuo, o *peshet* temático não segue uma estrutura exegetica padrão, mas é capaz de organizar diferentes textos-fonte em torno de uma única citação, atrelados apenas por um tema comum, a partir do qual o intérprete consegue extrair o sentido escatológico de seu comentário *peshet*.⁷ É exatamente isso que ocorre com os extratos qumrânicos de 11QMelch (VERMES, 2004, p. 532-534), em que uma série de textos bíblicos (Lv 25,9.13; Dt 15,2; Is 52,7; 61.1-3; Sl 7,7-9; 82.1-2; Dn 9,25) são reunidos ao redor de uma interpretação *peshet*, de tipo temático, da obra redentora de Melquisedeque (11QMelch Col. II, vv.1-25) (VERMES, 2004, p. 532-533), similar ao que ocorre também em Hebreus (GONZAGA; SANT’ANNA, 2024, p. 273-334).

No Novo Testamento, o *peshet* de tipo temático também é normalmente aplicado a partir do pressuposto de cumprimento escatológico. É o que parece ocorrer em Mt 27,8-10, em que pelo menos duas tradições bíblicas são aludidas (Jr 7,32/19,6; Zc 11,12-13) para identificar o cumprimento escatológico da compra de um terreno com as trinta moedas de Judas.⁸ Nesse caso, a fórmula *peshet* é substituída pela conhecida fórmula de cumprimento mateana: “τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν/*então se cumpriu o oráculo*”. Mas o sentido da interpretação escatológica e da aglutinação de passagens diversas em torno de um único tema, fazem desse tipo de citação um tipo de *peshet* temático bastante característico da exegese cristã primitiva presente no Novo Testamento.

⁷ Como salienta García Matínez, os *pesharim* temáticos, diferente dos contínuos, constroem sua interpretação exegetica a partir de “diversos livros bíblicos, agrupados com uma finalidade precisa” (1994, p. 185).

⁸ Blomberg reconhece, de igual modo, a referência a mais de um texto bíblico: “pelos padrões daqueles dias, não há nenhum problema no fato de Mateus citar dois textos e mencionar apenas um pelo nome” (2014, p. 118).

Os Targumim

Embora o leitor cristão comum esteja habitualmente familiarizado com os conceitos modernos e ocidentais de tradução, quando os autores neotestamentários citavam uma porção do Antigo Testamento, os pressupostos hermenêuticos eram absolutamente outros. O termo hebraico “תרגום/*targum*” (plural, “תרגומים/*targumim*”) significa “tradução” (Esd 4,7) (CLINES, 1998, p. 675), embora o conceito inerente por trás do termo frequentemente envolva expansões e subtrações do texto traduzido, de modo que mesmo o conceito ocidental de “paráfrase” pode se tornar demasiadamente brando para abarcar a complexidade dos *targumim* hebraicos:

[...] Não são verdadeiramente paráfrases, porque a paráfrase apresenta o significado do texto original, enquanto as adições do targum trazem para a tradução significados não presentes no original. Às vezes parece que o novo material expande o original, então essas adições são frequentemente chamadas de “expansões”, embora deva-se ter em mente que os targums muitas vezes criam significados substancialmente novos com suas adições (e, nesse caso, suas subtrações). As expansões podem variar em tamanho, de uma ou duas palavras a uma frase, sentença ou mesmo vários parágrafos. (FLESHER; CHILTON, 2011, p. 22)

Embora o processo de expansão do texto traduzido seja uma realidade comum aos *targumim*, uma de suas características principais está justamente na fidelidade de sua tradução. A expansão ocorre na mesma medida em que a tradução se mantém absolutamente fiel às informações linguísticas do texto traduzido. Esse é um paradoxo significativo dos *targumim*: a literalidade da tradução, conjugada com suas eventuais expansões, fornece uma nova gama de possibilidades interpretativas. Flesher e Chilton enumeram sete importantes regras *targúmicas*, que eles dividiram entre regras primárias e secundárias:

Regras Primárias

Regra 1: Quando um Targum traduz ou apresenta o texto original, ele faz isso literalmente.

Regra 2: Quando um Targum adiciona material à tradução, ele integra a adição suavemente para não interromper seu fluxo.

Regras Secundárias

Regra 3: Uma palavra ou frase pode ser substituída por uma no original sem perturbar a forma da tradução ao redor.

Regra 4: Uma adição pode ser extraída, imitada ou relacionada a material em outra parte da obra.

Regra 5: Uma grande adição pode ser colocada perto do início ou do final de uma narrativa para enfatizar sua mensagem.

Regra 6: As passagens poéticas são frequentemente expandidas em vez de traduzidas.

Regra 7: Ocasionalmente algumas palavras do texto original podem ser ignoradas ou omitidas. A renderização targúmica se adapta suavemente a essa perda (FLESHER; CHILTON, 2011, p. 40).

O Novo Testamento incorpora muito dos elementos listados acima em seus próprios *targumim* do Antigo Testamento. Flesher e Chilton destacam que, na ampla literatura judaica, a presença de todos os elementos em um só *targum* é mais difícil, sendo que o mais usual são características pontuais em cada tipo de texto. Um exemplo da ocorrência das regras 1 e 3 é vista no *targum* de Is 42,1-4, presente em Mt 12,18-21. O paralelo entre Is 42,1 e Mt 18,21 ilustra bem os elementos *targúmicos*.

Is 42,1 (Texto Massorético) ⁹	Mt 12,18 (<i>Targum</i> de Is 42,1) ¹⁰
הֵן עַבְדִּי אֲתֵמָה־בּוֹ בְּחִירִי רִצָּתָהּ נִפְשִׁי נִתְּתִי רוּחִי עָלָיו מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצִיא: Eis o meu servo, a quem <u>sustento</u>; o meu <u>escolhido</u>, em quem minha alma se compraz; coloquei sobre ele o meu Espírito, e ele <u>promulgará</u> o juízo aos gentios.	ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. Eis o meu servo, a quem <u>escolhi</u>; o meu <u>amado</u>, em quem minha alma se compraz; coloquei sobre ele o meu Espírito, e ele <u>anunciará</u> o juízo aos gentios.

O *targum* de Mateus segue o Texto Massorético, e não a LXX. Na verdade, o próprio texto grego da LXX já fornece elementos explicitamente ausentes do texto hebraico, constituindo em si próprio um *targum* do Texto Massorético.¹¹ Em relação a Is 42,1, a tradução mateana altera o texto hebraico em três pontos cruciais: a mudança do *yiqtol* “יִצְטָר/*sustento*” para o aoristo grego “ἠρέτισα/*escolhi*”, o que, contudo, está em consonância com o adjetivo seguinte no texto hebraico “בְּחִירִי/*meu escolhido*”, que por sua vez é alterado no *targum* mateano para “ἀγαπητός μου/*meu amado*”, um atributo tipicamente messiânico na exegese cristã primitiva. Por fim, o *targum* modifica o verbo hebraico “יוֹצִיא/*promulgará*”, para a conhecida ação verbal, típica da mensagem cristã, “ἀπαγγελεῖ/*anunciará*”. Essas modificações pontuais seguem até o restante do *targum* em Mt 12,18-21, que traduz o texto de Is 42,1-4. O que, naturalmente, demonstra como os autores cristãos primitivos estavam familiarizados com a exegese judaica, incluindo os padrões hermenêuticos presentes nos *targumim*.

⁹ Cf. ELLIGER; RUDOLPH, 1997, p. 739.

¹⁰ Cf. NESTLE-ALAND, 2012, p. 34.

¹¹ Em Is 42,1, a LXX acrescenta os termos “Ἰακώβ/*Jacó*” e “Ἰσραὴλ/*Israel*”, especificando algo que está ausente do Texto Massorético, assim a leitura da LXX propõe: “Ἰακώβ ὁ παῖς μου/*Jacó o meu servo*” e “Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου/*Israel o meu eleito*” (cf. SWETE, 1909, p. 177-178).

As técnicas de interpretação judaico-helenísticas de Alexandria

Embora os judeus tenham desenvolvido sistemas de interpretação sofisticados, como os *midrashim*, *pesharim* e *targumim*, o pós-exílio produziu não somente uma dispersão geográfica, como também uma diáspora hermenêutica, que se consolidou especialmente com a solidificação de uma comunidade judaica em Alexandria, no norte do Egito – um dos grandes centros helenísticos do mundo conhecido de então, tanto no período ptolemaico quanto no romano. Foi basicamente ali em Alexandria que os judeus passaram a desenvolver a hermenêutica helenística, especialmente a alegoria, além da tradução grega da *Septuaginta*, entre 250 a 150 a.C.

Historicamente, o método alegórico, como o Ocidente o conhece, foi desenvolvido em Alexandria para interpretar “adequadamente” Homero, e um pouco mais tarde na Palestina, para interpretar “adequadamente” o Antigo Testamento, de modo que pudesse ser visto como o prenúncio e a predição de Cristo ou o futuro Reino de Deus. (BLOOMFIELD, 1972, p. 301)

Bloomfield faz distinção entre dois tipos de alegoria: horizontal e vertical. A alegoria horizontal estende o significado do texto interpretado, progressivamente, para o tempo do intérprete ou mesmo o futuro: “a história sagrada é o cumprimento progressivo do que é latente ou obscuramente indicado anteriormente” (1972, p. 308); enquanto a alegoria vertical é normalmente chamada de tipologia, pois enxerga um significado projetado em sentido imediato: “quando um evento ou pessoa prenuncia ou é a figura ou tipo para outra” (1972, p. 307). Como definição de tipologia, Beale traz a seguinte:

Um estudo das correspondências analógicas entre verdades reveladas acerca de pessoas, fatos, instituições e outros elementos no âmbito do plano histórico da revelação especial de Deus; correspondências essas que, do ponto de vista retrospectivo, são de natureza profética e têm sentido intensificado. (2013, p. 36)

Nesse sentido, no entanto, o próprio Novo Testamento pode ser útil para uma classificação dos dois termos – alegoria e tipologia –, uma vez que ambos estão explicitamente presentes em seus mais diferentes *corpora*, sobretudo no método, mas eventualmente com menção à nomenclatura. Em Gl 4,24, por exemplo, Paulo usa o verbo “ἀλληγορέω/*alegorizo*” para indicar sua interpretação alegórica da história de Abraão. E em Rm 5,14, Paulo utiliza o termo “τύπος/*tipo*” para classificar a relação entre Adão e Cristo. Embora a nomenclatura de classificação nem sempre seja utilizada, o método de interpretação é bastante recorrente, e podemos partir desses dois exemplos para construir uma definição mais precisa desses dois métodos helenísticos de exegese:

1. **ἀλληγορέω** – O verbo “ἀλληγορέω/*alegorizo*”, com origem já no grego clássico (LIDDEL; SCOTT, 1996, p. 69), vem da junção de dois termos gregos: “ἄλλο/*outro*” e

“ἀγορεύω/*falo*”, este último relacionado a um tipo de comunicação mais expansiva – ou seja, ἄλληγορέω é a comunicação de um outro significado. Do ponto de vista da interpretação exegética, o uso da alegoria na literatura de forma geral, e especificamente no Novo Testamento, “relativiza o significado puramente literal de um texto e visa seu [“ἄλλο/*outro*”] sentido mais profundo” (KRETZER, 1990, p. 62-63). As parábolas eventualmente podem fazer uso do recurso alegórico para extrair de seus personagens um sentido inerente (Mt 13,36-43). Paulo, de outro modo, pode enxergar na história de Sara e Hagar uma alegoria dos conceitos da nova fé em Jesus Cristo: “ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθηκαί/*estas coisas são alegorias: elas são, pois, duas alianças*” (Gl 4,24).

2. **τύπος** – O substantivo “τύπος/*tipo*” (Rm 5,14), de outro modo, possui uma capilaridade maior de significados, pode identificar um “modelo de uma pessoa ou coisa”, um “molde esculpido” e um “arquétipo” (LIDDEL; SCOTT, 1996, p. 1835). Como recurso hermenêutico no escopo interpretativo do Novo Testamento, é um termo técnico para a exegese a partir da tipologia:

A “tipologia” como hermenêutica histórico-tradicional está em ação sempre que uma instituição historicamente nova, geralmente escatológica, de salvação e julgamento é expressa em termos de uma instituição temporalmente precedente. Uma vez que o mais antigo é assim superado pelo que é escatologicamente mais novo, ou é criticamente ou antiteticamente suspenso por este último, ele aparece como uma prefiguração superada do mais novo. (SCHUNACK, 1990, p. 375)

Em sentido técnico, portanto, especificamente no uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento, a tipologia exegética é qualificada nos termos da relação escatológica entre os eventos, personagens e instituições. Diferente da alegoria, que revela no texto um sentido que lhe é inerente, embora estivesse oculto, a tipologia não trabalha com a inerência, mas com atribuição: no exemplo de Rm 5,14, Cristo não estava oculto ou inerente no personagem de Adão, no texto de Gênesis, mas a realidade tipológica foi atribuída a partir da concepção escatológica da exegese empregada.

A metodologia moderna para identificação do uso do Antigo Testamento

Embora seja de vital importância uma correta compreensão dos pressupostos hermenêuticos judaicos por trás de um determinado uso do Antigo Testamento, com o risco de não compreendermos suas intenções reais, um segundo procedimento precisa ser subsequentemente levado em consideração, isto é: para além das técnicas exegéticas originais, como podemos classificar o uso do Antigo Testamento por autores do Novo Testamento? Como demonstrado antes, a complexidade exegética da hermenêutica judaica podia alcançar padrões

relativamente altos, mas o nivelamento e o critério do quão próximo os autores neotestamentários se mantinham aos textos veterotestamentários, não só é relevante como é da mais absoluta importância para se compreender os níveis de proximidade entre o texto-fonte do Antigo Testamento e seu intérprete neotestamentário.

A esse respeito, um bom número de pesquisas se descortinou desde meados da segunda metade do séc. XX, período em que a importância dos processos de intertextualidade presentes no Novo Testamento se tornou muito perceptível às ciências bíblicas para ser ignorada. Uma das obras mais importantes desse período é livro *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, de Richard B. Hays. Nesta obra, a partir de sete critérios (disponibilidade, volume, recorrência, coerência, plausibilidade histórica e satisfação interpretativa), Hays faz distinção importante sobre as instâncias de proximidades do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, e relaciona pelo menos três diferentes níveis: *citação*, *alusão* e *eco*.

A *citação* direta do Antigo Testamento normalmente é acompanhada de fórmulas padrões, como “está escrito ...” (Rm 3,4) ou “como disse o profeta ...” (Mc 1,2), ainda que, às vezes, a ausência da fórmula possa ser suprida por um grau de proximidade tão estreito que a correspondência de citação fica assim mesmo muito patente para não ser percebida (como Gl 3,6). A *alusão*, diferente da citação, não é uma menção direta a determinado texto, mas uma referência indireta, às vezes, sem uma precisão explícita do texto citado. Por outro lado, pode ocorrer da referência ao texto-fonte ser tão vaga que nem mesmo se percebe com nitidez qualquer tipo de correspondência semântica, apenas uma vaga semelhança de tema e narrativa, o que se pode classificar como *eco* literário.

Citação, alusão e eco podem ser vistos como pontos ao longo de um espectro de referência intertextual, indo do explícito ao subliminar. Na medida em que nos afastamos da citação direta, a fonte recua na distância discursiva, as relações intertextuais tornam-se menos determinadas e a demanda colocada sobre a capacidade de escuta do leitor aumenta. Na medida em que nos aproximamos do ponto de desaparecimento do eco, torna-se inevitável decidir se estamos realmente ouvindo um eco, ou se estamos apenas conjecturando coisas a partir dos murmúrios de nossa própria imaginação. (HAYS, 1989, p. 23)

Mais recente no cenário bibliográfico, a obra *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, de Gregory K. Beale, é aquela que conseguiu sintetizar de forma consistente boa parte das nuances hermenêuticas em questão quando se trata de fazer uma análise dos diferentes e complexos processos de intertextualidades presentes no Novo Testamento. Distanciando-se um pouco de Hays na definição tripartite de *citação*, *alusão* e *eco*, Beale destaca que as diferenças entre os dois últimos níveis são tão sutis que nem sempre ficam explicitamente claras, e prefere falar apenas de citação e alusão, a partir das quais ele traça uma

série de elementos, em nove distintos passos, fundamentais a respeito de suas respectivas interpretações exegéticas:

1. Identificar o nível de correspondência semântica, se citação ou alusão;
2. Análise do contexto literário em que a referência se encontra;
3. Análise do contexto literário na fonte da referência no Antigo Testamento;
4. A presença do texto referenciado na literatura judaica anterior e posterior;
5. Paralelo entre as fontes textuais da referência (LXX, TM, Pseudepígrafos etc.), incluindo suas respectivas variantes textuais;
6. O uso textual que o autor neotestamentário emprega em sua referência;
7. O uso interpretativo que o autor neotestamentário emprega em sua referência;
8. O uso teológico que o autor neotestamentário emprega em sua referência;
9. O uso retórico que o autor neotestamentário emprega em sua referência (BEALE, 2013, p. 68-69).

Um bom exemplo de intertextualidade encontra-se em Mc 1,2-3, em que o evangelista, em sequência, faz referência a dois textos veterotestamentários. Embora mencione apenas o nome de “τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ/*Isaiás, o profeta*”, há uma clara referência textual ao texto de Ml 3,1, após o qual é então mencionado o texto de Is 40,3. Seguindo os passos metodológicos apresentados por Hays e Beale, é preciso, portanto, identificar os elementos narrativos e contextuais, para se fazer uma correta identificação da correspondência intertextual, a partir da metodologia moderna de classificação.

Textos-fonte conforme o TM	Textos-fonte conforme a LXX	Textos-fonte conforme mencionados em Mc 1,2-3
Ml 3,1	Ml 3,1	
הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפְנֵה-דֶרֶךְ לִפְנֵי	Ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέσεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου	Καθὼς γέγραπται ἐν ‘τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ’· ἰδοὺ ὁ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ^F . Conforme está escrito em Isaiás, o profeta: Eis que envio o meu mensageiro diante da tua face, o qual preparará o teu caminho.
Eis que envio o meu mensageiro, e ele preparará o caminho diante de mim.		

	Eis que envio o meu mensageiro, e ele verá o caminho diante de mim.	φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους ᾧ αὐτοῦ, [†]
Is 40,3	Is 40,3	
קול קורא במדבר פנו דרך יהוה ישירו בערכה מסלה לאלהינו Voz do que clama no deserto: preparem um caminho para YHWH; nivelem, no ermo, uma vereda para nosso Deus.	Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Voz do que clama no deserto: preparem o caminho do Senhor; façam, imediatamente, as veredas de nosso Deus.	

Entre as três categorias oferecidas por Hays (1989, p. 23), o nível de equivalência, em ambas as referências, possibilita enxergar aqui uma citação. A fonte que o evangelista utiliza não está tão claro no texto: enquanto a citação de Mt 3,1 demonstra uma maior equivalência com o TM, a citação de Is 40,3 se aproxima mais da LXX. Em todos os dois casos, no entanto, as citações são feitas de forma deliberadamente livre, ainda que não o suficiente para serem classificadas como alusão. A liberdade textual das citações também diz respeito ao “uso interpretativo que o autor neotestamentário emprega em sua referência” (BEALE, 2013, p. 77-80), que corresponde ao sétimo critério dos que foram apresentados por Beale. Nesse caso, a citação constitui-se um *targum*, através do qual o evangelista adapta seu texto-fonte ao seu próprio contexto literário.

Em Mc 1,2b utiliza-se a expressão “πρὸ προσώπου σου/*diante de ti*”, enquanto o texto-fonte hebraico traz a construção “לפני/*diante de mim*”, com o qual também concorda a versão grega da LXX. Do mesmo modo, em Mc 1,3c, o evangelista escreve “τὰς τρίβους ᾧ αὐτοῦ/*das suas veredas*”, enquanto a LXX, que está mais próxima da citação, traz a expressão “τὰς τρίβους

τοῦ θεοῦ ἡμῶν/*das veredas do nosso Deus*”, uma tradução bem próxima do TM, neste caso, então, a citação marcana diverge de ambas as fontes. Na primeira mudança, há uma adaptação na pessoa discursiva: enquanto em Ml 3,1, tem-se o próprio Deus; em Mc 1,2, tem-se a pessoa enigmática de João Batista. Na mudança seguinte, que ocorre de forma intencional e deliberada, e não em razão de alguma variante textual, parece haver uma tentativa de abrandar o tom polêmico de associar a pessoa de Jesus, a quem o texto de Marcos parece evocar como aquele que passará pelo caminho (Mc 1,12), com o próprio Deus, por isso então é que o evangelista opta por trocar “τοῦ θεοῦ ἡμῶν/*do nosso Deus*”, por simplesmente “αὐτοῦ/*dele*”, ainda que mantenha a associação com o termo “κυρίου/*do Senhor*”, uma vez que este já estava consolidado como título cristológico.

Outro processo de intertextualidade que chama a atenção, especialmente sob a perspectiva da metodologia moderna, está em Ap 21,1, no qual há uma referência implícita ao texto de Is 65,17. Embora o nível de equivalência semântica seja relativamente baixo, a relação narrativa entre ambos os textos é absolutamente importante para a construção imagética e teológica do Apocalipse.

Is 65,17 conforme o TM	Is 65,17 conforme a LXX	Ap 21,1 – NA28
כִּי־הֵנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם וָאָרֶץ וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרָשָׁנוֹת וְלֹא תִעֲלֶינָה עַל־לֵב:	Ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων οὐδ’ οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν	Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἠπῆλθαν ‘καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι’.
Pois eis que crio novos céus e uma nova terra e não haverão lembranças das primeiras coisas e memória delas não haverá sobre o coração.	Haverá, pois, novo céu e nova terra, e de forma alguma as primeiras coisas serão lembradas, e nunca mais hão de vir sobre o coração	E vi um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe

A presença de Is 65,17 no texto de Ap 21,1, tanto no TM quanto na LXX, faz-se notar especialmente pela imagética escatológica de “οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν/*um novo céu e uma nova terra*”, refletindo especialmente o TM, em que se percebe, como em Ap 21,1, a ausência do artigo definido: “שָׁמַיִם וָאָרֶץ וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה/*novos céus e uma nova terra*”.¹² Além disso, no entanto, o adjetivo “הָרָשָׁנוֹת/*primeiras coisas*”, utilizado é o equivalente hebraico mais

¹² O plural “שָׁמַיִם וָאָרֶץ/*novos céus*”, que destoa do singular presente em Ap 21,1, é hebraísmo na Bíblia Hebraica.

comum para o grego “πρῶτος/*primeiro*”, este último usado em referência à velha criação, enquanto o termo hebraico em alusão às memórias passadas, mas ambos fazendo referência à nova criação em detrimento daquilo que deve ser renovado e superado pela criação escatológica. Nesse caso específico, é importante observar também um dos critérios mencionados por Beale (2013, p. 76), a observação de paralelos entre as fontes textuais da referência, incluindo a vasta literatura dos chamados pseudepígrafos. Isso porque há uma nítida e importante intertextualidade, além do texto de Is 65,17, em I En 91,8.

O primeiro céu passará, e aparecerá um novo céu, e todos os poderes do céu se levantarão por toda a eternidade, brilhando sete vezes mais. Depois disso haverá muitas semanas, cujo número não terá fim nunca, nas quais se operará o bem e a justiça. (I En 91,8)¹³

A importância desse texto, cuja composição remonta ao séc. II a.C., está na presença da construção frasal “[...] קדמין בה יעברון ושמין”/o *primeiro céu passará*”. Tanto a ocorrência do verbo “עבר/passar”, conjugado no futuro “יעברון/passará”, quanto a expressão “קדמי [...] ושמין”/céu anterior”, embora estejam ausentes em Is 65,17, fazem-se explicitamente presentes em I En 91,8, assim como seus equivalentes gregos em Ap 21,1, respectivamente, “ἀπῆλθαν/passaram” e “πρῶτος οὐρανὸς/*primeiro céu*”. Além disso, o contexto apocalíptico de Ap 21,1 está mais próximo de I En 91,8, que reflete o mesmo gênero *apocalipse*, do que o de Is 65,17, escrito sob a antiga literatura de profecia hebraica. É possível que Is 65,17 esteja na base de ambos os textos, porém é mais provável que I En 91,8 tenha sido, eventualmente, uma das fontes diretas de Ap 21,1, através da qual o visionário pôde reinterpretar a imagética de Is 65,17, sob um contexto apocalíptico. Nesse caso, portanto, seguindo as regras de identificação propostas por Beale (2013, p. 76), ambos os textos estão sendo aludidos em Ap 21,1: tanto Is 65,17 quanto I En 91,8.

Outras abordagens, com ênfase em critérios modernos e pós-modernos, foram amplamente aventadas nos últimos anos. É significativo que o intérprete saiba reconhecer, por exemplo, os níveis de influência de um texto-fonte presente em determinada referência, bem como estar familiarizado com as noções modernas e, portanto, criticamente testadas, de interpretação e exegese dessas relações de intertextualidade. Naturalmente, como já foi amplamente observado neste estudo, é inglório o trabalho do exegeta que não sabe reconhecer os pressupostos hermenêuticos do autor do texto que ele analisa. Identificar que o um texto do Novo Testamento está a fazer uma alusão a um extrato literário do Antigo Testamento, pouco

¹³ Tradução seguindo o texto hebraico (cf. GARCÍA MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, 1999, p. 444, em diálogo com a obra de GARCÍA MARTÍNEZ, 1994, p. 301), que leva em consideração a antiga versão etíope para as partes fragmentadas em hebraico.

serve se aquele que analisa não consegue identificar se essa referência é feita mediante um *midrash*, um *peshet* ou uma tipologia. Um processo exegético que se pretende responsável e academicamente confiável deve percorrer o caminho da transdisciplinaridade.

Conclusão

Como se demonstrou, o mundo hermenêutico e exegético que está por trás de um processo de intertextualidade, que é o que acontece na relação entre os autores do Novo Testamento e a Bíblia Hebraica, não é de nenhum modo simples. Ao contextualizarmos o Novo Testamento dentro do seu ambiente judaico de origem, no entanto, descortina-se ao leitor novos horizontes de interpretação. Para além do literalismo ocidental, esses autores possuíam um amplo repertório exegético, através do qual conseguiam entender e sustentar os contornos da nascente fé cristã primitiva. O desafio de se construir uma exegese sólida do Novo Testamento, desse modo, envolve um trabalho de contextualização e identificação, mas também de classificação e interpretação.

Como referencial de contextualização, o leitor deve procurar entender o ambiente que permeia os escritos do texto que se quer entender. A Bíblia Hebraica e o Novo Testamento, particularmente, são conjuntos de livros que logo cedo se tornaram literatura religiosa e canônica, o que torna comum algumas interpretações anacrônicas e desproporcionais. Que sejam obras religiosas não significa que devam ser descontextualizadas. A relação entre Bíblia Hebraica e Novo Testamento, como se sabe, é essencialmente contextual. Esses livros não nasceram nos concílios ecumênicos do séc. V d.C. ou nos movimentos de reforma do séc. XVI, mas no nascente judaísmo antigo e no período subsequente do Segundo Templo, respectivamente, para os livros do Antigo Testamento; e para os livros do Novo Testamento, estes foram sendo escritos nos albores do Cristianismo (IRVIN, SUNQUIST, 2004, p. 26-27). As releituras, embora importantes, não devem anular o contexto de origem em exegeses com referenciais teológicos absolutamente anacrônicos.

Uma vez que se encontra um referencial de contextualização, deve-se identificar quais são os processos de relação intertextual. No caso da relação entre Novo Testamento e Bíblia Hebraica, como indicado, há uma perceptível apropriação de formas características de exegese. Após apontarmos o contexto, o Judaísmo do Segundo Templo, passa-se a identificar os processos de intertextualidade: os *midrashim*, *peshetim* e *targumim*, além da alegoria e da tipologia. Essa identificação permite ao leitor moderno entender os processos de interpretação, mas, além disso, é preciso classificar esses processos a partir de uma metodologia moderna.

A classificação dos processos de intertextualidade, como apresentado nesta pesquisa, consiste em um maior diálogo com as metodologias contemporâneas de crítica literária e exegese. Se esses processos não forem classificados, eles permanecem isolados e circunscritos ao seu ambiente de origem. No caso da relação entre Bíblia Hebraica e Novo Testamento, não basta identificar o uso da exegese judaica, é preciso estabelecer critérios, como proposto, para a classificação, e é a partir desses critérios, por fim, que se tem um modelo apropriado de interpretação desses processos de intertextualidades.

Embora não seja uma dinâmica exatamente simples ao leitor contemporâneo, a importância de se empreender um resgate hermenêutico na leitura desses textos é fundamental para a crítica literária moderna. Resistindo às mudanças culturais das mais diversas, o Novo Testamento sobreviveu como um dos produtos mais significativos do conturbado Judaísmo do Segundo Templo, dando origem à religião predominante do mundo ocidental. Com o risco de perdermos suas nuances mais paradigmáticas, não devemos ler o Novo Testamento sob uma hermenêutica anacrônica, mas devolvê-lo às suas origens, na esperança de escutá-lo e permitir que fale aos nossos tempos, como falou em outros precedentes.

Referências Bibliográficas

AGUA PÉREZ, Agustín. **El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento**. Valencia: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1985.

BEALE, Gregory K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEENTJES, Pancratius Cornelis. **Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts**. Leinde: Brill, 2014.

BLOMBERG, Craig L. Mateus. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1-138.

BLOOMFIELD, Morton W. **Allegory as Interpretation**. New Literary History, v. 3, n. 2, p. 301-317, 1972.

BOCCACCINI, Gabriele. **Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.** Minneapolis: Fortress Press, 1991.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1977.

BROWNLEE, William Hugh. **Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea Scrolls**. The Biblical Archaeologist, v. 14, n. 3, p. 54-76, 1951.

- BROWNLEE, William Hugh. **The Midrash Peshar of Habakkuk**. Montana: Scholars Press, 1979.
- CLINES, David J. A. (org.). **The Dictionary of Classical Hebrew** (vols. 1-6). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- DUNN, James D. G. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2009.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FITZMYER, Joseph A. **The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament**. New Testament Studies, v. 7, n. 4, p. 297-333, 1961.
- FLESHER, Paul Virgil McCracken; CHILTON, Bruce David. **The Targums: A critical introduction**. Leiden: Brill, 2011.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TIGCHELAAR, Eibert Johannes Cornelis (eds.). **The Dead Sea Scrolls Study Edition**. Michigan: Eerdmans, 1999.
- GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo F. **O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses**. Theologica Xaveriana, v. 71, p. 1-35, 2021.
- GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. **O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos**. Cuestiones Teológicas, v. 48, n. 110, p. 248-267, 2021.
- GONZAGA, Waldecir. Introdução. GONZAGA, Waldecir et alii. In: **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Letra Capital, 2023, p. 7-17.
- GONZAGA, W.; SANT'ANNA, F. **Exegese judaico-cristológica: Análise do uso do Antigo Testamento em Hebreus**. In: GONZAGA, W., Formação e renovação na Palavra de Deus. Porto Alegre: Fundação Fenix, 2024, p. 241-272.
- GRUENWALD, Ithamar. Midrash and the 'Midrashic Condition'. In: **The Midrashic Imagination**, p. 6-22, 1993.
- HAYS, Richard Brian. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. London: Yale University Press, 1989.
- IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial**. São Paulo: Paulus, 2004.
- KRETZER, Armin. ἀλληγορέω. In: BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament (vol. 1)**. Michigan: Eerdmans, 1990, p. 62.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LIM, Timothy H. **Pesharim**. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- MOYISE, Steve. Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament. In: **The Old Testament in the New Testament**, p. 14-41, 2000.
- NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PESCH, Rudolf. Σίμων. In: BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament (vol. 3)**. Michigan: Eerdmans, 1990, p. 244.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SACCHI, Paolo. **Storia del secondo tempio**. Turim: Società Editrice Internazionale, 1994.

SCHUNACK, Gerd. τύπος. In: BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament (vol. 3)**. Michigan: Eerdmans, 1990, p. 372.

SEIFRID, Mark A. Romanos. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 759-864.

STRACK, Hermann Leberecht; STEMBERGER, Günter. **Introduction to the Talmud and Midrash**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

SWEET, Henry Barclay (ed.). **The Old Testament in Greek**. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

VERMES, Geza. Bible and Midrash. In: ACKROYD, Peter R. et al. (eds.). **The Cambridge History of the Bible**, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 199-231.

VERMES, Geza. **The Complete Dead Sea Scrolls in English**. London: Penguin Books, 2004.

WATTS, Rikk E. Marcos. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1-138.