



Da Bíblia, à Igreja sinodal

Manuel Rito Dias Abertura

Joaquim Ferreira Lopes “A Vocação Sinodal do Povo de Deus”

Herculano Alves Raízes da Sinodalidade na Bíblia

João Lourenço A Sinodalidade nas assembleias judaicas

Qahal – Sinagoga – Concílio de Jamina

José Carlos Carvalho A Sinodalidade de Jesus de Nazaré
com os Apóstolos e a multidão

João Manuel Duque Caminho Sinodal e Ministérios

Margarida Cordo As fraturas da Humanidade

Helena Oliveira Maria no cenáculo com os apóstolos
mãe da Igreja sinodal

Porfíro Pinto Escutar as Escrituras com arte e com alma.
Vieira e a Bíblia

Lopes Morgado Novos livros “Apostolado Bíblico dos Capuchinhos
em Portugal”

DIFUSORA BÍBLICA

44ª SEMANA BÍBLICA NACIONAL

BÍBLICA

série científica

ANO XXX • DEZEMBRO 2022 • N.º 30

DIREÇÃO

Fernando Ventura

REDAÇÃO

Lopes Morgado

ADMINISTRAÇÃO

Luís Leitão

PAGINAÇÃO

Tânia Cordeiro

Departamento gráfico
da Difusora Bíblica

EDIÇÃO

Difusora Bíblica

(Franciscanos Capuchinhos)

ASSINATURA E CORRESPONDÊNCIA

**Este número
não está incluído**

**na assinatura da
Revista Bíblica bimestral**
(6 números por ano)

Quem desejar pode
adquiri-la nesta morada:

Rua S. Francisco de Assis, 160

Apartado 208

2496-908 FÁTIMA

Tel. 249 530 210

difusora@difusorabiblica.com

www.difusorabiblica.com

Pré-impressão

Difusora Bíblica

Impressão e Acabamento

ARTIPOL, Lda

Depósito Legal n.º 335959/11

ISSN 2183-1092

SUMÁRIO

001 Abertura

Manuel Rito Dias

ESTUDOS

003 A Vocação Sinodal do Povo de Deus

+ *Joaquim Ferreira Lopes*

019 Raízes da Sinodalidade na Bíblia

Herculano Alves

055 A Sinodalidade nas assembleias judaicas

Qahal – Sinagoga – Concílio de Jamina

João Lourenço

071 A Sinodalidade de Jesus de Nazaré com os Apóstolos e a multidão

José Carlos Carvalho

085 Caminho Sinodal e Ministérios

João Manuel Duque

095 As fraturas da Humanidade

Margarida Cordo

101 Maria no cenáculo com os apóstolos, mãe da Igreja sinodal

Helena Oliveira

109 Escutar as Escrituras com arte e com alma.

Vieira e a Bíblia

Porfírio Pinto

131 Novos livros

Lopes Morgado

VÁRIA

140 É Sinodalidade! (cântico)

Ir. Maria José Oliveira

Acílio Mendes

Na capa: Logótipo da 44ª Semana Bíblica Nacional

Tânia Cordeiro

Escrutar as Escrituras com arte e com alma. Vieira e a Bíblia

Porfírio Pinto¹

A obra do padre António Vieira está repleta de citações bíblicas, e toda ela fundada na Sagrada Escritura. Os seus sermões desenvolvem-se a partir de um tema único retirado do que ele chama “o Texto sagrado”, geralmente um versículo ou um pequeno trecho dos Evangelhos. As obras proféticas, sobretudo as de maior fôlego – a *História do futuro* e a *Clavis prophetarum* –, mais do que desenvolverem uma teologia sistemática, como bem notou José van den Besselaar, são fundamentalmente tratados exegético-retóricos sobre o fim da história². Noutros escritos, particularmente nalguns apensos recém-publicados na sua *Obra completa* (Vieira, 2013-2014), ele dá mostras de conhecer o que de melhor se fazia na exegese do seu tempo. Aliás, a lista dos autores citados nas suas obras é impressionante. Se os consultou diretamente ou se os cita socorrendo-se de comentadores, como é geralmente o caso na *História do Futuro* (ver Besselaar, 1974; ou Banza, 2004), aqui pouco importa.

O certo é que Vieira estava bem informado da exegese do seu tempo, e esforçava-se por isso. Não deve ser mera retórica o que diz em carta de 16 de junho de 1670 a Duarte Ribeiro de Macedo: “[...o que entendia] quem tantos anos tem gastado com as Escrituras Sagradas e seus melhores intérpretes” (Vieira, 2013: I, III, 74). Mas não esqueçamos que a sua abordagem aos textos sagrados está condicionada pelos decretos do concílio de Trento que, querendo travar o uso que os expositores cristãos faziam dos rabinos, recomenda o estudo dos antigos Padres da Igreja. A isso alude Vieira em carta ao padre Francisco Lopes, de 3 de abril de 1677: “depois de largos anos de estudo da Escritura e Santos Padres, em que a minha rudeza, se não fora tamanha, não era muito que descobrisse algum ouro, tendo cavado tanta mina” (Vieira, 2013: I, IV, 69; cursiva nossa).

Os decretos tridentinos terão, certamente, ajudado a produzir a controvérsia entre antigos e modernos que marcou os sécs. XVII e XVIII. Vieira viveu profundamente essa controvérsia, como percebemos dos capítulos 10 a 12 do Livro Antepimeiro da *História do futuro* (Santos, 2009). Mas pensamos que é com alguma ironia que ele usa a antiga expressão atribuída a Bernardo de Chartres: “somos anões [Vieira diz ‘pigmeus’] aos ombros de gigantes”. Porque “se os antigos excedem

¹ Investigador do CLEPUL e do CEG-UAb.

² O próprio Vieira o indica claramente no Livro Antepimeiro da *História do futuro*: “Assim que podemos dizer em uma só palavra que a primeira e principal fonte, e os primeiros e principais fundamentos de toda esta nossa história, é a Escritura Sagrada, com que vem a ser um só livro e um só autor o que nela principalmente seguiremos: o livro, a Escritura; o autor, Deus”.

em autoridade e dignidade aos modernos, os modernos vencem em notícias e diligência aos antigos” (Vieira, 2014: III, I, 257)³. Aliás, na interpretação do decreto do concílio de Trento, Vieira não deixa de notar que os antigos Padres não concordavam em tudo, tinham também as suas divergências (ou mesmo controvérsias), pelo que defendia “a liberdade ou licença [...] na interpretação das Escrituras” (Vieira, 2014: III, I, 222).

Nas páginas que se seguem, é nossa intenção fazer uma breve abordagem à exegese vieiriana das Escrituras. Para isso, dividimos o nosso estudo em duas partes: a primeira, mais de carácter histórico, procurando perceber a evolução da exegese durante a Idade Média e Renascimento, e as metodologias que estariam ao alcance de Vieira (pontos 1 e 2); a segunda, mais prática, vendo como o nosso autor interpreta um episódio bíblico particular: o sacrifício de Isaac em Génesis 22 (ponto 3).

A exegese medieval e renascentista

O século de Vieira é o século do nascimento da moderna exegese histórico-crítica, particularmente com a publicação do livro *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), do oratoriano francês Richard Simon (1638-1712). Nele culmina um processo de estudo crítico do texto bíblico, que começou por ser primeiramente de carácter filológico, mas que, levantada a questão da autoria dos textos bíblicos, se transformou em crítica literária.

Até ao Renascimento, eram raros os exegetas bíblicos – judeus ou cristãos – a questionar a autoria mosaica do Pentateuco, com a exceção talvez do trecho de Deuterónimo 34,5-12, pois dificilmente se poderia crer que Moisés tivesse narrado a sua própria morte⁴. Com o Renascimento e o crescente interesse pela filologia bíblica, desenvolvida primeiramente pelos rabinos espanhóis e franceses, a questão do autor ganhou atualidade e importância, alargando-se a problemática à totalidade dos livros bíblicos.

Recordemos alguns pontos marcantes desta evolução.

1. A hebraica veritas – O estudo da Tora é um mandamento bíblico (cf. Dt 6,7), e desde os tempos bíblicos que o próprio texto sagrado começou a ser interpretado. “Há um princípio no Judaísmo – diz Leo Baeck – de que a verdade há de ser descoberta na e através da Bíblia” (*apud* Rosenthal, 1975: 253).

³ Esta afirmação é feita a propósito da autoria davídica de todo o saltério!

⁴ Em geral aceitava-se a *barita* (uma tradição oral anterior à *Michná*) do *Talmude* da Babilónia, que atribuía esse trecho a Josué: “E quem os [os 24 livros do cânon judaico] escreveu? Moisés escreveu o seu livro [a Tora], a perícopes de Balaão [!] e Job. Josué escreveu o seu livro e oito versículos da Torá [o trecho da morte de Moisés]. Samuel escreveu o seu livro, o livro dos Juizes e Rute. David escreveu o livro dos Salmos, por intermédio dos dez anciãos. Jeremias escreveu o seu livro, o livro dos Reis e Lamentações. Ezequias e o seu grupo escreveram Isaías, os Provérbios, o Cântico e Qohélet. Os homens da grande Assembleia escreveram Ezequiel, os Doze [profetas], Daniel e o rolo de Ester. Esdras escreveu o seu livro [Esdras e Neemias] e a genealogia das Crónicas” (*Baba Batra*, 14b-15a; cit. em Pury, 2009: 26). Havia porém quem seguisse a opinião de Filon de Alexandria e Flávio Josefo que atribuíam a Moisés mesmo o relato da sua própria morte, como uma espécie de profecia *ex evento*.

Nos primeiros séculos da nossa era, os rabinos procuraram diligentemente a verdade não só na Bíblia, mas também nas tradições orais (recolhidas na *Michná* e na *Tossefta*), desenvolvendo uma exegese de tipo alegórico ou místico (*derash*), que ia bem além do sentido literal (*peshat*) ou o sentido primeiro do texto bíblico. Porém, no séc. VIII d.C., o movimento caraíta rejeita a “Tora oral” e, conseqüentemente, a interpretação rabínica da mesma, contida na *Talmude* (compilação da lei oral, a *Michná*, e o respetivo comentário, a *Guemará*). Iniciam deste modo um retorno à “Tora escrita”, isto é, ao texto bíblico propriamente dito. O judaísmo rabínico, ameaçado por este movimento, reage através do rabino Saadya Gaon (880-942), pioneiro dos estudos de gramática e lexicografia hebraica, que fez da filologia o pré-requisito indispensável para o estudo do sentido literal da Bíblia, posteriormente usado pelos exegetas judeus espanhóis, ou mesmo franceses, e com grande impacto também (como veremos) na exegese medieval cristã (Gottlieb, 2012; Rosenthal, 1975).

Os estudos de gramática e lexicografia hebraicas, na Península Ibérica, foram primeiramente desenvolvidos por Menahem ben Saruq (c. 920-c. 970), que elaborou um dicionário de hebraico bíblico – amplamente utilizado por Rashi (1040-1105) –, e continuados pelo seu discípulo Judah ben David Hayyuj (c. 945-c. 1000), que tornou mais científico o estudo da gramática hebraica (estabelecendo nomeadamente a teoria das raízes hebraicas de 3 letras, o estudo dos verbos fracos e as regras para as mudanças vocálicas), uma obra completada pelo gramático Jonah ibn Janah (c. 990-c. 1050). Este trabalho filológico seria extremamente importante nos primeiros comentadores medievais judeus, particularmente em Moses ibn Gikatilla, Judah ibn Balaam e, sobretudo, Abraham ibn Ezra (1089-c. 1167).

Abraham ibn Ezra, no seu comentário ao Pentateuco, opta claramente pela exegese literal (*peshat*), rejeitando quer a exegese alegórica rabínica (*derash*)⁵ quer a exegese exotérica da Cabala (*sod*). Além disso, abre caminho à moderna crítica literária ao colocar a questão de autor seja em relação a algumas passagens da Tora (fazendo um levantamento do que ele chama os “*post mosaica*”, i.e., passagens que dificilmente podem ser atribuídas a Moisés), seja distinguido a existência de um “segundo Isaías” no livro do mesmo nome. A atitude e método de ibn Ezra foram continuados por David Kimhi (1160-1235), um dos rabinos – a par de Rashi – mais citados pelos comentadores cristãos, tendo parte da sua obra sido traduzida pelo hebraísta quinhentista francês Gilbert Générard (1535-1597).

E no termo do período medieval, importa mencionar ainda Isaac ben Judah Abravanel (1437-1508), um excelente conhecedor da exegese cristã (Jerónimo, Beda, Isidoro, Alberto Magno, Lira, Paulo de Burgos) e, evidentemente, da tradição rabínica. A sua exegese tem contornos “escolásticos”, antecipando o que hoje chamaríamos a “ciência”, ou a arte, de bem introduzir os livros bíblicos: atenção à questão da data e do autor dos livros históricos e hagiográficos; sendo também um defensor do método literal na interpretação das Escrituras. Vivendo num tempo conturbado para as comunidades judaicas peninsulares, Abravanel tinha claramente uma preocupação

⁵ Ele apenas aceita o método alegórico para um livro bíblico: o Cântico dos Cânticos. Mas, por outro lado, ele retém do método midráchico a prática da intertextualidade (i.e., a conexão interna entre passagens bíblicas).

“pastoral”, procurando manter vivas as esperanças da sua geração, que se sentia como que “exilada”, desenvolvendo por isso uma original reflexão messiânica.

2. *O sensus mysticus e a littera* – A exegese espiritual é, certamente, “o aspeto mais específico da exegese cristã” (Dahan, 1999: 299). A mensagem cristã – ou melhor, “cristológica” – funda-se numa interpretação espiritual do texto sagrado veterotestamentário. Os antigos Padres da Igreja tinham consciência disso, opondo o *sensus mysticus* cristão ao *sensus judaicus* (o sentido literal). E embora S. Jerónimo tenha dado uma atenção especial à *hebraica veritas* (consultando os rabinos sobre a letra do texto sagrado), e S.^{to} Agostinho tenha também mostrado uma atitude positiva pelo sentido literal, o certo é que a maioria dos Padres da Igreja privilegiava a busca do sentido espiritual, alegórico dos textos. Gregório Magno, um dos mais entusiastas comentadores da Escritura, apontava para a existência de três diferentes sentidos dos textos sagrados: o sentido histórico (ou literal), o sentido tipológico (ou alegórico) e o sentido moral (Leclercq, 1975: 196).

Apesar disso, como bem demonstraram Beryl Smalley (1975) e Gilbert Dahan (1999), seria errado olhar para a exegese cristã medieval como uma exegese unicamente de carácter espiritual. Com o despontar da “escolástica”, no início do séc. XII, houve um retorno à *hebraica veritas* e uma revalorização do sentido literal das Escrituras. A abordagem da Bíblia numa perspectiva histórico-salvífica, levada a cabo na abadia parisiense de Saint-Victor, permitiu uma maior abertura ao sentido literal, tal como era desenvolvido pelos rabinos judeus. Hugo de Saint-Victor (1096-1141) e, sobretudo, André de Saint-Victor (?-1175) foram muito influenciados pela obra de Rabi Salomon de Troyes, ou Rabi Rashi. E este gosto pela exegese literal passou para os alunos externos, que vieram a formar a “escola bíblico-moral” da Escola Catedral parisiense, sobretudo Pierre le Mangeur ou Comestor (1110-1179), Pierre le Chantre ou Cantor (?-1197) e Étienne Langton (1150-1228).

No séc. XIII, o século de ouro da exegese cristã francesa, Hugo de Saint-Cher, ou Hugo Cardeal (1200-1263), liderou uma formidável equipa de dominicanos que elaborou um novo *apparatus* para toda a Bíblia, completando a *Glossa ordinária* produzida pela escola de Laon no século precedente. Além de comentarem toda a Sagrada Escritura (a chamada *Postila*, com excertos dos Santos Padres, à maneira da *Glossa*, mas também dos comentadores contemporâneos), elaboraram outros auxiliares de estudo⁶. E, a culminá-lo, as grandes sínteses dos franciscanos Pierre Auriol (1280-1322), *Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae*, e Nicholas de Lyre (1270-1349), *Postilla litteralis super totam Bibliam*. Justamente, a *Postila* de Nicolau de Lira (que veio substituir a de Hugo de Saint-Chair) e a *Glossa ordinária* foram as duas obras-chave dos estudos bíblicos até ao séc. XVII.

Bem sintomático destes desenvolvimentos, em 1311/12, o concílio de Viena (França) decretou o estabelecimento de cátedras de grego e línguas orientais nas

⁶ Nomeadamente o *Correctorium*, um trabalho de crítica textual sobre o texto da Vulgata; a *Concordância de Santiago* (a casa dominicana de Paris), a primeira concordância bíblica, que usava a divisão de capítulos estabelecida (provavelmente) por Langton; e dicionários bíblicos e geográficos.

principais universidades europeias. Todavia essa proposta só viria a concretizar-se, dois séculos mais tarde, com a criação de *Collegium Trilingue*: primeiro, em 1508, na Universidade de Alcalá, por iniciativa do Cardeal de Cisneros; e depois, em Lovaina e Paris (Saebo, 2008: 36; Vanderjagt, 2008: 181s).

No entanto, este “regresso ao texto das Escrituras” (Jean de Gerson) chega a ganhar contornos revolucionários, na rejeição da Patrística e de toda a tradição da Igreja (John Wyclif), inspirando movimentos que conduzem à Reforma.

3. Métodos da exegese medieval – A exegese cristã medieval tenta, claramente, encontrar um ponto de equilíbrio entre a interpretação literal e a espiritual⁷, estando esta última reservada apenas aos textos bíblicos (Dahan, 1999: 240s). Para isso foi desenvolvendo metodologias específicas a cada uma destas hermenêuticas, que vamos indicar muito brevemente.

A exegese literal, tal como é desenvolvida pela “escola victoriana”, assenta sobre três métodos: a análise textual (*littera*), a análise contextual (*sensus*) e a análise filosófico-teológica (*sententia*).

A primeira visa a compreensão imediata do texto, usando para isso as *artes* do *trivium*: a gramática, a retórica e a dialética. Num primeiro momento, a *hebraica veritas* (o recurso à filologia hebraica) era muito limitada, dependendo quase exclusivamente das observações de Jerónimo e do Pseudo-Jerónimo acerca de hebraísmos e outras questões semânticas. Mas essa influência intensificou-se, progressivamente, até desempenhar um papel de primeiro plano no Renascimento (entre os “cristãos hebraístas”). Quanto à retórica – e o mesmo é dizer, ao estudo das figuras de estilo –, ela funda-se sobretudo no texto latino de S. Jerónimo, a *Vulgata*. Por outro lado, as introduções aos livros bíblicos (os *accessus*) adquirem cada vez mais contornos de verdadeiras “análises literárias”, abordando as questões do título, do autor, dos estilos literários (*modus agendi*), da finalidade da obra, etc.

A análise contextual busca a significação global de uma passagem bíblica, situando-a no seu contexto. Um dos primeiros procedimentos consiste na aplicação aos textos bíblicos da técnica da “divisão do texto” (*divisio textus*) que era usada na lição universitária, permitindo essa compreensão global. Depois, era necessário situar dito texto no seu contexto histórico, usando a documentação ao seu alcance (as obras de Flávio Josefo, Jerónimo e outras). Isso deu lugar à elaboração de cronologias, estudos de geografia, mas também ao recurso às ciências do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música).

A análise filosófico-teológica, enfim, desenvolve-se sobretudo em meios universitários. Primeiramente, ela ocorre através da *questio*, isto é, das interrogações do expositor diante das dificuldades colocadas pelo texto (porquê?, como?, quando?, onde?). Progressivamente, a *questio* torna-se mais complexa, na medida em que propõe soluções diversas, procuradas entre os melhores intérpretes dos textos

⁷ É sintomática a atitude de Hugo de Saint-Victor que condena vigorosamente aqueles que, esquecendo a exegese literal, mergulham de imediato na espiritual (o que ele chama de “docteurs ès allégories”).

sagrados, à mesma dificuldade (“X disse isto, Y disse aquilo”; “uns defendem isto, outros aquilo”). Depois, existia ainda a reflexão sobre temas filosóficos ou teológicos, suscitada por determinados textos (versículos ou passagens mais longas). Por exemplo: a reflexão sobre a pré-existência do Verbo (Cristo), a partir do prólogo de S. João; ou a reflexão sobre a criação *ex nihilo*, a partir de Génesis 1,1. Dito procedimento estende-se a variadíssimos temas filosófico-teológicos: a antropologia (Gn 1,26-27), a Trindade (Gn 18,1-5), a cristologia (Sl 2,7; 110,1-4), os anjos, os sacramentos, etc.

Também a exegese espiritual passou a responder a certos “mecanismos” metodológicos. Sendo uma hermenêutica específica ao texto bíblico, como defendiam os medievais, ela prende-se com o significado segundo (i.e., fundado no sentido literal, mas indo para além dele) de palavras (*verba*) e de realidades (*res*) presentes nos textos sagrados.

O significado espiritual das palavras procurava-se na *etymologia* e na *interpretatio*. A “etimologia” medieval nada tinha que ver com a investigação da origem e história das palavras, um procedimento que pertence à filologia e a que se chamava, então, “*derivationes*”. A etimologia era a busca do sentido mais profundo da palavra, da sua força interna, da sua adequação à realidade nomeada; e por isso ela poderia ter significados múltiplos, nomeadamente espirituais. A *interpretatio*, bem mais comum na exegese medieval do que a *etymologia*, tem que ver com o significado dos nomes próprios, e desenvolveu-se graças ao *Liber interpretationum hebraicorum nominum* de S. Jerónimo.

O significado espiritual das realidades é o que há de mais característico no pensamento medieval, não se restringindo apenas aos textos sagrados, mas inscrevendo-se também em todo o universo, isso é, no “livro da natureza”. A categoria da realidade que mais se estudava era a das “pessoas”, podendo estas ser objeto de interpretações alegóricas (sobretudo tipológicas) ou tropológicas (i.e., morais); neste procedimento, praticamente todas as personagens do Antigo ou do Novo Testamento podiam ser “figuras”, “tipos” ou “prefigurações” de personagens posteriores, individuais (por ex.: Cristo) ou coletivas (por ex.: a Igreja). Outra categoria dizia respeito a realidades da natureza: animais, árvores, plantas, pedras e outras; a categoria dos animais, por exemplo, prestava-se muito à interpretação tropológica (relativa a atitudes ou comportamentos morais). Vinham depois as categorias de tempo e lugar (conhece-se, p. ex., o significado espiritual que poderiam ter a noite, o Egito, ou a Babilónia). Finalmente, várias outras mais específicas: as etiologias, os números, partes do corpo humano, etc.

Enfim, uma metodologia ainda pouco estudada, mas que permitia aos autores medievais retirar sentido espiritual dos textos bíblicos, consiste na concordância verbal, temática ou ainda estrutural. Apenas um exemplo de concordância verbal, retirado do comentário de E. Langton a Génesis 49: no versículo 21, diz-se que Neftali é como “uma corça em liberdade que produz formosas crias”; para Langton, e fazendo eco do Salmo 41, os Apóstolos, da descendência de Neftali, foram “veados sedentos da salvação dos homens, como o veado sedento de águas vivas” (*apud* Dahan, 1999: 352).

4. *Exegese renascentista* – O Renascimento e a Reforma protestante vieram mudar completamente este panorama, sobretudo no que diz respeito à exegese espiritual e à conceção simbólica da natureza (o “livro da natureza”) (Wicks, 2008; Harrison, 2002).

Os sécs. XV e XVI (até ao concílio de Trento) são férteis em “cristãos hebraístas”, profundos conhecedores da gramática hebraica e defensores do sentido literal das Escrituras. Como dissemos, é o momento da criação de *Collegium Trilingue* (Alcalá, Lovaina, Paris), da publicação da primeira Bíblia poliglota (a *Bíblia Complutense*), de novas traduções a partir dos originais hebraicos (cardeal Caetano, Sanctes Pagninus e Isidoro Clarius)⁸. O “movimento” bíblico está em pleno crescimento.

Na apresentação da tradução dos Salmos ao papa Clemente VII, o cardeal Caetano defende a importância da exegese literal, renunciado completamente à exegese espiritual e aos comentários dos Padres (que ele no entanto bem conhecia). É uma tomada de posição verdadeiramente invulgar, que será criticada por um dos seus adversários intelectuais, Melchior Cano, mas revela o espírito da época e o triunfo da exegese literal, que não deixará de continuar a impor-se, apesar do concílio de Trento voltar a insistir na importância da leitura “tradicional” da Bíblia, com o recurso aos Santos Padres (Carreira, 2006).

Depois do concílio tridentino, os grandes comentadores (maioritariamente jesuítas) vão favorecer o estudo das línguas bíblicas, mas numa linha um pouco diferente: para defender a versão da Bíblia católica, a *Vulgata* de S. Jerónimo. No entanto, longe de assistirmos a um retorno da exegese espiritual⁹, pelo contrário, vemos que é a literal que continuará a ser determinante. Aliás, é todo o mundo concetual que muda: se na Idade Média o “livro da natureza” estava repleto de símbolos, com os descobrimentos e o avanço das ciências, este mesmo livro surge agora escrito – segundo Galileu – numa “linguagem matemática”, propícia ao desenvolvimento das ciências e onde o transcendente parece perder terreno (Harrison, 2002: 4).

⁸ Consta que o papa Clemente VII teria tido um projeto de uma nova tradução da Bíblia, confiando o Antigo Testamento a uma equipa constituída de “hebreus” e cristãos (von Gunten, 1978). Verdade ou não, o certo é que o projeto do cardeal Caetano, nos seus últimos anos de vida, se assemelha a essa iniciativa, pois ele, que não conhecia o hebraico, reuniu uma equipa para a tradução dos livros da Bíblia hebraica. O também dominicano Sanctes Pagninus, por seu turno, é um hebraísta de renome e traduziu toda a Bíblia, um projeto que levou mais de 25 anos e foi a primeira tradução cristã depois da de Jerónimo. Curiosamente, o comentário ao Pentateuco é feito por um hebraísta português: Jerónimo Oleastro. Por fim, também o abade beneditino, e hebraísta, Isidoro Clarius traduziu o Antigo Testamento, uma tradução que gerou muita polémica, sendo a primeira tradução bíblica a ser contemplada no *Index* de 1559.

⁹ O recurso à patrística, no séc. XVI, começa por ser uma forma de combate aos “hereses”, a Reforma protestante. É esse o objetivo das obras de Jean Sichard, *Antidotum contra diversas omnium fere saeculorum haereses* (Basileia, 1528), e de Jean Héroid, *Orthodoxographa* (Basileia, 1555). Deste modo, começam a constituir-se “bibliotecas” com um objetivo mais amplo: organizar uma biblioteca teológica para “[ajudar a] interpretar a Bíblia, refutar a heresia, expulsar a discórdia e ensinar a verdadeira religião” (*apud* Petitmengin, 1980: 20). É com estes objetivos que é formada a *Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum* de Marquerin de la Bigne (1575), inicialmente com 9 volumes, mas que chegou a ter 27 volumes (na edição *Magna Bibliotheca* de Lyon, 1677).

A exegese retórico-espiritual vieiriana

Em nosso entender, a compreensão da exegese vieiriana deve ter em consideração o quadro que acabámos de esboçar.

Vieira não é um exegeta “profissional” e recorre com frequência aos comentadores. Porém, a leitura da sua obra mostra que há temas que ele aprofundou de maneira especial, nomeadamente temas do Antigo Testamento com uma forte implicação na exegese cristã: os livros proféticos, os salmos e a exegese mística do Cântico dos Cânticos. Quando aborda estes temas, o número de autores citados aumenta e parece haver maior precisão nas citações. Aliás, na epistolografia, dá conta do seu interesse em adquirir certos livros (sobretudo ligados à profecia e ao apocalipse), que revelam um esforço suplementar de estudo bíblico.

Por outro lado, é bem possível que tenha escrito um comentário sobre o Cântico dos Cânticos, como refere o seu primeiro biógrafo, desenvolvendo uma teologia mística. Como já acontecia com Abraham ibn Ezra, também Vieira considera este livro um caso à parte, pouco propício à exegese literal: “Naquele livro enigmático, todo o material é metafórico, e todo o literal, místico” (Vieira, 2013: II, IX, 370).

Mas vamos por partes.

1. *Vieira e a Hebraica veritas* – Na linha da exegese medieval-renascentista, Vieira é um cultivador da *hebraica veritas*, que ele mesmo refere numa passagem da *Clavis prophetarum*:

O quarto milénio de anos do mundo, segundo o cálculo de Eusébio, contado em conformidade com a verdade hebraica, completa-se no ano décimo-sexto do imperador Tibério, no qual também foi batizado Jesus Nosso Senhor... (Vieira, 2013: III, VI, 99).

Por isso não é de estranhar que na mesma *Clavis* ele refira os “rituais hebraicos” (Vieira, 2013: III, VI, 203), o “modo de falar hebraico” (Vieira, 2013: III, VI, 287) ou evoque, no “Sermão de Nossa Senhora da Graça”, os costumes hebraicos (Vieira, 2013: II, VII, 292). Mais importante ainda são as constantes referências ao “texto hebreu” ou ao “original hebreu”, e ainda, na obra profética, a citação de rabinos (por vezes também chamados “sábios hebreus”, “doutores hebreus”, “mestres dos hebreus”, “intérpretes hebreus”).

O facto de citar o “original hebreu”, quase sempre por intermédio de um comentador – pois, provavelmente, embora tenha estudado um ano de hebraico (segundo as normas constitucionais jesuítas), Vieira não dominava plenamente essa língua semita –, não tem nada de falsa erudição, como se poderia pensar (e parece ser a crítica de Verney a Vieira), mas manifesta essa preocupação já iniciada na Idade Média e desenvolvida pelo Renascimento de um regresso “às fontes” (ver *infra*, questão literal) e às línguas bíblicas.

O mesmo se diga em relação à citação dos rabinos. A maior parte deles (p. ex., Moisés de Gerona, Isaac, Elias, Abba) são citados por intermédio do hebraísta Pedro Galantino, o rabino David Kimhi, por intermédio de Gilberto Genebrardo (o seu

tradutor cristão), e Rabi Salomon ou Rabi *Rashi*, graças às frequentes citações de Nicolau de Lira.

Finalmente, num ambiente tantas vezes adverso aos judeus, não deixa de ser notável a insistência de Vieira na origem judaica de Cristo, do evangelista João e dos restantes apóstolos (ver, p. ex., “Sermão de Nossa Senhora do Ó”; Vieira, 2013: II, VII, 390).

2. Privilegiar o sentido literal... – Vieira tem consciência da diferença entre a exegese cristã e a exegese judaica, e do papel especial que o sentido espiritual ou místico tem na primeira, senão vejamos esta passagem da *Clavis*:

Acerca da primeira parte desta questão não existe qualquer controvérsia entre os autores católicos; só os judeus, que não têm qualquer sensibilidade para as coisas espirituais, depositam toda a vaidade da sua esperança no reino temporal do Messias, ou negando o espiritual, ou ignorando-o por completo (Vieira, 2013: III, V, 206).

No entanto, em toda a sua obra, Vieira privilegia claramente o sentido literal das Escrituras ou, como ele mesmo diz, “o sentido natural, próprio e literal delas” (“Sermão da Primeira Dominga do Advento”, § 1; Vieira, 2013: II, I, 134).

Como referimos acima, mesmo se ele próprio não a pratica diretamente, Vieira recorre à filologia hebraica por intermédio dos comentadores modernos (Cornélio A Lapide, Juan Maldonado, Francisco Ribera, etc.), ou ainda de reconhecidos hebraístas (Lira, Montano, Galantino, Vatablo, Genebrardo, ou os portugueses Foreiro e Oleastro). A maior parte das vezes, o sentido procurado está ao serviço da argumentação retórica do autor; mas algumas vezes, sobretudo com nomes próprios, está ao serviço da busca da *etymologia* (quer literal, quer mística; ver, p. ex., o duplo significado, “historial e místico”, dos nomes da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus, tal como apresentados no “Sermão de Nossa Senhora de Penha de França”, em Vieira, 2013: II, VII, 162-166), ou ainda para ilustrar aspetos culturais (como, p. ex., a voz dos pregoeiros nas festas judaicas, realçado na *Clavis*; Vieira, 2013: III, VI, 302).

Mas, evidentemente, Vieira é um mestre da retórica (tendo sido professor desta disciplina em Olinda)¹⁰. É sobretudo esta dimensão que sobressai na parenética e que foi bem estudada por António José Saraiva (1996). A maneira como ele utiliza as imagens e as palavras ao serviço da exegese bíblica é notável, do mesmo modo que fazem dele um “gigante” da língua portuguesa. Os exemplos seriam infindáveis, e por isso queremos apenas reter uma metáfora que aparece no “Sermão do Mandato”:

¹⁰ Curiosamente, ou não, haveria que estudar melhor o assunto, alguns dos autores cristãos mais citados por Vieira eram partidários da utilização da retórica na exegese cristã, tais como Cassiodoro (em relação aos Salmos), Beda o Venerável, autor do *De schematibus et tropis*, Pedro Cantor, autor do *De tropis loquendi*, o Abade Ruperto de Deutz ou Santo Alberto Magno.

Com razão chamei Sol a Cristo nesta ocasião. O profeta chamou-lhe “Sol de Justiça”, e eu chamo-lhe Sol da Ausência. Quando a lua se mostra oposta ao sol no seu ocaso, então está maior, e mais cheia, e faz em sua ausência outro novo dia. Mas donde lhe vêm à lua estas enchentes de luz, e de resplendores? (Vieira, 2013: II, IV, 273).

Neste tipo de exegese textual, retórica, a genialidade de Vieira – na opinião de Arnaldo Espírito Santo, que aqui retemos – está na *inventio*, ou seja, na maneira de encontrar e dispor dos argumentos para persuadir o ouvinte à conversão (Espírito Santo, 2004). Não esqueçamos que o uso dos recursos retóricos na exegese é de carácter “pragmático”, procurando um efeito no leitor ou, no presente caso, no ouvinte (Marguerat-Bourquin, 2012: 13).

Mas o nosso autor recorre ainda frequentemente aos instrumentos de análise contextual. Na primeira linha estão, evidentemente, Flávio Josefo (para a história judaica) e Jerónimo (para outras questões culturais). Da Idade Média, permanece a influente obra de Pedro Comestor, *Historia scholastica*. Porém, Vieira vive numa época de multiplicação das ciências e ele recorre às obras produzidas em todas essas áreas: cronologias, tratados de geografia ou de astronomia, obras enciclopédicas, aritmética, etc.¹¹

Enfim, não faltam as reflexões filosófico-teológicas mais desenvolvidas, a partir da *questio* escolástica, que aparece bem delineada no seguinte texto da *Clavis*:

Portanto, divididos em dois partidos, os mestres católicos disputam com grande afincio sobre o Reino temporal de Cristo, havendo certos que consideram que este é para Ele totalmente inglório, ao invés de outros que pensam que totalmente pertence à Sua glória e majestade. Motivo pelo qual, antes de respondermos inteiramente à questão, convém que examinemos atentamente os fundamentos de cada uma das partes. Mas, a fim de suprimirmos toda a espécie de equívocos, é mister que declaremos e suponhamos antecipadamente algumas poucas coisas (Vieira, 2013: III, V, 206).

Em palavras simples, é a análise em profundidade de um determinado tema, recorrendo a posições opostas, se as houver.

3. ...sem esquecer o espiritual – Em geral, é nos sermões panegíricos que Vieira usa mais os métodos de exegese espiritual. Vejamos alguns exemplos dos métodos assinalados.

¹¹ São frequentes as referências às cronologias e anais de Barónio, Saliano, Tornielo, Masseu, Súrrio, mas também a autores antigos recém-descobertos, como Sulpício Severo, a *Chronica universalis alexandrina*, Miguel Pselo ou Otão de Freising. Refere obras de carácter mais enciclopédico: *Bibliotheca sancta* de Sisto de Sena, *Bibliotheca selecta* de Antonio Possevino ou *Dies caniculares* de Simone Majoli. Está a par das descobertas científicas de Kepler, Tico ou Galileu, aprovando umas e outras não. Dá também crédito a “falsificações”, como são os textos antigos publicados por Ânio de Viterbo no *Antiquitatum variarum*.

Na linha da pura tradição medieval, no “Sermão do Santíssimo Nome de Maria”, Vieira usa exemplarmente o método da *etymologia*. Em primeiro lugar, o autor justifica o uso da exegese espiritual com o nome de Maria, porque este foi diretamente “instituído por Deus” (Vieira, 2013: II, VII, 219). Depois, explica em que consiste tal método, a saber, na adequação do nome à realidade nomeada, tal como acontecia no Éden, quando Adão dava o nome às coisas e aos animais (Vieira, 2013: II, VII, 224). Por fim, vêm os vários significados ou “etimologias” desse nome: 1) *Stella maris*, “estrela do mar”; 2) *Domina*, “Senhora”; 3) *Illuminatrix* ou *Illuminans eos*, “a que alumia os homens”; 4) *Amarum mare*, “mar amargoso”; 5) *Deus ex genere meo*, “Deus da minha geração” (Vieira, 2013: II, VII, 227-230). E no mesmo sermão, usa ainda o método da *etymologia* para fazer a “decomposição” (anatomia) do nome de Maria (Vieira, 2013: II, VII, 232-238).

A *interpretatio* encontra-se também frequentemente em Vieira. Não se trata simplesmente da tradução de um nome próprio hebraico, mas da sua interpretação, geralmente de tipo tropológica. Os dois casos mais evidentes são o já citado “Sermão de Nossa Senhora de Penha de França”, onde são explicados os nomes da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus (Vieira, 2013: II, VII, 162-166), de que encontramos ainda eco no “Sermão XXVII” do Rosário (Vieira, 2013: II, IX, 342). Jacob, o *Lutactor*, ou Salomão, o *Pacificus*, por exemplo, são interpretações que apontam para atitudes características destes dois personagens.

Quanto à significação espiritual das *peçoas* e dos *animais*, vamos encontrar mais abaixo dois exemplos no episódio do sacrifício de Isaac (Gênesis 22) que Vieira empresta a terceiros, e que aqui vamos evocar muito resumidamente. Na interpretação desse episódio, Isaac surge como “figura” de Cristo, na sua paixão e morte. Entre outras coisas, tal como Isaac carrega ele próprio a lenha para o holocausto, assim também Cristo leva a sua cruz. Do mesmo episódio também se retira um exemplo de significação espiritual referida a animais: o cordeiro embrenhado nos espinhos, que serve como vítima substitutiva de Isaac, é também “figura” de Cristo, coroado de espinhos e vítima sacrificial.

No “Sermão do Nascimento da Mãe de Deus” encontramos uma lista de *realidades veterotestamentárias* tidas como figuras de Maria: Arca de Noé, Escada de Jacob, Vara de Moisés, Propiciatório, Torre de David, Trono de Salomão, Arca do Testamento, Tabernáculo (Vieira, 2013: II, VII, 190-192).

E, sem querer ser exaustivo, várias outras realidades são apresentadas como “figuras” espirituais: a estrela como figura dos pregadores da fé (“Sermão da Epifania”, § 4; Vieira, 2013: II, I, 366); a mirra como figura da paixão de Cristo (“Sermão das Dores da Santíssima Virgem Maria”, § 3; Vieira, 2013: II, VII, 260); a vara e a balança como figuras da cruz de Cristo (“Sermão de Nossa Senhora da Graça”, § 1; Vieira, 2013: II, VII, 263-265); a água como figura da graça de Nossa Senhora (Vieira, 2013: II, VII, 273); o círculo como figura de Deus (“Sermão de Nossa Senhora do Ó”, § 1; Vieira, 2013: II, VII, 374); as espigas, no livro de Rute, como figura da Eucaristia (“Sermão XXIII” do Rosário; Vieira, 2013: II, IX, 243); o número 40, no Antigo e Novo Testamento, como realidade espiritual (“Sermão XXIV” do Rosário, § 2; Vieira, 2013: II, IX, 262); o maná, no livro do Êxodo, como figura da Eucaristia (“Sermão XXX” do Rosário, § 4; Vieira, 2013: II, IX, 416).

O sacrifício de Isaac na obra vieiriana

O padre António Vieira tem um carinho especial pelo episódio veterotestamentário do sacrifício de Isaac (Génesis 22), a julgar pelo número de vezes com que o menciona ou comenta nos seus sermões. Pessoalmente, detetámos 25 ocorrências, em 210 sermões, e num período de tempo que abarca quase toda a sua vida sacerdotal, encontrando-se a primeira ocorrência no “Sermão de São Sebastião” (1634) e a última na *Clavis prophetarum* (redigida nos últimos anos de vida do autor). Se na *Clavis* ele o qualifica de “celebérrimo exemplo” (Vieira, 2013: III, VI, 160), no “Sermão de Santa Teresa” (1654) prefere a expressão “a maior, e mais qualificada façanha” do amor (Vieira, 2014: II, XI, 443).

Embora nalgumas ocasiões Vieira recorra à exegese espiritual tradicional, na maior parte das vezes que cita ou comenta o episódio fá-lo como retórico, desenvolvendo uma análise textual e narrativa que lembra algumas das melhores páginas da exegese contemporânea. É isso que pretendemos expor brevemente nalguns pontos.

1. Exegese alegórica do sacrifício de Isaac – Como já dissemos, Vieira é muito parco na exegese espiritual, preferindo claramente a literal. No entanto, algumas vezes, particularmente em sermões laudatórios, evoca esse tipo de exegese. A primeira vez que o faz, em relação à narrativa do sacrifício de Isaac, é no “Sermão das Chagas de São Francisco” (1646), em que o tema principal é o seguimento de Cristo. Vieira resume assim a narrativa:

Manda Deus a Abraão que lhe sacrifique seu filho; toma Isaac a lenha às costas, sobe ao monte, deixa-se atar para o sacrifício, e, quando já o pai ia a descarregar o golpe, diz Deus: *Non extendas manum tuam super puerum*, “Tem mão. Não mates teu filho!” E porque não quer Deus que se execute sacrifício, que inda agora tinha mandado fazer? Se é porque tinha prometido que em Isaac se continuaria a descendência de Abraão, havia mais que ressuscitar outra vez a Isaac? Pois, se era tão fácil o remédio, porque não quer Deus que Isaac morra? (Vieira, 2014: II, X, 430).

Perante esta dificuldade do texto (*questio*), Vieira evoca na ocasião a exegese tipológica de S. Clemente de Alexandria: o sacrifício de Isaac era figura do sacrifício e paixão de Cristo. Por isso Isaac não podia morrer, para que Cristo tivesse o primeiro lugar em “matérias de paixão”. E evidentemente, nestas matérias, só a S. Francisco permitiu Cristo que o igualasse!

Dois anos mais tarde, no “Sermão de Santo Agostinho” (1648), Vieira recorre novamente à exegese tipológica: de novo, Isaac surge como figura de Cristo, mas desta vez a atenção é posta nos pais, ou seja, Abraão como figura de Deus Pai, porque se tratava de caracterizar o pai Agostinho. Vale a pena escutar Vieira:

A maior coisa que fizeram os homens por Deus foi o sacrifício de Abraão; e a maior que fez Deus pelos homens foi a Encarnação, e morte de Cristo, em que também O sacrificou. E para encarecer a Escritura estas duas ações, os termos de que usou em uma, e outra, é que nem Abraão perdoou a seu filho,

nem Deus ao Seu [...] No sacrifício de Abraão foi figurado o do Eterno Padre. E se fizermos comparação entre um, e outro, não de Deus a homem (que não pode ser), senão precisamente de Pai a Pai; não há dúvida que ainda assim foi maior sacrifício o do Eterno Padre, que o de Abraão; porque o filho, a que não perdoou Abraão, era filho da sua carne, e o Filho, a que não perdoou o Eterno Padre, era Filho do seu entendimento; e sacrificar os filhos do entendimento é tanto maior ação, quanto vai do espírito à carne, e da Alma ao corpo (Vieira, 2014: II, X, 58-59).

Em 1655, no “Sermão segundo do Mandato”, volta a usar a exegese alegórica, desta vez aplicada ao Pai e ao Filho. Sendo o tema do sermão o amor extremoso de Cristo pelos homens (cf. Jo 13,1), Vieira analisa a “prova” abraâmica: Deus quis saber quem amava mais Abraão, se a seu filho, se a Deus. A ocasião proporciona-se para comparar o amor de Abraão ao amor de Deus Pai:

Se querer sacrificar o pai ao filho por amor de Deus é amar mais a Deus que ao filho; sacrificar Deus com efeito ao Filho por amor dos homens, porque não será amar mais aos homens, que ao Filho? Eu não posso dizer que é assim, mas Deus não pode dizer que o não parece. Deus disse: *Nunc cognovi*; e nós podemos dizer o mesmo, e com muito maior razão. Abraão quis sacrificar o filho, mas não o sacrificou; o Padre quis sacrificar o Filho, e sacrificou-O; Abraão pôs o filho sobre a lenha, mas não lhe meteu o ferro; o Padre pôs o Filho sobre a cruz, e pregou-O nela com três cravos, até dar a vida; Abraão se deu um filho, ficava-lhe outro; o Padre deu um Filho, mas não tinha outro, nem o podia ter; o amor de Abraão foi forçado com o preceito; o amor do Padre foi livre, e espontâneo; o amor de Abraão foi misturado com temor: *Nunc cognovi quod times Deus*. O amor do Padre todo foi amor, porque não tinha a quem temer, e só temeu que os homens se perdessem, que foi maior circunstância de amor. Pois sendo tanta a diferença de Pai a Pai, de Filho a Filho, e de amor a amor; se dar Abraão o filho por amor de Deus foi amar mais a Deus, que ao filho; dar Deus o Filho por amor dos homens, porque não será amar mais aos homens, que ao Filho? Parece-o tanto, que é necessário que a Fé nos feche os olhos, para crer que não foi assim (Vieira, 2013: II, IV, 372-373).

Mas, de seguida, usa a exegese tipológica para fazer do cordeiro embrenhado nuns espinhos, e sacrificado no lugar de Isaac, a figura de Cristo também coroado de espinhos. Este é um motivo que volta a usar no “Sermão XXX” do Rosário (provavelmente dos anos 1680).

Finalmente, no “Sermão da Ascensão de Cristo” (cujo ano de pregação se desconhece), Vieira descobre na narrativa do monte Moriá uma triple figura de Cristo: em primeiro lugar, Isaac, não no tradicional gesto de levar a lenha do sacrifício (que Vieira menciona, p. ex., na “Prática Espiritual da Crucifixão do Senhor”), mas no seu regresso do monte, “a caminho da casa do pai/Pai”; depois, o cordeiro vítima daquele altar; e por último, o Deus impassível que, doendo-se, buscou uma alternativa à vítima do sacrifício.

2. *Exegese literal do sacrifício de Isaac* – Uma das interpretações mais curiosas de Vieira é quando toma esta narrativa como uma “parábola”, inspirando-se em Hebreus 11,19. Não é que Vieira duvide da historicidade do episódio. Pelo contrário, tem-no por histórico, mas, ao mesmo tempo, pode ser também uma parábola. E qual seria o significado desta parábola? Vieira funda-se na *interpretatio* do nome hebraico de Isaac e no comentário de S. Bernardo, e eis o que diz no “Sermão do Santíssimo Sacramento” (1674):

E que significa Isaac, e o seu sacrifício? Isaac significa “riso”. E ainda que pareça matéria de riso; este riso na significação de Deus é a matéria de toda a tentação, e este riso é o que Deus nos manda sacrificar. S. Bernardo: *Dicitur tibi, ut immoles Isaac tuum, Isaac enim interpretatur risus*, “Sabeis” (diz Bernardo) “o que Deus manda que Lhe sacrifiquemos, quando manda sacrificar Isaac? Manda que Lhe sacrifiquemos o riso”. Quando mandou a Abraão que sacrificasse o seu Isaac, mandou-lhe que sacrificasse o seu filho; e esta foi a história. Quando nos manda que sacrifiquemos o nosso Isaac, manda-nos que sacrifiquemos o nosso riso; e esta foi a parábola (Vieira, 2014: II, VI, 183).

Mas o mais interessante é quando toma o episódio e o interpreta teologicamente, em análises que nos lembram a teologia bíblica de Gerard von Rad, ou eticamente, à maneira de Kierkegaard e Derrida.

Como muito bem assinalou von Rad, este episódio não pode ser uma mera etiologia para explicar a mudança do sacrifício do primogénito para um outro sacrifício, substitutivo. O drama da narrativa de Génesis 22, do ponto de vista teológico, é que apenas funciona com Isaac, o filho da promessa, dando a impressão de que Deus se contradiz a si mesmo, pois é Ele o autor dessa mesma promessa. E, sobretudo, não é um episódio sobre Isaac, mas sobre a fé de Abraão (Schmid, 2008).

Vieira é nisso que pensa nalguns sermões em que comenta o nosso episódio. Logo na primeira vez, no “Sermão de São Sebastião” (1634), a propósito do “Encoberto” e comentado a narrativa de José (Génesis 37-50), faz uma diversão pelo episódio do sacrifício de Isaac, para sublinhar como os juízos humanos são erróneos, pois vendo as cinzas no altar de Moriá poderiam pensar que Isaac estava morto. Mas não, Isaac não morreu:

[Isaac] estava livre, vivo, e alegre, e com as esperanças confirmadas de se haverem de cumprir nele todas as promessas de Deus feitas a seu pai, e à sua casa (Vieira, 2014: II, XI, 426-427).

Neste momento, Vieira está confiante nas promessas divinas: “assim acode Deus pela verdade de Suas promessas” (Vieira, 2014: II, XI, 427). Na verdade, já parece estar trabalhando nele o projeto grandioso das “esperanças” de Portugal.

Doze anos mais tarde, no “Sermão das Chagas de São Francisco”, já citado, volta o tema da promessa e da providência divina:

Manda Deus a Abraão que Lhe sacrifique seu filho [...] e, quando já o pai ia a descarregar o golpe, diz Deus: *Non extendas manum tuam super puerum* [Gn

22,12]: “Tem mão, não mates a teu filho!” E porque não quer Deus que se execute o sacrifício, que inda agora tinha mandado fazer? Se é porque tinha prometido que em Isaac se continuaria a descendência de Abraão, havia mais que ressuscitar outra vez a Isaac? Pois se era tão fácil o remédio, porque não quer Deus que Isaac morra? (Vieira, 2014: II, X, 430).

Nesta ocasião, Vieira dá uma explicação tipológica, como vimos acima. Mas no “Sermão da Quinta Dominga da Quaresma” (1651), cujo tema principal é a fé, Vieira chega ao âmago da questão: o sacrifício de Isaac, filho da promessa, é o culminar de um percurso de fé, iniciado muitos anos antes:

Depois que Abraão creu em Deus, disse-lhe Deus já crido que saísse da sua pátria, e da casa de seu pai, e de entre seus parentes, e amigos, e se fosse peregrino a outra terra, a qual Ele lhe mostraria: *Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram, quam monstravero tibi* [Gn 12,1]. E crer eu a Deus, quando me manda trocar a pátria pelo desterro, o descanso pela peregrinação, a casa própria, e grande por uma choupana, a companhia dos que são meu sangue pela de gente estranha, de costumes, e língua desconhecida, e sobretudo sem saber para onde vou, ou me levam, vede se foi grande prova esta de fé, e se tinha neste ato muito que reclamar a natureza? Mas não parou aqui. Promete Deus a Abraão um filho, e dá-lhe Isaac: promete-lhe neste filho grande descendência, e grandes felicidades: eis que no meio destas esperanças, como se Deus virara a folha, e Se esquecera, ou arrependera do que tinha prometido; manda a Abraão que prepare espada, fogo, e lenha, e que vá tirar a vida ao mesmo Isaac, e Lho sacrifique em um monte, que Ele também lhe mostraria: *Tolle filium tuum primogenitum, quem diligis Isaac, et offeres illum in holocaustum super unum montium, quem monstravero tibi* [Gn 22,2]. E crer um pai a Deus, quando lhe manda sacrificar o filho único, e unicamente amado, com todos os motivos de horror, e lástima, que o mesmo Deus não calou: e que seja o mesmo Abraão com suas próprias mãos o executor do sacrifício; e que o sacrifício não seja outro, senão holocausto, de que lhe não ficasse parte, ou prenda, mais que a dor, a saudade, e as cinzas? Aqui pasmou a natureza, aqui triunfou o valor, aqui batalhou a Fé contra a Fé, e se venceu a si mesma. Por isso não se celebra em Abraão o crer em Deus, senão o crer a Deus: *Credidit Abraham Deo* (Vieira, 2013: II, IV, 140-141).

Do ponto de vista teológico, toda a narrativa abraâmica tem que ver com a fé, sendo este episódio um ponto culminante da mesma (ver também Ska, 2001). Isso transparece ainda num outro texto-charneira, do “Sermão da Exaltação da Santa Cruz” (1645), no qual Vieira coloca em paralelo a fé e a vontade abraâmica, que a seguir trataremos:

A maior diferença da Cruz da Religião à Cruz de Cristo é: que na Cruz de Cristo esteve a vontade livre, e na da Religião está o entendimento cativo. Manda Deus a Abraão que Lhe sacrifique o filho. Obedece o Patriarca, e ponderando o

Texto esta ação diz assim: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam* (Rm 4,3): “Creu Abraão a Deus, e ficou por isso com grande reputação de Santo”. Reparo naquela palavra *credidit*, dizer o Texto que “creu”, havendo de dizer “obedeceu”. Pois se obedecer é ato de obediência, e crer é ato de Fé; porque pondera mais a Escritura a sua Fé, que a sua obediência? Respondem os Doutores que a obediência de Abraão teve uma grande circunstância da fé; porque tendo-lhe prometido Deus que lhe daria em Isaac grande sucessão, e mandando-lhe que Lho sacrificasse, encontrando-se [i.e., opondo-se] tanto a promessa com o sacrifício, em nada repara, e obedece Abraão. E a razão por que a Escritura pondera mais a sua fé, que a sua obediência, é: porque pela obediência sujeitou a vontade, e pela Fé cativou o entendimento. E muito maior foi o sacrifício de Abraão por cativar o entendimento, que por sujeitar a vontade. Matar a seu filho era vencer repugnâncias da vontade; crer a Deus em tal caso era vencer contradições do entendimento; e muito mais fez Abraão em sacrificar contradições do entendimento, que em sacrificar repugnâncias da vontade (Vieira, 2014: II, XIII, 128).

Este trecho permite-nos abordar, agora, a segunda vertente da reflexão filosófico-religiosa vieiriana, que faz lembrar Kierkegaard e Derrida. A “morte do outro”, refletida nestes pensadores a partir da narrativa do sacrifício de Isaac, não é uma suspensão da ética, como queria Lévinas, mas a abertura a uma “outra ética”, uma ética mais radical: fundada no dom e na resposta radical à exigência do Outro (Llavadot, 2011).

Vieira não está longe desta reflexão. No “Sermão de Todos os Santos” (1643), enaltece a vontade firme de Abraão e Jefté, não porque não amassem seus filhos (únicos), mas por obediência religiosa:

Olhai para os Patriarcas nos dois primeiros, e vereis a Isaac lançado sobre a lenha, esperando com a garganta nua o rigor, por não dizer a desumanidade do golpe, e a Abraão com a espada em uma mão para cortar a cabeça ao único filho, e com o fogo na outra para o queimar em holocausto, e sepultar em cinzas. Podia haver maior resolução, nem mais heroico, e deliberado empenho, assim na sujeição do filho ao pai, como na obediência do pai a Deus? O mesmo Deus confessou que não podia ser maior. Mas se virdes que um Anjo naquele mesmo flagrante tem mão no braço a Abraão; voltai os olhos para o de Jefté armado doutra espada, e do mesmo zelo, e vereis não suspenso, mas executado o tremendo sacrifício, derramando o pai animoso com suas próprias mãos o sangue da inocente filha também única, e sem herdeiro. E porque vos parece que se atreveram estes dois homens, sendo pais, a uma tão espantosa, e medonha ação, de que se estremece o amor, e tapa os olhos a natureza? Abraão por não quebrar um preceito, Jefté, por não faltar a um voto, e ambos por ser Santos. Abraão podia duvidar com grande fundamento se um preceito tão novo, e inaudito, e tão repugnante às promessas, que o mesmo Deus lhe tinha feito, era ilusão; Jefté, com maior razão ainda, podia duvidar se o voto naquele caso obrigava, não sendo tal a sua tenção, nem lhe

tendo vindo tal coisa ao pensamento; e contudo ambos seguiram a parte mais dificultosa, e mais segura, por não deixar em escrúpulo a salvação, nem pôr em dúvida o ser Santos (Vieira, 2014: II, XI, 497-498).

Uma obediência religiosa, acrescenta Vieira no “Sermão do Mandato” (1645), que é amor extremoso por Deus:

A maior façanha do amor humano foi aquela animosa resolução, com que o Patriarca Abraão, antepondo o Amor Divino ao natural, e paterno, determinou tirar a vida a seu próprio filho. Teve Deus mão na espada ao desamorado, e amorosíssimo servo Seu; e o que lhe disse imediatamente foi: *Nunc cognovi quod timeas Deum* [Gn 22,12.16-17]. “Agora conheço, Abraão, que me amas”. Isto quer dizer aquele *Timeas*, em frase da Escritura; e assim o trasladam muitos, e interpretam todos [...] digo que foi necessária a consequência de dizer Deus a Abraão que conhecia o seu amor, quando lhe mandava suspender a espada; porque, se Abraão não ficara certo de que o seu amor estava já conhecido, sem dúvida executara o golpe, para que o sangue da melhor parte de seu coração dissesse a gritos quão verdadeiramente amava (Vieira, 2013: II, IV, 305).

Nesta lógica do amor, este sacrifício não é apenas “sacrifício de Isaac”, mas sobretudo “sacrifício de Abraão” (que é o título de um dos livros de Gerard von Rad: *Das Opfer des Abraham*, 1971). Assim o lemos no “Sermão de Santa Teresa” (1654):

Toda a santidade, e toda a virtude deste mundo bem considerada é temor. A maior, e mais qualificada façanha, que neste mundo se fez por Deus, foi a de Abraão. Leva Abraão seu filho Isaac ao monte, ata-o sobre a lenha do sacrifício, tira pela espada para lhe cortar a cabeça; manda-lhe Deus suspender o golpe, e diz estas palavras: [...] “Agora conheço, Abraão, que temes a Deus”. “Que temes a Deus”? Pois como assim? Quando Abraão por amor de Deus sacrifica seu próprio filho; quando Abraão por amor de Deus corta as esperanças de sua casa; quando Abraão por amor de Deus mata a seu mesmo amor; parece que então havia de dizer Deus: “agora, Abraão, conheci que me amas”; mas “agora conheci que me temes”? Sim. Porque bem considerada aquela façanha de Abraão, e vista por dentro, como Deus a via, teve mais de temor, que de amor. Bem via Abraão que matar a Isaac era matar-se a si mesmo; mas via também que se o não matava, desobedecia; que se desobedecia, ofendia a Deus; que se ofendia a Deus, condenava-se: e este temor de se não condenar o pai, foi o que pôs a espada na garganta ao filho (Vieira, 2014: II, XI, 443).

Na maturidade do seu pensamento, no “Sermão da Quinta Terça-Feira da Quaresma” (1673), com apurado sentido psicológico, Vieira dá conta da onipotência divina que vela sobre toda a vida humana e a quem não se pode enganar. É o salto no “abismo” de que fala Kierkegaard, e que é já insinuado em Vieira:

A façanha, ou fineza, que viu, e celebrou o mundo com nome de maior entre as maiores, foi o sacrifício de Abraão. Mandou Deus a Abraão que Lhe sacri-

ficasse o seu filho com expressão de todos aqueles motivos, que faziam a novidade de tal ação árdua, difícil, e quase impossível a um coração humano. “É possível” (dizia dentro de si o Pai “que hei de sacrificar o meu filho? O meu primogénito? O meu amado? O meu Isaac? Eu sou, e outra, e mil vezes eu, o que lhe hei de meter o ferro pelas entranhas? Eu o que hei de derramar o sangue, que me saiu das veias? Eu o que morto com estas mãos, o hei de pôr na fogueira? Eu o que com estes olhos o hei de ver arder?” Mas enquanto o amor paterno estava suspenso, e como irresoluto nesta terrível consideração, vede o pensamento, com que se resolveu, e lhe deu ânimo, valor, e coragem para executar valentemente o sacrifício. Quando Deus disse a Abraão que Lhe sacrificasse o filho, foi com estas palavras: [...] “Vai à terra da vista” (notai muito o *in terram visionis*), “vai à terra da vista, e aí sacrificarás o teu filho em um monte, que Eu te mostrarei”. “Se Deus me há de mostrar o monte” (diz o Pai) “aí há de estar Deus: se o monte há de ser na terra da vista, aí me há de ver”. [...] e como Abraão conheceu certamente que Deus o havia de ver, e os olhos de Deus lhe haviam de fazer o teatro naquela grande ação, este foi o pensamento, e o motivo com que se resolveu a sacrificar o filho (Vieira, 2013: II, IV, 198).

Conclusão

Ao abordar os métodos medievais de exegese espiritual da Bíblia, Gilbert Dahan recorre por vezes à obra do dominicano inglês Thomas Waleys, *De modo componendi sermones* (Sobre a maneira de compor um sermão, 1336), para “testar” ditos métodos na prática eclesiástica. Em seu entender, nos sermões não se inova, mas podemos encontrar neles a exegese estabelecida naquele momento (Dahan, 2013: 310). É possível que possamos dizer a mesma coisa de Vieira, e foi talvez o que tentámos fazer a determinado ponto deste nosso estudo. Porém não estamos tão seguros quanto Dahan.

Continuando com a comparação, podemos ir mais longe. À semelhança de Vieira no “Sermão da Sexagésima” (1655), também Waleys opõe na sua obra uma “nova maneira de pregar”, em relação aos antigos. A dos antigos baseava-se no “comentário”, versículo a versículo (ou frase a frase), do Evangelho – o que constituía o método típico da exegese patrística –, enquanto que a dos modernos consiste na escolha de um só tema, que é desenvolvido, não com base na doutrina dos Santos Padres, mas em função do ouvinte atual. Ora, é isso que acontece também com Vieira. Embora continuando a usar os métodos exegéticos “tradicionais”, a maneira como ele estrutura a argumentação em torno do tema escolhido – a *inventio* do método retórico – é “genial”, como muito bem observou Arnaldo Espírito Santo (Espírito Santo, 2004).

Concluindo, se abstrairmos daquilo que foi a evolução da exegese na Modernidade – o desenvolvimento do método histórico-crítico –, podemos pensar que o uso retórico que Vieira faz dos textos sagrados é, de algum modo, antecipador ou precursor da moderna análise narrativa dos textos bíblicos, naquilo que tem de

pragmático, isto é, na utilização dos recursos retóricos aplicados às Escrituras (Marguerat-Bourquin, 2012). Mas, além disso, a sensibilidade filosófico-teológico de Vieira era capaz de mais, como pudemos também verificar na análise (e comentário) que faz à narrativa do sacrifício de Isaac, em que poderíamos elaborar uma verdadeira “teologia bíblica” vieiriana. São tudo aspetos a retomar e a desenvolver em reflexões posteriores.

Referências bibliográficas

Obra de Vieira

VIEIRA, P. António (2013-2014). *Obra completa Padre António Vieira* (ed. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate). 30 volumes [em 4 tomos]. [S.l.]: Círculo de Leitores.

Estudos

BANZA, Ana Paula (2003-2004). Erudição, memória e génio em Padre António Vieira (um contributo para a controversa questão da erudição vieiriana). *Diana. Revista do Departamento de Linguística e Literaturas* da Universidade de Évora, n.ºs 5-6, p. 45-67.

BESSELAAR, José van den (1974-1975). Erudição, espírito crítico e acribia na *História do Futuro* de António Vieira. *Alfa*, n.ºs 20/21, p. 45-79.

CARREIRA, José Nunes (2006). *Vieira: a Escritura no púlpito*. Lisboa: Universidade Católica Editora.

CREHAN, F. J. (1975). The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day. In S. L. Greenslade (ed.). *The Cambridge History of the Bible: III. The West from the Reformation to the Present Day* (p. 199-237). Cambridge/N. Iorque/Melbourne: Cambridge University Press.

DAHAN, Gilbert (1999). *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval: XII^e-XIV^e siècles*. Paris: Éditions du Cerf.

ESPIRITO SANTO, Arnaldo do (2003-2004). Retórica e engenho na escrita do Padre António Vieira. *Diana. Revista do Departamento de Linguística e Literaturas* da Universidade de Évora, n.ºs 5-6, p. 173-200.

GOTTLIEB, Isaac B. (2012). Medieval Jewish Exegesis on Dual Incipits. *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 12, art. 11; acedido em www.jhsonline.org/Articles/article_176.pdf [6 de setembro de 2013].

GUNTEN, A. F. Von (1978). La contribution des 'Hébreux' à l'œuvre exégétique de Cajétan. In O. Fatio e P. Fraenkel (eds.). *Histoire de l'exégèse au xv^e siècle* (p. 46-83). Genebra: Droz.

- HARRISON, Peter (2002). Fixing the Meanin of Scripture: The Renaissance Bible and the Originas of Modernity. *Concilium*, n.º 294/1, p. 102-110; acedido em http://epublications.bond.edu.au/hss_pubs/65 [6 de setembro de 2013].
- LAMPE G. W. H. (ed.) (1975). *The Cambridge History of the Bible: Vol. 2. The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge/N. Iorque/Melbourne: Cambridge University Press.
- LECLERCQ, Jean (1975). From Gregory the Great to Saint Bernard. In G. W. H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible: Vol. 2. The West from the Fathers to the Reformation* (p. 183-197). Cambridge/N. Iorque/Melbourne: Cambridge University Press.
- LLEVADOT, Laura (2011). La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida. *Convivium*, n.º 24, p. 103-118.
- MARGUERAT, Daniel & Yvan BOURQUIN (2012). *Para ler as narrativas bíblicas*. Prior Velho: Paulinas.
- PETITMENGIN, Pierre (1985). Les patologies avant Migne. In A. Mandouze & J. Fouilheron (dir.). *Migne et le renouveau des études patristiques: actes do colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975* (p. 15-38). Paris: Beauchesne.
- PURY, Albert de (2009). Le Canon de l'Ancien Testament. In T. Römer, J.-D. Macchi & C. Nijan (eds.). *Introduction à l'Ancien Testament* (p. 19-41). Genebra: Labor et Fides.
- ROSENTHAL, Erwin I. J. (1975). The Study of the Bible in Medieval Judaism. In G. W. H. Lampe (ed.). *The Cambridge History of the Bible: Vol. 2. The West from the Fathers to the Reformation* (p. 252-279). Cambridge/N. Iorque/Melbourne: Cambridge University Press.
- SÆBØ, Magne (ed.) (2008). *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SÆBØ, Magne (2008). From the Renaissance to the Enlightenment – Aspects of the Cultural and Ideological Framework of Scriptural Interpretation. In M. Sæbø (ed.). *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment* (p. 21-45). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos (2009). Da verdade e do tempo: António Vieira e a “Controvérsia dos Antigos e dos Modernos”. In José E. Franco (coord.). *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira* (p.79-89). Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos.
- SARAIVA, António José (1996). *O discurso engenhoso: ensaios sobre Vieira*. Lisboa: Gradiva [o primeiro estudo: “As quatro fontes do discurso engenhoso nos sermões do Padre António Vieira”].

- SCHMID, Konrad (2008). Abraham's Sacrifice: Gerard von Rad's Interpretation of Genesis 22. *Interpretation*, n.º 62/3, p. 268-276.
- SKA, Jean-Louis (2001). Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11). In A. Wénin (ed.). *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* (p. 153-177). Lovaina: Leuven University Press/ Uitgeverij Peeters Leuven.
- SMALLEY, Beryl (1975). The Bible in the Medieval Schools. In G. W. H. Lampe (ed.). *The Cambridge History of the Bible: Vol. 2. The West from the Fathers to the Reformation* (p. 197-220). Cambridge/N. Iorque/Melbourne: Cambridge University Press.
- VANDERJAGT, Arjo (2008). *Ad fonts!* The Early Humanist Concern for the Hebraica veritas. In M. Sæbø (ed.). *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment* (p. 154-189). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WICKS, Jared (2008). Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras. In M. Sæbø (ed.). *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment* (p. 617-648). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.