



**KLAUS KOCH**, *Spuren des hebräischen Denkens*. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze, I). Hrsg. von Bernd Janowski und Martin Krause. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991. ISBN 3-7887-1343-7

Sob o título de «Vestígios do pensamento hebraico» reúnem-se num volume maneável importantes estudos do conhecido *alttestamentler* da Universidade de Hamburgo. Trabalhos dispersos por revistas especializadas e *Festschriften* de homenagem e que fizeram história da investigação nos últimos trinta anos, dividem-se comodamente em quatro secções: «Língua hebraica e pensamento hebraico» (pp. 1-103), «Esfera da acção e fidelidade comunitária» (pp. 105-166), «Puro e impuro, santo e profano» (pp. 167-219) e «Criação e história» (pp. 221-280). O Autor escreveu uma pequena Introdução a cada parte (pp. 2, 106, 168, 222); os organizadores, que encetam o seu Prefácio (pp. VII-IX) com uma citação de L. Wittgenstein, juntaram uma lista bibliográfica, ordenada por cada um dos quatro grandes temas (pp. 283-299), mais bibliografia específica para dois títulos apelativos – «Modelai a terra, mas conservai a vida!» (p. 299-300) e «O mais perigoso dos bens, a linguagem dada aos homens...» (p. 300). Arredondam o volume índices analíticos (pp. 301-307: lugares bíblicos; pp. 307-310: palavras hebraicas) e indicação das primeiras publicações dos estudos agora reimpressos (pp. 311-312).

É tão desnecessário apresentar o Autor como impossível chamar a atenção para todos os conteúdos, mesmo os mais importantes, no espaço de uma recensão. Seja-me permitido então apresentar os temas e salientar os que serão de mais interesse para os leitores ou porventura se enquadram mais nos interesses da minha investigação. Comum a todos os estudos é a preocupação de fundamentar a teologia do Antigo Testamento na linguagem e no pensamento do antigo Israel.

Aflora-se directamente a questão linguística na I Parte, começando por questionar a própria existência de um pensamento hebraico que só na língua se detecta: «Gibt es ein hebräisches Denken?» (pp. 3-24). A resposta positiva foi procurada desde Lutero, para o Autor primeiro elo de uma cadeia que vai até J. Barr, passando por H. Gunkel, P. Volz, J. Pedersen e Th. Boman. Enquanto este norueguês procurou contrapor o pensamento hebraico ao grego (1952), porventura com maior êxito editorial do que científico, J. Barr atacou decididamente a diferenciação dos dois modos de pensar e a explicação filológica em uso desde há

décadas (*The Semantics of Biblical Language*, 1961), concretamente a metodologia do monumental *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, organizado por G. Kittel. A discussão não está encerrada. «Apesar de Barr, continua a valer que o hebraico – e bem assim o grego – não se deixa conduzir a um denominador com o modo de pensar das modernas línguas europeias. Mas como se acercar deste pensamento? É tempo de encetar considerações metodológicas específicas, o que até agora ainda não sucedeu. Há que advertir de dois preconceitos: que a teologia actual possa voltar num pulo a uma descoberta especificidade do pensamento hebraico – ninguém pode saltar para trás no seu pensamento 2000 anos e transferir-se inteiramente a um tempo passado; por outro lado, perante a tentação de desclassificar de antemão uma peculiaridade hebraica como primitiva. Tidas estas precauções, não se exclui de modo algum que se penetre mais profundamente no mistério do hebraico antigo e a partir daí se fecunde a exegese do Antigo Testamento» (pp. 23-34). O segundo estudo, «Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus» (pp. 25-64), move-se entre filologia e história das ideias. O monoteísmo, fundamento do Judaísmo, Cristianismo e Islão, é um dado adquirido: pode discutir-se se há ou não há Deus; mas ninguém discute se há um ou muitos deuses. Judeus e cristãos radicaram durante muito tempo a origem do monoteísmo no 1.º mandamento – «não terás outros deuses na minha cara». Mas hoje não é tão evidente. Não é claro como é que se poderiam abandonar de um dia para o outro concepções personificadas de Cavaleiro das Nuvens, Sol, Lua, Monte e Mar. A língua de Canaã permitiu a transição para a monolatria e monoteísmo. Tanto essas noções mitificadas como os depotenciados deuses subalternos do panteão cananeu (*elohim*) se puseram ao serviço da monolatria de Javé. Mais: não só Javé impera no conselho dos deuses como chefe do panteão, mas dota-se de predicados de supremacia como *melek* («rei»), *'elyon* («altíssimo?») e *'adôn* («senhor»). «Com meios da língua de Canaã dá-se, pois, expressão a um novo pensamento, que vai além do instalado politeísmo de gerações anteriores» (p. 43; cf. pp. 37-42). Até o lexema *berit* e a respectiva noção («aliança»), bem como o seu emprego para exprimir uma relação com um deus, são de origem cananea. A novidade de Israel é só admitir uma *berit* com Javé ao preço de uma renúncia aos outros deuses e de uma entrega total à monolatria. E ninguém ignora a importância que a teologia da aliança iria ter no Antigo Testamento com as correntes deuteronomico-deuteronomistas.

Três estudos giram em torno de noções centrais de K. Koch desde a sua tese de doutoramento em Heidelberg (1953): «Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?» (pp. 65-103); «Wesen und Ursprung der Gemeinschaftstreue im Israel der Königszeit» (pp. 107-127); «Der Spruch 'sein Blut bleibe auf seinem Haupt' und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut» (pp. 128-147). É a questão do sentido exacto de *sedeq* e *sədaqah*, entendidos desde as versões gregas e latinas como «justiça». Mas isto é um significativo empobrecimento da ideia original, mais realidade coisificada do que conceito, em última análise um deus cananeu instrumentalizado, como já se advertia no estudo anterior. Só assim se compreende a afirmação que, no SI 85,10ss, «*Sedeq* e *Šalom* (dois deuses da Jerusalém cananea) se beijaram», que *Sedeq* «contemplou do céu» e «caminha diante dele (Javé)». Na esfera divina, *sedeq* é uma entidade palpável, que os salmos da realeza de Javé (93-99) associam de bom grado a *mišpat*. «Se o exegeta não metaforiza apressadamente por causa do seu gosto ocidental, não pode deixar de reconhecer que o *sedeq* de Javé era entendido em Jerusalém como potência activa ao jeito de Céu e Sol e como instrumento da acção de Deus na terra com movimento próprio. A isso corresponde o facto de o lexema quase nunca se usar com artigo. O que era cultuado como divindade na Jerusalém jebuseia é israelita-javeisticamente despersonalizado e depotenciado, conservando no entanto carácter de substância» (p. 50; cf. *ibid.*, pp. 44-49). Propõe-se a versão de *sedeq* por «fidelidade comunitária».

Na esfera humana, *sedeq* não designa a adequação do comportamento a uma norma, mas um estado, um bem-estar total. O Autor retoma a «concepção sintética da vida» dos Hebreus, salientada por K. H. Fahlgren, em que certo número de termos significa tanto a acção como a consequência dela: *ra'* «moralmente condenável» e «portador de mal», *hat'at* «pecado» e «desgraça» em castigo dele. Cria-se na força do bem e do mal como princípios dinâmicos que arrastavam automaticamente o prémio e o castigo. Bem e mal não eram opções intelectuais, movimentos secretos ou inclinações do coração, mas, como diria G. von Rad aproveitando a investigação do discípulo, «forças susceptíveis de dar uma forma à existência e cujo poder era visível aos olhos de todos» (*Israel et la Sagesse*, p. 95). Bem e bens eram uma e a mesma realidade. Por sua vez, «pecado» e «revaricação» têm uma curiosa ambivalência semântica: designam tanto o pecado (acção e culpa) como o castigo conse-

quente (Gn 4,13).Do mesmo modo, *se'daqa* emprega-se por «fidelidade à comunidade» e pelo seu fruto, o «bem-estar» daí derivado.

Mas há mais do que «concepção sintética». A acção moralmente significativa é concebida como uma esfera a envolver o agente, é património que o acompanha permanentemente e por si mesmo produz bem-estar ou desgraça, conforme a qualidade da esfera induzida.

Não há dogma de retribuição no Antigo Testamento e o axioma «fique o seu sangue na cabeça dele» tem provavelmente a função apotropaica de evitar que a culpa, entendida como algo de físico, pudesse estender-se do criminoso a quem tinha de lidar com ele, por exemplo o carrasco. *Sedeq e mišpat* são o fulcro da argumentação para averiguar da origem da crítica social nos profetas («Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten», pp. 146-166, sobretudo pp. 159-165). Vê-se a familiaridade com este tema actual, tanto na história da investigação como na análise morfo-crítica e exegese dos textos.

Mais técnicos no aspecto exegético e teológico são os trabalhos da secção III sobre as liturgias de admissão ao templo («Tempeleinlassliturgien und Dekaloge» pp. 169-183, dedicado ao mestre G. von Rad), expiação e perdão dos pecados («Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit», pp. 184-205) e o povo impuro de Ageu («Haggais unreines Volk», pp. 206-219).

Já a secção IV volta a temática interpelante para o medianamente culto cidadão comum. Gn 1,28 «dominai a terra» não é nenhuma carta branca para a exploração desenfreada do planeta («Gestaltet die Erde, doch heget das Leben!», pp. 223-237). Antes, o que se impõe é a exploração agrícola da terra e a construção de cidades, do mesmo modo que o respeito pela vida animal (nem sequer é lícito ao homem primordial alimentar-se deles). Bem analisado, o termo para o domínio sobre os animais refere-se ao pastoreio, como se o homem fosse um *primus inter pares* no mundo zoológico a ele confiado. Da ecologia passa-se à linguística: o «hálito vital» de Gn 2,7 está relacionado com a linguagem, como já notaram targumes («Ger Güter gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben», pp. 238-247): «*nešama* significa o hálito de que o homem – ou também Deus – precisa para a fala, que só ele capacita o homem para falar. O observador moderno não se apercebe imediatamente de que linguagem se realiza em simultâneo com o respirar» (p. 245). Finalmente, quem se debruçar sobre a noção hebraica de tempo tem de ter em conta as observações de «Qadam. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im alten (und Neuen) Testament» (pp. 248-280).

Escusado dizer que a argumentação do autor, sempre rigorosa e bem fundada, é quase sempre convincente – refiro-me sobretudo às concepções de retribuição, «justiça» e sentido social e ecológico do Antigo Testamento. Num ponto e sem o saber, K. Koch foi antecipado por um exegeta português do século XVI e não apenas por K. H. Fahlgren (1932). Que certo número de termos, como *hat'at*, significam tanto a acção como a consequência dela disse-o Frei Jerónimo da Azambuja: «Accipitur frequentissime e sacris litteris peccatum pro peccati poena, quod in multis locis lectoribus negotium facit» (*Tertiusdecimus Canon de Commentaria in Mosi Pentateuchum*, Lisboa 1556, Antuérpia 1568, 1569, Lião 1586, 1688). Entre os exemplos, apresenta Gn 4,13; 2 Sam 12,12; Lam 4,6.

José Nunes Carreira

**ROLF RENDTORFF**, *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1991. ISBN 3-7887-1382-8

Num momento em que se debate acesamente a pertinência de uma «teologia do Antigo Testamento» (escrevo em fins de Maio de 1994, a dois meses do simpósio de Lovaina, que promete uma intervenção do Autor no painel «Teologia do Antigo Testamento ou História da Religião Israelita?»), apresento ao leitor este conjunto de (18) estudos que o professor jubilado de Heidelberg considera preliminares à renovação dessa disciplina. São trabalhos dos últimos dez anos, apresentados em revistas, congressos, volumes de homenagem e celebrações festivas a agora reimpressos.

Sobressai a discussão metodológica – diálogo com a exegese judaica, interpretação «holística» do produto final (de cada livro e do conjunto do cânone) – e a história da investigação da redacção dos livros bíblicos. Atenção à exegese judaica e história da investigação conjugam-se no estudo introdutório («Theologie des Alten Testaments. Überlegungen zu einem Neuansatz», pp. 1-14). Respigadas as principais teologias do Antigo Testamento, de Wilhelm Vatke (1835) a Claus Westermann (1978), propõe-se o novo «Ansatz», em que a disciplina, nascida em faculdades de Teologia (cristã), deixe de ser monopólio cristão. E aqui se põem duas questões: «como se relaciona com a interpretação judaica a tentativa,