

LITERATURA E TEOLOGIA BÍBLICA: EXPERIÊNCIAS DE CONFRONTO NA POESIA INGLESA OITOCENTISTA *

A possibilidade de aproximação entre a literatura e a teologia deverá em primeiro lugar, e independentemente das coordenadas epocais a considerar, surgir dos mecanismos processuais contidos no texto e que o levam ao encontro da mensagem bíblica.

Trata-se pois de um processo de confrontação que poderá desde já definir-se pelo conceito de G. Genette de hipertextualidade ou literatura em segundo grau, este último aliás subtítulo do seu livro *Palimpsestes*. Esta delimitação teórico-crítica afirma-se no que Genette classifica como processo de derivação de um texto a partir de outro, conduzindo então a uma dupla leitura.

Deste modo, torna-se prioritário o conhecimento e a detecção de tais mecanismos, que vão desde a paródia às apropriações analógicas ou subversivas, permitindo-nos compreender conjuntamente textos poéticos de épocas distintas como por exemplo: «The Canonization», «Twickenham Garden» ou «The Relique» de John Donne, «Barnfloor and Winepress», «Easter Communion» e «The Half-way House», entre muitos outros de G. M. Hopkins, «Ceremony after a Fire Raid», «Vision and Prayer», «Author's Prologue» ou «In the Beginning» de Dylan Thomas ou ainda «Our Word is our Bond», «Genesis», «The Bidden Guest» ou «Canticle for Good Friday» de Geoffrey Hill.

A enumeração seria interminável mas sem dúvida reveladora de múltiplas experiências de confronto, por presença ou ausência, e onde a espiritua-

* Este texto constituiu uma comunicação, subordinada ao tema *Literatura e Teologia*, apresentada nas III Jornadas Científicas dos Anglo-Americanos que decorreram na Faculdade de Letras do Porto a 8 de Junho de 1994. Como material de apoio foi distribuído um levantamento bibliográfico de base relativo à evolução desta área interdisciplinar nos anos 80.

lidade surge da busca do 'outro' sob a sua forma transcendente. Por isso George Steiner em *Real Presences* faz derivar o axioma da *poiesis* do que designa de *contra-criação*, o acto de erguer um contra-mundo (*mundus contra mundum*), para Steiner surgido da «fúria tranquila da secundaridade», o vir depois com o qual o criador humano se enfurece por se saber segundo em relação ao mistério original e originário da formação da forma.¹

Da relação de simultânea dissociação e cumplicidade entre o mundo, tido como tal, e o contra-mundo vão nascendo diferentes modos de apropriação, em larga medida voltados para as funções de Verdade e Revelação, como é o caso da constante eucarística nos poemas atrás referidos.

Se é um facto que na raiz deste fenómeno está sem dúvida, implícita ou explicitamente o conceito do poeta como *alter deus*, é também certo que se trata da apropriação de uma narrativa de verdade, ao mesmo tempo *translatio* ou transposição de uma inexplicabilidade sistemática. Note-se aliás que o *topos* do poeta como divindade alternativa ultrapassa largamente as barreiras da mensagem teológico-escriturária, tendo a sua ascendência remota na quasi divinização de Homero e na leitura que os neo-platónicos e os críticos e gramáticos da Antiguidade tardia fizeram da *Iliada* e da *Odisseia* como representando feitos mais do que humanos da criação ordenadora.

Tal motivo veio a eclodir com força e persistência em épocas de crescente secularização como é o caso dos séculos XIX e XX: lembremos o fenómeno de fusão ou interacção entre o religioso e o mítico na genealogia de múltiplas figuras femininas recriadas nos poemas de A. C. Swinburne (Dolores, Prosérpina, Vénus ou Afrodite por exemplo), nas epopeias de Victor Hugo sobre Deus e Satã, em *Moby Dick* de Melville ou na parábola do Grande Inquisidor de *Os Irmãos Karamazov*. Em todos estes casos ressalta o encontro entre a energia metamórfica da ficção mítica e a autoridade e centralidade da mensagem teológica.

Seja de um modo concretamente religioso, e para nós judaico-cristão, seja num registo platónico-mitológico mais geral, cabe precisamente à experiência estética, onde encarna o que Steiner designa de *contra-criação*, a função de nos pôr em contacto com aquilo que transcende e que a nossa materialidade não pode possuir:

the central tradition of Western civilization, in later Judaism, in Platonism, and in Christianity, defines God as transcending his creation, the miracle of the Incarnation brought God back to earth, so that once

¹ STEINER, G. — *Real Presences*, Cambridge, Press Syndicate of the Univ. of Cambridge, 1986.

more he walked among us as he had before the fall, when history had not yet begun. Christ was seen as the mediator joining a fallen world and a distant God, and the daily re-enactment of the Incarnation on all the altars of Christendom as the manifestation and guarantee of communion. Poetry in turn was, in one way or another, modeled on sacramental or scriptural language.²

Trata-se pois de um processo estruturante e formativo, se quisermos uma primeira apreensão ou *moto spirituale* que se abre a múltiplas experiências e onde a própria ausência — *Deus absconditus* — toma a forma de uma proximidade inatingível, de um «ser-estar aí ausente» enunciado em alguns dos textos fundamentais para a nossa época como o *Fim de Festa* de Beckett, o *Homem Revoltado* de A. Camus ou os *Salmos a Ninguém* de Paul Celan.³

Na ruptura ou na apropriação está assim definitivamente realizada a abertura de sentidos ocorrida de forma mais incidente na poesia inglesa oitocentista, num período, como o vitoriano, de redefinição de relações, onde os problemas da acção e da consciência, da linguagem e da representação se tornam focos de ansiedade. Em Swinburne, Hopkins, Meredith ou James Thomson dá-se o confronto representacional de um mundo com Deus e sem Deus, de um mundo de presença e de ausência. Duas leituras tornam-se então possíveis e as categorias permanentes e universais do tipo dissolvem-se (tipo entendido no seu sentido teológico, referindo-se a categorias fixas do pensamento e da linguagem ordenadas por Deus).

O texto passa então a encenar relações de poder dominadas pelo conflito entre duas referências, dois valores, dois sentidos. No processo de significação o *tipo* passa a ter uma mobilidade que desconhecia e a busca do sentido pelas palavras passa a fazer parte das relações de poder exploradas no texto.

Esta estratégia de criatividade ideológica define uma grande parte da poesia vitoriana e transita do séc. XIX para o XX sob a forma de um conjunto de ansiedades largamente derivadas de uma mudança que trazia consigo novas formas de conhecimento e que se traduzia no projecto de (re)equacionar as relações entre o eu e o mundo. Trata-se de um projecto simultaneamente pessoal e cultural que leva o poeta vitoriano a uma nova exploração da linguagem e da própria representação.

² MILLER, J. Hillis — *Victorian Subjects*, New York & London, Harvester Wheatsheaf, 1990, p. 49.

³ STEINER, G. — *Real Presences*, Cambridge, Press Syndicate of the Univ. of Cambridge, 1986, pp. 200-220.

*
* *

Todo este processo de transferência ou descontinuidade de sentidos torna-se particularmente incidente na produção poética dos sécs. XIX e XX marcada por sucessivas crises de valores e pela dessacralização crescente das mentalidades. Contudo, é necessário ter em conta que a transmutação dos temas bíblicos na literatura secular não se faz em simples processos de livre apropriação.

Se a força referencial da cosmogonia bíblica sobrevive aos diferentes modos de interpretação do texto, é também verdade que o retrato que William Golding nos dá do homem e da humanidade pós-queda em *The Inheritors* (1955), por exemplo, reflecte essencialmente, como diria Isobel Armstrong, uma compreensão pós-teológica da demanda das origens e da criação do mundo. Por isso, para além de estabelecermos critérios de rigor teórico-crítico e pressupostos conceptuais como os já enunciados, há que ter em conta que a relação de interdisciplinaridade parte sobretudo do confronto entre a hermenêutica bíblica e a literatura processado em sucessivas experiências alteradoras ao longo dos tempos.

A palavra *Biblia* tem a sua origem no latim *biblia* significando simplesmente o livro. Nesta primeira forma em latim, a palavra não era um nome feminino singular mas sim uma forma plural que, seguindo o grego *ta biblia* significava pequenos livros. O sentido superlativo que desde início a Bíblia teve enquanto *Livro dos Livros*, referência fundamental para toda a literatura europeia, vai sendo legitimada por processos de interpretação e mesmo de imposição de sentido.

O conjunto de escritos que designamos de Antigo e Novo Testamentos oferecem sérias dificuldades de interpretação, não apenas por questões de tradução ou pela compreensão dos factos e das figuras envolvidas (apesar de estas serem fonte de contínua controvérsia e objecto de polémica em diferentes momentos da história da crítica bíblica, em especial desde a Reforma), mas sim e sobretudo pelo modo como foi ficando em aberto a decisão acerca da matéria a constituir o cânone da própria Bíblia.⁴ Só assim se pode explicar a relação das diferentes partes com o todo e particularmente entre o Antigo e o Novo Testamentos.

Apesar de estar fora do âmbito desta exposição o levantamento da evolução da hermenêutica bíblica ao longo dos tempos, já que iremos

⁴ STEINER, G. — *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford, O.U.P., 1992, pp. 366-7.

preferencialmente dirigir-nos para o séc. XIX, há que entender contudo as suas origens.

Assim, desde o início, o Cristianismo foi uma religião hermenêutica. O seu movimento inicial foi de apropriação — logo, tomar e (re)utilizar a tradição hermenêutica já existente do Antigo Testamento. Ou seja, estudar a vida e obra de Jesus enquanto realização das primeiras profecias das Escrituras Hebraicas.

No entanto, tal procedimento trazia consigo um problema fundamental: no seu sentido literal, muito do Antigo Testamento não tinha qualquer relação com a superestrutura que sobre ele estava a ser construída, havendo em certas narrativas e ensinamentos éticos algumas contradições. Era pois necessário encontrar um método que harmonizasse a tradição escrita existente, considerada como divinamente inspirada, com a que agora se reclamava a sua continuidade e até realização. Logo, a interpretação de textos não era uma actividade accidental da nova religião mas sim uma parte essencial da sua fundação e desenvolvimento. O Cristianismo tinha pois como actividade fundamental a própria teorização crítica.

A Bíblia Hebraica é normalmente dividida em três secções: o *Torah* (constituído pelos cinco primeiros livros de Moisés e que correspondem ao que os Cristãos apelidam de Pentateuco); os Profetas (dividido em os ‘Primeiros Profetas’, ou seja, as histórias desde Josué aos Reis excluindo no entanto Rute, Ester, as Crónicas e Esdras-Neemias, e os ‘Segundos Profetas’ aos quais os Cristãos chamam Profetas simplesmente); finalmente, os Salmos, Provérbios, Jó, os cinco *Megilloth* (Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester), Daniel e termina com Esdras-Neemias e as Crónicas.

Na Bíblia Cristã vemos o Antigo Testamento dividido em quatro secções: o Pentateuco, os Livros Históricos, os sete Livros Sapienciais e os Profetas. É claro que a diferença de interpretação que estas alterações provocam é já de si muito acentuada. Para os judeus, o *Torah* é a revelação divina, ou seja, o documento de fundação tanto da Bíblia como da história do seu próprio povo: as histórias desde Josué à queda da monarquia estão combinadas com os textos proféticos como ilustração histórica de tudo o que os profetas prometeram e mostraram sobre a Lei. As Escrituras formam um grupo de textos aberto associado fundamentalmente à prática da religião judaica após o exílio.⁵

⁵ Para o estudo das Biblias Hebraica e Cristã *vide* ALTER, Robert; KERMODE, Frank (eds.) — *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1990; JOSIPOVICI, Gabriel — *The Book of God: A Response to the Bible*, New Haven, Yale Univ. Press, 1988.

No entanto, para os Cristãos todos os textos históricos colocam a história de Israel no passado; os Livros Sapienciais são vistos como inspiração e fonte de meditação e os profetas vêm no final apontando um futuro pre-determinado. O Novo Testamento traz então consigo um sentido de superação e é fundamentalmente visto como uma continuidade. Tanto nos conceitos como na imagética ele pressupõe sempre abertamente a existência dos primeiros escritos hebraicos.

Logo, a transformação de sentido ficou a dever-se à convergência entre o sentido literal das Escrituras Hebraicas e os novos sentidos fundamentalmente de carácter figurativo e literário. Os modelos para esta transformação já existiam nas tradições interpretativas do Antigo Testamento, em grande parte de carácter tipológico e alegórico.

É importante salientar que o Novo Testamento constituiu em si mesmo um marco singular no campo da teorização do sentido, introduzindo uma teoria crítica baseada em novas formas de leitura dos escritos religiosos precedentes. Se, à semelhança do que Gareth Knight afirma em *A History of White Magic* (London, 1978, p. 24), as origens do sistema hermenêutico cristão se encontram nas alegorias da Babilónia, no antigo Egipto e na Grécia, bem como nas próprias tradições interpretativas Hebraicas (*midrashic*), o que é facto é que, com a chegada do Cristianismo, as interpretações alegórica e figurativa foram elevadas a uma nova e total teoria do sentido.

A acentuação na alegoria iria dar também uma nova projecção à importância da narrativa: o facto de a nova religião começar com um determinado sentido histórico do passado, ao qual paradoxalmente se ligava por relações de pertença e distinção, atribuiu à narrativa um papel desde logo singular. A este propósito é sem dúvida de salientar o estudo de Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (London, 1979) pelo modo como analisa este acto originário de apropriação que tomava já como princípios estruturantes a ideia de um objectivo determinado, capaz de conduzir o leitor na busca de um desfecho.

Pelo contrário, mais relacionada com a profecia, a história da Bíblia Hebraica representa fundamentalmente uma sequência que pressupõe uma periodicidade certa no modo como Israel se (re)ergue, permanecendo o propósito final de Deus sempre misterioso. Para os escritores do Novo Testamento, o sentido da história tinha sido revelado: era assim tarefa dos Evangelhos e dos Actos contar a história da vinda de Jesus e subsequente alargamento da Igreja pelo mundo mediterrânico. A grande diferença entre a Bíblia Hebraica e o Antigo Testamento Cristão leva-nos deste modo até ao

conceito e função da profecia como um dos núcleos fundamentais das reflexões oitocentistas em torno da exegese bíblica e da própria poesia.

Com a assimilação do Cristianismo no mundo romano surgia no entanto um novo problema hermenêutico: a relação entre a cultura bíblica e clássica. Daí iriam nascer muitas das grandes questões da filosofia ocidental, bem como o nosso próprio sentido da história. Este relacionamento constituiu aliás motivo de fortes dissidências entre os membros da primeira Igreja incluindo Santo Agostinho, Jerónimo, tradutor da *Vulgata* e Gregório o Grande.

Pelo Séc. IX, a Europa tinha já realizado uma nova síntese entre os mundos pagão e judaico-cristão, adquirindo com isso novas teorias críticas pelas quais tanto os textos sagrados como profanos deveriam ser lidos. Estas teorias iriam estruturar grande parte do desenvolvimento da literatura e crítica europeias já que o sentido literal da Bíblia iria permanecer, quasi até ao final do séc. XVIII, uma entre múltiplas formas de A compreender, coexistindo com os modos de leitura alegórica, figurativa e tipológica.

Apesar de, no séc. XVI, os sistemas de interpretação convencionais se tornarem descabidos para uma comunidade protestante, mais exigente no âmbito interpretativo e mais consciente do conjunto de referências culturais e intertextuais que se impunham, estava ainda presente a ideia da Bíblia como modelo de toda a literatura secular. É assim que a noção do sentido literal de um texto secular vai datar fundamentalmente da ascensão do romance no séc. XVIII. Note-se ainda que os reformadores do séc. XVI operaram uma grande mudança no modo exegético: excluíram muitos dos escritos deuteronómicos que Jerónimo tinha incluído na *Vulgata*, perderam outros tantos, mas trouxeram novos argumentos acerca da Epístolas de S. Paulo, determinantes para o que hoje se designa de teologia sistemática.

Importante a partir daí é o facto de o sentido primeiro do texto depender, não tanto das possíveis leituras, mas sim de si mesmo e da sua história. E, se a tensão entre as teorias críticas seculares e sagradas, criada pela primeira síntese cristã dos mundos judaico-cristão e clássico persistiu, estava também potencialmente aberto o caminho para uma literatura secular e para novas teorias seculares da própria história.

Lembre-se para tanto que é nos sécs. XVII e XVIII que se trabalha a distinção entre facto e ficção (*fact/fiction*) já que o conceito de narrativa histórica era até aí algo bem próximo da ideia de obra de arte criada. *Tom Jones* de Henry Fielding, por exemplo, funda-se na convicção de que conta uma história real sobre pessoas reais mas compara-se com o Autor do Livro da Natureza e afirma que, à semelhança do Todo-Poderoso, o romancista cria o

seu próprio universo com os seus habitantes, leis e acontecimentos (*Tom Jones*, Book X, ch. I, p. 467).

Apesar de muitas das actuais concepções da história e da interpretação textual terem então começado a aparecer na Alemanha pelo final do séc. XVIII, tal viria a atingir o pensamento britânico pelos meados do séc. XIX, ficando especialmente registado nas sínteses romântica e vitoriana entre o secular e o sagrado — esse processo, e a própria interpretação bíblica, eram fenómenos multifacetados onde nasciam modos de pensamento tantas vezes incompatíveis.

A concepção oitocentista da crítica histórica é remontável ao oratoriano francês Richard Simon que em 1678 publicava *Histoire Critique du Vieux Testament*. Fazendo da complexidade da origem dos textos bíblicos o núcleo das suas reflexões, Simon desafiou a concepção tradicional que vê Moisés como autor do Pentateuco e sugeriu que este livro bíblico deveria ser fruto da criação conjunta de escribas e escritores anónimos.

O passo seguinte na evolução da crítica bíblica deveria vir de Inglaterra onde o livro de Simon fora traduzido e divulgado em 1682, após ter sido banido pela hierarquia católica francesa. Contudo, a recepção a *Critical History of the Old Testament* também não era uniforme. Edward Stillingfleet, Deão de São Paulo e mais tarde bispo de Worcester, acusou a obra de tentar derrubar a autoridade das Escrituras. Mas Locke e Dryden estavam receptivos, vindo as propostas de Simon a influenciar de forma determinante as controvérsias sobre o deísmo no séc. XVIII. Preparava-se assim o caminho para a próxima grande obra na história da crítica bíblica: *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* de Robert Lowth, publicado em latim em 1753 e traduzido para inglês em 1778.

Teólogo e estudioso da cultura hebraica, Lowth vinha alterar completamente o panorama das interpretações tipológica e figurativa. As directrizes de Simon e Lowth eram contudo distintas: enquanto o católico francês se interessava primeiramente em definir a veracidade e origem dos textos, Lowth debruçava-se sobre o contexto no qual os documentos surgiram. Destas duas perspectivas, aliás complementares, sobre o estudo dos textos hebraicos originais do Antigo Testamento emergia uma ideia essencialmente moderna da história.

Assim, paralelamente à atenção dedicada aos quatro (sete ou doze) níveis de sentido divino inicial e eminentemente considerados para as Escrituras, Lowth tentava estudar e recriar o estado de espírito e o enquadramento social dos escritores bíblicos. Estas orientações teórico-críticas iriam pois afectar todo o desenvolvimento da poesia inglesa.

Em primeiro lugar, Lowth considerou a identificação dos conceitos bíblicos (do Antigo Testamento) de profecia e poesia: a palavra hebraica *Nabi* significava profeta, poeta ou músico sob inspiração divina. De forma idêntica, *Mashal*, uma das palavras usadas para poema em hebraico, é traduzida no Novo Testamento por parábola. Ou seja, as parábolas de Jesus seriam assim uma extensão daquilo que sempre tinha constituído o sistema básico do pensamento hebraico, tal como tinha sido transmitido por via da tradição profética.

Seguidamente, Lowth estudou o modo de construção do próprio verso hebraico, demonstrando que se baseava em princípios distintos das técnicas de rima, ritmo e aliteração e que ele designou de paralelismos. Trata-se de sistemas de correspondências entre versos e palavras (*parallel lines* e *parallel terms*) que Lowth distingue em oito espécies diferentes, desde a simples repetição, ao eco, variação, comparação e contraste. À semelhança do que acontece com as formas poéticas seculares, Lowth argumenta, também as origens desta forma residem na tradição oral, neste caso dos cânticos e coros que vemos mencionados em todo o Antigo Testamento.

As propostas de Lowth iniciaram no panorama do pensamento britânico oitocentista uma revolução crítica. Por um lado, ao encontrar na simplicidade da linguagem de Jesus a herança de toda a tradição poética hebraica, Lowth estava a recriar e a reconstruir o mundo bíblico como simples, rural e de linguagem comum. Por outro lado contudo, aí nasciam também algumas das justificações de fundo para o revolucionarismo político igualitário que viria a nortear os ideais a revolução romântica. A emergência dos elementos essenciais às novas correntes críticas nascia já no estudo de Lowth acerca da naturalidade, da simplicidade e da irregularidade contra o artifício e a regra, antecipando em alguns anos Burke em *An Enquiry into the Sublime and the Beautiful* (1756). Veja-se o eco directo de Lowth em Wordsworth («Preface to Lyrical Ballads») acerca da concepção da própria poesia:

Poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings.⁶

Enthusiasm springing from mental emotion.⁷

⁶ WORDSWORTH, W. — «Preface to the Lyrical Ballads» (1798-1800), in *English Critical Texts*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 160-89.

⁷ LOWTH, Robert — *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, London, 1787, vol. I, p. 224.

Em todo este processo estava também uma importante mudança de estatuto da própria Bíblia: a Sua linguagem viria a tornar-se o símbolo da revolta romântica contra a dicção clássica e abstracta do iluminismo setecentista e o poeta podia agora ser visto não como receptáculo de uma sabedoria, mas como um profeta, um transformador da sociedade e mediador da verdade divina (Blake, Shelley). Paralelamente à busca da verdade literal dos acontecimentos e narrações bíblicas, que constituía um novo e demarcante passo no âmbito evolutivo da hermenêutica bíblica, abriam-se os horizontes de aproximação interdisciplinar. A Bíblia influenciava também as teorias românticas da dicção poética e apresentava-se como um manancial de criatividade, levando alguns dos românticos a trabalhar o que podemos designar de estética bíblica (Coleridge, por exemplo).

A conhecida questão romântica dos géneros tem também algumas das suas raízes na obra de Lowth, já que este afirmava que a estrutura do discurso poético hebraico oferecia melhores condições para a tradução em prosa:

A poem translated literally from the Hebrew into the prose of any other language, whilst the same form of the sentences remain, will still retain much of its dignity and a fair appearance of versification.⁸

Deste modo, argumentava Lowth, os ritmos da prosa da *Authorized Version* estavam mais próximos do original devido à notável flexibilidade com a qual os paralelismos do verso hebraico se abriam à tradução. O resultado de todas estas propostas está bem visível em Blake:

PRINCIPLE 5th. The Religions of all Nations are derived from each Nation's different reception of the Poetic Genius, which is every where call'd the Spirit of Prophecy.

PRINCIPLE 6th. The Jewish & Christian Testaments are An original derivation from the Poetic Genius; this is necessary from the confined nature of bodily sensation.⁹

Dois anos mais tarde em *The Marriage of Heaven and Hell* Blake sistematiza uma série de questões que entram em diálogo aberto com alguns dos conceitos da crítica histórica de Lessing ou Eichhorn. Trata-se de um passo

⁸ *Idem*, p. 72.

⁹ BLAKE, William — *Complete Writings*, Oxford, O.U.P., 1984, p. 98.

de «A memorable Fancy» que contém um diálogo entre os profetas Isaías e Ezequiel e no qual o primeiro responde sobre a certeza de que Deus lhe tenha falado:

The Prophets Isaiah and Ezequiel dined with me, and I asked them how they dared so roundly to assert that God spake to them; and whether they did not think at the time that they would be misunderstood, & so be the cause of imposition.

Isaiah answer'd: «I saw no God, nor heard any, in a finite organical perception; but my senses discover'd the infinite in every thing, and as I was then perswaded, & remain confirm'd, that the voice of honest indignation was the voice of God, I cared not for consequences, but wrote.¹⁰

Se é um facto que por volta de 1788 Blake tinha já lido Lowth e tomado contacto com *The Christian's Magazine*, uma publicação periódica antiwesleyana que editara em 1767 uma versão do prefácio às *Lectures* de Lowth, é também importante considerar a influência que se fazia sentir em Inglaterra vinda essencialmente dos estudos bíblicos alemães com Michaelis, Reimarus, Lessing e Eichhorn. A proposta fundamental destes críticos orientava-se no sentido de que a Bíblia fosse lida como qualquer outro livro ou como registo dos vestígios de uma civilização antiga: os milagres e aparições deveriam ser considerados parte de uma eclética mitologia com possíveis raízes na Babilónia e mesmo no antigo Egipto. As correntes críticas alemãs abriam assim à interpretação literária uma série de passos e figuras bíblicas.

Deste modo, e dada a inexistência de uma tradição local no âmbito da crítica bíblica, estas considerações eram em Inglaterra alvo de frequente polémica, tendo ficado especialmente marcadas na literatura. Não esqueçamos contudo o movimento de questionação que se instalou em meados do séc. XIX em torno da análise minuciosa do texto bíblico — *higher criticism* — e que estava na sequência de um processo de mutação epistemológica cujo núcleo era constituído pelas propostas darwinianas para a criação do homem e do mundo.

O exemplo mais saliente da forma como a Bíblia penetrou toda a produção literária oitocentista está em Coleridge em *Confessions of an Inquiring Spirit*, assim publicado em 1840 pelo seu sobrinho H. N. Coleridge, mas cujo título original era *Letters on the Inspiration of the Scriptures*. A teoria de

¹⁰ *Idem*, p. 153.

Coleridge direccionava-se fundamentalmente para uma aproximação literária à Bíblia, não devendo os textos estar sujeitos ao que ele apelidava de *bibliolatory*, ou seja, um entendimento sobrevalorizado do texto fora de um contexto e tendo em vista a atribuição de um sentido universal. Então, ao sentido divino dever-se-ia sobrepor o espírito de descoberta da experiência imaginativa do leitor. Em *The Statesman's Manual* ele descreve as Escrituras da seguinte forma:

the living educts of the imagination...giving birth to a system of symbols harmonious in themselves and consubstantial with the Truths of which they are the conductors...the Sacred Book is worthily intitled the Word of God. ¹¹

A inversão do entendimento tradicional da Palavra Sagrada é evidente, já que esse carácter não resulta de um acto de revelação mas sim de uma atribuição de sentido por uma subjectividade. O texto pode então ter para uma determinada experiência de leitura um significado simbólico, actuando como condutor (*conductor*) da verdade divina. A insistência coleridgeana no sentido simbólico da narrativa bíblica (*living educts of the imagination*) não só (re)equacionava toda a tradição exegética, como vinha sobretudo aprofundar as relações de interdisciplinaridade com a literatura, apelando à aplicação de métodos que fossem simultaneamente válidos para os textos seculares e sagrados.

A tipologia como forma de interpretação bíblica era então ameaçada por uma nova hermenêutica crítica e histórica e, ao reconhecer a importância das implicações da Bíblia em toda a estrutura perceptiva e imaginativa humana e reafirmar os propósitos de Lessing de que a Bíblia deveria ser lida como qualquer outro livro, Coleridge erguia um marco simultaneamente crítico, cultural e teológico. Nesta sequência, M. Arnold viria a afirmar em *Literature and Dogma* (1873) que a religião não é um dogma, mas sim poesia. Retoma portanto o primado da emotividade humana e do aperfeiçoamento interior como razões de fundo da própria religiosidade. Estes seriam meios de melhorar o que Arnold designa de *better self*, não devendo ser vistos como algo de transcendente, imposto do exterior.

¹¹ COLERIDGE, S. T. — «The Statesman's Manual», in *Lay Sermons*. London, Routledge, 1972.

Nos quasi 150 anos que se seguiram a Coleridge, a hermenêutica bíblica polarizou-se em dois extremos: por um lado o reconhecimento da Bíblia como um registo histórico de acontecimentos; por outro lado, o entendimento resultante não propriamente da valorização do conceito de história, mas sim de ficção (aliás, como já se afirmou, a ascensão do romance vai também ficar ligada ao início desta distinção e muito em especial à própria mudança de estatuto da narrativa bíblica).

Marcada pela antítese oitocentista *fact/fiction*, a actual hermenêutica bíblica não encontrou ainda uma uniformidade na descrição da matéria de base: se é hoje insustentável fazer depender a Bíblia dos conceitos de história, mito ou ficção, que fizeram o cerne da polémica oitocentista, é também certo que as teorias da interpretação bíblica estão indubitavelmente ligadas à teorização crítico-literária, sendo a história da interacção disciplinar demasiado complexa para que se possa reduzir a um processo de progressiva secularização. Explicações fundamentadas em mera polaridade ou pura simbiose são insuficientes.

Note-se a este propósito que Rudolf Bultmann, um dos teólogos luteranos mais proeminentes do nosso século, orienta o seu pensamento em primeiro lugar para a desmistificação das Escrituras à qual se seguirá a necessidade de estabelecer parâmetros rigorosos de interpretação dos textos históricos:

History as a factual science cannot, as the biblical scriptures do, speak of the intervening activity of God in the course of history. It can only perceive belief in God's activity, but not God Himself, as historical phenomenon. ¹²

É claro que, no séc. XX, críticos como Hartmann, Bloom e Alter constituíram em todo este processo de interacção um contributo marcada e maioritariamente judaico. Trata-se também da reestruturação de uma antiga tradição crítica, trazendo até novas propostas para a organização dos textos básicos. Situam-se nesta perspectiva também os novos estudos cabalísticos agora voltados para o entendimento, ou melhor, a depuração das anteriores adaptações feitas pelo neoplatonismo e pela metafísica.

¹² BULTMANN, R. — «Hermeneutics and Theology», in *The Hermeneutics Reader*, London, Basil Blackwell, 1986, p. 252.

A controvérsia sobre esta longa interação, agora próxima dos 2000 anos, continua. Só o conhecimento do processo de (re)interpretação nos permite abandonar possíveis provincialismos e ganhar com o diálogo interdisciplinar, entendido numa perspectiva literária de presença ou de ausência. Como afirma Eduardo Lourenço, esta será sem dúvida proveniente da «queda de um estado inicial», ou do «confronto entre a inocência humana e uma ordem de coisas que a nega». ¹³

Maria João Pires

¹³ LOURENÇO, Eduardo — *Heterodoxia I & II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, pp. 134-139.