



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC  
COORDENAÇÃO DE PESQUISA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**RELIGIÃO, SACRIFÍCIOS HUMANOS E HERMENÊUTICA**  
Um estudo a partir da história da interpretação do sacrifício da filha de  
Jefté em Jz 11,29-40

**JÔNATAS DE MATTOS LEAL**

RECIFE/2011

**JÔNATAS DE MATTOS LEAL**

**RELIGIÃO, SACRIFÍCIOS HUMANOS E HERMENÊUTICA**  
Um estudo a partir da história da interpretação do sacrifício da filha de  
Jefté em Jz 11,29-40

Dissertação de Mestrado como requisito  
parcial à obtenção do título de Mestre em  
Ciências da Religião, pela Universidade  
Católica de Pernambuco. Orientador: Prof. Dr.  
João Luiz Correia Júnior.

RECIFE/2011

L435r Leal, Jônatas de Mattos  
Religião, sacrifícios humanos e hermenêutica : um estudo a partir da história da interpretação do sacrifício da filha de Jefté em Jz 11, 29-40 / Jônatas de Mattos Leal ; orientador João Luiz Correia Júnior , 2011.  
119 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.  
Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião,  
2011.

1. Hermenêutica (Religião). 2. Bíblia. A. T. Juizes. 3. Judeus-cristãos.  
I. Título.

CDU 22.017

JÔNATAS DE MATTOS LEAL

**RELIGIÃO, SACRIFÍCIOS HUMANOS E HERMENÊUTICA**  
Um estudo a partir da história da interpretação do sacrifício da filha de  
Jefté em Jz 11,29-40

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma Comissão Examinadora formada pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. João Luiz Correia Junior

---

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

---

Prof. Dr. Flavio Schmitt

RECIFE/2011

À Elias Brasil de Souza, pelo exemplo, apoio, companheirismo, motivação e amizade, pela confiança em mim depositada e por acreditar que tudo isso seria possível.

## AGRADECIMENTO

A Deus, fonte da vida, sabedoria e conhecimento.

A Universidade Católica de Pernambuco por ter oferecido as condições para que eu pudesse concluir meu curso e realizar este trabalho.

Ao Instituto Adventista de Ensino do Nordeste, na pessoa do prof. Gilberto Damasceno, pelo apoio financeiro.

Ao Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, nas pessoas do prof. Elias Brasil de Souza e prof. Paulo Mendonça, pela constante compreensão enquanto este trabalho era escrito.

A Coordenação do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, na pessoa do prof. Gilbraz de Souza Aragão.

A Escola Superior de Teologia, pela acolhida durante programa de intercâmbio pelo PROCAD.

Aos professores do Mestrado, que de algum modo fizeram parte dessa pesquisa.

Ao meu orientador, o prof. João Luiz Correia Junior, pela paciência, prestatividade, atenção e compreensão.

Aos professores Cláudio Vianney Malzoni e Flavio Schmit, pelas sinceras opiniões.

A minha esposa, Taiana, pelo apoio e compreensão em meio a viagens e momentos de reclusão para a conclusão deste trabalho.

Isto é hermenêutica: o saber do quanto fica, sempre, de não dito quando se diz algo.  
H.G.Gadamer

## RESUMO

LEAL, Jônatas de Mattos. **Religião, sacrifícios humanos e hermenêutica**: Um estudo a partir da história da interpretação do sacrifício da filha de Jefté em Jz 11,29-40. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011.

Entre os textos bíblicos que mais foram debatidos pelos intérpretes bíblicos está Jz 11,29-40 cuja narrativa descreve o sacrifício da filha de Jefté que de alguma forma foi levado a cabo pelo seu próprio pai. Nas tradições judaica, cristã e contemporânea diferentes olhares incidiram sobre essa perícopa. Uma história da exegese tão prolífera como esta implica numa relevante questão acerca natureza do processo hermenêutico: até que ponto fatores ético-religiosos do contexto e ambiente da interpretação influenciam a compreensão de um texto. Essa preocupação envolve o cerne desta proposta de estudo. A mesma preocupação está presente na obra do filósofo H.G. Gadamer, cuja teoria hermenêutica ressalta a historicidade e finitude do intérprete. Os conceitos gadamerianos de  *fusão de horizontes*,  *tradição* e  *pré-conceito* podem ajudar a elucidar as diferentes percepções sobre essa narrativa tão intrigante ao longo da história da interpretação. Ao mesmo tempo abrem a discussão sobre a teoria hermenêutica adequada para abordar textos religiosos. Neste trabalho isso se dá a partir de uma avaliação da assim chamada “nova hermenêutica”, aqui representada por Gadamer, apontando suas contribuições e limitações.

Palavras-chave: hermenêutica, tradição judaico-cristã, história da interpretação.



## ABSTRACT

LEAL, Jônatas de Mattos. **Religião, sacrifícios humanos e hermenêutica**: Um estudo a partir da história da interpretação do sacrifício da filha de Jefté em Jz 11,29-40. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011.

Among the biblical texts that have been discussed more by his interpreters is Judges 11,29-40 whose narrative describes the sacrifice of Jephthah's daughter who somehow was carried out his own father. The Judeo-Christian-contemporary tradition focused on different looks this portion. A history of exegesis as prolific as this implies a relevant question about the nature of the hermeneutic process: the extent to which ethical and religious factors external to the text itself influence the truth about it. This concern involves the core of this proposed study. The same concern is present in the work of the philosopher HG Gadamer's hermeneutical theory which stressed the historicity and finitude of the interpreter. The concepts of fusion of horizons, tradition and pre-concept may help to elucidate the different perceptions on this story so intriguing. At the same time open up the discussion of hermeneutical theory adequate to deal with religious texts. In this work, this will happen from an evaluation of the so-called "new hermeneutics" here represented by Gadamer, highlighting its contributions and limitations.

Keywords: hermeneutics, the tradition jewish-christian, history of interpretation.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ARC- Almeida Revista Corrigida  
ACF- Almeida Corrigida Fiel  
JPS- Jewish Publication Society  
KJV- King James Version  
NAS- New American Standart Bible  
NLT- New Living Translation  
NJB- New Jerusalem Bible  
ARA- Almeida Revista e Atualizada  
BJ- Bíblia de Jerusalém  
NAB- New American Bible  
NSB- New Revised Standart Bible

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>1 EXEGESE DE JÚIZES 11, 29-40.....</b>	<b>17</b>
1.1 <i>Apresentação da perícopé.....</i>	17
1.2 <i>Análise do texto.....</i>	18
1.2.1 Preparação para o conflito (v. 29).....	19
1.2.2 O voto (vv. 30-31).....	20
1.2.3 Resumo da batalha (vv. 32-33).....	24
1.2.4 Retorno e encontro (vv. 34-35).....	25
1.2.5 O envolvimento da filha (vv. 36-38).....	27
1.2.6 O cumprimento do voto (vv. 39-40).....	30
1.3 <i>Estrutura literária .....</i>	36
1.4 <i>O sacrifício humano nos livros históricos do Antigo Testamento.....</i>	38
1.5 <i>Síntese e conclusão.....</i>	47
<b>2 HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO DE JUÍZES 11,29-40.....</b>	<b>49</b>
2.1 <i>Tradição judaica.....</i>	50
2.1.1 Targum.....	52
2.1.2 Pseudo-Filo.....	54
2.1.3 Flávio Josefo.....	57
2.1.4 Literatura rabínica.....	62
2.2 <i>Tradição cristã .....</i>	65
2.2.1 Patrística.....	66
2.2.2 Idade Média.....	71
2.2.3 Reforma Protestante.....	73
2.3 <i>Tradição contemporânea.....</i>	75
2.4 <i>Síntese.....</i>	81
<b>3 A MULTIPLICIDADE DE INTERPRETAÇÕES NO PENSAMENTO DE GADAMER.....</b>	<b>84</b>
3.1 <i>Juízes 11 e a multiplicidade de interpretação.....</i>	85
3.2 <i>A teoria hermenêutica de Hans George Gadamer.....</i>	87
3.3 <i>Gadamer e a hermenêutica bíblica: aportes na obra de Severino Croatto.....</i>	94
3.4 <i>Possibilidades e impossibilidades na hermenêutica gadameriana.....</i>	97
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>109</b>
Anexos .....	117

## INTRODUÇÃO

O ciclo de Jefté figura na narrativa bíblica tão peculiar quanto a própria história de seu protagonista. Ele está entre os seis maiores juízes israelitas, embora sua “saga” como libertador tenha durado apenas seis anos. Entretanto não são suas vitórias que insistem em serem lembradas, mas sim o episódio no qual sua própria filha sem nome é sacrificada (Jz 11,29-40).

A popularidade da história de Jefté e sua filha não tem se restringido apenas a erudição teológica nos círculos acadêmicos, antes como afirma D. Marcus, autor da mais detalhada exegese do texto que se teve acesso, já em 1948 o professor inglês W.O. Sypherd:

foi capaz de compilar um livro inteiro documentando onde tema foi usado na literatura, música, pintura e artes afins (gravura, escultura, ilustração manuscrita e tapeçaria) (...) cerca de 300 obras literárias em quase cada língua moderna, desde a idade média até o final da década de 1940 (MARCUS, 1986, p.7).

Marcus ainda acrescenta que o tema tem servido de inspiração para composição de dramas, poemas novelas, hinos, cantatas e óperas (MARCUS, 1986, p.7). No mundo erudito não tem sido diferente. Uma grande quantidade de dissertações saiu do prelo especialmente nos séculos XVII e XVIII quando esforços foram empreendidos para racionalizar e explicar as ações de Jefté (MARCUS, 1986, p.7). Ainda hoje também não é diferente, pois muito material impresso e “on line” é produzido, frequentemente discutindo as implicações teológicas, morais e éticas do voto e subsequente cumprimento do mesmo por Jefté.

Quanto às diferentes abordagens a esta narrativa Thompson comenta que “vão do moralismo a alegoria e da tipologia a casuística” (THOMPSON, 2007, p.35). O mesmo apresenta uma importante lista que, embora pequena, parece ser bem representativa dos intérpretes da tradição judaico-cristã. Ele salienta que mesmo uma pesquisa casual de comentários tradicionais prontamente revelará que diferentemente do que concebem muitas teólogas feministas, a filha de Jefté não foi de modo algum esquecida ou ignorada. O autor destaca:

A despeito do número relativamente pequeno de comentários e sermões sobre Juízes que sobreviveram dos escritores da antiguidade, da era medieval e da reforma, a filha de Jefté faz aparições regulares (THOMPSON, 2007, p.35).

Desde muito cedo na tradição judaica os intérpretes judeus começaram a racionalizar sobre a perícopa de Jz 11, 29-40. Intérpretes como Pseudo-Filo, Josefo, o Talmude e os Targuns concebiam o voto como tendo sido cumprido literalmente. Ao que parece a tradição judaica condenou o voto como precipitado e impróprio. Segundo Janzen o próprio episódio se enquadra na desintegração crescente do período dos Juízes que mais tarde requererá a organização da monarquia (JANZEN, 2005, p.344). Ainda Robinson declara que do ponto de vista do próprio texto uma carreira curta e sem filhos já se mostra como grave punição (ROBINSON, 2004, p.345).

Da mesma forma muitos Pais Cristãos “aceitavam que o que é narrado é a morte da garota” (ROBINSON, 2004, p.339). Contudo, dentro da tradição cristã uma sensível mudança começou a se efetuar. Sob a luz da cruz, como expressão do grande sacrifício divino, a temática do sacrifício foi vista sob nova perspectiva. Além disso, novas preocupações éticas surgiram dentro da tradição cristã. Evidentemente, embora “éticas” num sentido, também eram preocupações religiosas, e a possibilidade do sacrifício humano estava entre elas. Assim, estes fatores ético-religiosos podem estar entre os que contribuíram para a mudança de perspectiva.

No entanto, neste ponto uma distinção se faz necessária. Aparentemente se pode distinguir duas tendências dentro da tradição cristã ao considerar o texto em questão; uma mais tipológico-alegórica nos teólogos católicos da Era Medieval e outra mais literal não-sacrificialista nos teólogos da Reforma Protestante. Isto não quer dizer que tais tendências, como a própria acepção da palavra implica, eram unânimes em cada grupo. Um exemplo disto é o próprio Lutero, que diferente de outros teólogos da reforma sempre assumiu a visão literal sacrificialista (THOMPSON, 2007, p.43). Reconhece-se também que embora a interpretação literal não-sacrificialista tenha sido mais advogada e ampliada por teólogos protestantes, foi um exegeta judeu chamado David Kimhi o primeiro a propor que o cumprimento do voto foi uma vida de virgindade e exclusão da filha (MARCUS, 1986, p.9). Ao que parece essa visão foi bem recebida pelos eruditos cristãos tanto *a priori*, visto oferecer um paralelo bíblico que apoiasse a vida de castidade e exclusão nos monastérios da Idade Média, e *a posteriori*, já que a interpretação não-sacrificialista oferece uma saída do dilema moral do sacrifício humano.

Já com a chegada das novas hermenêuticas no século XX o foco da discussão, principalmente nos círculos teológicos feministas, mudou radicalmente. A teologia feminista ganhou sua maior emergência no final da década de 1960. Ela nasce como

uma crítica que desafia o paradigma de gênero patriarcal que associa homens com características humanas definidas como superiores e dominantes

(racionalidade, poder) e mulheres com aquelas definidas como inferior e auxiliar (intuição, passividade) (RUETHER in PARSONS, 2004, p.3).

Na exegese feminista do Antigo Testamento grande foi a influência exercida pela publicação de *Texts of Terror* de Phyllis Trible em meados da década de 1980 (TRIBBLE, 1985). Embora ainda nesta corrente a posição literal sacrificialista continue a ser propagada, o debate não mais se centralizou no sacrifício em si, mas na situação da filha sem nome. Nas palavras de Exum essa nova dimensão pode ser bem exemplificada:

As palavras ditas pelo protagonista masculino não são somente instrumentos mortais de poder sobre uma mulher, mas quem conta a história usa as próprias palavras da moça contra ela (EXUM, 2001, p.172).

Deste modo, nesta perspectiva a historicidade da narrativa pode ser até negada e a perícopes é tratada como uma construção ideológica (FUCHS, 2001, p.149) que tem por finalidade promover a dominação masculina, afirmando o espírito patriarcal contido no texto. Assim, “a nobre e corajosa filha deve ser lamentada, lembrada e respeitada pelas mulheres de hoje, tanto quanto fizeram as antigas israelitas” (FUCHS in BRENNER, 2001, p.148).

Diante de uma história da exegese tão prolífera como no caso de Jz 11, 29-40 surge a questão da compreensão adequada de uma interpretação. Tendo vista a natureza crítico-interpretativa desta pesquisa sua preocupação básica será, permita-se aqui a redundância, buscar “interpretar as interpretações”. Para tanto os dados oriundos da pesquisa bibliográfica das interpretações em cada tradição serão analisados à luz de três conceitos fornecidos pela teoria hermenêutica de H.G. Gadamer, que será nesse estudo o referencial teórico. Os conceitos de  *fusão de horizontes*,  *tradição* e  *preconceito* são explicitados em sua principal obra “Verdade e Método” (GADAMER, 2007).

Embora até certo ponto desconhecido pela erudição ocidental, Gadamer marcou o último século por meio de suas hermenêuticas filosóficas. Em sua obra, ele questiona os próprios alicerces da modernidade e suas verdades oriundas de métodos racionais “infalíveis”. Ele afirma:

O certo não será, antes, que toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso for correto, então, a idéia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histórica (GADAMER, 2007, p. 367).

Desta forma, ele resgata o papel do leitor num processo dialético com o texto, destacando a influência dos  *pré-conceitos* e do que chama de  *tradição*. Sobre tradição ele afirma que “encontramo-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, se como o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio” (GADAMER,

2007, p.374). Para Gadamer é no processo de projetar e reprojetar-se que a  *fusão de horizontes*  entre o passado (texto) e o presente (leitor) possibilita o entendimento. Em sua crítica às credenciais do Iluminismo ele fundamenta uma subjetividade muito parecida com aquela proposta por autores ditos pós-modernos. Contudo, a obra de Gadamer longe de cair no abismo subjetivista de um existencialismo exacerbado busca alertar de alguma forma como o método pode interferir naquilo que se considera verdade. Isso fica implícito quando salienta que

a compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade se as opiniões prévias com as quais inicia não forem arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete nunca se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto a sua legitimação, ou seja, quanto a sua origem e validade (GADAMER, 2007, p.356).

Vale ressaltar que se reconhece nesta pesquisa que Gadamer lida diretamente com a hermenêutica filosófica e não com textos religiosos. Porém, suas concepções podem ser muito relevantes para se aproximar de escritos sagrados, bem como do fato religioso. Seu modelo hermenêutico pode explicitar o que está por trás da história da interpretação de diversos textos da tradição judaico-cristã que sofreram drásticas mudanças em sua interpretação ao longo da história.

Por isso, a fim de se perceber as implicações práticas da aplicação dos conceitos gadamerianos na exegese bíblica, será apresentada brevemente a teoria hermenêutica de Severino Croatto. Neste estudo ele servirá de exemplo para mostrar como a hermenêutica de Gadamer tem sido aplicada ao estudo da Bíblia na América Latina. Para exemplificar o diálogo entre Croatto e Gadamer será de especial importância a obra “Hermenêutica Bíblica: para uma teoria de leitura como produção de significado” (CROATTO, 1986).

Tendo em vista o quadro acima, objetivo da pesquisa é apresentar os fatores ético-religiosos que influenciaram as distintas interpretações de Jz 11,29-40 nas tradições judaica, cristã e contemporânea. Para tanto, utilizar-se-á a contribuição do filósofo H. G. Gadamer no campo da hermenêutica, procurando aplicar alguns dos seus conceitos à interpretação dessa perícope.

Á título de roteiro, o trabalho está dividido em três capítulos, que por sua vez representam individualmente cada objetivo específico desta pesquisa. No primeiro, realizar-se-á uma breve exegese da narrativa de Jz 11,29-40, que se constituirá de uma análise contextual, literária e linguística. Atenção especial será dada às questões ligadas à posição sacrificialista e não sacrificialista.

No segundo capítulo será esboçada uma sucinta, mas representativa revisão histórica de como alguns intérpretes da tradição judaica, cristã e contemporânea interpretaram esse texto. Na tradição judaica, será salientado o entendimento da narrativa no targum de Juízes, no pseudoepígrafo de Pseudo-Filo, na obra de Flávio Josefo e na literatura midráshica. Na tradição cristã, a história da exegese da narrativa lidará com menções feitas nas principais obras da Patrística até o século V, em intérpretes da Idade Média e da Reforma Protestante. Por outro lado, na contemporaneidade a exegese oriunda da teologia feminista tem abordado a perícopes com ímpeto inovador. Neste mesmo capítulo serão salientadas as possíveis razões para as diferentes interpretações levando em consideração os pressupostos particulares de cada tradição bem como os ambientes nos quais os autores elaboraram seus textos.

Vale ressaltar que este estudo não tem a pretensão de oferecer uma linha histórica exaustiva dos intérpretes do texto em questão. A pesquisa se restringe a encontrar hermenutas que venham representar os principais períodos e escolas dentro da tradição judaico-cristã. Quanto à contemporaneidade pouca atenção será dada a discussão sacrificialista e não-sacrificialista. Em vez disso, uma ênfase marcará a exposição dos estudos resultantes das hermenêuticas “emergentes” da atualidade, em especial a exegese feminina.

Por fim, no terceiro capítulo pretende-se analisar como as concepções hermenêuticas da  *fusão de horizontes*, do  *pré-conceito* e da  *tradição*, sistematizadas por Gadamer, podem elucidar a razão das diferentes interpretações do texto em questão. Pois, uma história da exegese tão prolífera como esta implica numa relevante questão acerca natureza do processo hermenêutico: até que ponto fatores ético-religiosos do contexto e ambiente da interpretação influenciam a compreensão de um texto. Essa preocupação envolve o cerne desta proposta de estudo. Na sua monumental obra,  *Verdade e Método*, o filósofo alemão H.G. Gadamer, elaborou uma teoria hermenêutica que ressalta a historicidade e finitude do intérprete ao abordar textos escritos. Os conceitos gadamerianos de  *fusão de horizontes*,  *tradição* e  *pré-conceito* poderão ajudar a elucidar as diferentes percepções sobre essa narrativa tão intrigante ao longo da história da interpretação. Ao mesmo tempo abrem a discussão sobre a teoria hermenêutica adequada para abordar textos religiosos. Neste trabalho isso se dará a partir de uma avaliação da assim chamada “nova hermenêutica” aqui representada por Gadamer, apontando suas contribuições e limitações.

A fim de alcançar este objetivo, este capítulo final apresentará as raízes do pensamento gadameriano, bem como um resumo de sua teoria hermenêutica com especial ênfase nos conceitos de  *fusão de horizontes*,  *tradição* e  *preconceito*. Em seguida se mostrará



como tais conceitos têm sido aplicados na hermenêutica bíblica na obra do teólogo latino-americano Severino Croatto. E por fim, se destacará os benefícios e as limitações da hermenêutica gadameriana e sua aplicação em textos sagrados como o de Jz 11,29-40.

Como hipótese, se antevê o fato de que houve fatores externos ao próprio texto que interferiram decisivamente na formação da história da interpretação do texto em questão. Tais fatores podem ser encontrados a partir da análise de cada tradição verificada. Para tanto, a teoria hermenêutica gadameriana oferece uma boa contribuição para o esclarecimento dos processos por trás das diferentes interpretações realizadas. Assim, buscar-se-á mostrar de que maneira os *pré-conceitos*, a *dinâmica da tradição* e a  *fusão de horizontes* estiveram em operação na história da exegese de Jz 11,29-40 na tradição judaica, cristã e contemporânea.

Por meio desta pesquisa espera-se contribuir para um melhor entendimento do processo hermenêutico ao longo da tradição judaica, cristã e na contemporaneidade ressaltando a historicidade inescapável e inerente de cada pesquisador, inclusive naquele que se propõe a levar a cabo o presente estudo.

## 1 EXEGESE DE Jz 11,29-40

Como primeira tarefa neste estudo está uma breve exegese do texto em questão com o propósito de esclarecer seu significado, bem como as principais questões linguísticas que motivaram os debates em volta de Jz 11,29-40, que serão revisados no próximo capítulo. Assim, mais do que apresentar o ponto de vista do autor desta pesquisa sobre o texto, esta seção visa introduzir o leitor num panorama mais pormenorizado do texto.

### 1.1 Apresentação da perícópe

A perícópe em estudo (Jz 11,29-40) faz parte do ciclo de Jefté<sup>1</sup> (Jz 10,6 – 12,7) que, nitidamente segue o movimento de apostasia<sup>2</sup>, juízo e livramento presente nas principais narrativas do livro de Juízes.<sup>3</sup> Em 10,6-18 está a preparação da cena para o surgimento de Jefté e destaca as duas primeiras partes do movimento, a saber, apostasia e juízo. Em seguida vem a apresentação de Jefté, através do diálogo com os gileaditas (11,1-11) e a primeira ação como juiz na tentativa de negociação com os amonitas (11,12-28). Logo após o voto e o relato da batalha (11,29-40) o ciclo termina com a contenda entre Efraim e Gileade (12,1-7).

O texto de Juízes 11,29-40 narra a história do sacrifício da filha de Jefté. O capítulo 11 começa com uma tentativa de acordo entre Jefté e os filhos de Amon (11,1). Aparentemente seu objetivo era evitar o combate direto contra os amonitas. Nessa época, segundo o texto, os filhos de Amon oprimiam a Israel como resultado da desobediência a Javé, que volta atrás e resolve livrar novamente Israel, levantando outro libertador.

Como a negociação falha, Jefté resolve partir para o confronto direto. Com a capacitação do Espírito de Javé, ele sai de Mispa convocando homens para a guerra no território de Manassés e Gileade (11,29). Ao retornar para Mispa, de onde o exército avança contra os amonitas, ele faz um voto momentos antes da batalha. Nele Jefté promete oferecer em holocausto quem primeiro viesse encontrá-lo, caso voltasse em completa paz do embate (11, 30-31).

Depois de uma batalha muito bem sucedida (11,32-33), Jefté retorna para sua casa em Mispa, e para seu total desespero quem vem encontrá-lo no caminho com tambores e

---

<sup>1</sup> Os nomes bíblicos em português utilizados neste trabalho seguem a versão bíblica Almeida Revista e Atualizada (ARA).

<sup>2</sup> A palavra “apostasia” aqui está sendo usada no sentido de “abandono da fé” (FERREIRA, 1999, p.170).

<sup>3</sup> Sobre a estrutura literária do livro, ver páginas 36 e 37 deste trabalho.

danças é a sua própria filha (11,34-35). Sem saber do voto que seu pai tinha feito ela é surpreendida pela reação do pai ao lhe ver. Ao rasgar suas vestes como sinal de dor e lamento, o protagonista lhe revela o voto que tinha feito. Com notável resignação e submissão a filha aceita, sem questionar, fazer parte de seu cumprimento. Seu único pedido é chorar com suas amigas o fato de morrer sem filhos por um período de dois meses antes do cumprimento do voto (11,36-38). Quando a filha retorna o pai cumpre o voto; e ela, ao morrer virgem, deixa-o também sem descendentes, tendo em vista que ela era sua única filha (11,39-40).

Assim, a narrativa pode ser apresentada por meio do seguinte esquema:

- (1) Preparação para o conflito (v. 29);
- (2) O voto (vv. 30-31);
- (3) Resumo da batalha (vv. 32-33);
- (4) Retorno e encontro (vv. 34-35);
- (5) O envolvimento da filha (vv. 36-38);
- (6) O cumprimento do voto (vv. 39-40).

## 1.2 *Análise do texto*

A seguir, utilizando o esquema acima, far-se-á a análise do texto. O objetivo, mais do que propor a interpretação adequada da perícope, é levantar detalhes da narrativa responsáveis pelo surgimento dos principais questionamentos que nutriram o debate sobre a interpretação do texto nas tradições judaica, cristã e contemporânea. Por isso, nenhum método em especial será seguido. O texto se vale de ferramentas da exegese, como tradução e análise semântica, para formular comentários exegéticos que sejam pertinentes para o propósito deste estudo.

A análise a seguir está baseada numa tradução própria do autor desta pesquisa fundamentada nos princípios básicos da gramática hebraica<sup>4</sup>. O objetivo é aproximar-se com mais propriedade da narrativa visando uma interpretação que leve em conta a língua original em que a mesma foi escrita. Isso se faz necessário mesmo que não haja grandes divergências textuais ou extremas dificuldades gramaticais e sintáticas na narrativa.

De fato, o texto de Juízes se encontra em bom estado de transmissão. Como afirma Alberto Soggin, “o texto massorético dos Juízes é particularmente puro; de acordo com alguns eruditos, é o melhor dos livros históricos (com exceção do cântico de Débora em Jz 5, como é o caso de todos os exemplos de poesia hebraica arcaica)” (SOGGIN, 1981, p.7).

---

<sup>4</sup> As informações gramaticais aqui desenvolvidas estão fundamentadas principalmente nas obras de KELLEY, 1998; JOUON;MURAOKA, 1993; NAVARRO, 2010.

Quanto à crítica textual, o texto não apresenta muitas variantes<sup>5</sup>. Então, por motivos pragmáticos, a tradução sugerida será transcrita junto à análise, verso por verso, bem como qualquer observação textual que seja pertinente.

### 1.2.1 Preparação para o conflito (11,29)

וַתְּהִי עַל־יַפְתָּח רוּחַ יְהוָה וַיַּעֲבֹר אֶת־הַגִּלְעָד וְאֶת־מְנַשֶּׁה  
וַיַּעֲבֹר אֶת־מִצְפֵּה גִלְעָד וּמִמְצִפֵּה גִלְעָד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן:<sup>6</sup>

*wathî 'al yīptāḥ rūaḥ yēhwāh wayya 'ābōr 'et haggīl 'ād wē 'et mēnaśśeh  
wayya 'ābōr 'et mimmīspēh gīl 'ād 'abār bēnē 'ammôn<sup>7</sup>*

E o Espírito do Senhor veio sobre Jefté. Então ele cruzou Gileade e Manassés. Passou a Mispa de Gileade e de Mispa de Gileade passou aos filhos de Amom.

Tendo em vista o fracasso da negociação com os amonitas (Jz 11,12-28), a narrativa toma um novo rumo a partir do verso 29. Javé que estava totalmente ausente, aparece habilitando Jefté para a batalha. Não há nenhum tipo de envolvimento de Javé no chamado de Jefté como acontece com Otoniel (3,9), Baraque (4,6), Gideão (6,11-23) e mesmo Sansão (13,1-25). Mas, de qualquer forma, a frase “E o Espírito do Senhor veio sobre Jefté” marca o começo de um tipo de envolvimento de Javé na perícopes, embora tal envolvimento lembre apenas remotamente os atos miraculosos realizados por Javé em outras narrativas de Juízes. Assim, esta frase liga Jefté a Otoniel (וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ־יְהוָה) /*wathî 'alāyw rūaḥ yēhwāh*/, “Veio sobre ele o espírito do Senhor”- 3,10), a Gideão, também chamado Jerubaal (וַיְרִיחַ יְהוָה לְבָשָׁה אֶת־גִּדְעוֹן) /*wērūaḥ yēhwāh lobsāh 'et gid'ôn*/ “O Espírito do Senhor revestiu Gideão”- 6:34) e a Sansão (וַתְּצַלַּח עָלָיו רוּחַ יְהוָה) /*wattīšlah 'alāyw rūaḥ yēhwāh*/, “o Espírito do Senhor se fez poderoso sobre ele”- 15,14).

Segundo John Walvoord e Roy Zuck (1985, p. 401), é importante notar que a vinda do “Espírito do Senhor” em cada narrativa tinha o objetivo de “prover capacitação divina em sua liderança militar contra os opressores pagãos, a quem o Senhor tinha estado a

<sup>5</sup> Mesmo quando comparado a Septuaginta (LXX) pode-se perceber uma harmonia praticamente total, o que não acontece com o restante de Juízes. Burney observa que “o fato que tem sido longamente observado é que a versão grega de Juízes, os MSS unciais A e B, exibem uma divergência tão grande que levanta a questão se não deveriam ser classificados como duas versões diferentes do texto hebraico” (BURNEY, 1970, p.cxxiv). Para a crítica textual ver aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia: ELLIGER, K; RUDOLPH, W. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Alle Rechte Vorbehalten - Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart.: [s.n.], 1990.

<sup>6</sup> Caracteres hebraicos extraídos de Bible Works Software.

<sup>7</sup> Texto transliterado pelo autor deste trabalho seguindo os padrões do estilo acadêmico de transliteração da SBL (Society of Biblical Literature) disponível em ALEXANDER, Patrick H et al. **The SBL Handbook of Style: for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999. p. 26

usar para punir seu povo”. Esses autores ainda acrescentam que “a presença do Espírito Santo com os líderes do Antigo Testamento era primariamente para propósito de realizar obras para Deus” (WALVOORD; ZUCK, 1985, p. 401).

Além disso, Jz 11,29 apresenta um resumo do movimento geográfico que vai se desenrolar na marcha contra os amonitas. Neste caso, o Espírito do Senhor está associado com a formação de um exército (MATTHEWS; CHAVALAS; WALTON, 2000). Adicionalmente, parece estar implícita a mesma ideia de uma convocação para a batalha encontrada no toque da trombeta de Gideão (6,34) que também é antecedido pela “vinda” do Espírito. Isso é confirmado pelo fato que Jefté já estava em Mispa no verso 11. O que implica que provavelmente de lá atravessou o território de Gileade e Manassés convocando guerreiros, e chegou novamente em Mispa numa concentração final para a batalha (MOORE, 1910, p. 298). Ademais, a raiz da palavra עָבַר, / *br*, “atravessar” denota em vários contextos movimento militar (KEIL; DELITZSCH, 2002, p. 278). Assim, no verso 29 o narrador apresenta o resumo da carreira de Jefté como libertador, tão curto e conciso quanto os seis anos de atividades como juiz (12,7).

### 1.2.2 O Voto (11,30-31)

וַיִּדְרֹךְ יַפְתָּח נֹדֵר לַיהוָה וַיֹּאמֶר אִם־נָתַתּוּן תַּתֵּן אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן  
בְּיָדֵי: וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדְּלַתִּי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי  
בְּשׂוּבֵי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַיהוָה וְהָעֲלִיתֶהּ עוֹלָה:

<sup>30</sup> *wayyīddar yiptāḥ neder layhwāh wayyō’mar ṭim nātōn tittēn ’et bēnē ’ammōn  
bēyādī. wēhāyāh hayyōšē’ ’āšer yēšē’ mīddaltē bētī līqrā’ tī bēšūbī bēšālōm mībbnē  
'ammōn* <sup>31</sup> *wēhāyāh layhwāh wēha ’ālītīhū ’ōlāh.*

<sup>30</sup>E fez Jefté um voto ao Senhor dizendo: Se, de fato, me entregares completamente os filhos de Amon na minha mão, então quem quer que sair das minhas portas para me encontrar quando voltar em paz dos filhos de Amon, <sup>31</sup>será do Senhor e o sacrificarei como oferta queimada.

A frase do primeiro verso é introduzida pela frequente forma (imperfeito consecutivo) da narrativa hebraica que introduz uma oração coordenada após outra expressando simples sucessão cronológica<sup>8</sup>. E neste caso, esta forma introduz outro

<sup>8</sup> Driver salienta que estes exemplos abundam nas porções históricas do Antigo Testamento (DRIVER apud O’CONNOR; WALTKE, p.547). De fato, essa construção (*wayyqtl*) é uma das marcas das narrativas hebraicas.

acontecimento na sequência dos fatos que são relatados na narrativa.<sup>9</sup> Isso aponta adicionalmente que 11,30 não é subordinado ou dependente de 11,29.

A preposição אִם / *ʾim*/, “se”, na condição אִם־נָתַתּוֹן תִּתֵּן אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדִי, / *ʾim nātôn tittēn ʾet bēnê ʿammôn bēyādī*/, “se, de fato, me entregares completamente os filhos de Amon na minha mão”, introduz uma oração condicional onde Jefté barganha com Javé a vitória completa. O caráter espetacular do que Jefté pede, embora não seja possível determinar com nenhuma precisão, é evidenciado pela forma como o autor constrói o texto<sup>10</sup>, que pode denotar literalmente “*se deres completamente, totalmente ou cabalmente*”. É instrutivo notar que Jefté é o único juiz no livro que negocia com o inimigo numa tentativa de evitar o combate (11,1-28). E aqui novamente aparece negociando, mas agora com a divindade. Desta forma, os dois momentos de negociação seriam uma expressão de sua falta de fé na intervenção divina na querela, o que pode indicar a intenção em traçar o caráter de Jefté negativamente por parte do editor deuteronomista, que aparentemente foi o responsável por reunir as narrativas de Juízes em sua forma final.

Contudo, é na oração principal que está o questionamento fundamental destes versos. Enquanto na condição encontra-se a pretensa parte divina no trato, na oração principal está a parte humana, a saber, a parte de Jefté. Aqui a discussão se centraliza no propósito de Jefté em fazer o voto. E a pergunta é: tinha Jefté em mente um sacrifício humano, um sacrifício animal ou o sacrifício foi tão impensado que nem ponderou sobre as possibilidades? É neste tópico que começa a divisão entre as visões “sacrificialista” e “não sacrificialista” da narrativa.

A cláusula principal está dividida nas duas orações analisadas abaixo. A primeira, וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדְּלַתִּי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי בְּשׂוֹבֵי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַיהוָה, / *wěhāyâh hayyôšē ʾăšer yešē ʿmīddaltê bêtî liqrâ ʾtî bēšûbî bēšālôm mībbnê ʿammôn wěhāyâ h layhwâh*/, “quem quer que sair das portas da minha casa quando voltar em paz dos filhos de Amon será para o Senhor”, começa com um particípio הַיּוֹצֵא / *hayyôšē*/ que literalmente significa o “sainte” ou “o que sair”<sup>11</sup>. As versões divergem dependendo da posição que assume o tradutor ou a comissão de tradução. Elas se dividem aparentemente em dois grupos:

<sup>9</sup> Uma das melhores sintaxes da língua hebraica na atualidade é WALTKE; O'CONNOR. **An Introduction to Biblical Hebrew syntax**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990. Evidentemente que em nenhum momento a obra trata de Juízes, mas da estrutura da língua de forma abrangente. É partir de sua terminologia que as observações sintáticas são formuladas neste capítulo.

<sup>10</sup> O uso do infinitivo absoluto *nātôn tittēn* atesta esta proposição.

<sup>11</sup> Sobre a estranha repetição da fórmula introdutória ʾăšer yešē ʿ (o que sair) *hayyôšē* (o que sair) ou “o sainte que sair” ver discussão em D. Marcus (1986, p.22).

(a) versões que tendem para a posição não sacrificialista traduzem o particípio הַיּוֹצֵא /*hayyôṣē*’/ de forma mais neutra como: “aquilo que” (ARC e ACF)<sup>12</sup>, “whatever comes out” - “o que quer que” (NIV, JPS, KJV, NAS, NLT) e “first thing” - “a primeira coisa” (NJB); e (b) as traduções que tendem para posição sacrificialista traduzem o particípio הַיּוֹצֵא /*hayyôṣē*’/ por: “aquele que sair” (ARA, BJ), e “whoever” - “quem quer que” (NAB, NRS). Embora a decisão sobre a melhor tradução só pode ser tomada no fim da análise com o quadro completo, há algumas indicações no verso que favorecem o último grupo de versões (b).

Em primeiro lugar, a expressão מִדְּלַתִּי בֵּיתִי /*mīddaltê bêtî*/, “da porta da minha casa” soaria um tanto estranho se ele tinha em vista um animal. A preposição מִן /*mīn*/, “de” (no ablativo) requer algo ou alguém que saia de dentro da casa. Alguns não-sacrificialistas recorrem a de ideia que ele poderia ter em vista um animal de estimação que vivia dentro de casa, o que não parece ser o mais natural. E em segundo lugar, a expressão וְהָיָה לַיהוָה /*wəhāyāh layhwāh*/ <sup>13</sup>, “será para o Senhor” sempre é usada em conexão com seres humanos, por exemplo, com os levitas (Nm 3,12) ou com os Israelitas (Jr 24,7; MI 3,17) (MARCUS, 1986, p.14).

A última parte da oração principal וְהָעֲלִיתָהּ עוֹלָה /*wəha ‘ālītihū ‘ōlāh*/ <sup>14</sup>, “e oferecerei em holocausto” é introduzida pela conjunção “e” (*we* epixegético) que, neste caso, segundo O’Connor “serve para clarificar ou especificar o sentido da cláusula precedente” (O’CONNOR; WALTKE, 1990, p. 652). Assim, a expressão “oferecer em holocausto”, parece explicar de que forma ele devotaria quem saísse de sua casa ao Senhor. Isso também aponta para um cumprimento literal. Os dois vocábulos (וְהָעֲלִיתָהּ עוֹלָה) /*wəha ‘ālītihū ‘ōlāh*/ são oriundos da mesma raiz עָלָה /*‘lh*/ que pode significar “subir” (qal) ou, como no caso de 11,31 “fazer subir” (hiphil) (KIRST et all, 2004, p.179-180), que denota em diversos contextos a nuance cúltica de ofertar ou sacrificar aludindo a subida da fumaça diante da divindade. E por isso, deve ser traduzido simplesmente como “sacrificar” ou “oferecer”.

Da mesma forma, o substantivo עוֹלָה /*‘ōlāh*/ <sup>15</sup>, “holocausto” no Antigo Testamento sempre possui implicações cúlticas. Em seu dicionário teológico Wilhem

<sup>12</sup> Ver Lista de abreviaturas e siglas.

<sup>13</sup> Sobre o *wəhāyāh* extra na oração principal ver D. Marcus (1986, p.22)

<sup>14</sup> Para uma discussão sobre a falta do *lê* antes de *‘ōlāh* como geralmente ocorre neste tipo de construção gramatical ver MARCUS, 1986 p.23

<sup>15</sup> Para uma exposição mais pormenorizada do termo ver VANGEMEREN no verbete *‘ōlāh* (1997, p.405-415).

VangMeren afirma que em qualquer caso, poderia-se traduzir עֹלָה / *ólâh* / como oferta inteira ou oferta inteira queimada (VANGEMEREN, 1997, p. 406). As versões são unânimes ao traduzir o termo por “holocausto”<sup>16</sup> ou geralmente “burnt offering” (oferta queimada) nas versões inglesas.

A palavra עֹלָה / *ólâh* / aparece 286 vezes no Antigo Testamento, sempre se referindo a oferta totalmente queimada (CARR, 1998, p.1116). A raiz verbal que dá origem a palavra aparece em todos os livros do Antigo Testamento, mas coincidentemente a maior ocorrência se dá em Juízes (57 vezes) (WEHMEIER, 1997, p.884). Carr também lembra que em alguns casos a oferta עֹלָה / *ólâh* / poderia acompanhar petições para que Deus interviesse em tempos de necessidade (Jz 21,4; Jr 14,12) (CARR, 1998, p.1117), o que neste caso Jefté poderia ter levado em consideração. Wehmeier acrescenta que o termo ocorre especialmente “em textos nos quais as regulamentações cúlticas figuram proeminentemente” (WEHMEIER, 1997, p. 885). Marcus também concorda que este é “um termo técnico para um sacrifício inteiramente queimado” (1986, p. 25).

Entretanto, os proponentes da posição não sacrificialista defendem que a expressão em questão deve ser entendida simbolicamente. Da mesma forma que uma oferta era totalmente queimada, a pessoa devia ser totalmente dedicada ao Senhor. Esta interpretação encontra apoio no fato de a expressão não ser repetida no cumprimento do voto. Além do mais, um holocausto foi oferecido por ocasião da dedicação de Samuel, o que parece sugestivo. Ademais, os levitas são comparados a “ofertas movidas”, תְּנוּפָה / *těnúpâh* / em Nm 8,11 “Arão apresentará os levitas como oferta movida perante o SENHOR, da parte dos filhos de Israel; e serão para o serviço do SENHOR”. Neste caso, num sentido evidentemente simbólico.

Contudo, vale ressaltar que a mesma expressão (וְהָעֹלִיתָהּ עֹלָה) / *wěha ălītihû ólâh* / é usada em dois exemplos bíblicos que envolvem sacrifícios humanos (Gn 22,2 e 2 Re 3,27). Além disso, outras línguas do Antigo Oriente Próximo usam a mesma raiz nos rituais que envolvem sacrifícios humanos (VANGEMEREN, 1997, p. 402). Desse modo, o sentido literal parece aqui ser preferível. Ou seja, através do voto, Jefté propunha oferecer um sacrifício humano caso fosse bem sucedido na batalha. Aliás, não é de se estranhar que uma passagem tão excepcional, tenha uma expressão tão singular ou única como esta.

<sup>16</sup> O dicionário Aurélio assim define “holocausto”: entre os antigos hebreus, sacrifício em que se queimavam inteiramente as vítimas. (FERREIRA, 1999, p. 902 )



## 1.2.3 Resumo da batalha (11,32-33)

וַיַּעֲבֵר יַפְתָּח אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן לְהִלָּחֵם בָּם וַיִּתְּנֵם יְהוָה  
 בְּיָדוֹ: וַיַּכֵּם מֵעֲרוֹעֵר וְעַד־בּוֹאֶדַךְ מִנִּית עֶשְׂרִים עִיר וְעַד  
 אָבֵל כְּרָמִים מִכַּה גְדוֹלָה מְאֹד וַיִּכְנְעוּ בְּנֵי עַמּוֹן מִפְּנֵי בְנֵי  
 יִשְׂרָאֵל:

<sup>32</sup> wayya 'ābōr yiptāh 'el bēnē 'ammōn lēhīllāhem bām wayyītnēm yēhwāh bēyādō.

<sup>33</sup> wayyakkēm mē 'ārō 'ēr wē 'ad bō 'āka mīnnīt 'esrīm 'ir wē 'ad 'ābēl kērāmīm makkāh gēdōlāh mē 'ōd wayyīkkān 'ū bēnē 'ammōn mīppnē bēnē yisrā 'el.

<sup>32</sup>E passou Jefté aos filhos de Amon para lutar contra eles. E o Senhor os entregou em sua mão. <sup>33</sup>E os feriu desde Aroer até a entrada de Minite, vinte cidades, e até Abel-Queramin a matança foi muito grande e foram humilhados os filhos de Amon diante dos filhos de Israel.

O tom resumido e sem detalhes sobre a batalha é uma demonstração que o foco da narrativa não é a vitória, mas a derrota do protagonista em sua vida pessoal. A negociação de 11,1-11 não havia dado certo, por isso não há alternativa a não ser “lutar contra eles”. De fato, o relato segue um padrão comum nas narrativas bíblicas de vitória dentro do período pré-monárquico (BLOCK, 2001, p. 369).<sup>17</sup> A rota geográfica é traçada a partir da sequência verbal da passagem. Alguns têm proposto que a partir desta rota é possível identificar as vinte cidades em Gileade recuperadas das mãos dos amonitas nesta campanha (WALVOORD; ZUCK, 1983, p. 402). O crédito é prontamente dado a Javé que “os entregou em sua mão”.

De fato, como salienta Block (2001, p. 369), há aqui um elemento de ambiguidade quanto ao sujeito dos verbos subsequentes: וַיַּכֵּם /wayyakkēm/, “e os feriu” e וַיִּכְנְעוּ /wayyīkkān 'ū/, “os humilhou”. Se o sujeito é Javé ou Jefté não parece estar definido tão claramente. Qualquer que for o caso, a ambiguidade pode ser intencional. Aliás, essa é uma das grandes habilidades do narrador em Jz 11. Independente disso, Javé faz a sua parte. Contudo, segundo o texto, a vitória não necessariamente depende do voto realizado, mas da misericórdia de Javé para com Israel expressa em 10,16 no ciclo de apostasia, arrependimento, livramento. Entretanto, é preciso reconhecer que a expressão מִכַּה גְדוֹלָה

<sup>17</sup> Segundo Block, O mesmo padrão narrativo aparece em cada uma das narrativas de Juízes apontadas no quadro abaixo (2001, p. 369):

Elemento	Otoniel	Gideão	Jefté	Saul
O Espírito de Javé vem sobre o libertador	3,10	6,33	11,29	1 Sam 11,6
O libertador põe em ordem as tropas		6,34–35	11,29	1 Sam 11,7–11
Os Israelitas saem para a batalha	3,10		11,32	
Javé entrega o inimigo nas mãos do libertador	3,10		11,32	1 Sam 11,13

/makkâhgědôlâh mē'ōd/, “muito grande matança” e וַיִּכְנַעוּ /wayyikkān ū/, “os humilhou” pode aludir ao cumprimento literal do caráter excepcional do pedido de Jefté, incluso na expressão usada no verso 31 como comentado acima.

#### 1.2.4 Retorno e encontro (11,34-35)

וַיָּבֵא יַפְתָּח הַמְצַפָּה אֶל־בֵּיתוֹ וְהָנָה בָתּוֹ יֵצֵאת לְקִרְאתוֹ<sup>34</sup>  
 בְּתַפִּים וּבְמַחְלֹת וְרַק הִיא יַחֲדָה אֵין־לוֹ מִמֶּנּוּ בֶן אִו־בַּת:  
 וַיְהִי כִרְאוֹתוֹ אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֵהָהּ בְּתִי<sup>35</sup>  
 הַכְרַע הַכְרַעְתָּנִי וְאֵת הָיִיתְ בְּעַכְרִי וְאֲנֹכִי פְצִיתִי־פִי  
 אֶל־יְהוָה וְלֹא אוֹכַל לָשׁוּב:

<sup>34</sup>wayyābō' yiptāh hammišpāh 'el bêtô wēhinnēh bittô yōšē't liqrā'tô bētuppîm  
 ūbimḥōlôt weraq hî' yēḥîdāh 'ēn lô mimmennū bēn 'ō bat. <sup>35</sup>wayēhî kir'ōtô 'ōtāh  
 wayyiqra 'et bēgādāyw wayyō'mer 'āhāh bītî hakrēa 'hikra tīnî wē'at hāyît bē'ōkrāywē'ānō  
 kî pāšîtî pî 'el yēhwāh wēlō' ūkal lāšūb.

<sup>34</sup>E voltou Jefté para sua casa em Mispa. Então, eis que a sua filha saiu para encontrá-lo com tambores e danças. E ela era sua única filha, não tendo ele outro filho ou filha. <sup>35</sup>Ao vê-la rasgou as suas vestes e disse: Ai filha minha, eis que sou lançado na miséria completa, e agora estás entre aqueles que me causam desgraça. Porque abri a minha boca ao Senhor e não posso voltar atrás.

As mesmas raízes verbais que aparecem no voto הַיּוֹצֵא לְקִרְאתִי /hayyôšē' liqrā'tî/, “quem sair para me encontrar” reaparecem neste ponto יֵצֵאת לְקִרְאתוֹ /yōšē't liqrā'tô/, “ela saiu para o encontrar”, provavelmente para enfatizar que é exatamente a filha que desempenha o papel do sacrifício definido no voto. Por meio da reação de Jefté esboçada pelo autor, pode se concluir que Jefté não tinha levado em consideração esta possibilidade. Ao que parece, a saudação no retorno da guerra comumente não era feita por donzelas virgens (LANGE; SCHAFF; STEENSTRA, 2008, p. 174).<sup>18</sup>

A filha é descrita literalmente como וַיְהִי־חֲדָה הִיא וְרַק /wēraq hî' yēḥîdāh/, “a somente única filha”. Marcus (1986, p. 28) salienta a possível estranheza diante deste fato. Por isso, alguns comentaristas medievais (p.ex. Abravanel e Kimhi) e modernos (p.ex. Ehrlich e Zapletal) tem argumentado que a filha não era a única, mas era a preferida. Segundo eles, enquanto Gideão, seu predecessor, teve setenta filhos e Jair, seu sucessor, teve trinta, dificilmente Jefté teria apenas uma filha. Além do mais, a palavra וַיְהִי־חֲדָה /yēḥîdāh/, “única”

<sup>18</sup> Outros exemplos bíblicos de saudação pós-guerra se restringem apenas a mulheres (*nāšîm*, Ex 15,20; 1Sm 18,6), não donzelas, que permaneciam dentro de casa; e a filha de Jefté ainda era uma virgem (*bētûlā*)” (LANGE; SCHAFF; STEENSTRA, 2008, p.174).

também é usada na narrativa de Abraão e Isaque, em que este é chamado de יְחִידָהּ /*yěhîdkā*/ (naturalmente no masculino) com o sentido evidente de preferido, já que Abrão tinha outro filho. Naturalmente o uso desta expressão aqui pode indicar a pretensão do autor em traçar algum paralelo entre as duas narrativas, que, reconhecidamente, onde são parecidas também são totalmente diferentes<sup>19</sup>.

Contudo, esta posição parece ser um tanto precipitada do ponto de vista textual. Embora o autor não deixe claras as razões, é evidente que o texto propõe que ela fosse sua única filha. Isso fica claro através do uso do advérbio extraordinariamente enfático רַק /*raq*/, “somente” junto com יְחִידָהּ /*yěhîdâh*/, “única”. Assim, “ela era a somente única”, ou seja, não havia outra. Ademais, a próxima frase torna ainda mais clara a questão tornando a situação mais dramática, אֵין-לוֹ מִמֶּנּוּ בֶן-אִי-בַת /*’ên lô m immennû<sup>20</sup> bēn ’ô bat*/, “não havia dele outro filho ou filha”. Assim pode-se concordar plenamente com Marcus quando afirma: “o fato que os predecessores e sucessores de Jefté tinham numerosa descendência quando comparados ao solitário Jefté serve apenas para esclarecer e enfatizar a severidade do sacrifício de Jefté” (MARCUS, 1986, p.28).

As expressões “lançado na miséria completa” e “estás entre aqueles que me causam desgraça” podem indicar a gravidade da situação em que o protagonista e sua filha se envolvem. A linguagem não poderia ser mais marcante. Ao se deparar com sua filha, a reação é de pavor e lamento. A atitude comum de rasgar as vestes no mundo do Antigo Oriente Próximo marca o sentimento do personagem. É verdade que a razão de seu lamento pode mudar dependendo da perspectiva, sacrificialista (morte e virgindade) ou não sacrificialista (virgindade), porém um ponto permanece: ele ficaria sem descendência. Neste caso, a atitude de Jefté não diz muito sobre qual posição deve ser assumida, já que o fato de não ter

<sup>19</sup> Para uma boa comparação entre as duas histórias ver Daniel Block (BLOCK, 2001, p.371). Além dele, Marcus apresenta as duas histórias num interessante paralelismo antitético (MARCUS, 1986, p.38). De fato, muitos têm recorrido a Gn 22, a narrativa de Abraão e Isaque, para defender a normatização de sacrifícios humanos dentro do proto-javismo. Para quem a interpreta assim a narrativa seria um relato etiológico visando explicar e justificar a substituição do sacrifício humano pelo sacrifício animal dentro do javismo. Contudo, como o relato permanece, seu sentido parece ser bem diverso. Este é bem resumido nas palavras de Robertson: “para Abraão, familiarizado com as várias maneiras em que seus ancestrais pagãos propiciavam as divindades, o questionamento do teste vem, ‘Tu estás preparado para obedecer teu Deus tão plenamente como o teu povo obedece aos seus deuses?’ e no estabelecimento de sua fé pelo ato de obediência, ele aprende que a natureza de seu Deus é diferente. Portanto, em vez de dizer que a narrativa prove a evidência da existência do sacrifício humano como costume em Israel, é mais razoável considerá-lo como dando uma explicação da razão pela qual esta tem sido, desde o primitivo tempo, uma primordial distinção” entre a religião israelita e a de seus vizinhos (UNGER; HARRISON; BARBER; 1988, 4:259-260).

<sup>20</sup> Essa leitura se mantém se lermos o ketib como o contexto sugere, e não o qere. O qere deve ser traduzido como “dela”. Neste caso se o qere refletisse a leitura correta a frase permaneceria “e não havia filho ou filha da parte dela”. Assim, o texto afirmaria que ela não tinha filhos, e não estaria se referindo a Jefté.

descendência ou filhos pode ser, para cultura semítica, tão grave como a própria morte. Isso transparece, por exemplo, nas palavras de Raquel a Jacó: “Dá-me filhos, senão morro” (Gn 30,1). Até mesmo a infertilidade era vista como um tipo de castigo divino (Gn 30,2).

O verso também apresenta a ideia comum israelita de que diante de um voto não se poderia voltar atrás: “Quando um homem fizer voto ao SENHOR, ou fizer juramento, ligando a sua alma com obrigação, não violará a sua palavra: segundo tudo o que saiu da sua boca, fará” (Nm 30,2 cf. Dt 23,21; Pv 20,25; Ec 5,4). Ao que parece o personagem estava familiarizado com este ponto de vista, pois fala nestes mesmos termos: “abri minha boca ao Senhor e não posso voltar atrás”. Já quanto a exceção prevista na legislação pentatêutica no caso de seres humanos ou era-lhe desconhecida ou foi por ele desconsiderada (Lv 27,2-8).

De qualquer forma, a linguagem de agravamento neste verso tende a denotar que o cumprimento do voto não apenas o afetaria através da morte da própria filha, como também da possibilidade de morrer sem descendentes, uma grave penalidade (“miséria” e “desgraça”) dentro da cultura semítica.

#### 1.2.5 O envolvimento da filha (11,36-38)

36 וַתֹּאמֶר אֵלָיו אָבִי פְצִיטָהּ אֶת־פִּיךָ אֶל־יְהוָה עֲשֵׂה לִּי  
כְּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ אַחֲרַי אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ יְהוָה נִקְמֹת  
מֵאִיבֶיךָ מִבְּנֵי עַמּוּן:  
37 וַתֹּאמֶר אֶל־אָבִיהָ יַעֲשֵׂה לִּי הַדָּבָר הַזֶּה הַרְפֵּה מִמְּנֵי  
שָׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאֶלְכָה וְיִרְדְּתִי עַל־הַהָרִים וְאֶכְכֶּה  
עַל־בְּתוּלַי אֲנֹכִי (וְרַעֲוִיתִי) [וְרַעֲוִיתִי]:  
38 וַיֹּאמֶר לְכִי וַיִּשְׁלַח אוֹתָהּ שְׁנֵי חֳדָשִׁים וַתֵּלֶךְ הִיא  
וְרַעֲוִיתָהּ וַתִּבְךְ עַל־בְּתוּלֶיהָ עַל־הַהָרִים:

<sup>36</sup> *wattômer 'elāyw 'ābî pāšitāh 'et pîkā 'el yēhâh 'āšeh lî ka 'āšer yāšā' mîpîkā 'ahārē 'āšer 'ā śāh lēkā yēhwāh nēqāmôt mē 'ōybekā mibnē 'ammôn.* <sup>37</sup> *wattômer 'el 'ābîhā yē 'āšeh lî hadābār hazzeh harpēh mîmmennî šēnayîm ḥōtāšîm wē 'ēlkāh wēyāradtî 'al hehārî m wē 'ekeh 'al bētūlay 'ānōkî wērē 'yōtāy.* <sup>38</sup> *wayyômer lēkî wayyīslah 'ōtāh šēnē ḥōdāšîm wat tēlek hî ' wērē 'ōtehā wattēbē 'al bētūlēhā 'al hehārîm.*

<sup>36</sup>Ela lhe respondeu: Meu pai, abriste a tua boca ao Senhor, faze comigo conforme saiu da tua boca. Pois, o Senhor se vingou de teus inimigos, os filhos de Amon. <sup>37</sup>Ainda disse ela para seu pai: Faze para mim uma coisa. Deixe-me descer e subir os montes por dois meses para chorar a minha virgindade, eu e minhas amigas. <sup>38</sup>E ele respondeu: Vá. E ele a deixou ir por dois meses. Assim ela se foi chorando sua virgindade pelos montes.

As palavras da filha aqui contrastam nitidamente com as de seu pai na porção anterior. De fato, a serena reação da menina impressiona o leitor, principalmente quando

comparada com a de Jefté diante da crise. A expressão “abriste a tua boca ao Senhor” demonstra familiaridade com a tradição deuteronomista (Nm 30,2; Dt 23,21). Ao mesmo tempo em que a segunda parte da resposta mostra seu envolvimento ativo. Neste caso, de submissão total. Também é perceptível que a submissão da filha é apresentada de forma bem mais ativa do que a submissão de Isaque (Gn 22). Como fica evidente em sua resposta, “...faze comigo conforme saiu da tua boca. Pois, o Senhor se vingou de teus inimigos, os filhos de Amon”, ela parece compartilhar da ideia que seu sacrifício é determinante na vitória conquistada. Sua resposta se assemelha a um “deixe estar como está” (MOORE, 1910, p.302). Realmente, ela parece entender-se como um tipo de mártir, que entrega sua vida voluntariamente em benefício de povo tendo em vista o que Javé já havia feito. O uso do vocábulo נְקָמֹת /*něqāmôt*/, “vingança” aqui é importante, já que geralmente aparece no contexto de guerra santa no Antigo Testamento em conexão com tetragrama יְהוָה /*yěhwāh*/ (Nm 32,35; Dt 32,41; Sl 149:7).<sup>21</sup> Assim a filha se sente participante de alguma forma desta vingança através de seu sacrifício. Arnold Fruchtenbaum resume assim:

No verso 36, ela estava em pleno acordo com a interpretação de seu pai: *Meu pai, tu abriste a boca a Javé; faça-me de acordo com que tem saído de tua boca.* Ela também reconhecia a validade do voto e não tentou evitá-lo. Ela também entendia a base para o voto: visto que Javé fez vingança contra os teus inimigos, sobre os filhos de Amon (2006, p. 147).

É interessante notar que desta forma o deuteronomista a apresenta como participante do pano de fundo religioso sincrético do pai, considerado estranho a Israel no Antigo Testamento, de que o sacrifício humano pode ser de alguma forma aceitável e legítimo. Sobre este último aspecto uma análise mais detalhada se encontra na última parte deste capítulo. Além disso, fica evidente que não apenas seu pai, mas também ela não conhecia ou desconsiderava “a permissão mosaica de anulação ou transformação de votos que envolviam seres humanos” em Lv 27,2-8 (BLOCK, 2001, p. 373).

A segunda parte destes versos diz respeito ao pedido da filha antes do cumprimento do voto e apresenta algumas dificuldades. Segundo Marcus (1986, p.29) três questionamentos surgem neste momento: (1) Qual é o significado dos dois meses? (2) Por que ela deseja ir às montanhas? (3) E o que significa “chorar a virgindade?” Pelo menos os dois

---

<sup>21</sup> Na literatura profética do Antigo Testamento esta mesma associação (*něqāmôt+yěhwāh*) assume tons escatológicos no grande dia da vingança do Senhor, quando o mesmo vindica seu povo (que envolve às vezes não Israelitas também) e se vinga de seus inimigos personificados na inimizade contra seu povo escolhido (Is 34,8; 35,4; 47,3; 61,2;63,4;Je 46,10;11,20;50,15;51,6;Jl 3,4;Mq 5,15;Nm1,2).

últimos receberão respostas diferentes dependendo da perspectiva assumida, quer sacrificialista ou não sacrificialista.

Quanto ao primeiro questionamento, até aqui não se encontrou resposta satisfatória. Ainda mais, que o suposto festival oriundo desta ocasião não se estende por dois dias para equivaler aos dois meses, mas por quatro dias. Quem sabe a melhor proposta ainda seria que

o período de tempo de dois meses provavelmente se relaciona com uma das “estações” de Israel. O calendário de Gezar (século 10 a.C) divide o ano em oito períodos: quatro com duração de dois meses e quatro com duração de um mês. O segundo período de dois meses (para sementeira) consistia dos meses do inverno, por exemplo (MATTHEWS; CHAVALAS; WALTON, 2000).

A segunda pergunta quanto a razão de ir as montanhas esbarra, em primeiro lugar numa dificuldade contextual e sintática, visto que a frase literal **וַיֵּרְדְּתִי עַל-הַהָרִים** /*wěyāradtî al hehārîm*/, “descer as montanhas” é de complicado entendimento aqui. No Antigo Testamento “apenas Deus pode descer as montanhas” (MARCUS, 1986, p. 30). Ademais, a construção sintática deste verso é pelo menos incomum na Bíblia Hebraica.<sup>22</sup> Muitas sugestões têm sido propostas. Entre elas a de uma ditografia (erro de copista) no vocábulo **וַיֵּרְדְּתִי** /*wěyāradtî*/, “descerei”, que deveria ser lido, então, com a raiz de **וַיִּרְעוּתִי** /*wērē’yōtāy*/, “minhas amigas”, que aparece no fim da frase. Nota-se que ambos possuem sons muito parecidos (MARGOLIS apud MARCUS, 1986, p.30). Assim, a frase seria lida “e irei com as minhas amigas aos montes e chorarei a minha virgindade”. Embora isso solucione uma tensão, cria outra já que as amigas são mencionadas logo a seguir no final da frase, **אֲנֹכִי וַיִּרְעוּתִי** /*ānōkî wērē’yōtāy*/, “eu e minhas amigas”. Parece que a repetição não faria sentido aqui.

Não obstante, a indeterminação da nuance da raiz **יָרַד** /*yrd*/, “descer”, o sentido do verso parece claro: a filha deseja ir ou vagar pelos montes com suas amigas. A razão de ir aos montes também é causa de debate. As opções poderiam ser: (a) pedir auxílio ou libertação a alguma divindade, quer Artemis, a deusa virgem que na mitologia clássica tinha sua residência nos montes, quer ao próprio Javé cuja teofania no Antigo Testamento ocorre

<sup>22</sup>A ocorrência de um perfeito com vav consecutivo entre um imperativo **הֲרַפְּהָ** /*harpēh*/, “deixa” e dois coortativos **וְאֵלְכָה** /*wē’ēlkāh*/, “que eu vá” e **וְאֵבְכָה** /*wē’ebkeh*/, “chore”.

frequentemente conectada a um monte; ou (b) simplesmente ter lugar para solicitude junto com as amigas, afastada da vida cotidiana. De qualquer forma, “a imagem de seus últimos dias contrasta com o quadro do Jefté primitivo que vivia nas colinas de Gileade com seus indignos amigos em Jz 11,3” (BLOCK, 2001, p. 374), provavelmente praticando delitos.

Resta ainda um último questionamento: por que a filha pede este período para que “eu chore sobre a minha virgindade”? Do ponto de vista não sacrificialista, não faria sentido a filha pedir este distanciamento da família já que no fim do mesmo ela iria morrer. Ela poderia preferir ter ficado com sua família. Ademais, a filha não chora a sua morte, mas a sua “virgindade”.

Mas, aparentemente, esta conclusão não leva em conta o fato que era na sua própria família que estava seu algoz. Além disso, a morte prematura não elimina o fato que ela terminaria morrendo בתולה /*bētûlâh*/, “virgem”. Já foi comentado como a questão da prole era importante no mundo semítico. Assim, o pedido para chorar a sua “virgindade” em vez de mencionar a “morte”, não apenas demonstra que a filha está inserida nesta cultura, mas destaca também a tragédia de Jefté. Block lembra que a “perspectiva geral do Antigo Testamento é que os pais continuavam vivendo nos filhos” (2001, p. 374). Portanto, morrer sem a prole era uma triste sorte. Ele menciona como exemplo o artigo número seiscentos e seis das maldições no tratado vassalo de Esarhaddon<sup>23</sup> que diz: “Exatamente como uma mula que não tem descendência, possa o seu nome, descendência e descendentes desaparecer da terra.” (BLOCK, 2001, p. 374). É irônico pensar que “com seu voto Jefté tinha tentado assegurar seu presente, mas por meio dele ele acaba sacrificando seu futuro” (BLOCK, 2001, p. 374).

#### 1.2.6 O cumprimento do voto (11,39-40)

וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב אֶל-אָבִיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ<sup>39</sup>  
 אֶת-נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר וְהָיָא לֹא-יִדְעָה אִישׁ וַתְּהִי-חֶק בְּיִשְׂרָאֵל:  
 מִיָּמִים מִיָּמָה תִּלְכְּנָה בְנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת-יַפְתָּח<sup>40</sup>  
 הַגִּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה:

<sup>39</sup> *wayēhî mîqqēš šēnayîm ḥōdāšîm wattāšāb 'el 'ābîhā wayya 'ś lāh 'et nidrô 'āšer*

<sup>23</sup> Um tratado em tablete cuneiforme recentemente descoberto por arqueólogos da Universidade de Toronto que data do VII século a.C. Esarhaddon, rei da Assíria, e um rei vassalo. Uma importante descoberta para se entender melhor o contexto do Antigo Oriente Próximo. BRITISH Museum. Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC). Disponível em: [http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article\\_index/e/esarhaddon.\\_king\\_of\\_assyria.aspx](http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/e/esarhaddon._king_of_assyria.aspx). Acesso em 19 Jun 2011. A frase acima mencionada faz parte da lista de maldições que sempre eram incluídas nestes tratados e eram programadas no caso de uma das partes voltar atrás no que havia combinado.

*nādār wēhî 'lō' yād'āh 'iš watthî hōq bēyisrā'ēl'<sup>40</sup> mīyyāmîm yāmîmāh tēlaknāh bēnôt yisrā'ē  
l lētannôt lēbat yiptāh haggil'ādî 'arba'at yāmîm baššānā.*

<sup>39</sup>E no fim dos dois meses, ela voltou para seu pai, e ele lhe fez conforme o voto que tinha feito. E ela não conheceu varão. Desta forma, tornou-se costume em Israel: <sup>40</sup>de tempos em tempos as filhas de Israel lamentam a filha de Jefté, o gileadita, durante quatro dias do ano.

Esta última parte da narrativa parece reunir o maior número das ambiguidades em toda a narrativa. Tais ambiguidades, intencionais ou não, podem ser apontadas também como uma das causas da prolífera história da exegese desta porção do Antigo Testamento. Três questões devem aqui ser levantadas. A primeira é quanto à relação sintática estabelecida pela conjunção וְ /we/, “e” que separa as orações “ele fez conforme havia votado” e “ela não conheceu varão”. Neste caso, o problema é se a relação é circunstancial ou consecutiva.

Os proponentes da visão não sacrificialista o interpretam como introduzindo uma oração subordinada consecutiva ou וְ /we/, “e” explicativo (epixegético). Assim, frase וְיַעֲשֶׂה לָהּ אֶת־נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר /wēhî 'lō' yād'āh 'iš/, “ela não conheceu varão” é conseqüência ou explicação do cumprimento do voto expresso na cláusula וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר /wayya 'ślāh 'et nidrō 'āšer nādār/, “ele lhe fez como havia votado”. A frase poderia ser traduzida assim: “e ele lhe fez conforme havia votado de modo que ela não conheceu varão” (oração subordinada consecutiva) ou “e ele lhe fez conforme havia votado, ou seja, ela não conheceu varão” (וְ /we/, “e” explicativo, epixegético). Desta forma, Jefté não sacrificou sua filha como oferta queimada, mas a dedicou como virgem perpétua no serviço do templo. Ademais, as palavras וְהִעַלְתִּיהוּ עֹלָה /wēha 'ālītīhū 'olāh/, “oferecerei como oferta queimada” não são repetidas aqui quando o voto é cumprido.

Tal posição também foi influenciada pela sugestão de David Kimhi, importante exegeta judaico na idade média, que interpretou a segunda conjunção וְ /we/, “e” na frase

וְהִעַלְתִּיהוּ עֹלָה לַיהוָה /wēhāyāh layhwāh wēha 'ālītīhū 'olāh/, “será para o Senhor e o oferecerei em holocausto” como uma conjunção alternativa “ou”: “será para o Senhor ou oferecerei em holocausto”. Assim, o sentido é que se fosse um animal seria sacrificado e se fosse um ser humano seria dedicado ao Senhor no serviço do templo. Este pensamento está nas palavras de Ronald Allen,

a conjunção na declaração pivô de Jefté no verso 31, que “o que quer que” ou “quem quer que” saia da porta “será do Senhor, e eu oferecerei em



holocausto” poderia ser traduzida como *ou*. Assim, se uma pessoa saísse primeiro, ele dedicaria esta pessoa ao Senhor, ou se fosse um animal que saísse primeiro, ele ofereceria o animal em holocausto (ALLEN, 2007).

Algumas observações tornam-se aqui pertinentes. Em primeiro lugar, a interpretação de David Kimhi é altamente improvável do ponto de vista gramatical. Faltam exemplos de construções gramaticais semelhantes a esta em que o וְ /we/, “e” seria usado como conjunção alternativa. Um exemplo que mais se aproximaria na Bíblia Hebraica seria Ex 21,15, porém mesmo assim a construção gramatical e sintática é diferente.<sup>24</sup> A segunda diz respeito à possibilidade de ela servir no templo num regime de celibato perpétuo. Embora se deva concordar que pelo menos duas passagens falam de mulheres tendo responsabilidades ministeriais no tabernáculo, a saber, Ex 38,8; 1Sm 2,22 (SMITH, 1995), não há evidência nem fora nem dentro da Bíblia Hebraica que aponte para mulheres ou homens que serviram em tempo integral e em regime celibatário quer no tabernáculo quer no templo. Assim, mesmo a existência de um grupo de jovens moças servindo no tabernáculo não é demonstravelmente evidente a partir das passagens usadas para comprovar isso (Ex 38,8; 1Sm 2,22). Nem o apelo a lei das opções para votos (Lv 27) se aplica diretamente a esta situação. Nada é dito ali sobre serviço substitutivo a Deus em troca do sacrifício – nem mesmo a substituição por pagamento monetário. Na ausência de qualquer clara evidência que indique a dedicação da garota ao serviço do templo como virgem perpétua, a mais natural interpretação do eufemismo que Jefté “lhe fez como havia votado” parece ser que ele ofereceu sua filha como sacrifício humano.

Além disso, o pedido de chorar dois meses sua virgindade não faria muito sentido, visto que poderia chorar por ela pelo resto da vida. Até porque, mesmo que tivesse ido servir no templo não estaria reclusa do convívio social de qualquer forma, como também não acontece com Samuel, um exemplo de dedicação aos serviços do templo na História Deuteronomista.

Tendo em vista a discussão acima, parece mais adequado considerar a conjunção וְ /we/, “e” como circunstancial. Sendo assim a cláusula וְהָיָה לְאִי־יָדְעָה אִישׁ /wěhî' lō' yād' āh' īš/, “e ela não conheceu varão” revela em que circunstância ela morreu, ou seja, que ela morreu ainda virgem. Por isso a frase poderia ser traduzida como “ela não tinha conhecido varão”. Além disso, o fato de não se repetir as palavras וְהָיָה לְאִי־יָדְעָה

<sup>24</sup> Na expressão de Ex 21:15 (וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת:) “O que matar seu pai ou mãe certamente será morto” o *we* deve ser traduzido como conjunção alternativa, mas neste caso liga dois substantivos e não duas orações.

*/wēha ʿālītīhū ʿólāh/*, “sacrificar um holocausto” não passa de argumento do silêncio. Até porque a frase *וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת-נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר* */wayya ʿs lāh ʾet nidrô ʾāšer nādār/* “ele lhe fez como havia votado” parece evidentemente retomar as mesmas palavras do verso 31, e ainda, as palavras da própria filha: *עֲשֵׂה לִי כְאֲשֶׁר יָצָא מִפִּיךָ* */ʿśeh lī ka ʾāšer yāšā ʾmīpīkā/*, “faze comigo conforme saiu da tua boca”. É possível que simplesmente “o narrador deliberadamente suavize o horror de seu fim e poupe o leitor dos detalhes horrendos” (BLOCK, 2001, p. 374) do sacrifício. Por fim, cabe lembrar a importância da temática da prole dentro da narrativa de Jz 11,29-40 e dentro do livro como um todo bem como no mundo do Antigo Testamento, como já foi mencionado. Tal circunstância (morrer ainda virgem) não apenas era terrível para a própria moça, mas para o protagonista, seu pai.

O segundo questionamento diz respeito à cláusula *וַתְּהִי-חֹק בְּיִשְׂרָאֵל* */watthî ḥōq bēyisrāʿēl/*, “tornou-se costume em Israel”. Em primeiro lugar, há uma incongruência gramatical, pois o verbo *וַתְּהִי* */watthî/*, “tornou-se” está no feminino enquanto o substantivo *חֹק* */ḥōq/*, “costume” é masculino. Além disso, “tornar-se costume” no idioma hebraico requer a preposição *לְ* */lē/*, “para, por” e não a preposição *בְּ* */bē/*, “em” como se encontra no verso 39. Para solucionar o problema, um dos recursos é considerar o verbo *וַתְּהִי* */watthî/*, “tornou-se” impessoal e supor que a preposição *בְּ* */bē/*, “em” esteja funcionando como *לְ* */lē/*, “por” neste caso. Só assim pode-se traduzir a frase por “tornou-se costume em Israel”. Um importante testemunho para esta tradução é a LXX, a tradução grega mais antiga da bíblia hebraica, que traduz *חֹק* */ḥōq/* pela palavra grega *πρόσταγμα* */prostagma/*, que geralmente significa “ordenança” (LIDDEL; SCOTT, p. 1525). Isso é seguido praticamente por todas as versões inglesas e portuguesas.<sup>25</sup>

Por outro lado, a Peshitta<sup>26</sup> traduz a mesma oração mantendo o verbo no feminino e não recorrendo a emenda. Desta forma, a frase se lê “ela tornou-se um exemplo em Israel”. De fato, esta seria a tradução mais natural do ponto de vista gramatical. E alguns estudiosos têm considerado essa leitura preferencial. No entanto, essa tradução traz um problema, o

<sup>25</sup> Em português, por exemplo: ARA, ACF, ARC, BJ. Em inglês, por exemplo: NJB, JPS, NAB, NAS, NRS (ver lista de abreviaturas e siglas).

<sup>26</sup> Versão siríaca do Antigo Testamento. Provavelmente tem o mérito de ser a primeira versão do texto massorético para uso cristão. Alguns remontam sua origem ao I e II século AD. Esta é ainda a versão padrão das igrejas cristãs siríacas. É verdade que a tradição da Peshitta para o Antigo Testamento segue um rumo totalmente diferente da Peshitta do Novo Testamento. O nome Peshitta, “simples”, provavelmente não aparece antes do IX século. Para mais informações sobre as versões siríacas da Bíblia Hebraica ver FREEDMAN, 1996, p. 6:794-798.

significado da palavra  $\text{חֹק} /hōq/$ , “costume” ou “exemplo”. Segundo Harris-Archer-Waltke (1999, p. 520-521) o vocábulo geralmente significa decreto, ordenança, prescrição, regra e neste caso costume, que aparentemente não se encaixa nesta última leitura. Marcus lembra que a única pista para esta tradução se encontra na própria Peshitta que traduz a palavra hebraica  $\text{חֹק} /hōq/$ , “costume” pela palavra siríaca ‘*eta*’, que por sua vez é usada também para traduzir equivalentes hebraicos como sinal, símbolo e lembrança, contendo um significado secundário de exemplo. Entretanto, além da dificuldade em atribuir este raro significado à palavra, também levanta outra pergunta: de que forma a experiência da sacrificada seria um exemplo para Israel? Seria esta mais uma das questões que o autor pode ter preferido deixar em aberto?

De qualquer forma, se a leitura da frase  $\text{וַתְּהִי־חֹק בְּיִשְׂרָאֵל} /watthî hōq bēyisrā'el/$ , “assim tornou-se costume em Israel” deve ser assim, ainda permanece a dúvida sobre a natureza deste costume que é descrito no próximo verso da narrativa transcrito a seguir:

$\text{מִיָּמִים וּמִיָּמָה תִּלְכְּנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת־יִפְתָּח הַגִּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה} /mīyyāmîm yāmîmâh tēlaknâh bēnôt yisrā'el lētannôt lēbat yiptâh haggil'ādî 'arba 'atyāmîm baššānâ/$ , “de tempos em tempos as filhas de Israel lamentam pela filha de Jefté, o gileadita, durante quatro dias do ano.” (11,40). Neste ponto paira o último questionamento desta etapa, isto é, a natureza deste costume.

O verso não diz muito a respeito do costume, nem mesmo sobre sua periodicidade. A expressão literal  $\text{מִיָּמִים וּמִיָּמָה} /mīyyāmîm yāmîmâh/$ , “de dias em dias” não esclarece a época em que acontecia o lamento das filhas de Jerusalém, nem se o mesmo ocorria em quatro dias consecutivos ou espalhados separadamente ao longo do ano. Não há também menção de algum costume ou festival parecido com este em todo o Antigo Testamento. Assim, Block conclue que

É duvidoso se esta observância tornou-se realmente um evento nacional. A ausência de qualquer atestação externa provavelmente pode ser atribuída ao fato de que os eventos descritos neste ponto se restringem apenas as tribos transjordanianas, cujos conterrâneos cisjordanianos tenderam a marginalizar desde o início (2001, p. 375).<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Lembrando que em Juízes a expressão “em Israel” pode ser usada para designar apenas uma parte dele. O autor pinta tons nacionais onde as situações evidentemente têm em vista ações locais. Uma das explicações para isso pode ser a visão corporativa presente no Antigo Testamento. Isso fica claro no caso dos juízes que mais do que libertadores nacionais são libertadores locais. No entanto são denominados juízes de Israel.

De fato, “sem qualquer clara indicação de sua natureza, é difícil sugerir paralelos no mundo antigo” sobre esse costume (MATTHEWS; CHAVALAS; WALTON, 2000). Tendo isso presente, a visão de que o texto de Jz 11,29-40 é somente etiológico, ou seja, tem o objetivo de explicar a origem de um costume, não parece se coadunar com os fatos, na medida em que descreveria um costume tão obscuro e que talvez tenha se perdido no tempo em algum canto da Palestina. Adicionalmente, o fato de os quatro dias no ano não corresponderem aos os dois meses de lamento contribui para essa conclusão. Com este quadro em mente tem-se a extensão da dificuldade em se resolver a ambiguidade do verbo לְתַנּוֹת /*lētannôt*/, “lamentar” neste contexto, principalmente em vista da escassez de informações sobre o costume.

A raiz תנה /*tnh*/, “lamentar” aparece na Bíblia Hebraica apenas três vezes fora de Jz 11,40, uma em Os 8,10<sup>28</sup>, outra em Os 8,9<sup>29</sup> com significado praticamente igual de “alugar” ou “arrendar”. E aparece em Jz 5,11 significando “comemorar” ou “recontar”<sup>30</sup> os atos salvíficos de Javé em favor de Israel. Em Jz 11,40 muitos concordam que signifique lamentar, como por exemplo, VanGeremen (1997), Kirst (2004, p.268) e Boling (apud MARCUS, 1986, p.35). A raiz pode, então, significar também tanto “lamentar” como “comemorar”<sup>31</sup>. Outra interpretação da palavra לְתַנּוֹת /*lētannôt*/ é encontrada nos comentários de judeus medievais como David Kimhi, Ralbag e Abravanel, que a traduzem por “consolar” (MARCUS, 1986, p.35). De acordo com eles, o verso 40 não representa um festival, mas eventos vigentes durante o tempo de vida da garota, que recebia suas amigas para consolá-la quatro vezes no ano. Alguns intérpretes modernos como Smith concordam também com esta ideia. Ele afirma: “obviamente o escritor esperava salientar que esta jovem garota foi dada ao Senhor em estado de virgindade. Quatro dias no ano as filhas de Israel iam (ao tabernáculo?) consolar a filha de Jefté” (SMITH, 1995). Evidentemente, esta posição pressupõe a visão não sacrificialista.

Entretanto, o contexto da passagem parece contribuir para que “lamentar”, em vez de “comemorar” ou mesmo “consolar” seja preferível. Vale lembrar que os versos 37 e 38 registram o pedido da filha, a permissão do pai e a realização do mesmo com suas amigas do lamento ou choro (בכה/*bkh*/) por sua virgindade. E é exatamente depois de retornar deste empreendimento, ou seja, de chorar ou lamentar (בכה/*bkh*/), que o voto é cumprido e o

<sup>28</sup> Qal

<sup>29</sup> Hiphil

<sup>30</sup> Piel

<sup>31</sup> Piel

costume instituído, e aparentemente a partir desta experiência. Assim, o significado mais natural dentro do contexto seria “lamentar”.

Mas, uma última observação ainda é pertinente. Do ponto de vista etimológico, a palavra pode ser um cognato<sup>32</sup> da raiz ugarítica *tny*, que significa “relatar, recontar”; os mesmos significados que a raiz tem no siríaco e no aramaico (VANGEMEREN, 1997, p. 403). Neste caso, de qualquer forma, se “recontar” pode estar incluso do campo semântico da palavra a ideia de lamentar ou comemorar inclui o caráter extraordinário do acontecimento. Assim, talvez, o que aconteceu com a filha de Jefté deveria ser recontado, lembrado para que jamais pudesse voltar a acontecer. Neste sentido, do ponto de vista deuteronomista o verso 40 pode ser entendido mais do que um festival, como um memorial do horror que pode ser praticado quando Israel volta às costas a Javé. De qualquer forma, é interessante notar, ainda que com alguma limitação, que “nenhum memorial foi erguido para Jefté, mas a memória de sua filha foi imortalizada num festival celebrado em sua honra” (BLOCK, 2001, p. 375).

### 1.3 Estrutura literária

A estrutura do livro de Juízes pode ser bem instrutiva para o propósito deste estudo como se verá a seguir. Por isso, antes de se partir para algumas ponderações sobre a problemática do sacrifício humano do Antigo Testamento é importante compreender onde a narrativa está inserida no livro. Até porque para o método historiográfico israelita, o arranjo das histórias também é importante, visto que é através delas e da forma como são organizadas que o autor transmite sua mensagem. A estrutura de Juízes segue abaixo:

- A Introdução I (1,1-25)
- B Introdução II (2,6 – 3,6)
- C Otniel (3,7-11)
- D Eúde (3,12-31)
- E Débora - Baraque (4,1 – 5,31)
- F Gideão (6,1 – 8,32)
- E' Abimeleque (8,33 – 10,5)
- D' Jefté (10,6 – 12,15)
- C' Sansão (13,1 – 16,31)
- B' Epílogo I (17,1 – 18,31)
- A' Epílogo II (19,1 – 21,25)

Essa estrutura inclui os principais Juízes deixando de fora Tola e Jair (10,1-5) e Ibsã, Elom e Abdom (12,8-15), pois suas histórias não passam de breve menção no livro. Ao

---

<sup>32</sup> Cognato: ser de raiz comum.

que parece eles podem ter sido aqui incluídos para completar o número significativo de doze Juízes.

A estrutura mostra um movimento intencional que vai dos juízes vistos sob uma ótica positiva (Otoniel, Eúde e Débora) aos juízes vistos sob uma ótica negativa através de graves falhas morais (Abimeleque, Jefté e Sansão). Assim, Gideão parece ser o ponto intermediário da estrutura<sup>33</sup>. Isso pode indicar que o editor pretende traçar uma linha de decadência moral mesmo entre os juízes, o que implica num quadro geral de corrupção moral. Pois, mesmo os “escolhidos” por Javé falham drasticamente. Isso também é perceptível no fato de que, mais tempo nos detalhes é empregado nas últimas narrativas do livro, por exemplo, como no sacrifício de Jefté (sacrifício humano), nas “aventuras” amorosas de Sansão (casamento misto, infidelidade a voto, imoralidade), na controvérsia entre Mica e os danitas (idolatria, santuário concorrente, sincretismo religioso, roubo) e no incidente entre o levita de Efraim e sua mulher que pode ser considerado o ápice do declínio moral para o deuteronomista (estupro, sexualidade desordenada e assassinato). Os notáveis paralelos entre Jz 19,20-24 e Gn 19,3-9 demonstram que os filhos Israel estavam cometendo os mesmos pecados de Sodoma e Gomorra, cidades alvos dos castigos divinos no Pentateuco. No encerramento desta seção lê-se: *Cada um que a isso presenciava aos outros dizia: Nunca tal se fez, nem se viu desde o dia em que os filhos de Israel subiram da terra do Egito até ao dia de hoje; ponderai nisso, considerai e falai* (Jz 19,30). É interessante perceber que tais atos são expressamente condenados pela teologia deuteronomista. Por isso, são destacados aqui como graves distorções do plano original de Javé para Israel. Esses pecados, na ótica do editor, foram repetidos na história de Israel e finalmente tornaram-se a causa do cativo babilônico. E exatamente por isso, na perspectiva do editor final, são destacados no fim de Juízes e incluídos da História Deuteronomista.

Assim, é instrutivo notar onde a história do sacrifício da filha de Jefté está inserida na estrutura literária de Juízes. Seja qual for sua interpretação, a menção desta história se enquadra no propósito do deuteronomista de salientar o declínio moral presente

---

<sup>33</sup> A partir de Gideão as falhas dos juízes começam a ser mencionadas. Algumas delas seguem: a) cinicamente expressou desapontamento pela maneira como Deus estava tratando a nação (6,13); b) relutou em aceitar o chamado de Deus para ser um libertador (6,15); c) exigiu um sinal para confirmar que o sinal realmente era de Deus (6,17); d) embora tenha obedecido a Deus derrubando o altar de Baal, ele o fez a noite porque temia os habitantes de seu vilarejo (6,27); e) o incidente com a lâ revela falta de fé, porque não era nada mais do que uma tentativa de confirmar o que ele já sabia ser a vontade de Deus (6,36-37); f) tomou medidas extremas de vingança contra seus co-irmãos israelitas em Penuel (8,6-17); foi o primeiro juiz que usou a espada contra seus compatriotas; g) ao construir um éfode levou a nação a idolatria (8,27); h) embora se tenha recusado a reinar, suas ações mostram que ele cobiçava esta honra (8,23-31)

neste período. Este fato por si só, a princípio, já mostra a desaprovação de tal ato pelo deuteronomista.

Portanto, tendo isto em mente, o próximo passo será esboçar algumas ponderações sobre a temática do sacrifício humano nos livros históricos do Antigo Testamento.

#### 1.4 *O sacrifício humano nos livros históricos do Antigo Testamento*

Embora a temática do sacrifício humano não esteja no escopo desta pesquisa, levar-se-á a cabo, ainda que breve e resumidamente, uma discussão sobre o assunto nos livros históricos do Antigo Testamento, mais particularmente na História Deuteronomista<sup>34</sup>. Não se preocupará neste ponto em se tomar uma posição quanto à origem do sacrifício israelita ou sobre a teoria correta sobre o sacrifício, muito menos em se dissertar sobre o significado e importância do sacrifício na sociedade israelita.<sup>35</sup> Antes o foco estará na questão de que textos como o de Jz 11,29-40 ou outros no Antigo Testamento que lidam com o sacrifício humano apontam ou não para a existência normatizada de sacrifícios humanos dentro do proto-javismo, ou no javismo primitivo. Por razão de delimitação, os comentários abaixo compreenderam apenas a situação nos livros históricos da tradição deuteronomista.

Primeiramente, cabe ressaltar que, embora não estejam no foco deste estudo, não se está inconsciente das importantes teorias sobre o sacrifício, provenientes das ciências sociais que dialogam com o campo epistemológico das Ciências da Religião. Neste momento vale a pena considerá-las, pois podem servir de bússola para esta breve incursão sobre o tema do sacrifício. Entre estes estudos está o ensaio “Sobre o Sacrifício” de Mauss e Hubert (2005). Nele os autores definem o sacrifício como “um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (MAUSS e HUBERT, 2005, p.19). Outra importante obra sobre este tópico é a de René Girard, teólogo, frequentemente citado.<sup>36</sup> Ele entende a origem do sacrifício em

<sup>34</sup> Esses livros incluem Josué, Juízes, Rute, 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis. A coleção destes livros também é chamada de História Deuteronomista. Para mais informações ver CROSS, 1973, p.274-289; NOLL, 2007, p. 311-345.

<sup>35</sup> Três importantes obras que podem ser indicadas como boas introduções a este assunto são: (1) RINGGREN, H. **Sacrifice in the Bible**. New York: Association Press, 1962. 80 p.; (2) HERBERT, A. S. **Worship in Ancient Israel**. Richmond: John Knox Press, 1959. 51 p.; (3) ROWLEY, Harold H. **The meaning of sacrifice in the Old Testament**. Manchester: John Rylands Library, 1950. 74-110 p.

<sup>36</sup> Uma pesada crítica a Girard em língua portuguesa é feita por Adriane Rodolpho em dois artigos: “A violência e o sagrado segundo René Girard” (RODOLPHO, 2004, p. 8-18) e o outro onde ela compara as teorias sacrificiais de Mauss-Hubert e Girard, “Do Bode Expiatório à Galinha Preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert” (RODOLPHO, 2004, p.32-44).

termos de violência coletiva que resolve o conflito produzido pela crise mimética, “o sacrifício não é apenas uma violência a mais, uma violência acrescentada a outras, mas é a última violência, é a última palavra da violência” (GIRARD, 2008, p. 46). Bernard Lauret explica a teoria sacrificial de Girard nestes termos,

O sacrifício, com efeito, é uma ação que permite neutralizar, certamente à revelia de seus autores, a enorme carga de violência coletiva mimética que coloca em risco a própria destruição a sociedade. Na sociedade, cada um pode se opor ao outro para se apropriar do objeto de seu desejo e do desejo do outro. No sacrifício esta violência social é reunida e projetada sobre a vítima colocada à morte: “o bode expiatório” (LAURET apud ADOLPHO, 2004, p.75).<sup>37</sup>

Adicionalmente, menciona-se aqui a síntese apresentada por Rowley (1950). Ele destaca três grandes teorias sobre a origem e o significado do sacrifício,

(1) que o sacrifício era uma oferta de comunhão que buscava ligar juntamente o adorador e o deus por seu compartilhamento no corpo do animal sacrificado; (2) que o sacrifício era um dom apresentado ao deus para induzi-lo a agir em favor do ofertante; e (3) que o sacrifício liberava poder vital através da morte do animal (ROWLEY, 1950, p.76-77).

De fato, muitos outros estudos poderiam ser citados aqui, mas esta não se constitui a intenção desta pesquisa. Pelo seu caráter representativo, estas já serão suficientes. Porém, mesmo em face de seu valor, elas devem ser abordadas com cautela. Principalmente por seu caráter todo abarcante e reducionista. Embora todas expressem facetas diversas do sistema sacrificial de qualquer sociedade, moderna ou primitiva, elas falham devido seu caráter totalizador. Muitos sistemas abarcam mais do que uma destas definições. Um exemplo parece vir do sistema sacrificial apresentado no Antigo Testamento. Rowley acrescenta,

É provável que nenhuma simples teoria possa expressar até mesmo o mais primitivo significado do sacrifício, e que já era de complexo significado, tão remotamente se possa voltar. Dentro do pensamento do Antigo Testamento, nenhuma dessas visões pode nos dar a chave para a interpretação de todos os sacrifícios. Alguns sacrifícios são claramente propiciatórios, mas outros igualmente não eram. A oferta de ação de graças, por exemplo, claramente não era propiciatória. Alguns sacrifícios se pensava ter efeito sobre o ofertante e não meramente em seu favor, e mesmo em favor de outros por quais o ofertante os oferecia (ROWLEY, 1950, p.78-79).

Assim, tais teorias podem pretender esclarecer apenas alguns aspectos do sistema sacrificial israelita ou de qualquer outro vizinho geográfico. Mas não devem pretender ser

---

<sup>37</sup> Bernard Lauret é um crítico contumaz da teoria sacrificial de René Girard. Sua crítica é exposta em língua portuguesa também por Adriane L. Rodolpho em seu artigo “A Crítica de Bernard Lauret à teoria sacrificial de Girard: Resenha sobre o texto de Lauret, Bernard. “Comment n’être pas chétien? Questions aux thèses de René Girard sur Le sacrifice”. In *Lumière et Vie*, nº 146, 1980, pp. 43-53 (RODOLPHO, 2004, 75-84).



“onipresentes” e “onipotentes” no sentido de definir cabalmente quaisquer sistemas que existam, inclusive aquele do Antigo Testamento. É nesta perspectiva que tais teorias devem ser lidas. Agora se pode dar o próximo passo para a compreensão do sacrifício humano no Antigo Testamento.

Mas, ainda antes de prosseguir para a discussão do sacrifício humano no Antigo Testamento, cabe aqui uma segunda palavra de precaução. Diante do sistema sacrificial hebraico deve-se evitar duas posições extremas. A primeira é conceber que Israel estava num vácuo cultural e que não era influenciado religiosa ou culturalmente pelos seus vizinhos do Antigo Oriente Próximo. Na sua formidável obra “Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology” Jeffrey J. Niehaus (2008) expõe com clareza, impressionantes paralelos entre a religião de Israel e a de seus vizinhos. Tais paralelos implicam tanto numa teologia parcialmente comum quanto em aspectos rituais, sacrificais ou cerimoniais semelhantes. Assim, é inegável o fato que Israel ou o jlavismo bem como seus vizinhos compartilhavam de um pano de fundo teológico e cultural comum. Em outras palavras, a religião javista não era completamente singular em seu meio geográfico e cultural.

Contudo, a segunda posição extrema a ser evitada é a de que o sistema ritual israelita tomou tudo emprestado de seus vizinhos, negando assim qualquer aspecto singular dentro dele. Essa é a posição, por exemplo, de S.H. Hooke (1935) em seu ensaio “The Origins of Early Semitic Ritual”. Entretanto, pensar assim parece não apenas negar qualquer tipo de peculiaridade dentro do jlavismo bem como dentro das religiões circunvizinhas. Na mesma obra mencionada acima, Jeffrey Niehaus (2008, p. 13-33) propõe que, quando comparados entre si os paralelos também possuem limitações.

Neste tópico, uma visão mais equilibrada parece ser a de Harold Rowley, importante estudioso do sistema sacrificial de Israel. Em seu ensaio, “The Meaning of Sacrifice in the Old Testament”, ele diz

Qualquer que seja a fonte do ritual sacrificial de Israel, seja derivado de seu passado distante quer de Canaã quer de outras fontes, ou que veio a existir no curso de sua própria história, nenhuma simples ideia sobre isto será suficiente para explicar o significado dele de qualquer modo (ROWLEY, 1950, p.83).

Levando em conta as evidências textuais bíblicas ou extra-bíblicas, oriundas das descobertas arqueológicas do Antigo Oriente Próximo<sup>38</sup>, uma posição mais equilibrada seria admitir que

O sistema israelita de sacrifício, em sua essência, não parece ter sido nem uma inovação javista... nem um empréstimo dos cananitas, como Dussaud tem recentemente defendido, nem uma criação dos sacerdotes judeus no tempo do exílio. Em sua essência vem de seu antigo estoque semítico pré-mosaico de práticas religiosas (LORDS apud ROWLEY, 1950, p. 81).

Dessa forma, parece que a posição mais adequada seja admitir que há paralelos culturais e religiosos compartilhados por Israel e seus vizinhos. Porém, os mesmos possuem limitações. Às vezes coincidem na forma, mas não no significado; por vezes também o inverso. Esta concepção pode ajudar a abordar a temática do sacrifício humano no Antigo Testamento mais apropriadamente.

Para efeito de delimitação, como já foi dito, tratar-se-á aqui apenas de passagens que estejam presentes nos livros históricos da composição deuteronomista, considerando o cânon da Bíblia Hebraica como se encontra hoje. Até porque, ao que parece, a situação deste tema nas demais partes da Bíblia coincide com o quadro que emerge aqui.

Em primeiro lugar, vale ressaltar que “de fato, os sacrifícios humanos são atestados nas antigas religiões orientais, mas eles eram excepcionais, e tão particulares que se hesita em chamá-los verdadeiros sacrifícios” (VAUX, 2004, p. 479). De fato,

Quase todas incluem relatos de pessoas que sacrificam a coisa mais querida que têm, até mesmo a vida. Apenas em raros casos, contudo, encontramos relatos de morte regular de pessoas como sacrifícios, como entre os maias e os aztecas. O sacrifício humano normalmente tomava lugar em tempo de extraordinário perigo tais como seca prolongada, em tentativa de expiação em face de séria pestilência, desastre ou outras emergências. Relatos da prática quase sempre refletem aversão pelo horror (FAHLBUSCH in BROMILEY, 2003, p. 605).

Na verdade, há disputa e muitas dúvidas de tal prática em culturas como Egito, Mesopotâmia e Arábia. O testemunho mais evidente “vem do meio fenício e concerne aos sacrifícios de crianças” (VAUX, 2004, p. 479). No caso fenício, não se tem dúvida que, de alguma maneira, o sacrifício humano era praticado nesta cultura.

Contudo, no centro da problemática levantada neste ponto do estudo está a mesma questão levantada por Rolland de Vaux, um importante estudioso e arqueólogo francês católico, em sua obra “Instituições de Israel no Antigo Testamento” quando afirma que

---

<sup>38</sup> Como exemplo, uma importante descoberta sobre o sistema ritual de Canaã foi os textos de RAS SHAMRA. Cf. nota de rodapé 41.

A teoria dos sacrifícios humanos, já frágil para os outros ambientes orientais, foi contudo, estendida a Israel e um certo número de autores afirmam não só que os israelitas paganizados ofereceram os sacrifícios humanos a divindades estrangeiras, e não só que alguns dentre eles ofereceram tais sacrifícios a Iahvé confundido-o com deuses estrangeiros, mas que em uma época antiga e durante muito tempo o javismo oficial praticou, que até mesmo positivamente prescreveu os sacrifícios humanos (VAUX, 2004, p.482).

A evidência textual que apóia o posicionamento contrário do javismo com respeito aos sacrifícios humanos é esmagadora. Principalmente quando se tem em vista que ela é oriunda de diferentes tradições no Antigo Testamento. De fato, o Antigo Testamento expressamente abomina e proíbe o sacrifício humano (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31-32; 18,10; 1Re 16,30-34). Em particular, o sacrifício de crianças é visto como uma atrocidade e ofensa contra os mandamentos de Deus (Jr 7,31; Ez 16,20-21; 20,31) (BROMILEY, 2003, p. 259).

Nos livros históricos, onde há mais ocorrências, existem pelo menos sete episódios em que se pode reivindicar haver alusões a sacrifícios humanos. Porém, alguns são disputados. O primeiro está no livro de 1 Reis. 1Re 16,34, afirma que no tempo de Acabe Jericó foi reconstruída: *No seu tempo, Hiel reconstruiu Jericó; pelo preço de seu primogênito Abiram lançou-lhe os fundamentos e pelo preço de seu último filho Segub assentou-lhe as portas, conforme a predição que fizera por intermédio de Josué, filho de Num* (Bíblia de Jerusalém). Porém, o significado do texto é disputado. Como sinal disto, as versões não concordam entre si. A versão bíblica Almeida Revista e Atualizada (ARA), por exemplo, traduz 1Re 16,34: *Em seus dias, Hiel, o betelita, edificou a Jericó; quando lhe lançou os fundamentos, morreu-lhe Abirão, seu primogênito; quando lhe pôs as portas, morreu Segube, seu último, segundo a palavra do SENHOR, que falara por intermédio de Josué, filho de Num* (ARA). Não obstante, mesmo que o texto esteja falando de sacrifício de fundação, comum na Fenícia daquele período, isso ainda não reflete a realidade do sistema sacrificial israelita. A narrativa se dá exatamente no ponto em que mais são mencionados sacrifícios humanos, principalmente de crianças. Não parece ser coincidência, o fato de neste período do reinado de Acabe, haver nítido sincretismo religioso entre Israel e a Fenícia. Exatamente onde a prática do sacrifício humano, principalmente de crianças é atestada de forma mais clara, como já mencionado acima. Vale lembrar que três versos antes é dito que Acabe se casa com Jezabel, filha de um sacerdote sidônio do território fenício (1Rs 16,34). É notório que a influência de

Jezebel na religião israelita daquele tempo é ampla e pungente de acordo com a narrativa do reinado de Acabe (1Rs 16-21)<sup>39</sup>.

Os próximos dois episódios estão inseridos provavelmente neste contexto de sincretismo. 2 Rs 16,3 e 21,6 mencionam que Acaz e Manassés, respectivamente fizeram “passar seu filho pelo fogo”. Provavelmente uma alusão ao ritual ligado ao deus Moloque, deus amonita cujo culto envolvia o sacrifício de recém-nascidos. Segundo De Vaux,

a palavra *molek* se acha cinco vezes no Código de Santidade (Lv 18,21; 20,2-5), depois em 2Re 23,10 e Je 32,35; deve-se corrigi-la em 1Re 11,7 e Is 30,33. A palavra sempre está relacionada ao sacrifício de uma criança, menino ou menina, a quem se fazia “passar pelo fogo”; de acordo com 2Re 23,10 e Je 32,35, isto acontecia no “torrador”, *tofte*, do vale de Ben-Hinom, perto de Jerusalém. Sem que a palavra *molek* seja mencionada, é o mesmo rito que aparece em 2Re 16,3; 17,31; 21,6; Jr 3,24(?); 7,31; 19,5; Dt12,31; Ez 23,39 (VAUX, 2004, p. 482).

O quarto e quinto episódios não podem ser considerados sacrifícios. Em 1Sm 15,33 a execução de prisioneiros de guerra, mesmo diante de Javé, deve ser estudada como  $\text{הָרַם}$  /*herem*<sup>40</sup> e não como “sacrifício humano”. No caso de 2Sm 21,1-14, onde os gibeonitas desmembram descendentes de Saul, a morte deles é apresentada como pagamento de dívida de sangue e não como oferta sacrificial, que provavelmente se enquadra num rito de fertilidade cananita esclarecido pelo texto de Ras Shamra<sup>41</sup> (VAUX, 2004, p. 480). E em qualquer caso, os gibeonitas não eram israelitas. Assim, este caso nada pode ensinar sobre a religião de Israel.

O penúltimo episódio diz respeito ao momento em que Mesha, Rei de Moabe, numa atitude desesperada diante de uma iminente derrota pelas tropas de coalisão de Josafá (Judá) e Jorão (Israel) sacrifica seu primogênito: *Então tomou a seu filho primogênito, que havia de reinar em seu lugar, e o ofereceu em holocausto sobre o muro; pelo que houve grande indignação em Israel; por isso retiraram-se dele, e voltaram para a sua terra* (2Re 3,27 - ARA). Do mesmo modo, nada pode ser dito da religião de Israel neste episódio, pois, o

<sup>39</sup> Do capítulo 16 ao capítulo 21 de 1 Reis o nome de Jezebel é repetido quatorze vezes.

<sup>40</sup> Por  $\text{הָרַם}$  / *herem* / entende-se qualquer coisa que tenha sido votada para o Senhor quer ser humano, animal, ou objeto que Deus considera santíssima e, portanto, não deve ser vendida ou redimida pela substituição. As cidades ou nações estrangeiras que eram destinadas a destruição total também eram consideradas *herem*. Para a aplicação do termo em Levítico 27,28-29 ver importante artigo sobre esta problemática do sacrifício humano de Elias Brasil de Souza (SOUZA, 2002, p. 111-125).

<sup>41</sup> A antiga cidade de Ugarit na costa mediterrânea da Síria. Depois da descoberta em 1929 de diversos textos em uma língua até então desconhecida, o Ugarit, ela se tornou famosa mundialmente. Os textos ugaríticos revelam as tradições culturais, religiosas e míticas do período que vai do século XIV a XIII a.C. Isto explica a importância dada a Ugarit nos estudos do Antigo Oriente Médio e no mundo bíblico (YON, 1996, p.695-704).

sacrifício nem mesmo foi realizado por um israelita. E mesmo assim é praticado num momento extraordinário; o que nesse caso, não implica em qualquer ideia de regularidade dentro de um sistema estabelecido.

Mas, é no último episódio que se encontra maior controvérsia, a saber, Jz 11,29-40. Quem sabe é exatamente a problemática do sacrifício humano, presente neste texto, que foi a fonte de tantos debates ao longo dos séculos na tradição judaico-cristã. Principalmente o estranho silêncio deuteronomista diante do sacrifício macabro resultante de um voto feito a Javé. Para entender este tópico, quatro observações estão reunidas a seguir.

Em primeiro lugar, como já foi mencionado é importante entender o propósito do deuteronomista ao reunir as sagas dos juízes. Longe de estabelecer normas ou até de referendá-las, o objetivo do livro, como está redigido e inserido hoje dentro da História Deuteronomista e no cânon de forma mais abrangente, é mostrar a deteriorização não apenas religiosa, mas moral e social quando cada um faz “o que acha mais reto” (Jz 21,25) . Este objetivo contribui para o propósito geral da obra que é mostrar, sob sua própria perspectiva, as razões do cativeiro babilônico. É interessante notar, que 2Re 17,17, inclui nestas razões o sacrifício humano de crianças, cuja polêmica também vai ser vai na profecia pouco tempo antes do exílio como no caso de Jeremias (Jr 32,35).

Em segundo lugar, como já foi destacado, a narrativa de Jefté está inserida em uma estrutura literária peculiar, onde visivelmente há um aprofundamento da crise moral, religiosa e social. O destaque que o autor dá a esta situação é confirmado pelo teor das narrativas finais e os detalhes que ele revela das mesmas. Dessa forma, as narrativas que exemplificam tal crise são visivelmente maiores e mais detalhadas ao serem comparadas com as primeiras narrativas dos “bons heróis”. E é neste período de desintegração nacional que a narrativa está inserida.

Em terceiro lugar, o protagonista é apresentado de forma notavelmente negativa. Desde sua origem proscrita, a vida pregressa com “homens levianos”, a metodologia de trabalho como juiz (negociação), o episódio do sacrifício, o relacionamento com os efraimitas e finalmente, sua carreira curta de seis anos sem menção de filhos o descrevem de um ponto de vista muito negativo. Assim, dificilmente pode Jefté ensinar algo sobre o javismo ou o proto-javismo, senão pelo contraste.

E por fim, cabe salientar o método historiográfico israelita. Os livros históricos não são compêndios teológicos onde fóruns de discussão sempre estão abertos, nem mesmo são eles equivalentes a obras históricas ocidentais. De fato, a historiografia israelita mais do

que um registro histórico é uma interpretação teológica dos fatos. E essa interpretação muitas vezes se dá mais pela forma como tais fatos estão organizados, do que por comentários ou posicionamentos diretos dos autores. Esse parece ser nitidamente o caso em Juízes. Assim, é imperativo ouvir também o “silêncio” no qual as narrativas estão organizadas dentro dos livros históricos. Como no caso de Jefté, esse pode falar muito mais alto do que o barulho das palavras.

Mesmo assim, ainda resta um último questionamento: por que o deuteronomista incluiria uma narrativa em que o herói sacrifica a filha? Duas respostas têm sido propostas. Para Thomas Romër (1998, p. 27-38), a narrativa de Jz 11,29-40 é uma inserção pós-deuteronomista. De fato, ele admite que o sacrifício humano seja estranho a tradição deuteronomista. Ele relembra outra narrativa de sacrifício humano na História Deuteronomista<sup>42</sup> (HDtr) que é vista sob a ótica negativa do editor, a saber, quando o rei Mesha sacrifica seu próprio filho (2Re 3,27). Além disso, também destaca o fato que, de acordo com deuteronomista, a pior coisa que um governante de Israel poderia fazer era “passar seu filho pelo fogo” (2Re 16,3; 17,17; 21,6). Desta forma, admitindo que o voto seja feito sob a influência do espírito do Senhor (Jz 11,29)<sup>43</sup>, a narrativa não pode ser oriunda da pena deuteronomista. Para resolver a questão Römer propõe que a narrativa é uma inserção helenística pós-exílica que visa desafiar “a concepção deuteronomista da direta intervenção divina para a salvação ou punição” (ROMËR, 1998, p.38). Por que diferentemente da narrativa de Abraão e Isaque, Javé não interfere no caso. Exatamente como acontece nas tragédias gregas em que o autor traça paralelos, como por exemplo, na lenda de Ifigênia.<sup>44</sup> Ele assume, então, que o autor da narrativa de Jefté foi influenciado e é dependente literariamente desta lenda. Assim, ele conclui que

de certo modo, Juízes 11,30-40 é uma aplicação narrativa da máxima célica de Qohelet. Isto significa que o autor da história do sacrifício da filha de Jefté é um colega de Qohelet, treinado como ele era na cultura judaica e helênica e crítico da teologia oficial do deuteronomista (ROMËR, 1998 p.38).<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Para mais informações sobre a História Deuteronomista ver CROSS, 1973, p.274-289 e NOLL, 2007, p. 311-345.

<sup>43</sup> Ver comentário sobre 11,29 para a impropriedade desta conclusão nas páginas 19 e 20 deste trabalho.

<sup>44</sup> Filha de Agamemnon e Clytemnestra na mitologia grega. A lenda possui várias versões. Em algumas ela é verdadeiramente morta por seu pai, em outras um animal é substituído por ela, e ela é tomada pela deusa para servir como uma virgem e sacerdotisa. Em algumas versões o sacrifício está ligado ao voto precipitado de seu pai, que promete sacrificar a Artemis a criatura mais bela nascida em seu reino naquele ano (ROMËR, 1998, p.36).

<sup>45</sup> Qohelet: nome técnico para designar o autor de Eclesiastes,

Porém, Romër parece ignorar a estrutura literária em que a narrativa está inserida. De fato, sua percepção que o sacrifício humano é algo estranho dentro da tradição deuteronomista está correta, mas parece temerário recorrer ao método “tesoura e cola”<sup>46</sup> tão apressadamente. David Janzen salienta:

Römer, como outros estudiosos, aponta para a aparente incongruência desta história em seu contexto deuteronomista: Jefté é um salvador de Israel inspirado que sacrifica sua própria filha a Javé, mesmo embora tal ato tão claramente contradiga as práticas cúlticas adequadas aos olhos do deuteronomista (JANZEN, 2005, p.340).

Contudo, o próprio Janzen demonstra com propriedade que,

o retrato do sacrifício se enquadra no padrão de declínio moral no livro de Juízes, e forma uma parte integral e interconectada da história de Jefté como um todo. Além do mais, como parte deste todo reflete um importante tema salientado alhures pela história: quando Israel sacrifica como estrangeiros, agirá como estrangeiros também. Esta é a razão pela qual a história do sacrifício de Jefté é seguida imediatamente pela história da tribo de Efraim, que age exatamente como os amonitas, a nação estrangeira da narrativa, ao invadir Gileade (JANZEN, 2005, p.339).

Dessa forma, do ponto de vista deuteronomista a narrativa do sacrifício passa a ser uma ferramenta retórica (O’CONNELL, 1996, p. 171-203), em seu objetivo de destacar o declínio moral deste período, que mais tarde é repetido e acaba levando Judá ao cativeiro. Para o autor, Jefté claramente não é uma figura trágica, mas está junto com Eli e Saul<sup>47</sup> que manipulam inadequadamente os instrumentos cúlticos (JANZEN, 2005, p.355). Ademais, os argumentos de Romër pairam sob bases extremamente controversas, como por exemplo, a data pós-exílica da composição de Gn 22<sup>48</sup> e a influência helenística não só sobre Qohelet (Eclesiastes), mas também sobre o Antigo Testamento<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Alusão à moda no mundo teológico de se recorrer à inserção ou a emenda textual sem levar em conta outras possibilidades. Neste caso, que a narrativa de Jefté é uma inserção pós-exílica no cânon hebraico influenciada pelo mundo helênico.

<sup>47</sup> Eli, sumo sacerdote que recebe Samuel no templo quando ainda menino (ver 1Sm 1–4); Saul, primeiro rei de Israel (1Sm 9–11).

<sup>48</sup> Por ser um assunto periférico a data de composição de Gênesis não será discutida aqui, mas os seguintes comentários na parte introdutória questionam esta data para a composição de Gênesis:

WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. **The Bible knowledge commentary: An Exposition of the Scriptures.** Wheaton: Victor Books, 1985.

MATTHEWS, V. H.; CHAVALAS, M. W.; WALTON, J. H. **The IVP Bible Background Commentary: Old Testament.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

CARSON, D. A. **New Bible Commentary: 21st century edition.** Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1994.

SKINNER, J. **A Critical and Exegetical Commentary on Genesis.** New York: Scribner, 1910.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R. **A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments.** Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament.** Peabody: Hendrickson, 2002.

Além disso, Marcus (1986, p.40) salienta os três temas encontrados na história de Jefté, a saber, (1) o voto a uma deidade como consideração pelo livramento de alguma aflição ou pelo sucesso numa batalha, (2) o tema do voto de sacrificar a primeira coisa ou pessoa que aparecesse, e (3) o tema de que como resultado de um voto precipitado um filho único ou amado é sacrificado. E acrescenta que todos são comuns a diversas culturas. O que não implica dependência literária direta, mas pelo menos “background” comum de pensamentos. Até por que muitas dessas peças literárias ou folclóricas, são oriundas de lugares geograficamente opostos como a China, a Arábia e a Grécia. Assim, essa é mais uma das razões pelas quais a conclusão de Römer, que a filha de Jefté é a Ifigênea israelita, deve ser reconsiderada.

#### 1.4 Síntese

Ao longo deste capítulo, percebeu-se que não é por acaso que o sacrifício da filha de Jefté, como registrado em Juízes 11,29-40, bem como suas motivações, têm intrigado leitores e estudiosos de todas as épocas. Uma narrativa cheia de ambiguidades e repleta de incertezas intencionais ou não, tem inquietado a mente do intérprete bíblico. Verdadeiramente, o voto realizado e cumprido pelo juiz, que passou de proscrito a “herói” libertador, tem provocado reações e emoções divergentes, bem como tem se destacado por sua singularidade dentro do cânon do Antigo Testamento.

Como se viu, Jefté realiza um voto momentos antes de partir para a investida contra os filhos de Amom. Nesse voto ele promete oferecer como “holocausto”, ou seja, como oferta queimada, quem lhe viesse primeiro ao encontro quando voltasse vitorioso. Para a sua surpresa, como propõe o texto, ao retornar da campanha contra os filhos de Amom, sua única filha com pandeiros e danças vem ao seu encontro. Com terror Jefté a reconhece de longe. Conta-lhe acerca do voto, que ela voluntariamente se dispõe a participar do cumprimento.

---

WENHAM, G. J. **Word Biblical Commentary**: Genesis 16-50. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

MATHEWS, K. A. (2007, c). **Genesis 11:27-50:26**: The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005.

<sup>49</sup> Para mais informação sobre a influência helenística sobre Eclesiastes (Qohelet) conferir a introdução dos seguintes comentários:

KRÜGER, T., DEAN, O. C.; BALTZER, K. **Qoheleth**: a Commentary. Fortress Press, 2004.

MURPHY, R. **Word Biblical Commentary**: Ecclesiastes. Dallas: Word Incorporated, 2002.

GARRETT, D. A. **Proverbs, Ecclesiastes, Song of songs**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.

CLARKE, A. **Clarke's Commentary: Ecclesiastes**. Albany: Ages Software, 1999.



Após dois meses de lamentação por sua virgindade e do afastamento com algumas amigas em local solitário, ela retorna e seu pai cumpre o voto que havia feito.

Do ponto de vista da análise, parece imperativo reconhecer que há perguntas até agora não respondidas satisfatoriamente na história da exegese do texto. Na discussão sacrificialista e não sacrificialista da narrativa, a posição sacrificialista tende a formular argumentos mais contundentes. Contudo, se admite a ambiguidade na qual o texto notoriamente foi elaborado. Por isso, qualquer dogmatismo sobre este ponto aparentemente não é razoável.

Quanto à discussão sobre as referências do sacrifício humano nos livros históricos do Antigo Testamento juntamente com Jz 11,29-40, pode se concordar com Bromiley ao afirmar que “estas referências explicitamente negam que esta prática era parte legítima da adoração a Yahweh” (2002, p. 259-260). Ele continua, “embora o sacrifício humano tenha tomado lugar em Israel, era considerado um pecado execrável e nunca foi um aspecto aprovado da adoração javista” (2002, p. 259-260). Esse pensamento também é seguido por Herbert. Ele diz,

Sem dúvida, o sacrifício humano era praticado em Canaã, e a prática foi adotada por certos israelitas. Mas, não há evidência que isto foi uma prática normal na religião israelita, em vez disso parece que surge como uma recrudescência da antiga prática canaanita, e é aparentemente provocada por um crescente senso de insegurança durante a parte final da monarquia” (HERBERT, 1959, p.19).

Portanto, no que diz respeito à regulamentação do sacrifício humano no proto-javismo, a falta de evidências textuais e o silêncio arqueológico e epigráfico impedem o estudioso contemporâneo de tomar uma decisão sobre a questão.

Finalmente, quanto ao sacrifício efetuado por Jefté, mais do que apontar para a possibilidade da regulamentação do sacrifício humano no proto-javismo, mostra um mau exemplo não apenas para o seu tempo, mas para as gerações subsequentes que não deve ser seguido. E quem sabe serve também de alerta quanto ao perigo que noções religiosas equivocadas podem exercer, bem como de que maneira tais noções podem afetar negativamente a vida de pessoas inocentes como a filha de Jefté.

## 2 HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO DE Jz 11,29-40

As questões levantadas pela narrativa do sacrifício da filha de Jefté, salientadas no capítulo anterior, nutriram uma prolífera história de interpretação da perícopé. A popularidade da história de Jefté e sua filha não tem se restringido apenas à erudição teológica nos círculos acadêmicos, antes, como afirma Marcus, já em 1948 o professor inglês W.O. Sypherd

foi capaz de compilar um livro inteiro documentando onde o tema tem sido usado na literatura, música, pintura e artes afins (gravura, escultura, ilustração manuscrita e tapeçaria)... cerca de 300 obras literárias em quase cada língua moderna, desde a idade média até o final da década de 1940. (MARCUS, 1986, p.7).

Marcus ainda acrescenta que o tema tem servido de inspiração para composição de dramas, poemas novelas, hinos, cantatas e óperas (MARCUS, 1986, p.7). No mundo erudito não tem sido diferente, uma grande quantidade de dissertações saíram do prelo especialmente nos séculos XVII e XVIII quando esforços foram empreendidos para racionalizar e explicar as ações de Jefté (MARCUS, 1986, p.7).

Diante desse fato, este capítulo visa apresentar as principais linhas de interpretação da passagem ao longo das tradições judaica, cristã e contemporânea, com o objetivo de buscar possíveis paradigmas interpretativos, pressupostos ou perspectivas que podem ter influenciado, de alguma forma, mudanças de entendimento sobre texto. O resultado das observações apresentadas neste capítulo proporcionará o subsídio para a última discussão desta pesquisa, a saber, o problema das múltiplas interpretações de um único texto na perspectiva de H.G. Gadamer, onde se apontará benefícios e limitações trazidos pela Nova Hermenêutica.

Longe da pretensão de ser exaustivo na apresentação da história da exegese de Jz 11, procurar-se-á estabelecer apenas os marcos principais dentro da tradição judaica, cristã e contemporânea. Assim, no escopo da tradição judaica, a pesquisa compreenderá a interpretação judaica antiga e se restringirá ao Targum de Juízes, a obra de Pseudo-Filo, Flávio Josefo e aos escritos rabínicos fixados na literatura midráshica<sup>50</sup>. Por envolver um escopo enorme de material escrito, os intérpretes da tradição cristã serão selecionados a partir de sua representatividade e serão divididos em Patrística, intérpretes da Idade Média e da Reforma. Por fim, na contemporaneidade atenção será dada à interpretação da perícopé

---

<sup>50</sup> Estes termos e autores serão esclarecidos na seção que tratará da interpretação judaica.

oriunda da exegese contextual feminista, que marca uma mudança importante de perspectiva na abordagem do texto.

De especial importância para a história da interpretação de Juízes 11,29-40 são as obras de Thompson (2007) e de Marcus (1986). Embora também não sejam exaustivos, ambos os autores proporcionam uma importante fonte bibliográfica dos intérpretes da tradição judaico-cristã que lidaram com a passagem.

O estudo da história da interpretação de Juízes 11,29-40 mostrar-se-á de grande utilidade para o entendimento adequado da própria passagem, pois nas palavras de Thompson

Juízes 11 provavelmente levanta menos problemas pelo que é dito do que por aquilo que deixa de dizer. Contudo, as maneiras pelas quais os comentaristas têm preenchido estes silêncios falam-nos muito sobre como ler este texto à luz do testemunho bíblico mais abrangente no que diz respeito ao valor da vida humana (THOMPSON, 2007, p.10).

Além disso, se concluirá que, diferentemente do que afirmou Phyllis Trible (1984, p.107), a filha sem nome não foi esquecida na “hermenêutica patriarcal”; antes, sua memória foi lembrada por vezes, não só pelas filhas de Israel que a lamentavam quatro vezes no ano, mas pelos exegetas que no passado se debruçaram sobre este texto.

## 2.1 *Tradição judaica*

Pode ser até redundante afirmar que a história da interpretação da Bíblia na tradição judaico-cristã começa com os próprios judeus. É notável perceber o grande volume de material produzido pelos intérpretes judaicos. Diante deste fato, é inevitável admitir que eram zelosos intérpretes das Escrituras. Como destaca Berkely Mickelsen: “Quando não estavam interpretando as próprias Escrituras, estavam interpretando as interpretações. Algumas vezes as interpretações das interpretações tinham de ser interpretadas” (MICKELSEN, 1972, p.24).

A exegese entre os judeus primitivos se deu, pelo menos, dentro de quatro tipos principais de métodos (VIRKLER, 2007, p. 36-39). A interpretação literal ou *peshat* considerava o significado pleno e claro do texto bíblico. Efetivamente esta servia de base para os outros métodos. A interpretação *midráshica*<sup>51</sup> marcou o método rabínico. Desta exegese

---

<sup>51</sup> Midrash refere tanto a um método quanto a um corpo de literatura. A última nuance será tratada no fim desta seção.

surgiram os midrashim e a chamada Torah Oral fixada na forma escrita no Talmude<sup>52</sup>, cuja autoridade mais tarde suplantaria a própria Torah Escrita. Hillel é considerado por muitos como o principal intérprete nesta escola e o pai deste método. Ele elaborou sete regras para a interpretação das Escrituras. Estas foram expandidas em até trinta e duas regras por rabinos posteriores. (MICKELSEN, 1963, p.214). Virkler destaca que a literatura midráshica se distancia da interpretação literal na medida em que:

(1) Dava significado a textos, frases e palavras sem levar em conta o contexto (...); (2) combinava textos que continham palavras ou frases semelhantes, sem considerar que tais textos se referiam às mesmas ideias; (3) tomava aspectos incidentais da gramática e lhes dava significação interpretativa (VIRKLER, 2007, p.37).<sup>53</sup>

A interpretação *peshet*, embora tenha tomado emprestado das práticas *midráshicas* extensivamente, incluía um significativo enfoque escatológico. Foi particularmente utilizada na comunidade de Qumran. Por fim, a exegese *alegórica* foi adotada dentro do judaísmo principalmente pelos judeus da diáspora alocados em Alexandria. Esta abordagem adotava o princípio dicotômico fundamental de Platão (BERKHOF, 1994, p.16). Assim seu modelo hermenêutico seguia a divisão platônica do mundo e pessoas em duas esferas, uma visível e outra emblemática (KAISER; SILVA, 2009, p.211). Tudo que ofendia seu senso de propriedade no AT não era digno de Javé e, por isso, devia se buscar seu sentido espiritual ou oculto. Porém, a alegoria não foi usada apenas nestes casos. Filo, o principal representante desta corrente, usou a alegoria para cada passagem da Torah. Nas palavras de Virkler, Filo “acreditava que o significado literal representava um nível imaturo de compreensão; o significado alegórico era para os maduros” (VIRKLER, 2007, p.38).

No entanto, segundo Longenecker “apesar de diferenças em sua metodologia, os intérpretes judaicos concordavam em quatro pontos básicos”: (1) crença comum na inspiração divina; (2) convicção de que a Torah (oral ou escrita) continha a totalidade da verdade de

---

<sup>52</sup> Talmude é a coleção de livros resultantes da exegese midráshica realizada ao longo de muitos anos pelos rabinos judaicos. O Talmude Palestiniense foi compilado em Jerusalém cerca de 450 AD enquanto o Babilônico por volta do ano 500 AD. O talmude é composto pelo Mishná, que é o primeiro registro da Lei Oral judaica, ou seja, a interpretação rabínica oficial do Pentateuco (ca.200) e da Gemará, que é a explicação ou interpretação da Mishná. O Talmude como registro da Lei Oral possui mesma ou maior autoridade do que a Lei Escrita para os Judeus. Ambos contém hebraico e aramaico rabínico. Mickelsen o define nos seguintes termos: “o Talmude, de fato, é uma Mishná sobre a Mishná. Parágrafo por parágrafo, sentença por sentença a Mishná é citada. Depois vem as opiniões dos estudiosos que buscam revelar o significado dos estudiosos primitivos” (MICKELSEN, 1972, p.27).

<sup>53</sup> Virkler ainda proporciona um exemplo dessa exegese: “Pelo uso supérfluo de três partículas hebraicas, as Escrituras indicam... que algo mais está inserido no texto do que a aparente declaração parecia implicar. Esta norma está exemplificada em Gênesis 21:1, onde se lê que ‘Visitou o Senhor Sara’, e a partícula deve mostrar que o Senhor também visitou outras mulheres” (VIRKLER, 2007, p.37).

Deus para o homem; (3) muitas possibilidades de significado, por isso buscaram tanto os significados claros quanto os subtendidos ou deduzidos; e (4) a missão de traduzir a instrução de Deus para a vida através da interpretação (LONGENECKER, 1993, p. 167). Porém, a característica mais marcante e que mais moldou a exegese rabínica ao longo dos tempos foi a crença de que as Escrituras eram “os escritos de Deus” ou “santos escritos”. De fato, “consideravam-nas como tendo sido ditadas, escritas e editadas por inspiração” (LOPES, 2007, p. 50). Como consequência de reputar tão fortemente a origem divina e sobrenatural das Escrituras, através do método midráshico “atribuíam um sentido eterno ao texto, considerando cada expressão, cada letra, como significante” (LOPES, 2007, p. 56)<sup>54</sup>.

Para uma amostra de como o sacrifício da filha de Jefté foi interpretado dentro dessa tradição separou-se quatro testemunhos que tratam de Jz 11,29-40. Eles seguem abaixo e são: o Targum de Juízes, as “Antiguidades Bíblicas de Filo” de Pseudo-Filo, as “Antiguidades Judaicas” de Flávio Josefo, e a literatura midráshica que trata da narrativa, cuja composição data de 400-1200 d.C., mas reflete tradições orais muito mais antigas.

### 2.1.1 Targum

Um importante testemunho da interpretação judaica primitiva são os Targumin, que nos estudos bíblicos designa uma “tradução judaica primitiva da Bíblia para o Aramaico” (FREEDMAN, 1996, p.6). Porém, mais do que uma tradução, o Targum é uma interpretação em forma de expansão do texto hebraico. Pois, “além de seu sentido básico de ‘tradução’, o verbo *tirgēm* no hebraico rabínico pode também significar ‘explicar’ um verso bíblico ou um verso da mishná, onde a linguagem da explicação se confunde com a linguagem do texto original”.<sup>55</sup>

Com respeito a Juízes 11,29-40 a interpretação targúmica é provavelmente mais antiga do que a midráshica (SMELIK, 1995, p.556). Por isso será o primeiro testemunho a ser considerado na interpretação judaica. É possível que o Targum tenha assumido sua forma escrita básica por volta do II século. Porém, trata-se de uma tradição oral bem mais antiga. Alguns remontam seu começo aos tempos de Esdras e Neemias. Como o espaço não permite, serão salientados aqui apenas as questões divergentes na tradução que possam evidenciar a

<sup>54</sup> Lopes acrescenta que para eles “cada palavra tinha ‘70’ aspectos, e, portanto geração após geração poderia extrair lições de um texto, as quais eram consideradas como latentes ou implícitas” (LOPES, 2007, p. 56).

<sup>55</sup>Para mais informações sobre os Targumim ver: FREEDMAN, 1996, p. 320-330; LOCKWARD, A., 2003. p. 1014; WOOD; MARSHALL, 1996, p. 1152.

interpretação particular da perícopes pelo autor do targum. Três pontos podem ser considerados como importantes variantes do texto hebraico<sup>56</sup>. Em primeiro lugar, a interpretação targúmica destaca a seriedade atribuída ao voto feito por Jefté ao traduzir em 11,30 נִדָּר וַיִּדָּר /wayyīddar neder/, “fez um voto” por וקיים קים /wqyym qym/, “fez um juramento”. Em segundo lugar, de acordo com o targum o voto é cumprido literalmente, o que é considerado um grave erro. Isso fica claro na tradução de 11,39: “*E no fim dos dois meses, ela retornou para seu pai e ele cumpriu nela o seu voto. Ela não tinha conhecido homem algum. E tornou-se um decreto em Israel, para que ninguém possa oferecer seu filho ou sua filha como oferta queimada, como Jefté o Gileadita fez, o qual não foi inquirir Finéias, o sacerdote. Pois se ele tivesse inquirido Finéias, o sacerdote, ele a teria resgatado com uma consagração monetária.*” (grifo acrescentado). Como se vê a narrativa teria propósito exemplar para que o mesmo erro não viesse a ser repetido. Além disso, a falha de Jefté está no fato de que o sacrifício poderia ter sido evitado por resgate monetário previsto pela lei, visto que “as visões rabínicas sobre este sacrifício assumem que o voto poderia ser facilmente anulado” (SMELIK, 1995, p.555).

Em último lugar, vale destacar que a expansão targúmica não deixa claro se o erro de Jefté foi fruto de um ato inadvertido por um desconhecimento ou se foi um desrespeito consciente caracterizado por uma prática “pagã”, na qual Jefté oferece sua filha a Javé sob influência da religião dos vizinhos de Israel (sincretismo). Porém, o intérprete targúmico reage energicamente ao ato de Jefté elaborando sua morte numa nota marginal de Jz 12,7 da seguinte maneira: “*E Jefté julgou Israel por seis anos. Então, Jefté, o Gileadita, morreu de ferimentos mortais por que não poupou sua filha e não se sujeitou a Finéias, o sacerdote, que poderia ter desfeito o voto para ele. E seus membros lhe caíram e foram enterrados nas cidades de Gileade*” (grifo acrescentado). Embora o texto não esclareça de que modo Jefté é ferido mortalmente, fica claro que tal morte é um juízo sobre ele. A menção de que seus membros são enterrados em mais de uma cidade indica que o mesmo foi esquartejado publicamente. O que confere ao ato do sacrifício uma notoriedade popular, e por isso uma reação de horror coletivo. Isto pode apontar para a segunda possibilidade mencionada acima, a saber, que a ação de Jefté foi fruto de sincretismo, e por isso julgada como ímpia.

---

<sup>56</sup> Em 1995 Smelik lançou o “Targum de Juízes”. Neste importante livro o autor apresenta o próprio targum em aramaico, a tradução em língua inglesa e um comentário onde discute os principais aspectos do texto dentro do contexto da literatura rabínica em geral, bem como a discussão de crítica textual. Por ser uma tradução que respeita os critérios científicos, ela será usada nesta pesquisa (SMELIK, 1995).

### 2.1.2 Pseudo-Filo

Outro interessante testemunho sobre a interpretação do sacrifício da filha de Jefté está inserido na obra de Pseudo-Filo, nome atribuído ao autor do “Livro das Antiguidades Judaicas”, um pseudepígrafo<sup>57</sup> judaico preservado em Latim com o nome de “Liber Antiquitatum Biblicarum”, que contém uma narrativa seletiva da história de Israel de Adão a Davi. Tanto a autoria atribuída a Filo quanto o título da obra não parecem ser originais. Pois em nenhum lugar da obra o autor se identifica como Filo, nem a abordagem e a teologia são as mesmas encontradas na obra de Filo de Alexandria, cujo nome parece mais lhe conferir autoridade do que influência. Da mesma forma o título parece ser uma adição posterior provavelmente para ligar esta obra àquela de seu famoso contemporâneo Flávio Josefo, “Antiguidades dos Judeus” (PORTER; EVANS, 2000). A obra se trata de uma narrativa bíblica criativamente reescrita que se aproxima muito do ponto de vista literário das “Antiguidades Judaicas” de Josefo, do “Apócrifo de Gênesis” e “Jubileus” da comunidade de Qumran.

Quanto ao tema central da obra, Porter e Evans destacam que “o tema teológico central é a fidelidade de Deus à aliança com Israel. Os desastres que caíram sobre Israel em sua história primitiva de Adão a Davi foram punições apropriadas pelos seus pecados, especialmente a idolatria, e assim servem para confirmar a justiça de Deus” (2000). Desta forma, o autor usa criativamente as narrativas bíblicas para ilustrar questões consideradas especialmente instrutivas para sua audiência. A obra provavelmente foi escrita em hebraico, depois traduzida para o grego e finalmente para o latim. Não se sabe ao certo a data da composição do documento, mas há certo acordo que tenha sido no primeiro ou segundo século d.C. Contudo, o interesse em sacrifícios e em outras questões cúlticas bem como o silêncio sobre os eventos do ano 70 d.C. apontam para uma data pré-70 d.C. (PORTER; EVANS, 2000). Em qualquer caso, por sua antiguidade e por sua profunda inserção no pensamento do Judaísmo do primeiro século, esta obra torna-se de especial importância para entender a hermenêutica judaica na mesma época, e, mais particularmente a interpretação corrente de Jz 11,29-40 no mesmo período. As referências abaixo estão baseadas na tradução de M.R. James<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Pseudepígrafos são escritos que não foram aceitos como autênticos. Por isso, foram excluídos do cânon tanto judaico quanto cristão da Bíblia.

<sup>58</sup> O texto completo do tratado pode ser consultado na internet. PSEUDO-Philo. The biblical antiquities. Trad. de M. R. James . Internet sacred texts archives. Disponível na internet. <http://www.sacredtexts.com/bib/bap/bap56.htm>. Acesso em: 18 de abril 2011.

Pseudo-Filo trata do sacrifício da filha de Jefté no quadragésimo capítulo de seu tratado<sup>59</sup>. O capítulo trata exclusivamente da narrativa de 11, 29-40. O autor expande, também em forma narrativa, a perícopé alterando e acrescentando informações e adicionando hinos e diálogos. Pseudo-Filo começa com o resumo da batalha aumentando para sessenta cidades conquistadas em vez das vinte cidades mencionadas no Texto Massorético. Em seguida narra, então, o retorno vitorioso do guerreiro e menciona que algumas mulheres lhe vêm ao encontro, mas na frente vai a filha, que nesta narrativa tem um nome, Seila. Aparentemente o nome está relacionado com o sacrifício, pois Pseudo-Filo põe na boca de Jefté: *“Certamente teu nome se chama Seila, de modo que deverias ser.”* A irrevogabilidade do voto está presente também, pois Jefté afirma não poder voltar atrás. Ademais, o próprio nome da filha apontava preditivamente para seu sacrifício.

Um grande diferencial desta releitura é a descrição da atitude da filha, que participa muito mais ativamente na narrativa. Diante do voto Seila responde:

E quem é que pode ficar triste em sua morte quando vê o povo liberto? Não te lembras o que se deu nos dias de nossos pais, quando o pai apontou seu filho como oferta queimada, e ele não se opôs, mas consentiu alegremente? E aquele que tinha sido oferecido estava pronto, e aquele que ofereceu estava contente. Agora, portanto, não anule nada do que tens votado, mas me conceda apenas uma oração (PSEUDO-PHILO, 2011).

Desta forma, a dignidade da filha é equivalente a do próprio patriarca Isaque. É a filha que instrui o pai e também o anima em face do voto. Em seguida a filha faz o pedido para peregrinar pelas montanhas junto com suas amigas. E seu pai consente, usando a mesma fraseologia da narrativa bíblica. Entretanto, em Filo, além de lamentar a virgindade, a peregrinação também inclui a preocupação se o voto seria “aceito” ou não. Ela afirma: *“Eu temo que minha morte não seja aceitável, e que perca minha vida sem propósito”*. Assim, o autor não traça sua morte desastrosamente, mas a descreve como tendo um propósito, ainda que este não seja claro na narrativa de Pseudo-Filo.

A próxima ação é um tanto quanto enigmática. Pseudo-Filo continua narrando *“E Seila, a filha de Jefté saiu, ela e as virgens que eram colegas dela, e veio e falou com homens sábios do povo. E nenhum podia responder suas palavras”*. Não fica claro que tipo de indagações a filha fazia. Pode ser que fosse acerca de sua própria situação. A Mishná

---

<sup>59</sup> Para ver esse capítulo na íntegra conferir Anexo A.



prescreve que em alguns casos um voto poderia ser anulado pelos “sábios”<sup>60</sup>. Se for esse o caso, a menina buscou os sábios para que pudessem anular o voto, mas eles não conseguiram. E de acordo com o sonho, exposto a seguir, este impedimento vinha da parte do Senhor que planejava que a garota fosse de fato sacrificada. De qualquer forma, o que pode também estar implícito é a intenção do autor de apresentá-la como alguém mais inteligente que os sábios, os quais não podiam responder suas indagações. Uma referência à sabedoria da filha está nas palavras que lhe serão ditas num sonho noturno expostas a seguir.

É muito interessante perceber como a filha é muito menos passiva e relutante do que na narrativa bíblica. Aqui Jefté é o personagem coadjuvante. Muito mais atenção é dedicada à filha. Todas as falas em primeira pessoa pertencem à filha e são extensas. Exceto duas em que Jefté se pronuncia. Porém, uma é a pequena referência ao nome da filha, possivelmente explicando a razão de ser chamada Seila e a segunda é a ordem: Vá. A filha não é dominada pelo pai nem mesmo pelas circunstâncias, antes ela domina a situação. Seria Filo o primeiro exegeta feminista? Filo chega a mencionar uma revelação divina recebida pela filha após chegar ao monte Stelac. Durante a noite o Senhor lhe aparece dizendo:

Veja, agora tenho calado a língua dos sábios entre meu povo diante desta geração, de modo a que não possam responder a palavra da filha de Jefté, para que minha palavra possa ser cumprida, e meu conselho, como tinha planejado, não seja destruído: e tenho visto que ela é mais sábia do que seu pai, e uma donzela de entendimento mais do que todos os sábios que estão aqui. E agora que seu pedido por sua vida seja-lhe concedido, e sua morte será preciosa a minha vista por todos os tempos (PSEUDO-PHILO, 2011).

Não há precedente, cujo registro tenha sobrevivido, no qual a filha tenha uma posição tão elevada. Aqui a filha é considerada mais sábia do que o pai e com mais entendimento do que os sábios de sua época. Outra questão indagadora é o fato de Javé ter planejado sua morte, que é vista como preciosa diante dele. Infelizmente Pseudo-Filo não dá mais esclarecimentos. Porém, isto já é suficiente para entender que para ele sua morte não foi um acidente. Neste ponto, pode-se conjecturar mais um “link” entre Seila e Isaque, embora o fim da última história seja tão diferente.

Antes de Seila voltar ao seu pai para o cumprimento do voto, ela profere uma lamentação especificamente sobre sua virgindade. Nela, poeticamente, a própria natureza é convidada a participar: *“Escutai, ó montanhas, a minha lamentação, e olhai, ó vales, as*

---

<sup>60</sup> O costume está prescrito em pelos menos três tratados: Moed Katan 3.1; Nedarin 2.5; Nazir 5.3 em (DANBY, 1988, p.79).

*lágrimas de meus olhos, sejam testemunhas, ó rochas, do lamentar de minha alma*". Mais uma vez a lamentação é uma mistura de pranto porque *"não tenho sido saciada na cama de meu casamento"* e da preocupação se *"minha alma não será tomada em vão"*. Logo após o lamento, Seila volta para seu pai que cumpre o voto que tinha feito. No entanto, o fim da perícopes descreve muito mais fortemente o impacto da morte da filha na comunidade:

E depois que disse estas palavras, Seila voltou ao seu pai, ele fez tudo conforme tinha votado, e ofereceu ofertas queimadas. Então, todas as donzelas de Israel se reuniram e enterraram a filha de Jefté e a lamentaram. E os filhos de Israel fizeram uma grande lamentação e determinaram que naquele mês, no décimo quarto dia do mês, elas deveriam se reunir cada ano e chorar pela filha de Jefté quatro dias. E chamaram o nome de sua sepultura de acordo com seu próprio nome, Seila (PSEUDO-PHILO, 2011).

Como se nota, nesta narrativa é mencionado o sepultamento da filha, em que "todas" as donzelas de Israel participam e pelo qual todos os "filhos de Israel fazem um grande lamento". Não só o dia é determinado, 14º dia do mês (que não é mencionado no Texto Massorético), como lembrança de seu sepultamento e de seu sacrifício, mas também o lugar de sua sepultura é nomeado com seu próprio nome, Seila.

Por fim, duas coisas precisam ser destacadas. Em primeiro lugar, a maneira que Seila é introduzida na narrativa é diametralmente diferente do modo que a filha é apresentada no texto bíblico e nas releituras, tanto judaicas quanto cristãs. Ela ganha voz, ação e atitude e é descrita como mais sábia do que seu pai e mais entendida do que os sábios de então. Sua morte é descrita como valiosa diante de Deus para sempre, embora não seja claramente explicado o porquê. Em segundo lugar, mesmo que a narrativa apresente a filha de modo tão positivo, a posição do autor é claramente sacrificialista. Pseudo-Filo não busca salvá-la da morte, em vez disso atribui a sua pessoa e sacrifício valor e significância (já que o significado de sua morte não é esclarecido) que a posição não-sacrificialista não lhe confere.

### 2.1.3 Flávio Josefo

Outra passagem obrigatória na interpretação judaica do primeiro século é Flávio Josefo<sup>61</sup>, que também tratou da narrativa de Jz 11,29-40. Lopes (2007, p.97-105) apresenta um conciso e esclarecedor resumo da vida e obra de Josefo, bem como de seus princípios hermenêuticos que serão apresentados a seguir. Flávio Josefo nasceu por volta de 37 e morreu

<sup>61</sup> Para mais informações sobre Flávio Josefo consultar: GEISLER, 1999, p. 253; MYERS, 1987, p. 598; CROSS, 2005, p. 908.

em torno do ano 100 d.C. Por isso foi contemporâneo de Cristo e dos apóstolos. Seu valor maior reside no conhecimento proporcionado por sua obra sobre a história dos judeus sob dominação romana. Embora tenha sido muito criticado pelos judeus por sua subserviência aos romanos quando capturado em 66 d.C pelo então general Vespasiano, “o fato de que defendeu ardentemente a cultura e a religião judaicas em sua obra contra Apião, bem como em outras demais obras históricas, mostra que era um ardente defensor da cultura e religião judaicas” (LOPES, 2007, p.98).

Entre as obras de Flávio Josefo estão “As guerras dos judeus”, “Contra Apião”, uma “Autobiografia” e “Antiguidades Judaicas”, a mais importante e onde está presente a menção do sacrifício de Jefté. Josefo provavelmente dominava o hebraico, o aramaico e o grego e, por isso, podia ter acesso as três versões do Antigo Testamento de sua época (respectivamente o texto hebraico, os targumin e a septuaginta). Mas, “apesar de ter acesso a essas três versões das escrituras, é provável que Josefo tenha usado mais o texto hebraico, citando-o ou traduzindo-o livremente para o grego, língua em que publicou todas as suas obras” (LOPES, 2007, p.101). Quanto aos seus pressupostos hermenêuticos, pode-se concordar com Lopes que “para entendermos a maneira de Josefo ler a Bíblia devemos primeiro nos conscientizar dos alvos que ele tinha em mente” (LOPES, 2007, p.102). Lopes mesmo resume muito bem esses objetivos. Segundo ele, Josefo tinha dois alvos em mente. O primeiro era o apologético, pois Josefo busca helenizar a narrativa judaica adotando a fraseologia e conceitos dos autores gregos, destacando as virtudes dos heróis bíblicos, apelando aos aspectos militares, políticos e geográficos da Bíblia e assim despertando a atenção dos interessados em filosofia. O segundo objetivo, de acordo com Lopes era o teológico, pois Josefo busca resolver problemas teológicos ou contradições no texto bíblico, como por exemplo, removendo dificuldades cronológicas. Além disso, procura evitar os antropomorfismos, tornar a narrativa bíblica mais plausível e esclarecer as obscuridades do texto (LOPES, 2007, p.102-103). Por fim, vale destacar que, diferentemente de seu contemporâneo da diáspora, Filo de Alexandria, raramente Josefo recorria à alegoria. Quando o faz, pretende “encontrar referências ali a temas e assuntos que despertem o interesse e a admiração de seus leitores” (LOPES, 2007, p. 104).

Josefo não trata extensivamente da questão do sacrifício de Jefté. A única menção que é feita sobre a narrativa do capítulo 11 de Juízes ocupa dez versos do capítulo sete no livro cinco das Antiguidades Judaicas (Ant. 5. 257-266)<sup>62</sup>. Em contraposição a Pseudo-Filo,

---

<sup>62</sup> Para ler os dez versos na íntegra e na língua original em que foram escritos ver Anexo B.

Josefo segue bem de perto o texto bíblico, acrescentando apenas algumas informações ou detalhes novos. Os versos podem ser praticamente considerados uma paráfrase do texto massorético. Apenas no final do verso 266 Josefo se posiciona, ainda que brevemente, diante da narrativa. A tradução usada para as citações abaixo pode ser encontrada na obra de William Whiston “The Works of Josephus”, onde o autor publica as obras completas de Flávio Josefo em língua inglesa (JOSEFO, Ant. 5.257-266, 1996).

Nos versos 257 ao 262 das Antiquidades Judaicas, Josefo trata apenas das questões que envolvem o aparecimento de Jefté como juiz de Israel. O texto basicamente é uma repetição de Jz 11 e está inserido na exposição que Josefo faz acerca do período dos juízes. Jefté é introduzido como um “*homem potente*”, que é urgido por “*Israel*” para lutar contra os amonitas que o oprimiam já há muitos anos. Num primeiro momento ele rejeita o pedido, alegando que no passado havia sido rejeitado por seus irmãos gileaditas, e isto de “*uma maneira aberta*”, e ninguém havia se posicionado de seu lado. Só após ser-lhe oferecido reinar sobre eles, Jefté volta atrás e decide lutar em seu favor contra os amonitas. Não há divergência alguma com o texto bíblico. Pelo contrário, até mesmo o ímpeto de considerar a crise nacionalmente também está presente aqui. Pois, não são os gileaditas que lhe procuram pedindo ajuda, mas “*Israel*”.

Então, no verso 263 Josefo começa a exposição de Jz 11,29-40 propriamente dita. Josefo salienta que Jefté orou pela vitória e votou “*realizar ofícios sagrados, e se voltasse ao lar em segurança, oferecer em sacrifício a criatura viva que primeiro o encontrasse*”. É interessante notar a forma piedosa que o personagem é apresentado a princípio. Aparentemente, até este ponto, não havia nada de errado com as ações de Jefté. Pois, possivelmente “*realizar ofícios sagrados*” não implica oferecer sacrificialmente um ser humano, e menos a própria filha. Ademais, de acordo com Josefo o voto de Jefté incluía oferecer em sacrifício a primeira “*criatura viva*” que aparecesse. Embora seja inegável que “*criatura viva*” ainda envolva certa ambiguidade, a expressão tende a caracterizar mais um animal do que uma pessoa. Isso pode indicar que na ótica de Josefo, Jefté não tinha, a priori, um sacrifício humano em vista. O fim do verso destaca a amplitude do êxito obtido diante dos amonitas, que Josefo caracteriza como “*grande vitória*”. Ele acrescenta “*Ele [Jefté] então, atravessou a terra dos amonitas, e destruiu muitas de suas cidades*”. Josefo intensifica a terrível condição do povo israelita depois de “*oitenta anos*” de escravidão ao afirmar que, passando pelas cidades até Minite, Jefté tomou o despojo e “*alimentou seu próprio povo*”.

O verso 264 de “Antiguidades Judaicas” narra o retorno do campo de batalha e o encontro com sua filha. Josefo apresenta o encontro com sua unigênita em tons bem trágicos: “*mas, quando ele voltou, caiu em calamidade, de modo não correspondente com as grandes ações que tinha realizado*”. Depois de salientar o pesado lamento pela “*grandeza de sua aflição*”, o autor sublinha a atitude do pai em “*responsabilizar*” a filha por ser a primeira a lhe encontrar.

A reação da filha é descrita no verso 265. Josefo assim a expõe, “*Embora esta ação devesse recair sobre ela, não lhe foi desprezível, visto que deveria morrer por ocasião da vitória de seu pai, e da liberdade de seus concidadãos*” (JOSEFO, Ant. 5.265, 1996). Desta forma, a filha concebe seu próprio sacrifício como necessário e significativo; não o vê como “*desprezível*”. Necessário, pois ela “*deveria morrer*”, e significativo porque se dava em face da “*vitória de seu pai*” e da “*liberdade de seus concidadãos*”. Assim, na narrativa de Josefo, a filha segue sem muita autonomia. Do mesmo modo que em Pseudo-Filo, Josefo não deixa claro por que a menina “*deveria*” morrer. Esta é uma diferença marcante entre Josefo (e Pseudo-Filo) e a literatura rabínica que entendia que a morte da filha poderia ter sido facilmente evitada. Na literatura rabínica não há nem sombra de inevitabilidade, nem qualquer interpretação que ligue as ações de Jefte à vontade de Deus. De qualquer forma, a filha compartilha do pensamento que o voto de seu pai tem íntima ligação com “*a grande vitória*” sobre os amonitas. Isso a torna uma mártir que ativamente interfere no resultado da batalha.

Em seguida a filha pede para lamentar por dois meses a “*sua juventude*”. Interessantemente a temática da virgindade está ausente por completo da narrativa de Josefo; a palavra é mencionada apenas uma vez para descrever a filha: “*ela era também a única filha e uma virgem*”. É muito interessante também perceber a palavra usada pelo autor para denominar o grupo que acompanha a filha de Jefte durante os dois meses, que neste caso é uma peculiaridade de Josefo: em vez das “*amigas*”, são os πολιτῶν /*politōn*/, “*cidadãos*” “*cidadãos*” (πολίτης)<sup>63</sup> que lhe acompanham. A palavra é usada para designar os habitantes de uma πόλις /*polis*/, “*cidade*”, e serve para designar um grupo que pode ser formado tanto por homens quanto por mulheres. Não há espaço aqui para conjecturar sobre a razão para isso. Contudo, duas possibilidades podem ser brevemente apontadas. As amigas que a acompanham no texto bíblico, aparentemente, também eram virgens e acabam, por sua

<sup>63</sup> Para conferir o texto grego completo das “Antiguidades Judaicas” ver: JOSEPHUS, Flavius. Antiquitates Judaicae. B. Niese, Ed. Disponível na internet. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145%3Abook%3D5%3Awhiston%20chapter%3D8%3Awhiston%20section%3D10>. Acesso em: 19 de abr. 2011.

menção na história, reforçando a temática da virgindade dentro da narrativa. Mas por alguma razão, essa temática não é importante para Josefo e parece ser conscientemente ignorada em sua exposição. Além disso, vale lembrar que um dos objetivos de Josefo em sua obra é helenizar a narrativa judaica, adotando a fraseologia e conceitos dos autores gregos e despertar a atenção dos interessados por filosofia. Neste caso, nada melhor do que usar uma palavra como *politēs*, tão difundida e significativa no mundo greco-romano<sup>64</sup>.

Então, no verso 266 de “Antiguidades Judaicas” a narrativa se encaminha para o desfecho. Seguindo o texto bíblico, Josefo encerra abruptamente a história: “*Portanto, quando este tempo acabou, ele sacrificou sua filha como uma oferta queimada*”. Josefo nada comenta sobre o costume das filhas de Israel de lamentarem anualmente quatro dias a morte da filha. Isso pode indicar o quanto o costume pode ter sido local e o fato de nunca ter se tornado importante na história de Israel. Ao repetir, no cumprimento do voto, a expressão “*sacrificou sua filha como uma oferta queimada*”, Josefo deixa claro sua posição sacrificialista. Essa conclusão também é confirmada pela nota final em que o autor emite sua opinião sobre o ato de Jefté: “*oferecendo esta oblação que nem era compatível com a lei nem aceitável a Deus, não ponderando consigo mesmo que opinião os ouvintes teriam de tal prática*”. É instrutivo notar que Josefo usa o termo cültico grego *θύσια* /*thysia*/, oblação<sup>65</sup> que na Septuaginta geralmente traduz o termo hebraico *מִנְחָה* /*minḥâh*/ que é usado para diversos tipos de ofertas, principalmente “uma oferta trazida a Deus livremente” (PFEIFFER; VOS; REA, 2005). De fato, para Josefo essa não era uma oferta requerida por Deus. Ademais, como se percebe, Josefo critica nitidamente a atitude de Jefté como ilegal “nem compatível com a lei” e imoral “nem aceitável a Deus”. É verdade que a crítica de Josefo é muito mais discreta do que a de outros intérpretes que lidaram com o sacrifício, porém o mesmo não deixa de registrá-la. Por fim, é curioso que Josefo também o critique por não levar em consideração o que os outros pensariam de tal ato. Vale lembrar que o autor estava escrevendo para uma

<sup>64</sup> Sobre *πόλις* /*polis*/ ver BALZ; SCHNEIDER, 1993, v.3, p. 129

<sup>65</sup> Oblação: A palavra é frequentemente encontrada na KJV (King James Version) em Levítico e nos profetas maiores. É usada para traduzir três palavras hebraicas: *minḥâ*, a palavra genérica para oferta: *tērûmâ*, frequentemente traduzida como “oferta alçada”; e *qorbân*, usada em conexão com a oferta de cereal. Os termos hebraicos incluem ofertas de todos os tipos, de ofertas pacíficas aos vasos de ouro e prata, ou mesmo a terra dedicada ao Senhor (Ez 48,12), em Nm 31,50 tem uma nota distinta de propiciação, mas sua ênfase está no reconhecimento geral da bondade e da elevada honra de Deus. Às vezes oblação pode expressar uma percepção do ofertante que ele mesmo pertence a Deus (PFEIFFER; VOS; REA, 2005).

audiência greco-romana que provavelmente o questionava quanto ao fato de um herói judeu ter praticado tal ato.

Á guisa de conclusão, nota-se que Josefo em sua interpretação não recorre a nenhuma alegorização, mas entende o texto do ponto de vista histórico e literal. Desta forma, não expande a narrativa largamente como Pseudo-Filo. Mas, faz pequenas alterações que contribuem para seu objetivo geral. Embora registre sua crítica, essa é muito pontual e moderada. Porém, nela Josefo deixa claro para sua audiência greco-romana que tal oferta estava em desacordo com a lei dos judeus e que Javé não a requeria nem a aceitava.

#### 2.1.4 Literatura rabínica

Acertadamente, Strack e Stemberger afirmam que “o termo midrash não pode ser precisamente definido, apenas descrito” (1992, p.256). De fato, ele ocorre quando alguém começa com um texto das Escrituras e passa a comentá-lo de alguma maneira (PORTON in FREEDMAN, 1992, p. 4:818). Midrash<sup>66</sup> pode denotar tanto um método quanto o conjunto literário que resulta dele. De acordo com Porton, tendo em vista a literatura rabínica, “midrash é um tipo de literatura, oral ou escrita, que tem seu ponto de partida em um texto canônico, considerado palavra de Deus pelo midrashista e sua audiência, e no qual este verso original é explicitamente citado ou claramente aludido” (1992, p. 819).

Na presente pesquisa o termo estará restrito aos resultados dos estudos rabínicos que foram fixados na forma escrita entre 400 d.C a 1200 d.C. Geralmente, o midrash rabínico está dividido em halákico, que trata diretamente com material legal (Torah), e o haggádico, que possui material homilético e/ou exegetico, cujo ímpeto é mais expositivo e exortatório. Os dois grupos visam tornar a Bíblia Hebraica mais relevante aos seus contemporâneos. Quase sempre a interpretação se dá através de expansões e acréscimos da narrativa bíblica. Da mesma forma, o autor normalmente não separa seu próprio acréscimo à narrativa canônica, gerando uma confusão para o leitor despercebido entre o que é inserção rabínica e o que é a narrativa original. A menção feita ao sacrifício de Juízes 11 está presente na literatura midráshica haggádica, ou seja, de ordem mais homilética e expositiva. É neste grupo de escritos que o presente estudo se deterá.

O autor que melhor resume o pensamento rabínico midráshico sobre a interpretação do sacrifício da filha de Jefté é Louis Ginzberg (2003, p. 874-876). O rabi

<sup>66</sup> Para o uso bíblico do termo midrash e demais significados ver: ELWELL; BEITZEL, p. 1457; ACHTEMEIER, 1985, p. 635; FREEDMAN, 1996, p. 4:818,819.

Ginzberg é considerado um dos maiores talmudistas do século XX. Durante cinquenta anos (1902-1953) ele ensinou Talmud no Jewish Theological Seminary. Em seu tratado “The Legends of Jews” (GINZBERG, 2003), o autor apresenta uma síntese sobre uma vasta porção de textos homiléticos e exegéticos não legalísticos (haggadah) de toda a literatura rabínica clássica, bem como de pseudoepígrafos judaicos e até mesmo de literatura cristã primitiva reunindo lendas judaicas que vão de Adão a Ester, no período persa. De fato, é impossível exagerar a importância atual de sua obra dentro dos estudos judaicos. Tendo isto em vista, esta pesquisa recorrerá à sua obra para as citações e traduções dos midrashim a ser apresentadas a seguir (GINZBERG, 2003, p. 874-876).

No caso de Jefté, o autor dedica uma seção exclusiva do período dos juízes para expor a interpretação midráshica da narrativa do capítulo 11. Como o faz no restante da obra, ele sintetiza as referências midráshicas<sup>67</sup> sobre a maneira como a literatura rabínica entendeu e expandiu a perícopa. O autor inclui em sua exposição parte da narrativa de Pseudo-Filo, que, como já foi apresentada, não será levada em consideração novamente.

Ao que parece, a literatura midráshica admitia que Jefté não tinha em mente, a princípio, um sacrifício humano: “*ele votou diante de Deus lhe sacrificar o que quer que saísse das portas de sua casa para encontrá-lo quando voltasse vitorioso da guerra*” (GINZBERG, 2003, p. 874). Essa visão é confirmada na reação divina onde se menciona que ele tinha oferecido “a primeira coisa” que o encontrasse em seu retorno. Então, o voto causa a ira divina e Deus diz:

Então, Jefté votou oferecer a mim a primeira coisa que o encontrar! Se um cão fosse a primeira coisa que o encontrasse, um cão seria oferecido a mim? Agora o voto de Jefté visitará sua primogênita, visitará sua própria descendência, sim, sua oração visitará sua única filha. Mas, certamente eu livrarei meu povo, não por causa de Jefté, mas por causa das orações de Israel (GINZBERG, 2003, p. 874).

Neste caso, o sacrifício da filha é visto como uma punição a Jefté, que impensadamente faz um voto insano. Mas, ao mesmo tempo não deixa de salientar que tal voto poderia ter sido revogado, como será visto a seguir. Outro detalhe importante, é que o voto, e por conseqüência o sacrifício, era desnecessário e não teve ligação alguma com a

---

<sup>67</sup> O caso de Jefté e a filha é mencionado nos seguintes tratados da literatura midráshica: WR 37.4; Br 60.3; Tan. B. III, 112–114; Tan. Behukkotai 5; Koheleth 10.15; Ta’anit 4a; Midrash Tannaim 100; Sifre D., 148; Targum and Tosefta Targum on Jud. 11:39; PRK 32b; ER 11, 55–57; We-Hizhir, Behukkotai (GINZBERG, 2003, p. 875)



vitória conquistada por Jefté contra os amonitas. Isto se distancia grandemente do pensamento de Pseudo-Filo, que foi apresentado acima.

É interessante perceber que a literatura rabínica registra a tentativa da filha em dissuadir seu pai de realizar o sacrifício:

Em vão ela buscou provar para ele com a Torah que fala apenas de sacrifícios animais, nunca de sacrifícios humanos. Em vão ela citou o exemplo de Jacó, que votou dar a Deus a décima parte de todas as suas possessões, contudo não tentou mais tarde sacrificar um de seus filhos. Jefté estava inexorável (GINZBERG, 2003, p. 875).

Aqui o aspecto ilegal do voto é salientado, já que a Torah “fala apenas de sacrifícios de animais, nunca de sacrifícios humanos”. Ela apela para a falta de precedentes para tal ato ao citar o patriarca Jacó, que embora tivesse feito votos, jamais “tentou sacrificar um de seus filhos”. Também não há qualquer menção mais pormenorizada sobre a reação de Jefté. Simplesmente ele estava decidido, “inexorável”.

A ideia de um tempo para que a filha buscasse a opinião dos sábios também está presente na literatura midráshica: *“Tudo que ele consentiria seria um intervalo durante o qual sua filha poderia visitar vários sábios, que deveriam decidir se ele era obrigado a cumprir ou não o voto”* (GINZBERG, 2003, p. 876). Como já foi mencionado, este pensamento parece refletir o fato que a Torah oral (Mishnah) admitia que certos votos pudessem ser anulados, mas a decisão parecia estar nas mãos dos “sábios”. Era notório que *“de acordo com a Torah seu voto era inteiramente inválido. Ele nem mesmo era obrigado a pagar o valor da filha em dinheiro”* (GINZBERG, 2003, p. 876). Porém, misteriosamente *“os sábios de seu tempo tinham se esquecido desta Halakah, e decidiram que ele devia manter seu voto”*. Os rabinos concluem, sem respeitar a cronologia dos eventos do capítulo 11 e o capítulo 12 de Juízes, que *“o esquecimento dos sábios vinha da Deus, ordenado como uma punição por Jefté ter assassinado milhares de Efraimitas”* (GINZBERG, 2003, p. 876).

Curiosamente, a morte da jovem também aparece ligada a uma rivalidade entre Jefté e Finéias, o sumo sacerdote naquela ocasião. Ele era o único que poderia resolver a questão quanto à anulação do voto:

Um homem ali estava vivendo naquele tempo que, se tivesse sido questionado sobre o caso, teria sido capaz de dar uma decisão. Este era o sumo sacerdote Finéias. Mas ele disse orgulhosamente: “O que! Eu, um sumo sacerdote, o filho de um sumo sacerdote, deveria me humilhar e ir a um ignorante!” Jefté por outro lado disse: “O que! Eu, o líder das tribos de Israel, o principal príncipe da terra, deveria me humilhar e ir a gente comum!” Assim, foi somente a rivalidade entre Jefté e Finéias que causou a perda de uma vida jovem (GINZBERG, 2003, p. 876).

Como resultado desta rivalidade, ambos são responsabilizados pela morte da filha inocente, e recebem o castigo pelos seus atos: “Sua punição não falhou. Jefté morreu terrivelmente. Membro por membro seu foi mutilado. Quanto ao sumo sacerdote, o espírito santo apartou-se dele, e ele teve de entregar sua dignidade”. O desmembramento de Jefté pode ser reflexo da tradição mais antiga conservada no targum de Juízes que foi analisado primeiramente. Aqui da mesma forma não é esclarecido por quem ou como o corpo de Jefté foi desmembrado. Também não é elucidado que de forma o espírito se apartou de Finéias, em outras palavras, como isso se tornou aparente para seus contemporâneos.

Enquanto literatura homilética, possivelmente os Midrashim possuem alguns propósitos com a repetição e expansão dessa narrativa, já que nessa literatura sempre há um aspecto exortatório. Entre as lições que pretendem ensinar podem estar: (1) o perigo e as consequências de se fazer um voto impensado – que pode trazer mal às pessoas e bem como a ira de Deus, (2) a ênfase sobre o agir de acordo com as leis cúlticas – a lei não requer sacrifícios humanos nem animais imundos, pois como visto, a ira de Deus vem em face da possibilidade de um cão ser o primeiro animal a aparecer em seu retorno, (3) a realidade da direta retribuição divina que traz castigo imediato sobre Jefté e Finéias, e (4) a insensatez das rivalidades – que neste caso custou a vida da filha e trouxe consequências tanto para Jefté quanto para Finéias, o sacerdote.

Por fim, cabe destacar que até Kimhi<sup>68</sup>, cujo posicionamento está exposto na página 64 deste trabalho, nenhum rabino ou erudito judeu levou em consideração quaisquer ideias que viessem a favorecer a posição não-sacrificialista. Como se viu, mesmo em face de diferentes perspectivas e atitudes diante do texto, tanto o Targum como Pseudo-Filo, Flávio Josefo e a literatura rabínica nos Midrashim assumiram que Jefté verdadeiramente sacrificou a sua filha em holocausto. E em geral, condenaram o ato como ilegal, insensato e injusto. Tal interpretação se deu quase sempre através das expansões e acréscimos narrativos, característicos da exegese judaica primitiva.

## 2.2 *Tradição cristã*

A tradição cristã também foi marcada desde os seus primórdios por uma intensa atividade hermenêutica no que diz respeito ao texto bíblico. Como se verá, a narrativa de Jz

---

<sup>68</sup> Sobre David Kimhi ver nota 80.

11 não ficou fora desta atividade. A interpretação do voto de Jefté na tradição cristã foi influenciada pela tentativa de explicar o sacrifício à luz de preocupações morais, éticas e cristológicas, o que, sem dúvida, impactou de alguma forma as mudanças e as novas perspectivas e abordagens do texto de Juízes. E não seria necessário afirmar que o mesmo se deu com diversos outros textos bíblicos pela mesma razão.

Esta parte da pesquisa será dividida da seguinte forma: primeiramente, serão expostas as principais menções da perícopes na Patrística do século II d.C. ao século V d.C.; depois serão destacadas as interpretações oriundas da Idade Média entre o início do século VI d.C. ao início do século XVI com destaque especial para o início da posição não sacrificialista; por último, será apresentada visão de dois teólogos do período da Reforma Protestante. Tendo em vista a abrangência do período em consideração, não se pretende aqui nenhuma abordagem exaustiva.

### 2.2.1 Patrística<sup>69</sup>

O período que vai do século II ao V d.C. foi marcado pela divisão entre a Escola Antioquiana, que prezava pela interpretação literal das escrituras, e a Escola Alexandrina que conferia primazia à interpretação alegórica. Além disso, vale destacar que até o Cristianismo se tornar a religião oficial do Império, a Patrística, na sua maioria, produziu material apologético, escrevendo principalmente para defender a si mesma e o Cristianismo. A cristianização do Império Romano, a partir 313 d.C., proporcionou à Patrística mais tempo e tranquilidade para escrever e desenvolver seus pensamentos teológicos. O fruto disso foi uma exegese mais profunda e elaborada que caracterizou a obras da Patrística no final do século IV e durante o século V. Mas, vale lembrar que, com exceção da obra de Agostinho, as menções da perícopes na obra da Patrística são breves. Porém, embora pequenas, tais menções podem demonstrar que tipo de posição esses autores adotaram diante da perícopes.

Aparentemente, Tertuliano (160-230 d.C.)<sup>70</sup> foi o primeiro autor da Patrística que mencionou o voto de Jefté. No livro 3 das “Cinco Respostas a Marcião” ele afirma que Jefté prometeu a “*Deus um grandioso prêmio de guerra (...) o que Deus não queria*”, e “*para*

<sup>69</sup> Por Patrística entende-se a obra produzida pelos primeiros teóricos da Igreja Cristã em seus sete primeiros séculos de existência.

<sup>70</sup> Tertuliano (c. 160–230). Um dos mais importantes pais da igreja primitiva. Tertuliano escreveu em latim e assim teve particularmente forte influência na igreja ocidental. Tertuliano talvez é melhor conhecido por sua polêmica para com a filosofia grega expressa na memorável expressão “O que tem a ver Atenas com Jerusalém?” Ele escreveu muitas importantes obras apologéticas. Embora no fim de sua vida tenha se deixado levar pela heresia do Montanismo (EVANS, 2002, p.113).

*manter sua promessa, quebrou as leis sagradas da paternidade: a sombra de um medo poderoso fez sua mente violenta cobrir seu voto de pecado. (...) em vez de impiedade, fama, e pelo crime, louvor.*” (TERTULIANO, 1997, p.153). Fica evidente a posição sacrificialista na visão de Tertuliano. Pare ele, o voto nasce do medo que uma “mente violenta” tenta cobrir e destaca a insanidade de ter oferecido a Deus o que ele não tinha pedido. A menção da vitória de Jefté pode ser uma crítica à ideia de ser contado entre os heróis da fé em Hebreus 11.

A seguir, como representante da escola de interpretação alexandrina, se destaca a posição de Orígenes (185-254 d.C.)<sup>71</sup>, filósofo neoplatônico e um dos mais fecundos escritores entre os autores gregos e, sem dúvida, o mais importante representante desta escola. Orígenes admite que o sacrifício da filha de Jefté deveria receber atenção. Segundo ele, “a história sugere que o ser a quem tais ofertas são oferecidas para salvação dos homens deve ser muito cruel”. Ele coloca a história entre aquelas “dificuldades levantas contra a providência” que “são mistérios e excedem nossa natureza humana” (ORIGENES, 1997, p. 377). Contudo, o mais interessante e peculiar é a forma como Orígenes aborda a história em termos do mistério do martírio. Ele afirma:

Portanto, somos levados a crer que os poderes do mal sofrem derrota através da morte dos santos mártires; como se a sua paciência, sua confissão, mesmo diante da morte, e seu zelo pela piedade enfraquecesse a vantagem do ataque dos poderes malignos contra o sofredor, e seu poder sendo assim mitigado e dissipado, muitos outros daqueles a quem eles tinham conquistado, levantam suas cabeças e são postos em liberdade do peso com o qual os poderes malignos primeiramente os oprimiam e os injuriavam (ORIGENES, 1997, p. 377).

Assim, para Orígenes, por “mais cruel que isso possa parecer da parte de Deus demandar o martírio, de alguma forma, essas mortes contribuem para a derrota do mal” (THOMPSON, 2007, p. 36). Por isso, “ela também era uma mártir, pois foi por sua morte condescendente que Jefté triunfou sobre os amonitas (THOMPSON, 2007 p. 36). Destarte, Orígenes busca dar sentido à morte da filha de Jefté apresentando-a como uma mártir digna. É muito importante destacar que Orígenes escreve numa época em que o martírio de cristãos era cotidiano<sup>72</sup>. Isso pode ter influenciado grandemente sua visão da experiência da filha. Embora a interpretação de Orígenes recorresse ainda ao “mistério” do martírio que continuava sem

<sup>71</sup> Orígenes (c. 185–254). Pai da Igreja em Alexandria cujos escritos mostram a influência de Platão. Um dos primeiros apologistas do cristianismo, Orígenes defendia algumas posições consideradas mais tarde como não ortodoxas, a pré-existência das almas humanas (embora não na reencarnação). Ele também ensinou a doutrina da salvação universal e desenvolveu uma teoria da interpretação alegórica das Escrituras (EVANS, 2002, p.86).

<sup>72</sup> Sobre a realidade dos martírios no período que Orígenes escreveu ver: CAIRNS, 2008; WALKER, 2006; BETTENS, 1998.

uma explicação cabal, sua abordagem do tema poderia oferecer certa estrutura de plausibilidade para aqueles que estavam indo direto para a morte como mártires.

É muito instrutivo perceber também como Metódio de Olimpos, pai cristão sírio que morreu como mártir em c.a. 311, abordou a perícopie. No “Banquete das dez virgens”, no capítulo dois do nono discurso, ele deixa implícita uma interpretação cristológica da narrativa. Na menção está presente um hino cantado por Tecla, sugestivamente intitulado “Tecla cantando decorosamente um hino, o resto das virgens cantando com ela; João Batista, um mártir da castidade; A igreja, esposa de Deus, pura e virgem”. Ele escreve: “*Jefté ofereceu sua pura filha virgem abatida como sacrifício a Deus; e ela, nobremente cumprindo o tipo do Teu corpo, bendito seja, bravamente clamou: - Eu me mantive pura para Ti, ó Noivo, e segurando a tocha acesa para ir te encontrar*” (METHODIUS, 1997, p. 352). As palavras “nobremente cumprindo o tipo do Teu corpo” deixam claro que Metódio concebia o sacrifício da filha como tipo ou uma alegoria do sacrifício do filho de Deus. De alguma forma, seu sangue derramado apontava e participava do sofrimento cristológico. Como em Orígenes, a ideia de martírio está implícita aqui.

Porém, nem sempre a questão se resolveu a favor da filha. O Pai da Igreja, Ambrósio (340-397)<sup>73</sup> responsabilizou tanto a filha quanto o pai. Inicialmente, quanto ao pai, afirma que “*teria sido melhor não fazer a promessa sob qualquer condição, do que cumpri-la na morte de sua filha*” (AMBROSE, 2000, p.43). Ele inicia este parágrafo dizendo que algumas vezes é contrário ao dever cumprir um voto, ou manter uma promessa. Este seria o caso de Jefté, que nem mesmo deveria ter feito o voto. Contudo, o mais peculiar em sua interpretação é a ponderação sobre a responsabilidade da filha na ocasião. Refletindo sobre a razão pela qual Deus tinha intervindo para parar Abraão, e não Jefté, ele declara que a solução deve encontrar-se no caráter (não no gênero) dos indivíduos envolvidos. Em outras palavras, enquanto Abraão e Isaque estavam prontos em obedecer a ordem de Deus, Jefté e sua filha hesitaram por dois meses completos. Portanto, para Ambrósio “a obediência e devoção de Isaque mereceram que um carneiro fosse oferecido em seu lugar: pois a misericórdia é abundante onde a fé é imediata”. Por isso, Jefté sofreu e sua filha lamentou devido suas

---

<sup>73</sup> Ambrósio 340?-397, bispo de Milão. Educado em Roma, tornou-se governador da Liguria e Aemillia (c.372)—com a capital em Milão. Ele foi altamente considerado como governador e a pressão popular resultou em sua nomeação como bispo em 374. Após muito estudo tornou o oponente principal do Arianismo no Ocidente (LAGASS, 2000).

próprias falhas (THOMPSON, 2007, p. 37). Essa posição é quase singular na história da interpretação do texto.<sup>74</sup>

Como representante da Escola Antioquiana, um de seus principais escritores, João Crisóstomo (354-407)<sup>75</sup>, interpretou a narrativa em estudo, também do ponto de vista sacrificialista. Para ele, o sacrifício foi um exemplo notável da “providência e clemência”, pois seu registro evitou que outros sacrifícios como este acontecessem no futuro. Na Homilia 14, no parágrafo 7 ele declara:

Este sacrifício foi um exemplo notável da providência e clemência; e foi pela preocupação com a nossa raça que Ele não impediu este sacrifício. Pois, se após este voto e promessa, Ele tivesse proibido o sacrifício, muitos também viriam depois de Jefté, na expectativa que Deus não admitisse seus votos, e o número de tais votos teria crescido. (...). Mas agora, pelo sofrimento deste voto ser verdadeiramente cumprido, Ele pôs um obstáculo para todos esses casos no futuro. E aquilo que tenho dito não é conjectura, os próprios eventos demonstram; já que depois deste sacrifício, ninguém fez tal voto a Deus (CRYSOSTOM, 1997, p.434).

No raciocínio de Crisóstomo, se Deus tivesse novamente interferido como no caso de Abraão, outros como Jefté fariam o mesmo voto no futuro na esperança de que Deus também interferisse miraculosamente impedindo o voto, e assim tantas outras mortes como esta ocorreriam. Porém, não fica claro se, para Ambrósio, o voto foi feito por Jefté na esperança de que de alguma forma Deus o interrompesse. Ainda falando de Isaque e da filha, Crisóstomo afirma que por meio de ambos os casos “ele [Deus] não se deleita em tais sacrifícios”. Segundo Marcus, “esta visão do sacrifício literal continuou por toda a Idade Média” (MARCUS, 1986, p.8). Contudo, vale ressaltar que em muitos casos a visão tipológico-alegórica foi adicionada à interpretação de muitos exegetas do mesmo período.

O último intérprete da Patrística a ser considerado antes de se voltar para os intérpretes da Idade Média é Agostinho (354-430 AD)<sup>76</sup>. Não se pode negar a importância e a influência da obra de Agostinho sobre a exegese da Idade Média. Virkler chega a afirmar que “em termos de originalidade e gênio, Agostinho foi de longe o maior homem de sua época”

<sup>74</sup> Quase por que sua reprovação encontra eco em pelo menos mais um escritor da tradição cristã: Procópio de Gaza no século V (THOMPSON, 2007, p. 37).

<sup>75</sup> João Crisóstomo (c. 354–407). Bispo de Constantinopla notado por sua excelente pregação. Crisóstomo pertencia a escolar antioquiana e foi talvez o mais distinto pregador patrístico. Sua exegese é encontrada em uma série de sermões que ele proferiu largamente na catedral de Antioquia. Esses sermões são caracterizados pela aplicação moral e espiritual do sentido literal das Escrituras (CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p.345).

<sup>76</sup> Agostinho (354–430). Um dos maiores teólogos da história da igreja, Agostinho foi influente no desenvolvimento doutrinário da igreja Ocidental no que diz respeito a trindade, o pecado, predestinação e a igreja. Agostinho é conhecido por sua integração das categorias de pensamento da filosofia platônica com a teologia (GRENZ; GURETZKI, 1999, p.18).

(VIRKLER, 1999, p. 45)<sup>77</sup>. Embora Agostinho tenha destacado que o sentido literal deve ser considerado e sobre o mesmo o sentido alegórico deveria basear-se, ele fez amplo uso da alegoria. Ele também adotou o sentido quádruplo das Escrituras: histórico, etiológico, anagógico e alegórico (BERKHOK, 1971, p. 22), que seria a base para a interpretação medieval. Outra contribuição de Agostinho foi conferir a *regula fidei*, elaborada por Irineu, importância decisiva na exegese medieval. Berkhof afirma: “nos casos onde o sentido da Escritura era duvidoso, ele deu voz decisiva a *regula fidei*, pela qual queria dizer uma declaração concisa de fé da Igreja” (1994, p. 22), que na era medieval se tornou o critério absoluto para qualquer interpretação contraditória.

Quanto à filha de Jefté, Agostinho deixou o maior legado da Patrística do 2º ao 4º séculos. De fato, em seus sete volumes intitulados “Questões sobre o Heptateuco”, ele dedicou mais atenção ao sacrifício do que qualquer outro assunto singular (THOMPSON, 2007, p.38). Thompson é o autor que melhor resume o pensamento de Agostinho sobre o sacrifício da filha. Ele declara:

Antes de Agostinho, Juízes 11 era introduzido ou como um relato literal sobre o erro do pai ou sobre a virtude da filha, ou ainda mais por seu valor figurativo tipológico em recomendar a virgindade. Agostinho combina uma leitura literal da história com sua busca por seus significados figurativos (THOMPSON, 2007, p. 38).

Curiosamente, Agostinho ainda sugere que a dor de Jefté estava no fato de ter encontrado sua amada filha quando esperava encontrar sua esposa. Em sua concepção, “ele estava antecipando tomar o cutelo para sua esposa; a aparição da filha será uma punição de Deus pelos seus planos ímpios (ROBINSON, p. 341). Além disso, Agostinho questionava, ainda que inconclusivamente, se Jefté tinha em vista um sacrifício humano. E se este fosse o caso, se o cumprimento do voto não foi apenas permitido, mas talvez até guiado por uma secreta direção do “espírito do Senhor” que o tinha ungido (THOMPSON, 2007, p. 38). De qualquer forma, Thompson salienta que, para Agostinho, a providência tinha duas lições a ensinar. A primeira está no nível literal da exegese e da ética, pois se o ato de Jefté foi pecaminoso, quer pela tolice de um voto impensado ou pela violência de matar a própria filha, deve ser um modelo negativo a ser evitado. A segunda lição está no nível do significado tipológico ou alegórico. Deus não apenas queria ensinar o povo que o sacrifício humano era ilícito, mas lhes oferecer uma prefiguração do sacrifício de Cristo (THOMPSON, 2007, p. 39). Porém, o mais importante é que, dentro da interpretação alegórica ou tipológica, aquilo que

---

<sup>77</sup> Citando Bernard Ramm, Virkler menciona doze regras hermenêuticas extraídas da obra de Agostinho (VIRKLER, 1999, p.45).

“parecia ou era um crime, realmente não é, pois os escândalos estão verdadeiramente servindo a uma narrativa divina, mais elevada” (THOMPSON, 2007, p. 39). Quem sabe, está aqui a conquista deste tipo de interpretação, ou seja, a fuga dos dilemas morais que a visão puramente literal da narrativa pode levantar.

### 2.2.2 Idade Média

A Idade Média sabidamente foi “amarrada pela tradição, e o que se destacava era o método alegórico” (VIRKLER, 1999, p. 46). Evidentemente, isto não significa que não houve produção intelectual neste período. Pode-se afirmar com certa segurança que no que diz respeito ao método predominante deste período, o sentido quádruplo<sup>78</sup> dominou a interpretação bíblica em geral. Mickelsen afirma que “de 600 AD a 1200 AD a alegoria tinha forte influência sobre as mentes dos teólogos medievais. Coleções de interpretações alegóricas circulavam. Estas mostravam quantos significados uma palavra poderia ter” (MICKELSEN, 1963, p. 36).

No que diz respeito às pressuposições, “tornou-se um princípio estabelecido que a interpretação da Bíblia tinha de adaptar-se à tradição e à doutrina da Igreja” (MICKELSEN, 1963, p. 36). Para exemplificar o espírito da época se recorda aqui o adágio de Hugo de St Victor (1096?-1141), um dos maiores intérpretes deste período: “aprenda primeiro o que você deveria crer, e depois vá a Bíblia e o ache ali” (KAISER; SILVA, 1994, p. 215). Evidentemente que, no que diz respeito aos pressupostos, o consenso nunca foi geral e total em nenhuma das tradições. Por exemplo, em pleno fim do século XIII, Nicolau de Lyra<sup>79</sup> praticava uma exegese amplamente literalista (VIRKLER, 1999, p. 47).

Quanto à interpretação do sacrifício da filha de Jefté, dois exemplos deste período serão suficientes. Nesta época, a compreensão alegórica alcançou seu clímax. Como já mencionado, Agostinho estabeleceu um número de precedentes que seriam usados e refinados

---

<sup>78</sup> Virkler resume apropriadamente o quádruplo sentido. “Estes quatro níveis de significação, expressos na seguinte quadra que circulou durante este período, eram tidos como existentes em toda a passagem bíblica. - A *letra* mostra-nos o que Deus e nossos pais fizeram; A *alegoria* mostra-nos onde está oculta a nossa fé; O significado *moral* dá-nos as regras da vida diária; A *anagogia* mostra-nos onde termina nossa luta. Podemos usar a cidade de Jerusalém como exemplo desta idéia. Literalmente, Jerusalém refere-se à própria cidade histórica; alegoricamente, refere-se à igreja de Cristo; moralmente, indica a alma humana; anagogicamente (escatologicamente), aponta para a Jerusalém celestial” (VIRKLER, 1999, p. 46).

<sup>79</sup> Nicolau de Lyra (c. 1270–1349). Expositor bíblico, ele era ministro franciscano das províncias da França e da Burgúndia. Ele é mais conhecido por seus dois comentários bíblicos, *Postillae Litterales* (1332–1333) e *Postillae Morales* (1339). Seus comentários foram frequentemente usados como sermões dominicais. Eles chegaram a 100 edições entre 1471 e 1600 (KURIAN, 2001).



ao longo da Idade Média. Porém, a tipologia de Jefté e sua filha como figuras de Cristo e sua igreja não ficaria sem rival. Isidoro (560-636), bispo de Sevilha, continuou a ver Jefté como um tipo de Cristo. Contudo, sua filha não representava a igreja, mas a “carne pura” de Cristo, que ele ofereceu em favor de seu povo (THOMPSON, 2007, p. 41).

Além dele, Dionísio, o Cartaginense (1401-1471), escrevendo no fim da Idade Média exemplifica muito bem a visão de seus predecessores sobre o texto. De novo Thompson resume apropriadamente seu pensamento. No nível literal, Dionísio destaca o valor da filha de Jefté sendo envolvida por suas amigas, isto é, o valor do companheirismo das mulheres umas com as outras. Ele também vê e desaprova a maneira como o pai responsabiliza sua filha por trazer-lhe ‘desgraça’. Por fim, Dionísio não hesita em comparar a bondade e obediência da filha com Isaque, salientando seu sofrimento inocente (THOMPSON, 2007, p. 41). Como se vê sua interpretação assume uma atitude muito “simpática” para com a sacrificada. No nível espiritual ou místico, ele segue a tipologia de Agostinho na qual Jefté é um tipo de Cristo, mas segue Isidoro ao afirmar que em seu sentido pleno a filha representa Cristo. É interessante notar, como Dionísio baseia esta posição se valendo de textos bíblicos, Rm 8,32; Is 53; Sl 69, 88; At 3,18 (THOMPSON, 2007, p. 41).

Entretanto, é exatamente na Idade Média que a primeira versão de cunho não-sacrificialista veio a surgir. Até aqui, mesmo as interpretações alegóricas ou tipológicas assumiam a literalidade do cumprimento do voto através da morte da filha pelas mãos do pai. Porém, a interpretação do exegeta judeu David Kimhi<sup>80</sup> (1160-1235) traria algo novo que, embora tendo demorado algum tempo, acabaria influenciando muitos intérpretes da tradição cristã. Embora já se tenha discutido seu argumento nas páginas 31 e 32, algumas observações seguem.

Alguns pontos de sua exegese podem ser revistos agora. Em primeiro lugar, Kimhi considerou a conjunção *we* (e) da cláusula “será do Senhor e o oferecerei em holocausto” (Jz 11,31) como uma conjunção alternativa “ou”. Neste caso, ele traduziu a cláusula como segue “*será para o Senhor ou oferecerei em holocausto*”. Assim, Kimhi concluiu que se um animal lhe aparecesse primeiro, ele o ofereceria em holocausto; caso fosse

---

<sup>80</sup> Adicionalmente sobre Kimhi, Beraldin informa: Entre os expoentes da exegese sefardita deve ser lembrado também David Kimhi (RaDaQ, c.1160-1235), membro de uma ilustre família de estudiosos, autor de comentários (centrados no peshat) ao Gênesis, às Crônicas, aos Salmos e aos livros proféticos, como também de uma gramática e de um vocabulário do hebraico bíblico (o Mikhlol, “plenitude”, “enciclopédia”, e o Séfer ha-shorashim, “livro das raízes”), muito difundidos entre os estudiosos judeus e cristãos até depois da Reforma (dos autores da King James Version, falou-se que “sentaram aos pés de Radaq”) (BERALDIN, 2000, p. 236).

um ser humano seria dedicado, como virgem perpétua, ao Senhor.<sup>81</sup> Além disso, argumentando contra a visão literal, ele aponta para a declaração da filha no verso 37:

É totalmente claro que ele não a matou porque o texto [no verso 37] não declara “eu lamentarei minha vida”, [mas, apenas “eu lamentarei minha virgindade”]. Isto indica que ele não a matou, mas preferivelmente que ela não conheceu homem algum [permaneceu virgem], porque o texto diz [verso 39] “ela não conheceu homem” (KIMHI apud MARCUS, 1986, p.8).

Por fim, sobre o verso 39 ele continua dizendo: “Além do mais, o texto no verso 39 continua a dizer ‘ele cumpriu nela o voto que tinha feito’. Não diz ‘ele a ofereceu como um *‘ôlah* ... Ele construiu para ela uma casa e a colocou ali. Ela tornou-se reclusa do homem e dos caminhos do mundo” (KIMHI apud MARCUS, 1986, p.8). Tal posição encontrou dentro da tradição cristã certa aceitação, embora isso tenha levado algum tempo e tenha se restringido mais aos intérpretes protestantes.

### 2.2.3 Reforma Protestante

A exegese da Reforma marcou uma virada na interpretação bíblica, embora às vezes as regras hermenêuticas tenham sido melhores do que a prática (KAISER; SILVA, 2009, p. 216). Muito poderia ser dito também sobre a exegese da Reforma, porém tal empreendimento foge do escopo desta pesquisa. Mas, dois aspectos podem ser destacados. Esta virada hermenêutica foi marcada por um forte humanismo, e a tarefa da interpretação passou do magistério para o sujeito. Outra mudança se deu no fato de que o sentido quádruplo foi rejeitado e apenas o literal foi mantido. Lutero, por exemplo, chegou a afirmar que a alegoria não passava de “sujeira”, “escória” e “um monte de trapos obsoletos” (VIRKLEY, 1999, p. 48). Além disso, a exegese da Reforma rejeitou o papel da tradição eclesiástica como critério hermenêutico, e buscou colocar em seu lugar a iluminação pessoal do Espírito Santo. A Bíblia devia interpretar-se a si mesma e essa era uma tarefa individual que não estava restrita ao clero. Berkhof sintetizou muito bem a exegese luterana:

Ele defendia o direito do julgamento privado; enfatizava a necessidade de levar em conta o contexto e as circunstâncias históricas do relato; demandava fé e discernimento espiritual no intérprete; e desejava encontrar Cristo em cada lugar das escrituras (BERKHOF, 1994, p. 27).

No que diz respeito à filha de Jefté, embora não haja unanimidade entre os exegetas da Reforma, foi entre eles que os argumentos não-sacrificialistas encontraram mais

---

<sup>81</sup> Sobre a validade deste argumento, ver capítulo 1 desta dissertação, comentário do verso 39.

espaço. O primeiro a difundir os argumentos de Kimhi foi Nicolau de Lyra (1270-1349), que embora seja anterior à Reforma, a influenciou grandemente, principalmente a Lutero. É curioso que o próprio Lutero não aceitou a visão não-sacrificialista. Thompson (1986, p. 43-44) destaca três autores que na década de 1530 escreveram comentários sobre Juízes. O primeiro, Sebastian Münster foi responsável por enfatizar os detalhes gramaticais da teoria para os leitores do latim, atraindo atenção mais séria para a sobrevivência da filha. Além dele, Conrad Pellican (um zuingliano) e Johann Brenz (um luterano), mesmo sem terem contato com a exegese de Münster, defenderam a posição não-sacrificialista (THOMPSON, 1986, p. 44). No caso de Brenz, “ela ainda é exaltada por sua nobreza e obediência, desde que nenhuma filha é obrigada a submeter-se a um voto de celibato contra a sua própria vontade. Assim, Brenz endossa a preocupação registrada pelas feministas hoje, que censuram a perda da autonomia da filha” (THOMPSON, 2007, p.44).

Seria interessante refletir sobre as razões pelas quais os argumentos não-sacrificialistas acharam espaço principalmente entre os cristãos da Reforma. No cerne dessa mudança está o abandono da alegoria pela exegese da Reforma. É verdade que desde Agostinho a preocupação ética está presente na interpretação da passagem. A solução proposta por ele foi considerar a passagem não apenas no nível literal, mas no nível tipológico-alegórico. De alguma forma, essa era uma saída para o dilema moral na narrativa do herói que sacrifica a própria filha. Pois, como já foi comentado, não há mais crime já que os escândalos estão servindo para uma narrativa divina, mais sublime. Porém, à medida em que a exegese da Reforma abandona o sentido alegórico, ela carece de uma saída moral adequada para aqueles que viam nela qualquer tipo de dilema moral. Neste caso, a visão não-sacrificialista adequava-se bem a este propósito. Pois não feria os princípios fundamentais da hermenêutica da reforma e oferecia uma saída para o dilema do sacrifício humano.

Evidentemente isso não livrava Jefté de censura por um voto precipitado e impensado, mas tira dele o estereótipo de assassino. Não se quer afirmar que todo este processo interpretativo tenha sido consciente, até porque todo *pré-conceito* geralmente é inconsciente e não controlável. Secundariamente, a questão levantada por Marcus deve ser considerada. Notoriamente a visão não-sacrificialista oferecia um exemplo bíblico de celibato, tão difundido dentro da tradição cristã. Vale lembrar que na exegese da Idade Média a filha foi comparada a igreja e ao próprio Cristo e, por conseguinte, sua virgindade tornou-se um sinal de pureza. Assim, sua condição de virgem acabou se tornando objeto de louvor e digno de imitação. Neste caso, mesmo na interpretação literal não-sacrificialista, sua submissão e

obediência a tornam digna também de imitação, e oferece um formidável precedente para a vida de celibato nos mosteiros e conventos no fim da Idade Média. Isto pode explicar o fato de que quaisquer comentários rabínicos tenham levado em consideração tal possibilidade e, mesmo que tenha sido um exegeta judeu, o primeiro a elaborar uma visão não-sacrificialista, esta só foi aceita por poucos de sua tradição, que é marcada pela valorização da concepção e pela ausência de mulheres envolvidas exclusivamente no ministério sacerdotal.

Atualmente, poucos autores da tradição cristã protestante ainda defendem a posição não sacrificialista. Contudo, o debate continua e ambos os lados apresentam com vigor seus argumentos. Em sua tese doutoral, Marcus (1984, p. 50,51) apresenta um ótimo resumo dos argumentos sacrificialistas e não sacrificialistas. Embora o autor prefira a posição não sacrificialista, o que chama de “minha preferência pessoal”, ele admite que todos os argumentos estão baseados na interpretação de um texto que tem muitos problemas tanto linguísticos quanto exegéticos. Na opinião do autor o narrador provavelmente “escolheu suas palavras de modo que estivessem abertas para um número de interpretações” (MARCUS, 1984, p. 52). De fato, será difícil evitar qualquer tipo de subjetividade ao se decidir qual posição tomar. Possivelmente, esta é uma lição aprendida com esta breve reconstrução histórica da interpretação desta narrativa.

### *2.3 Tradição contemporânea*

Entre as diversas possibilidades de direcionamento da história da interpretação de Juízes 11,29-40 na contemporaneidade, a atenção estará voltada para interpretação do texto dentro da exegese feminista, que nos últimos anos tem marcado uma inovadora perspectiva no estudo da Bíblia. Atualmente é inegável que a “teologia feminista é um movimento significativo dentro da teologia contemporânea” (PARSONS et al, 2004, p. ii). E um de seus mais importantes frutos é sua exegese peculiar dos Textos Sagrados. A teóloga feminista Rosemary Radford Ruether afirma que, enquanto tarefa hermenêutica o “feminismo é um ponto de vista crítico que desafia o paradigma de gênero patriarcal que associa homens com características definidas como superior e dominante (racionalidade e poder) e mulheres com aquelas definidas como inferior e auxiliar (passividade e intuição)” (RUETHER, 2004, p. 3).

De fato, pode-se dizer que a exegese feminista é um desenvolvimento recente. Upton admite (2004, p. 98) que tal exegese é “um produto dos desenvolvimentos políticos feministas da década de 1970”, porém acrescenta acertadamente que suas raízes “são muito

mais primitivas”. Em seu artigo no livro “The Cambridge Companion to Feminist Theology”, Ruether apresenta uma boa revisão histórica sobre as raízes da exegese feminista. Segundo ela, já havia pensadoras feministas na Idade Média (2004, p. 3-22). Mas, foi apenas na década de 1960 que as condições sociais e culturais tornaram-se mais favoráveis para que as teólogas feministas começassem a ser ouvidas no mundo acadêmico por meio de um método reconhecido. Ela afirma:

As mulheres deveriam ganhar educação e representação em algumas instituições sociais que as habilitassem a ganhar voz. As reivindicações das mulheres em ter representatividade cultural deveriam ser organizadas como um movimento e comunidade em torno do discurso que defende a crítica de mulheres (e homens) do paradigma de gênero dominante. As mulheres deveriam receber educação e representação na igreja para aprender, falar e ser ouvidas como teólogas. Estas condições culturais e sociais não existiam adequadamente (elas ainda não existem plenamente hoje) até a década de 1960 (RUETHER, 2004, p.4).

A exegese feminista também está estritamente ligada à exegese que nasce da teologia da libertação. E assim, é uma exegese contextual. Seu pressuposto básico é que “toda a leitura é uma produção de sentido. Não existe uma leitura neutra; nem sequer uma tradução é neutra” (CONTI, 2001 p.499). Aqui não é possível exagerar a contribuição da Nova Hermenêutica que será exposta no capítulo seguinte. Por isso, não é errado caracterizar a exegese feminista como releituras que visam libertar a mulher “de seu cativeiro em uma interpretação masculina parcial, branca e de classe média” (CONTI, 2001, p. 501). Dessa forma, no cerne do método feminista está a desconstrução e reconstrução do texto.

Boehler destaca que fazer exegese feminista é “ler a Bíblia com os olhos de mulher” (1991, p.93). Embora a mesma autora afirme também que essa mesma exegese propõe numa leitura não sexista da Bíblia, o que parece no mínimo intrigante. De qualquer forma a hermenêutica de gênero fornece “chaves de leitura bíblica” (BISPO, 2000, p.19) que visa uma interpretação libertadora das Escrituras. Para isto a

A perspectiva de gênero serve para a análise da realidade social de homens e mulheres, suas relações, tomando-as como realidades políticas, social e historicamente construídas, não como frutos do azar ou “naturalmente” dadas (NEUENFELDT, 2000, p. 46).

Conti (2001, p.497-512) apresenta de forma concisa e clara as principais características da hermenêutica feminista. Recorrendo a Elisabeth Schüssler Fiorenza, importante teóloga feminista, ela resume as quatro aproximações básicas do método ao texto bíblico: (1) a hermenêutica da suspeita, necessária por causa do androcentrismo do texto; (2) a hermenêutica da proclamação, que julga os textos como palavra de Deus; (3) a hermenêutica

da memória, que busca recuperar o lugar da mulher nas tradições bíblicas; e (4) a hermenêutica da imaginação criativa, que expande essas tradições por meio da imaginação (CONTI, 2001, p.505).

É muito valioso também o resumo que Conti apresenta das regras metodológicas da exegese feminista. Cotin apresenta nove regras metodológicas na hermenêutica feminina: (1) partir sempre da experiência como mulher; (2) analisar os textos sempre dentro de seus contextos; (3) analisar o contexto cultural em que o texto foi escrito para descobrir as estruturas de opressão e as possibilidades de libertação; (4) analisar qual era a função do texto dentro do grupo em que foi escrito; (5) levar em conta que os textos normativos são prescritivos, falam do que deveria ser e não do que é; (6) vigiar a inclinação patriarcal bem como as expressões mais sutis do androcentrismo na cosmovisão dos autores; (7) aplicar sempre a hermenêutica da suspeita; (8) desconstruir os elementos patriarcais e reconstruí-los segundo parâmetros libertadores igualitários; e (9) ver se o texto está inserido no plano total da Bíblia de libertação e amor que Deus propõe (CONTI, 2001, p.506-508). A aplicação de tais regras poderá ser percebida na interpretação do sacrifício da filha de Jefté encontrada nos comentários da narrativa de Esther Fuchs (2001, p.147-164), Cheryl Exum (2001, p. 165-180) e Phyllis Trible (TRIBLE, 1984, p. 93-116).

Fuchs<sup>82</sup> está consciente das discussões entre os sacrificialistas e não-sacrificialistas e da ambiguidade que caracteriza a narrativa, porém seu foco está na a filha enquanto verdadeira vítima. Evidentemente que Jefté será visto em seu caráter mais cruel e tolo nesta exegese do que em qualquer outra. Contudo, ele não está no centro da análise. Pois, é “a corajosa e nobre filha [que] deve ser lamentada, lembrada e respeitada pelas mulheres de hoje, tanto quanto pelas antigas israelitas” (FUCHS, 2001 p.148). Nem as discussões sobre a morte ou não da filha são importantes, visto que segundo a autora não passam de mera “estratégia patriarcal para defender o pai em detrimento da filha” (FUCHS, 2001, p.162).

Ao rejeitar a narrativa como uma realidade histórica, Fuchs prefere considerar o relato como uma “construção ideológica”. Ela afirma: “quero lembrar que a perspectiva, a seleção de palavras, as omissões, as repetições e, acima de tudo, a muito discutida

---

<sup>82</sup> Esther Fuchs é professora de literatura hebraica no departamento de Estudos do Oriente Próximo e de Estudos Judaicos na Universidade do Arizona. Ela publicou a primeira crítica feminista da literatura hebraica intitulada, *Israeli Mythogynies: Women in Contemporary Hebrew Fiction* (1987). Ela é autora de numerosos ensaios pioneiros sobre literatura bíblica e de um livro intitulado *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (2000). Ela também é autora de diversas publicações sobre a erudição feminista Israelita e editora mais recentemente de *Israeli Women's Studies: A Reader* (2005). ESTHER Fuchs. Disponível na internet: <http://fuchs.faculty.arizona.edu/>. Acesso em: 18 abr. de 2011. A análise de Jz 11 feita por Fuchs e esboçada nesta pesquisa está inserida na obra “Juizes a partir de uma leitura de gênero” que tem como organizadora Athalya Brenner e foi publicada no Brasil pela Editora Paulinas em 2001 (BRENNER et al, 2001).

ambiguidade da narrativa atenuam a culpa do pai e jogam a responsabilidade contra a filha” (FUCHS, 2001, p.149). A análise propriamente dita começa com seu comentário de Jz 11,34 onde a autora mostra que a filha vem à existência apenas por acidente: sua saída inesperada da casa de seu pai. Ela também salienta que segundo a narrativa a filha é responsável, ainda que trágica e inocentemente pelo seu próprio fim (11,35). Fuchs se detém também no diálogo dos versos 36 e 37 onde a mais importante característica da filha é introduzida: “sua completa obediência ao pai, muito bem vinda do ponto de vista patriarcal” (FUCHS, 2001, p.152). Assim, “a filha é a imagem suprema da filha perfeita, cuja lealdade e subserviência a seu pai não conhece limites” (FUCHS, 2001, p.158). De qualquer modo, todas as falas da filha a mostram como objeto passivo das ações de um outro. Por fim, Fuchs afirma que a ênfase sobre a virgindade da filha diz mais sobre o pai do que sobre ela mesma (11,38-39).

Fuchs não se posiciona explicitamente sobre o desfecho da história, embora deixe claro, nas entrelinhas de sua análise, seu ponto de vista sacrificialista. E isto não é importante já que o texto não passa de mera “construção ideológica”. Ela conclui a exegese da perícopes dizendo:

As estratégias literárias funcionam a favor da ideologia patriarcal da supremacia do homem. Tal compreensão exige uma leitura resistente do texto bíblico, uma leitura sintonizada com as implicações políticas das omissões, elisões e ambiguidades; uma leitura que, acima de tudo, resista à tendência da narrativa bíblica de dar mais ênfase ao pai que à filha (FUCHS, 2001, p.163)

A análise de Exum<sup>83</sup> tem como subtítulo “o terrível e benéfico poder das palavras”. E é nesta perspectiva do que é dito e do que não é dito que autora aborda Jz 11, 29-40. Ela destaca a importância do vocábulo “palavra” dentro da narrativa do capítulo 11 como um todo. Jefté a usa para tornar-se chefe de seu povo, para negociar com os amonitas e também para fazer um voto irrevogável, irreversível e inalterável. Assim, seguindo a hermenêutica da memória, Exum afirma que “recontar a história da filha de Jefté é trazê-la de volta por meio das palavras” (EXUM, 2001, p.166). Com o voto, as palavras ficam fora de

---

<sup>83</sup> A professora J. Cheryl Exum concluiu o ensino superior em Wake Forest University, e fez seus estudos pós-graduados em Columbia University. Ela tem realizado estudos em Israel e na Alemanha, e foi professora no Boston College até sua nomeação no Sheffield em 1993. Seus principais interesses de pesquisa—interpretações literárias de textos da Bíblia Hebraica, abordagens feministas à Bíblia e estudos culturais—estão expostos em seus livros: *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, and *Plotted, Shot and Painted: Cultural Representations of Biblical Women*. CHERYL Exum. Disponível na internet: [Http://www.sheffield.ac.uk/bibs/staff/jce.html](http://www.sheffield.ac.uk/bibs/staff/jce.html). Acesso em: 18 de abr. 2011.

seu controle. E ele acaba cumprindo o voto sem nenhum diálogo: “uma dor profunda demais para as palavras” (EXUM, 2001, p.166). E, desse modo, a filha se torna vítima das palavras de seu próprio pai.

Na segunda parte de sua análise, Exum se detém na narrativa em si. Começa afirmando que “as palavras ditas pelo protagonista masculino não são somente instrumentos mortais de poder sobre uma mulher, mas quem conta a história também usa as palavras da própria moça contra ela” (EXUM, 2001, p.172). Exum interpreta a virgindade da filha de Jefté como requisito de pureza sacrificial. Mas neste caso, como virgem, é uma mulher incompleta. Para a sociedade na qual vivia, ela não cumpriu seu papel como mulher. Por isso, não tem ninguém para defendê-la e pode ser eliminada sem medo de represália. Então, morre sem nome porque é celebrada não por si mesma, mas como uma filha. A autora também denuncia francamente o que chama de “inclinação androcêntrica” da narrativa. Ela declara

A inclinação androcêntrica da narrativa fica clara no modo de apresentar a tragédia, tanto da perspectiva de Jefté (sua linhagem familiar chega a um fim: ‘além dela, ele não tinha nem filho nem filha’) quanto do ponto de vista da filha (o interesse patriarcal pela sua virgindade e o fato de ser negada a ela a maternidade). A narrativa não reconhece o prazer sexual feminino. (...) À filha de Jefté é negado não só a maternidade, a marca patriarcal de realização feminina, mas também o prazer do sexo, o direito de passagem à autonomia da idade adulta (EXUM, 2001, p.179)

Muito interessante é a interpretação do lamento da filha no verso 37. Se, de fato, a jovem estivesse familiarizada com o sistema sacrificial, saberia muito bem o que o sacrifício humano representava do Antigo Oriente Próximo. E sendo este o caso “poderemos encontrar um significado diferente para a expressão ‘lamentar’. Ela chora o fato brutal de sua própria morte iminente e reconhece que, se não fosse uma filha virgem, seu pai não poderia sacrificá-la” (EXUM in BRENNER, 2001, p.179). Por isso, ela chora a sua virgindade. A conclusão de Exum é semelhante à de Fuchs, apresentada acima. Ela afirma

Se abordarmos a história como leitoras resistentes, desconfiadas da voz (masculina) dominante ou da ideologia falocêntrica da narrativa, poderemos dar à vítima uma voz capaz de protestar contra a marginalização e o sacrifício – uma voz que reivindica a seu favor um pouco daquela autonomia que foi negada a ela pela narrativa que já a sacrificou quando seu pai deu sua palavra (EXUM, 2001, p.180).



Por fim, menciona-se Tribble<sup>84</sup> que também dedica em seu livro “Texts of Terror” um capítulo a Jz 11, 29-40, intitulado “A Filha de Jefté: um sacrifício desumano”. Como acontece com as duas autoras anteriormente citadas, é nítida a influência da Nova Hermenêutica sobre seu pensamento. Na introdução de seu livro, ela afirma que “se sem histórias não vivemos, as histórias não vivem sem nós. O texto sozinho é mudo e inefetivo. Quando falamos e ouvimos novas coisas surgem sobre a terra” (TRIBBLE, 1984, p.1). Tribble inicia sua análise refletindo sobre o contexto em que a narrativa está inserida destacando principalmente traços do caráter de Jefté que formam o pano de fundo para o voto e seu cumprimento. Interessantemente notar que a autora está mais atenta e oferece mais detalhes sobre o protagonista masculino do que as duas teólogas acima citadas. Além do mais, um diferencial de sua exegese é que a autora não recorre à desconstrução do texto. Por isso o considera mais de perto em sua forma final e canônica. Em outras palavras, mais do que uma voz masculina por trás do texto, Tribble atribui as falas ao próprio pai que chama de “incrédulo”.

Em sua análise dos versos 29-33, a autora destaca que o voto é uma ruptura no próprio centro da narrativa, que visa demandar a ajuda divina que ironicamente já havia sido garantida a Jefté por meio do espírito de Yahweh. Assim,

a elaboração do voto é um ato de incredulidade. Jefté deseja amarrar a Deus em vez de aceitar o dom do espírito. O que vem a ele livremente, ele busca tornar-se merecedor e manipular. O significado de suas palavras é dúvida, não fé; é controle, não coragem. Para tal voto a deidade não formula resposta (TRIBBLE, 1984, p.96).

Para Tribble a ambiguidade do voto desaparece no verso 34 quando a filha sai para encontrar o pai. Sua filha é o sacrifício, ela deve morrer pela incredulidade dele. Jefté não é Abraão; quem sabe esta seria a razão pela qual as histórias tiveram final tão distinto. Tribble salienta que Jefté lamenta (v.35), mas por si mesmo não por sua filha. Para a filha resta o

---

<sup>84</sup> Phyllis Tribble, uma erudita biblista e crítica retórica internacionalmente conhecida, é professora em Wake Forest University School of Divinity. Foi presidente da Society of Biblical Literature. Ela começou sua carreira de ensino em Wake Forest University em 1963. Após deixá-la em 1971, ela ensinou no Andover Newton Theological School até que veio ao Union Theological Seminary em 1979 como professora de Antigo Testamento. De 1981 até sua admissão no Wake Forest School of Divinity em 1998, ela foi professora de literatura sagrada no Union Theological Seminary. Tribble tem sido professora visitante em várias outras escolas teológicas. Ela é autora dos livros *God and the Rhetoric of Sexuality*, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narrative*, e, mais recentemente, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (1994). PHYLLIS Tribble. Disponível na internet. <http://divinity.wfu.edu/tribble.html> . Acesso em: 18 de abr 2011.

lamento inevitável (v. 37) por sua morte prematura e violenta, bem como pelo fato de que a sua morte a deixará sem filho. O tempo para lamentar marca a separação entre o pai e a filha: “seu pedido é por uma pausa, um tempo e lugar longe de seu pai” (TRIBBLE, 1984, p.103). Ao tratar sobre o verso 39, Tribble afirma que, no caso de Isaque, o suspense é suportável porque Isaque será livrado; porém, aqui “o narrador tem nos poupado do suspense e da agonia dos detalhes; o desprezível resultado já é suficiente em si mesmo” (TRIBBLE, 1984, p.105).

Tribble critica abertamente o silêncio das Escrituras não apenas no desfecho da história, mas no cânon como o todo. Ela destaca que “tristemente, as escrituras da fé falharam em perceber e interpretar a nuance da história. (...) O poderoso guerreiro prevalece incensurável; a violência que ele perpetrou contra sua própria filha lhe passa de largo” (TRIBBLE, 1984, p.105). Para Tribble “a filha torna-se um símbolo manifesto para todas as corajosas filhas de pais incrédulos. Sua história, breve como seja, evoca a imaginação, reclamando uma resposta do leitor” (TRIBBLE, 1984, p.109). Seja qual for esta resposta, “em sua morte somos diminuídos; por sua memória seja ela santificada” (TRIBBLE, 1984, p.105).

#### 2.4 Síntese

Por fim, cabe salientar que a história da interpretação do sacrifício da filha de Jefté se mostrou um formidável exemplo de como o entendimento de textos sagrados como este pode mudar ao longo dos séculos. Isto serve para confirmar que a hermenêutica sempre será uma tarefa inacabada e, como ciência, continuará se transformando e se renovando com avanços e retrocessos. De fato, pode-se concordar com Gadamer que tal amplitude de possibilidades interpretativas diante de um texto ou obra de arte faz parte da condição humana.

Na tradição judaica o sacrifício foi visto sob forte protesto dos intérpretes. Sempre do ponto de vista sacrificialista, Jefté é considerado um tolo ou ímpio. Tolo por ter feito um voto tão inconsequente e precipitado. Ímpio por ter feito um sacrifício que a lei nunca prescreveu nem Deus o requereu. Em geral, o sacrifício foi visto como um crime contra a lei de Moisés (Josefo), como uma necessidade (Pseudo-Filo) ou como uma punição (Midrash). Por sua vez a filha foi reputada quer como uma vítima da insensatez (Josefo) ou orgulho do pai (Midrash) ou como uma mártir sábia que de alguma maneira participou do grande livramento de Israel (Pseudo-Filo). O fim de Jefté é apresentado de forma tão trágica quanto à própria morte da filha que, sepultada, encontra quem a lamente, enquanto seu pai nem mesmo

a terra o aceita, sendo despedaçado e espalhado por Israel (Targum, Midrash). Uma consequência para aquele que não “se preocupou com a opinião que os ouvintes teriam de tal prática” (Josefo). Aparentemente, a opinião dos intérpretes da tradição judaica pode ser resumida unanimemente em palavras tais como horror, indignação e censura. Como se viu, a interpretação judaica antiga se deu principalmente em expansões da narrativa bíblica que evidenciam o modo como os estudiosos interpretavam as Escrituras.

Na tradição cristã, desde Tertuliano já estava presente a perplexidade diante de um “voto de pecado” oriundo de uma “mente violenta”, feito por um herói bíblico (Hb 11,32), e de como lidar com a “impiedade” e a “fama”, o “crime” e o “louvor” na história deste personagem. Orígenes envolto pelo martírio, que no fim também acabou ceifando a sua vida, via na morte da filha o mistério do martírio, que de alguma forma contribuía para a derrota do maligno. Como representante da escola de Antioquia, João Crisóstomo não recorreu à alegoria e considerou o relato literal como “um notável exemplo da providência e clemência divinas”, que visava, pelo registro do horror do sacrifício, evitar tanto os votos precipitados como atos desumanos dessa natureza, no futuro. Por outro lado, para Ambrósio, tanto a filha quanto o pai mereciam a morte por sua “incredulidade”. Ambos sofreram por suas próprias falhas. Notoriamente, as preocupações tanto éticas, morais ou apologéticas não faziam parte de sua agenda exegética.

Mas, em Agostinho, tais preocupações alcançam seu clímax. Ao buscar uma saída, Agostinho não rejeita a literalidade do voto ou de seu cumprimento; antes, adiciona a isso a interpretação tipológico-alegórica, na qual Jefté e a filha apontam para Cristo e a Igreja. Tal concepção já encontrava eco na obra de Metódio que, antes de Agostinho via no corpo da filha “o tipo de Teu corpo”. Tal interpretação reconhecia na narrativa uma dimensão mais elevada “descriminalizando” a atitude de Jefté, e ao mesmo tempo conferindo a ela um status de providência divina que visava ensinar alguma lição para a igreja no futuro.

Na Idade Média, as ideias de Agostinho foram ampliadas e retrabalhadas, e a concepção tipológico-alegórica alcançou seu clímax. Em todo caso, a posição sacrificialista até aqui nunca tinha sido questionada, pois, mesmo as interpretações alegóricas ou tipológicas presumiam que a filha, de fato, tinha sido sacrificada. Porém, é neste período que a posição não-sacrificialista nasce na obra de David Kimhi. Tal posição era, até esse momento, estranha tanto à tradição cristã quanto à tradição judaica. Entre os intérpretes cristãos, os reformadores deram maior acolhida às idéias de Kimhi, pois ofereciam uma saída moral para o dilema do sacrifício humano, já que a alegoria tinha sido por eles amplamente rejeitada.

Por fim, além da continuação da divergência entre as posições sacrificialista e não sacrificialista dentro da tradição judaico-cristã, a contemporaneidade presencia uma perspectiva totalmente nova sobre Jz 11. A exegese feminista tem lançado novos olhares sobre a narrativa e tem oferecido suas contribuições, mesmo que, como todas as visões anteriores, ela também possua suas próprias limitações. Para as intérpretes feministas, a jovem deve ser liberta das garras patriarcais do narrador, e deve ser considerada a partir de sua humanidade enquanto mulher. Em vez de focalizar a atenção sobre Jefté ou nas discussões sacrificialistas e não-sacrificialistas, os (as) intérpretes devem voltar a atenção para a filha sem nome e para as possíveis lições que a mesma pode ensinar para as mulheres de hoje.

Quanto à narrativa de Jz 11,29-40, notou-se haver diferentes visões e perspectivas nos períodos e tradições pesquisadas. Tais diferenças podem ter se dado em face dos diversos pressupostos, ambientes e tradições em que cada intérprete estava inserido. Muitos destes pressupostos e contextos interpretativos já foram comentados ao longo deste capítulo. Exatamente este fato nutre o interesse do terceiro capítulo em analisar o pensamento de Gadamer, que busca formular uma teoria hermenêutica que dê conta de tal multiplicidade interpretativa. Então, a tarefa a seguir será buscar avaliar esta teoria, apontando suas contribuições e limitações em explicar tantas visões sobre um mesmo texto, como é o caso do sacrifício da filha sem nome de Jefté, que provocou e ainda provoca emoções tão diversas que vão da ojeriza à perplexidade, da indignação ao medo e até do sagrado ao profano.

### **3 A MULTIPLICIDADE DE INTERPRETAÇÕES DE JUÍZES 11,29-40 À LUZ DA TEORIA HERMENÊUTICA DE GADAMER**

A história da interpretação de Jz 11,29-40 é um bom exemplo de como a compreensão de um texto pode sofrer modificações. Na tradição judaica, tratada nas páginas 50 a 65, se percebeu uma abordagem mais literalista. Porém, mesmo dentro desta perspectiva houve tendências distintas. Por um lado, se visava apontar o episódio como um exemplo a ser evitado, mostrando a loucura de um guerreiro que faz um voto precipitado e a insensatez de um pai que obstinadamente decide levar o voto até o fim sacrificando sua própria filha. Por outro lado, alguns como Josefo, buscaram no diálogo com outras culturas (como a greco-romana) abordar o episódio apologeticamente, visando salientar que a prática de Jefté não estava de acordo com a lei dos judeus, que abominava tais atos.

Na tradição cristã até a Idade Média e a Reforma, como tratada nas páginas 65 a 75, o mistério vicário levou a maioria de seus intérpretes a uma abordagem mais tipológico-alébrica da narrativa, vendo na filha e no pai prefigurações de Cristo e a Igreja. De algum modo, isso acabava diminuindo a tensão moral oriunda do fato de um “herói” bíblico ter sacrificado sua própria filha. Pois, alegoricamente o texto operava sob um nível superior de realidade. Com a virada hermenêutica ocorrida nas asas da Reforma Protestante a alegoria começou a ser repudiada em troca de uma visão mais literal das Escrituras. Assim, o problema de Jz 11 se apresentava agora com nova força. Uma saída do dilema moral foi a visão não sacrificialista do texto, a qual defendia que a narrativa não se refere a um sacrifício humano propriamente dito. Antes a passagem deixa implícito que a filha foi dedicada ao serviço do tabernáculo até a sua morte permanecendo sem se casar, morrendo virgem, sem filhos ou filhas.

Na contemporaneidade, novas abordagens à Bíblia têm surgido. Entre elas estão as hermenêuticas contextuais; uma delas é a exegese feminista, que foi analisada nas páginas 76 a 81. A passagem de Jz 11,29-40 tem sido foco de interesse dos proponentes dessa abordagem. A menina sem nome está no centro de interesse e a narrativa é vista como uma construção ideológica de dominação masculina. Nessa corrente a controvérsia envolvendo o sacrifício humano, está em segundo plano, pois o verdadeiro problema é o poder patriarcal perpetrado pela narrativa. Deste modo, quer ela tenha sido sacrificada ou dedicada a uma vida celibatária, em qualquer caso ela continua joguete nas mãos insensíveis de homens dominadores.

Como se vê, cada tradição abordou o texto de perspectivas distintas, com preocupações e perguntas particulares. Por sua vez, as respostas, a saber, as interpretações da perícopes também foram diferentes. Isso leva a um antigo e até certo ponto não totalmente resolvido problema hermenêutico: o papel do leitor na interpretação de um texto, ou em outras palavras até que ponto a compreensão é afetada por fatores externos ao próprio texto.

É verdade que a neutralidade total do sujeito, tão afirmada pelo modernismo, já foi suplantada pela percepção de sua impossibilidade. Porém, por sua inviabilidade e incongruência interna irreversível, o relativismo interpretativo não parece ser a opção adequada. O desafio de encontrar o equilíbrio entre estes caminhos não é fácil. Neste ponto, pode-se concordar quando se afirma que “fazer justiça à historicidade da compreensão é, ao mesmo tempo, convocação e desafio” (ALMEIDA 2000, p. 61). Vale ressaltar que esta última parte do trabalho não visa propor a dinâmica adequada entre o que é objetivo e o que é subjetivo na interpretação, mas provocada pela história da interpretação de Jz 11 tem por finalidade apontar as positivities e negatividades da hermenêutica filosófica de Hans George Gadamer, que procurou elaborar uma teoria que levasse em conta a historicidade inerente de cada indivíduo que se aproxima de um texto ou obra de arte.

De fato, não se averiguou qualquer ponderação de Jz 11 feita por Gadamer, mas sua teoria hermenêutica ajuda a elucidar os processos por trás das diferenças interpretativas entre as tradições expostas acima. Assim, a seguir se propõe uma breve incursão em alguns conceitos de sua teoria hermenêutica como exposta em sua obra “Verdade e Método” (2007). Para tal, em primeiro lugar, se esboçará as raízes de seu pensamento; em seguida será apresentado um breve resumo de sua visão, em particular sobre o *pré-conceito*, a *tradição* e a *fusão de horizontes*; depois será analisada brevemente a hermenêutica de Severino Croatto, um importante autor latino-americano da área bíblica que transitou no campo epistemológico das Ciências da Religião, e de que modo seu pensamento é influenciado por Gadamer; e por fim, se apontará as contribuições e limitações da teoria do filósofo alemão para a compreensão da história da interpretação de Jz 11,29-40.

### 3.1 *As raízes do pensamento gadameriano*

O trabalho de Gadamer tem como pano de fundo a história do desenvolvimento do método e a justificativa filosófica, desde a época de Descartes até os tempos modernos (LAWN, 2010, p. 52). Ele se opõe “tenazmente ao fluxo geral do pensamento modernista e

iluminista” (LAWN, 2010, p. 53). Assim, Gadamer estava reagindo a ideias desenvolvidas desde a era do Iluminismo, as quais sugerem que a objetividade se pode aplicar às ciências do “significado” (CAMPOS, 1998, p.75). De fato, ele viveu numa época em que já se buscava “uma saída da forte racionalidade moderna, que encontrou sua expressão ideológica no positivismo e na exaltação do primado do saber científico” (SCHOLZ, 1997, p.159).

Mesmo antes dele, a partir do início da década de 1930 um grupo de eruditos literários começou a insistir que a abordagem tradicional do criticismo era insatisfatória. Começava a nascer aí a “Nova Hermenêutica”. Nas palavras de Ramm:

A nova hermenêutica é nova na medida em que se separa da hermenêutica tradicional. Enquanto a hermenêutica tradicional estava preocupada com princípios detalhados da interpretação, a nova hermenêutica menospreza isto como um problema meramente específico dentro da atividade muito mais ampla da interpretação (RAMM, 1976, p.130).

A Nova Hermenêutica é influenciada amplamente pela obra do filósofo existencialista Martin Heidegger (1889-1976). É verdade que este novo movimento não nasce na hermenêutica bíblica, e sua preocupação não estava direcionada a textos sagrados especificamente. Sua preocupação se concentrava inicialmente apenas nas ciências naturais, humanas e nas artes. Essa hermenêutica existencial questionava a concepção da objetividade total por traz dos métodos históricos. A própria verdade científica das ciências naturais começou a ser questionada.

Artola explica que, antes de Heidegger dois grandes nomes na hermenêutica das “ciências do espírito”, abriam nitidamente o caminho para uma hermenêutica existencial. O primeiro foi Schleiermacher com a noção de “compreensão divinatória”, onde o intérprete trata de identificar-se com o autor do texto a partir do conhecimento prévio que cada um tem do que é o homem e a própria vida. O segundo foi Dilthey com a concepção de “intencionalidade” onde o conhecimento de um texto não é tanto a mensagem do texto quanto o indivíduo que se expressa através dele (ARTOLA, 1996, p.262-263).

Contudo é Heidegger que leva o problema hermenêutico à sua radicalidade. De fato, ele passa da “hermenêutica como epistemologia para uma hermenêutica como ontologia” (ARTOLA, 1996, p.264). Sobre as implicações disso para a interpretação, Artola também comenta:

A interpretação a partir dessa perspectiva, não é a aquisição de informações sobre o que se conhece, mas antes o levar a cabo as possibilidades projetadas ao entender; não é tanto a aquisição de um novo conhecimento sobre algo quanto à explicação do próprio ser (ARTOLA, 1996, p.264).

Para Heidegger, “hermenêutica da facticidade quer basicamente ser uma hermenêutica daquilo tudo que trabalha por trás da elocução” (GRONDIN, 1999, p.160). Portanto, um dos conceitos mais importantes para ele, como posteriormente para Gadamer é a pré-estrutura da compreensão, a qual é inerente ao ser humano e lhe é inescapável. Porém, Heidegger não afirma que tais pré-estruturas devam ser determinantes na compreensão, antes o objetivo da interpretação é esclarecê-las a fim de que o intérprete as considere criticamente. Gondrin acrescenta:

Mas, nós não estamos cegamente a mercê dessa pré-estrutura de explanação induzida, como se fôssemos, como o quer dizer a leitura corrente do círculo hermenêutico, colhido inexoravelmente por nossos preconceitos. A hermenêutica de Heidegger é exatamente o oposto disso. Ele visa um explícito esclarecimento dessa pré-estrutura historicamente dada. Este esclarecimento é por ele chamado de interpretação. (...) Em realidade, a interpretação quer ajudar a pré-compreensão a ser transparente. (...) Dessa forma, a primeiríssima tarefa de qualquer interpretação sincera deve ser a de trazer à consciência a própria pré-estrutura da compreensão (GRONDIN, 1999, p.163,165).

Portanto, “a hermenêutica filosófica visa uma auto-interpretação da facticidade, ou seja, a uma interpretação da interpretação, para que o ser-aí possa se tornar transparente para si mesmo” (GONDRIN, 1999, p.167). Tal pensamento permeará amplamente a teoria hermenêutica gadameriana, que será analisada a seguir.

### 3.2 A teoria hermenêutica de Hans George Gadamer: pré-conceito, tradição e fusão de horizontes

Gadamer<sup>85</sup>, especialista nas disciplinas clássicas, filósofo e criador das “hermenêuticas filosóficas”, é um dos mais proeminentes hermenutas da contemporaneidade. Embora até certo ponto desconhecido pela erudição bíblica latino-americana, Gadamer

---

<sup>85</sup> Gadamer nasceu em Masburg, na Alemanha em 11 de fevereiro de 1900. Começou seus estudos em Filosofia em 1919. Pouco tempo depois se encontrou com Martin Heidegger. Tal encontro acabaria resultando em um profundo efeito sobre o raciocínio de seu aluno, Gadamer. A reputação internacional de Gadamer começou com a publicação de sua principal obra “Verdade e Método”, em 1960. Porém, só depois de 15 anos essa obra foi traduzida e começou a deixar marcas na academia em língua inglesa. Por sua ênfase na *tradição e preconceito*, sua obra foi muito bem aceita por autores pós-modernos. Contudo, Gadamer não marca a academia com muitas obras publicadas. Esse fato pode ser explicado por três fatores pelo menos: (a) o silêncio adotado como estratégia por muitos eruditos durante o Terceiro Reich; (b) suas ocupações administrativas como reitor em Leipzig após a guerra; e (c) sua ênfase na educação, como professor de tempo integral. (LAWN, 2010, p.44). Além disso, “como Sócrates, Gadamer colocou grande ênfase na filosofia como uma atividade prática, conversação viva, resultando daí sua tolerância a entrevistas e diálogos” (LAWN, 2010, p. 45). Gadamer faleceu aos 102 anos, no dia 13 de março de 2002. A primeira edição em língua portuguesa de “Verdade e Método” foi publicada pela editora Vozes em 1997. Até agora, um dos melhores resumos da obra e vida de Gadamer em língua portuguesa foi escrito por Chris Lawn e lançado pela mesma editora em 2010 na série “Compreender” (LAWN, 2010).



marcou o último século por meio de suas hermenêuticas filosóficas. É importante ressaltar desde o princípio, que mais que propor uma metodologia, Gadamer formula uma teoria hermenêutica. Para ele, “hermenêutica já não é somente um discurso sobre métodos para o entendimento (interpretação) objetivo” (CAMPOS, 1998, p. 76). Antes, em vez de buscar a formulação de um conjunto de regras de interpretação, deveria buscar a soma das condições que possibilitam o entendimento em geral (CAMPOS, 1998, p.76).

Sua teoria hermenêutica é demarcada pelo existencialismo heideggeriano. Como Heidegger, Gadamer concorda que “há hermenêutica porque o ser humano é hermenêutico, finito e histórico, e isso marca o todo de sua experiência no mundo” (OLIVEIRA, 1996, p. 225). Em sua obra, Gadamer questiona os próprios alicerces da modernidade e suas verdades oriundas de métodos racionais “infalíveis”. Para ele, “a razão não é dona de si mesma, está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação” (GADAMER, 2007, p. 367). Ele afirma:

O certo não será, antes, que toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso for correto, então, a ideia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histórica (GADAMER, 2007, p. 367).

Tendo em vista tal pensamento, muitos pensadores pós-modernos tem recebido de forma muito favorável à obra deste filósofo. Realmente sua filosofia hermenêutica pode ser apontada como um golpe no historicismo clássico, visto que salienta claramente a historicidade e finitude humanas. Isso fica evidente quando afirma:

A história não pertence a nós; nós pertencemos a ela. Bem antes de nos entendermos através do auto-exame, nós nos entendemos de maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado no qual vivemos (GADAMER, 2007, p. 276).

De fato, como Lawn destaca, “Gadamer ridiculariza a ideia de um sujeito controlador: as forças da socialização e aculturação estão em jogo bem antes que qualquer movimento em direção a auto-reflexão seja possível” (LAWN, 2010, p. 158). Tendo em vista este pensamento, alguns podem concluir que seja inevitável considerar sua hermenêutica como subjetivista. Por exemplo, Lawn lembra a acusação de indeterminação de significado em Verdade e Método feita por Hirsh, um crítico literário americano (LAWN, 2010, p.166).

Contudo o argumento gadameriano deve ser entendido à luz de seu contexto. Sobre isso Silva destaca:

O que mais preocupava Gadamer era a reivindicação de que apenas o método científico era capaz de alcançar a verdade. Na raiz deste método está a dúvida – especificamente a dúvida sobre qualquer coisa que não tem sido repetida e verificada. Portanto, tradição é “pré-conceito” e deve ser

eliminada. Mas as humanidades, e a história em particular, não estão sujeitas a este tipo de repetição e verificação, assim por inferência poderia ser concluído que as humanidades não podem alcançar a verdade (SILVA, 1994, p. 232).

Assim, a obra de Gadamer mais do que cair no abismo subjetivista de um existencialismo exacerbado, busca apenas alertar de que forma o método e o sujeito podem interferir naquilo que se considera verdade, tanto nas ciências humanas como nas naturais. Isso fica implícito quando salienta que

A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade se as opiniões prévias com as quais inicia não forem arbitrárias. Por isso, faz sentido que o intérprete nunca se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto à sua legitimação, ou seja, quanto a sua origem e validade (GADAMER, 2007, p.356).

Na verdade, à luz deste contexto seu argumento não visa instaurar uma subjetividade radical; antes tem por finalidade reafirmar o papel do sujeito e da *tradição* bem como a impossibilidade de uma objetividade radical. Oliveira salienta com grande propriedade que no centro da preocupação de Gadamer pode estar, de fato, a superação da filosofia da subjetividade. Isso se dá por meio da “experiência de um esclarecimento de nossa situação hermenêutica (...), sobretudo a consciência dos limites deste empreendimento, o que é consequência de nossa finitude” (OLIVEIRA, 1996, p.229).

Assim sendo, o conhecimento de suas limitações liberta o intérprete da ilusão ingênua de que está completamente livre de seus próprios preconceitos. Tal compreensão o habilita a realizar sua tarefa com mais objetividade. Lawn salienta que Gadamer apenas “quer negar a verdade objetiva se isso significa não admitir o posicionamento do sujeito” (LAWN, 2010, p. 159). Todo sistema hermenêutico gadameriano parte da consciência de finitude inerente a cada ser humano. O intérprete não pode reivindicar o conhecimento definitivo porque enquanto ser no mundo é marcado pelo fato “de que nossa própria existência se encontra no tempo e perante a morte” (GONDRIN, 1999, p.204). O próprio Gadamer salienta:

Nós não filosofamos porque possuímos a verdade absoluta, mas porque ela nos falta. Como realidade da finitude, a filosofia precisa recordar-se de sua própria finitude. Se somos possuidores de um saber definitivo, então, no máximo, é precisamente o saber dessa nossa finitude universal (GADAMER apud GONDRIN, p.202).

Tal finitude leva Gadamer a elaborar sua visão sobre o *pré-conceito* e a *tradição*. Ao intérprete lhe é impossível se livrar de seus *pré-conceitos*. Para ele, o intérprete totalmente neutro foi uma ilusão do Iluminismo. Contudo, isso de modo algum limita ou prejudica a

interpretação, pelo contrário, é isso que a torna possível. O segundo conceito ligado a finitude é a *tradição*. De acordo com Gadamer todo intérprete está arraigado a uma *tradição*. Esta também lhe é inescapável, e por isso, toda interpretação estará inserida numa *tradição*.

Em sua filosofia hermenêutica Gadamer resgata o papel do leitor num processo dialético com o texto, destacando a influência dos *pré-conceitos* e do que chama de *tradição*. Para Gadamer é no processo de projetar e reprojeter-se que a  *fusão de horizontes* entre o passado (autor e texto) e o futuro (leitor) possibilita o entendimento. A noção de *pré-conceito* e a *tradição* mais a  *fusão de horizontes* constituem o núcleo do que será analisado a seguir, visto que do ponto de vista deste estudo são estas que proporcionam um melhor contato entre a hermenêutica filosófica gadameriana e a hermenêutica de textos sagrados como no caso de Jz 11, 29-40. Assim, tendo em mente a história da exegese do texto, poderá melhor se averiguar os *pré-conceitos* que estavam presentes em cada uma das tradições, e consequentemente de que forma a  *fusão de horizontes* ocorreu em cada caso. Nessa parte se levará em conta os três conceitos separadamente. Porém, cada um será retomado posteriormente, quando se tratará de suas implicações para a compreensão da história da interpretação de Jz 11,29-40 nas páginas 97 a 102.

Em primeiro lugar, quanto ao *pré-conceito* Gadamer afirma que “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser” (GADAMER, 2007, p. 368). Ele não os vê de forma negativa como o fazia o historicismo clássico. Pelo contrário, além de serem inescapáveis, eles tornam possível o entendimento. De fato, para ele “pré-conceito não se refere a algo que deve ser neutralizado ou deixado de lado, mas sim algo do qual não podemos nos abster e que, por sua vez, torna-se a própria condição de possibilidade de qualquer pretensão à ‘verdade’ em ciência” (COSTA, 2004, p. 902).

É verdade que ele admite a existência de preconceitos legítimos e ilegítimos, como os preconceitos de precipitação ou de estima humana. Embora sua conceituação não pareça tão evidente, ele acrescenta que “são os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição” (GADAMER, 2007, p. 359). Assim, novamente:

A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais se inicia não forem arbitrarias. Por isso, faz sentido que o intérprete não se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto a sua legitimidade, ou seja, quanto à sua origem e validade (GADAMER, 2007, p. 356).

Deste modo, ele reconhece que os “preconceitos são ao mesmo tempo impulso e limite” (CAMPOS,1998, p.76). De qualquer forma, ele subverte as noções da ciência ocidental e do método científico, os quais postulam que “os pré-conceitos seriam restos de uma mentalidade não esclarecida, que obsta à uma auto-determinação racional” (COSTA, 2004, p. 903). Gondrin acrescenta

Segundo Gadamer, foi um erro do historicismo querer afastar de nós nossos preconceitos através de métodos seguros, para possibilitar algo como objetividade nas ciências do espírito. Esta posição combativa, oriunda do esclarecimento, foi ela própria um preconceito do séc 19, que acreditava só poder obter objetividade pela via da desarticulação da subjetividade, que compreende situadamente. (...) Assim se comprova que o historicismo foi também filho de seu tempo, ou seja, do cientificismo (GONDRIN, 1999, p. 186-187).

Porém, neste ponto, se deve levar em conta uma questão muito importante: como se discernir entre preconceitos legítimos e ilegítimos. Essa é uma questão crítica na obra do filósofo. Na verdade, alguns a consideram como seu “calcanhar de Aquiles” (GEFFRÉ, 1989, p.34). Para solucionar este problema Gadamer recorre ao que chama de história efetual. Embora este não seja um termo que permita “uma definição breve”, como afirmou Bleicher (1992, p.157), abaixo segue uma tentativa de esclarecimento sobre a questão.

Gondrin falando sobre história efetual afirmou:

Por história efetual entende-se, desde o séc 19, nas ciências literárias, o estudo das interpretações produzidas por uma época, ou a história de suas recepções. Por meio dela se visualiza a própria condição hermenêutica e a produtividade da distância temporal (1999, p.190).

Assim, história efetual é olhar retrospectivamente para as interpretações produzidas ao longo da história sobre um determinado texto. O objetivo da mesma é conscientizar o intérprete de sua condição hermenêutica a fim de que avalie mais criticamente seus próprios *pré-conceitos* comparando-os com os de seus predecessores. Nas palavras do próprio Gadamer, “nada mais além dessa distância do tempo consegue tornar solucionável a questão propriamente crítica da hermenêutica, a saber: diferenciar os verdadeiros preconceitos, sob os quais nós compreendemos, dos falsos, sob os quais nós nos equivocamos” (GADAMER apud GONDRIN, 1999, p.189).

Costa instrutivamente acrescenta

A existência de pré-conceitos verdadeiros, para Gadamer, é um fato; encontra-los é a tarefa da hermenêutica, e as ferramentas para sua consecução vinculam-se à ideia de distância temporal e da história dos efeitos, as quais dizem respeito à influência do texto ao longo de suas inúmeras leituras e interpretações, e a possibilidade de melhor compreendê-

lo na medida em que suas interpretações se acumulam (COSTA, 2004, p. 905).

Embora esta solução esteja longe de ser definitiva, ela constitui uma interessante ferramenta na busca da compreensão de um texto. Tal proposição pode se confirmar quando aplicada a textos como Jz 11, como se viu no segundo capítulo nas páginas 49 a 83.

O segundo conceito a ser considerado é o da *tradição*. Por *tradição* Gadamer entende o que tem validade sem precisar de fundamentação. A relação entre *tradição* e costume é elucidada quando ele afirma que “os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento” (GADAMER, 2007, p.372). Portanto, já que sua validade não necessita de fundamentos racionais, a *tradição* determina de modo espontâneo. De acordo com Gadamer “encontramo-nos sempre inseridos na *tradição*, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a *tradição* nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio” (GADAMER, 2007, p. 374). Sua crítica ao modernismo também se dá aqui pelo fato de a ciência da sua época reivindicar liberdade total não só dos preconceitos, mas também de estar presa a qualquer *tradição*. Isso ele chama de recepção ou reflexão ingênua. Almeida destaca:

A tradição é linguagem e esta é um verdadeiro *tu* e, enquanto *tu*, serve de referência ao eu, mas fala por si mesma. (...) Ninguém pode projetar um olhar completamente exterior à linguagem ou à tradição, daí porque o ideal da Ilustração de superar os condicionamentos históricos é algo irrealizável (ALMEIDA, 2000, p. 200).

Neste sentido o próprio Iluminismo era uma *tradição*, mesmo embora não reconhecesse isso. Seus autores eram espontaneamente influenciados, e disso, segundo Gadamer, não podiam fugir. Eles estavam imersos inconscientemente em sua própria *tradição*.

Sobre *tradição* na teoria gadameriana, Oliveira assevera que ela não é apenas algo que restou do passado, *tradição* “quer dizer entrega transmissão. Algo que nos é transmitido, é dito a nós no mito, nos costumes, nos textos...” (OLIVEIRA, 1996, p. 233). Aqui também a *tradição* não é vista negativamente por Gadamer, de novo pelo contrário, “compreender é participar num sentido, numa *tradição*, numa conversa” (OLIVEIRA, 1996, p.233). Para Gadamer, não há oposição entre razão e *tradição*. Além disso, a *tradição* nunca é uma prisão. Ele afirma que “a tradição sempre é um momento de liberdade e da própria história” (GADAMER, 2007, p. 373). Porém, como pano de fundo sempre é inescapável. Lawn assim acrescenta:

Gadamer considera a tradição, assim como o preconceito, parte de um plano de fundo para o nosso engajamento no mundo. Nunca pode se tornar um objeto de investigação, pois estamos sempre dentro dela e nunca podemos encontrar um ponto fora dela para testar sua validade (LAWN, 2010, p. 91).

Por fim, destaca-se a aqui o conceito de  *fusão de horizontes*. Antes de Gadamer o termo foi utilizado por Nietzsche e Husserl ao se referirem a determinado ponto de vista ou perspectiva (LAWN, 2010, p.192). Lawn salienta que em Gadamer “‘fusão de horizontes’, é basicamente uma inspiração; nunca pode ser totalmente obtida ou finalmente completada” (LAWN, 2010, p.92). É incompleta porque ter um horizonte é ter uma perspectiva do mundo, e nesse caso pela própria natureza humana é incompleta e sempre em construção. Por outro lado, o horizonte do texto que está no passado não é fixo, está sempre aberto para novas possibilidades. A  *fusão de horizontes* como uma interação entre o presente e o passado se dá a partir do jogo de perguntas e respostas. Jogo cujas possibilidades sempre estão abertas, pois nas palavras de Gadamer “a conversação autêntica jamais é aquela que queríamos levar (...) em geral, é mais correto dizer que desembocamos e até que nos enredamos numa conversação” (GADAMER, 2007, p.497).

Para Gadamer, “horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 2007, p.399). No sentido hermenêutico ter horizontes “significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso” (GADAMER, 2007, p.400); e ganhar um horizonte “quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo e muito próximo, não para abstrair dele mas, precisamente para vê-lo melhor, em um todo mais amplo e com critérios mais justos” (GADAMER, 2007, p. 403). E segundo ele ainda, a  *tradição* é o lugar que a  *fusão de horizontes* sempre acontece, onde o passado e o presente se encontram.

Para Gadamer, o “entendimento é sempre a fusão dos horizontes” (GADAMER, 2007, p.306). Tal  *fusão de horizontes* se dá quando o texto (passado) e o leitor (presente) entram em contato. Mais uma vez o comentário de Lawn é útil, “o pensamento aqui é um horizonte que pode ser colocado em contato com outro horizonte. Ao invés de um obliterar o outro, acontece um processo de fusão” (LAWN, 2010, p.92). O resultado desta fusão é o entendimento de um texto.

### 3.3 Gadamer e a hermenêutica bíblica: aportes na obra de Severino Croatto

Como exemplo da aplicação de algumas das concepções hermenêuticas oriundas da obra de Gadamer, voltar-se-á a atenção agora para a obra de Croatto. De fato, entre os exegetas latino-americanos grandemente influentes que mais dialoga com a teoria hermenêutica de Gadamer está Severino Croatto. Isso fica claro a partir da leitura de duas importantes obras suas: “Hermenêutica Bíblica” (1986), onde o autor trata especificamente sobre uma teoria hermenêutica para compreensão da Bíblia, e “As linguagens da experiência religiosa” (2010), uma introdução a Ciências da Religião. No último, Croatto aplica suas concepções hermenêuticas elucidadas na primeira obra citada ao estudo e/ou interpretação do fenômeno religioso em geral. Neste caso Croatto pode ser um exemplo bem instrutivo, visto que ele transita também pelo campo epistemológico das Ciências da Religião. As observações a seguir estão baseadas principalmente no seu pensamento como expresso na obra “Hermenêutica Bíblica” (1986).

A profunda influência que Gadamer exerce na teoria hermenêutica de Croatto alcança mesmo a sua própria fraseologia. Como exemplo se tem uma frase de Gadamer: “isto é hermenêutica: o saber do quanto fica, sempre, de não dito quando se diz algo” que Croatto utiliza ao comentar sobre a interpretação contextualizada sem nem mesmo referenciá-la na obra logo acima citada: “o não dito do ‘dito’ do texto é dito na interpretação contextualizada. Esta é a medula do ato hermenêutico” (CROATTO, 1986, p. 61). Evidentemente que tal influência vai além de sua fraseologia e alcança o pensamento de Croatto.

Croatto concorda com Gadamer que “a aspiração do exegeta - por vezes explicitada - de isolar o sentido objetivo, histórico, do texto bíblico é uma ilusão” (CROATTO, 1986, p. 45). Da mesma forma, ele afirma que “nenhuma interpretação é inocente, e menos ainda, ‘objetiva’. O acontecimento interpretado nunca é ‘objetivo’” (CROATTO, 1986, p. 39). Porém, difícil é a afirmação seguinte onde Croatto assevera que isto não implica que a leitura seja “subjetiva” (1986, p.38). Ainda mais, diante do fato que para ele a “releitura se faz ‘texto’” (CROATTO, 1986, p. 29), e por isso, “cada leitura é uma produção de sentido” (CROATTO, 1986, p. 24). Provavelmente Gadamer não foi tão longe.

Outra tendência comum entre os dois autores é a ênfase no texto em detrimento do autor (“morte do autor”). Este pensamento, já defendido na década de 30 pelo movimento da

Nova Hermenêutica, que começou a negar o psicologismo<sup>86</sup> de Schleiermacher, é confirmado por Croatto quando afirma que “à luz do que vínhamos estudando sobre semiótica e hermenêutica, esta ênfase nos autores dos textos nos parece ultrapassada. Não toma em consideração que o autor morre na produção do texto. Uma pessoa lê um texto e não seu autor” (CROATTO, 1986, p. 43). Rabuske comentando sobre a hermenêutica de Croatto afirma:

Nessa sua opção Croatto vai de acordo com a tendência atual de se privilegiar uma hermenêutica do texto, tendência esta que vem se impondo desde Heidegger e Gadamer, que romperam com o psicologismo que vinha reinando desde Schleiermacher (RABUSKE, 1997, p. 301).

Quanto aos conceitos gadamerianos verificados na seção anterior (*pré-conceitos, tradição, fusão de horizontes*-p.87-93), Croatto também os incorpora em sua teoria hermenêutica. É verdade que os mesmos não são explicitamente levados em consideração, mas estão presentes no pensamento do autor como se verá brevemente a seguir.

Logo na introdução de sua obra “Hermenêutica Bíblica” Croatto afirma que “o intérprete condiciona sua leitura por uma espécie de pré-compreensão” (CROATTO, 1986, p.9). Embora Gadamer entenda a noção de pré-compreensão ou preconceito primariamente como antecipação mais do que pressuposto como é o caso com Croatto, o pensamento de ambos são muito similares no que diz respeito a este tópico. Para Croatto, nenhuma leitura é inocente, implicando que nenhum intérprete se aproxima do texto “vazio”; sempre traz consigo seus próprios sentimentos e opiniões.

Croatto também compartilha amplamente da ideia de que a interpretação sempre surge a partir de determinada *tradição* na qual o pesquisador está intrinsecamente ligado e da qual é inescapável. Ele afirma “toda leitura dos fatos se faz a partir de um determinado lugar e, portanto, com uma determinada perspectiva” (CROATTO, 1986, p. 36). A prática da exegese da libertação atesta o quanto o autor leva a sério este ponto de vista. Ademais, a influência da *tradição* está implícita nas palavras do autor quando assevera que “cada leitura parte do texto, porém esse efeito é aparente, pois está condicionada por aquela leitura que a precede e a qual justamente quer apagar” (CROATTO, 1986, p. 34). Com isso o autor salienta que cada intérprete está preso a um fluir hermenêutico que mesmo buscando apagar lhe influencia fortemente. Outra vez Rabuske instrutivamente afirma que para Croatto “as sucessivas releituras, num contínuo movimento de sístole e diástole entre clausura e abertura

---

<sup>86</sup> Psicologismo: palavra oriunda da teoria hermenêutica schleiermacheriana que representa a tentativa de penetrar na mente do autor através do texto. Por meio da reflexão o intérprete podia entender o que se passava na mente do autor ao escrever o texto, e poderia ocasionalmente entender o texto melhor do que o próprio autor.



do texto, constituem a *tradição* viva de um texto. É o mar por onde navega o texto” (RABUSKE, 1997, p. 300).

Além disso, Croatto também incorpora diretamente em sua obra o conceito gadameriano de  *fusão de horizontes*. Ele afirma “o texto desprende para diante um ‘mundo’ de possibilidades, que o leitor pode sintonizar com seu próprio ‘mundo’. Chamaremos a isto de ‘fusão de horizontes’” (CROATTO, 1986, p. 46). Neste caso ambos estão bem conceitualmente sintonizados. Seguindo as mesmas implicações de Gadamer, Croatto ainda acrescenta que “a partir de um horizonte vivencial novo que repercute significativamente na produção de sentido que é a leitura, ‘entra-se’ no texto (“eis-egese”) com perguntas que nem sempre são as do autor” (CROATTO, 1986, p.59). Rabuske confirma tal conclusão quando afirma que “Croatto aceita o conceito de ‘fusão de horizontes’ de Gadamer, observando que o decisivo e o vital é que o que está adiante do texto nega a rigidez de um sentido único e passado do texto” (1997, p. 301).

Assim, Croatto conclui que a hermenêutica deve se ocupar com o que está “à frente do texto”, a saber, o que surge por meio da fusão do horizonte do texto (independente de seu autor) e do horizonte do leitor. Então, para ele, “se interpretar, ler, é produção de sentido, então o decisivo é o que está à frente, diante do texto” (RABUSKE, 1997, p. 300). Neste caso, o que está à frente do texto pode ser completamente novo ou diferente do que está atrás do texto, ou seja, de sua intenção original.

O resultado da apropriação dos conceitos gadamerianos na hermenêutica bíblica de Croatto será sua ênfase na releitura. Por sua vez, o resultado da  *fusão de horizontes* é a releitura que o leitor no fluxo de uma  *tradição* específica fará a partir de seus próprios pressupostos ou  *pré-conceitos* formados pelo ambiente que o rodeia com indagações e preocupações particulares. Nesta visão, tal releitura já estava presente no processo de formação do texto bíblico (MESTERS, 1991, p. 39-45).

Por fim, deve se salientar uma diferença crucial entre Gadamer e Croatto. Enquanto Gadamer procura, ainda insuficientemente, estabelecer um critério para avaliar falsos de verdadeiros  *pré-conceitos*, o que ele chama de história efetual, Croatto não se preocupa em estabelecer quaisquer critérios que constituam parâmetros mínimos de releituras. Para Gadamer, a distância temporal ou conceitual torna o intérprete mais apto a avaliar seus próprios pressupostos. Por outro lado, para Croatto se dá exatamente o oposto. Para ele a função da distanciação é aumentar as possibilidades de releituras. Ele afirma que “quanto maior a distância, maiores são as perspectivas de releitura do texto” (CROATTO, 1986, p.

34). Isso acontece porque o texto tem uma reserva de sentido inesgotável. No mesmo sentido Rabuske destaca “isso tudo é possível, porque o texto tem uma reserva de sentido que não se esgota com a primeira leitura. Pelo contrário, diz Croatto, quanto maior for a distância, tanto maior poderá ser a exploração da reserva de sentido” (1997, p.299).

Como consequência, o processo interpretativo fica completamente na mão do leitor. Não há nenhum tipo de controle hermenêutico para qualquer interpretação possível. Evidentemente que tal posição contribui para a prática das hermenêuticas contextuais; entre elas a exegese da libertação, da qual Croatto é um dos principais representantes na América Latina. Diante disso, é difícil concluir que na teoria hermenêutica de Croatto a interpretação não seja subjetiva como insiste o próprio autor (CROATTO, 1986, p. 39) e Rabuske, um estudioso da hermenêutica croattoniana (1997, p.300).

Pelo visto, parece clara a influência de Gadamer na obra de Severino Croatto. Nos parágrafos acima se buscou brevemente tornar isso aparente. Assim, as implicações práticas da apropriação dos conceitos gadamerianos na hermenêutica bíblica podem ser vistas na obra de Croatto como um todo, em particular na exegese do êxodo praticada a partir da ótica da teologia da libertação presente no seu livro “Êxodo, uma hermenêutica da liberdade” (1981). Os mesmos princípios hermenêuticos podem ser vistos em operação quando o autor analisa o fenômeno religioso introdutoriamente em seu livro “As linguagens da experiência religiosa” (2010).

Como se sabe, nem Gadamer nem Croatto escreveram especificamente sobre a narrativa de Jz 11,29-40, porém os princípios extraídos de seus pensamentos podem ser aplicados na compreensão da história da exegese da narrativa, esclarecendo o que está por trás das diferentes interpretações em cada *tradição*. Essa é a tarefa a seguir na última parte desse trabalho onde serão apontadas as contribuições e limitações da hermenêutica gadameriana na história da interpretação de Juízes 11,29-40.

#### 3.4 *Contribuições e limitações da hermenêutica gadameriana na história da interpretação de Juízes 11,29-40*

A breve análise a seguir levará em conta os três tópicos mencionados anteriormente na análise da teoria hermenêutica de Gadamer. É verdade que a obra de Gadamer leva em conta muitos outros conceitos tais como autoridade, jogo, vivência, linguagem etc, porém a guisa de delimitação apenas as concepções de *pré-conceito*, *tradição*

e *fusão de horizontes* serão consideradas como anteriormente. A escolha dessas se dá principalmente por sua aplicabilidade na história da exegese de Jz 11, 29-40.

Em primeiro lugar, Gadamer está correto quando afirma que “a própria história da hermenêutica como o questionamento de um texto está determinada por uma pré-compreensão muito concreta” (GADAMER, 2007, p.436). Isto fica claro em qualquer resumo da história do método na interpretação bíblica<sup>87</sup>. De fato, com o conceito de “pré-compreensão” ou “preconceito” Gadamer buscou resgatar o papel do leitor no momento da compreensão. O intérprete nunca pode se auto anular; negar a existência de qualquer pressuposição na pesquisa já é uma pressuposição. Contudo, Gadamer vai mais além; ele entende por “pré-compreensão” “o terreno comum entre o intérprete e o mundo do texto, o estoque de conhecimento que permite que se agarrem as ideias no texto” (OSBORNE, 2009, p.605). Vale ressaltar que neste estoque estão inclusas as preocupações e indagações do intérprete que de algum modo influenciam a forma como o mesmo abordará determinado texto.

A influência dos *pré-conceitos* parece ser evidente na história da exegese de Jz 11. Atualmente, a distância temporal (usando o termo gadameriano) permite avaliar melhor as pressuposições que podem estar por trás de algumas interpretações. Por exemplo, o ímpeto apologético de Josefo o levou a destacar a culpabilidade do pai pelo ato ilegal e inadequado de sacrificar a própria filha, algo que Javé jamais pedira. O mesmo ímpeto parece estar presente na obra de Pseudo-Filo quando exalta a filha que outrora coadjuvante se torna a protagonista sábia que controla as ações da narrativa. A visão literalista da exegese judaica, em geral, não levou seus intérpretes a perceber qualquer nível superior e secreto da narrativa, o que os distanciou da tipologia ou alegoria, como se viu nas páginas 50 a 65.

Por outro lado, a interpretação cristã (p. 65-75), com o mistério cristológico e a ideia dos níveis de compreensão, levou alguns de seus representantes a ver na narrativa uma alegoria da relação entre Cristo, a Igreja e Deus. A preocupação moral no ambiente greco-romano clamava por uma resolução diante do fato de um herói bíblico ter sacrificado sua unigênita. Tal resolução foi alcançada primeiramente pela visão alegórica da narrativa, que operava para um nível “superior” de significado, onde o nível “inferior” ou literal era menos importante. Outro escape moral posteriormente foi alcançado pela visão não sacrificialista da perícopé, abraçada, principalmente, num primeiro momento por teólogos da Reforma Protestante. Já a exegese feminista nasce da própria pressuposição de que o texto de Jz 11,29-

---

<sup>87</sup> Ver LEAL, 2010, p.77-94

40 é uma construção ideológica patriarcal que visa perpetrar a dominação masculina sobre as mulheres, conforme dito nas páginas 76 a 81. Evidentemente tal pressuposto afetará todo o entendimento do texto em questão, levando seus intérpretes a enaltecer o caráter da filha sem nome em contraposição com o caráter vil e patriarcal de seu pai. Assim, a exegese feminista é um exemplo da eis-egese institucionalizada, a saber, ver no texto o que se quer ver, e não necessariamente o que de fato está lá. Como se vê a distância temporal ajuda a avaliar mais adequadamente os *pré-conceitos* dos intérpretes do passado, e com isso pode ajudar também a questionar os *pré-conceitos* do presente.

Gadamer tem razão ao afirmar categoricamente a existência, influência e importância dos *pré-conceitos* para o entendimento de um texto. Principalmente quando vistos como “terreno comum” entre o intérprete e o mundo do texto. A noção do *pré-conceito* enfatiza o papel do leitor no processo hermenêutico, que o historicismo ou negava ou não valorizava. O texto bíblico se dirige a cada indivíduo exatamente onde ele está, em sua própria cultura, ambiente e época. Porém, cada indivíduo deve avaliar na medida do possível seus próprios preconceitos. Esses precisam ser analisados criticamente, precisam ser questionados pelo texto no fio condutor da distância temporal ou história efetual. Porém, os critérios para tal crítica não são fornecidos adequadamente por Gadamer. É verdade que a distância temporal é uma ótima ferramenta para avaliar a linha interpretativa, os acertos e os erros de quem interpretou o texto antes, mas ainda não serve como critério para separar falsos de legítimos *pré-conceitos*.

Geffré concorda com isso ao afirmar que “a hermenêutica de Gadamer fracassa ao fornecer critério para o discernimento das consciências falsa e autêntica” (GEFFRÉ, 1989, p.34). Mas, isso de modo algum rebaixa a obra do autor visto que até hoje na filosofia ocidental ninguém formulou tais critérios de forma definitiva. Neste sentido pode-se concordar com Grondin quando afirma que “se existisse algo como um critério, então todos os questionamentos da hermenêutica estariam resolvidos e não precisaríamos mais discutir em torno do problema da verdade” (1999, p.188).

Portanto, uma análise da história efetual de Jz 11 certamente fornecerá ao intérprete contemporâneo valiosa informação a fim de que esteja preparado para avaliar seus próprios *pré-conceitos* numa tentativa de separar os falsos dos verdadeiros e assim chegar a uma interpretação mais adequada do texto.

Em segundo lugar, deve-se levar em conta a pertinência do conceito gadameriano de *tradição* em face da história da interpretação de Jz 11. Através deste conceito Gadamer

alerta o pesquisador da “recepção ingênua” de que o mesmo pode se suspender acima do próprio mundo que está inserindo. Deste modo, o mito da neutralidade é desmascarado conscientizando o intérprete de sua finitude inerente como ser histórico. Somente essa consciência hermenêutica permitirá ao intérprete realizar um trabalho adequado em sua interpretação.

Como se viu no segundo capítulo deste trabalho, cada tradição seguiu, embora não uniformemente, uma tendência específica. A tradição judaica, em geral, assumiu uma postura mais literalista da perícopes, apontando a insensatez do voto feito e cumprido por Jefté. Já na tradição cristã, os intérpretes repetidas vezes consideraram o texto alegoricamente. Por outro lado, o rompimento da Reforma Protestante com método alegórico pode ter influenciado seus exegetas a adotar mais amplamente a posição literal não sacrificialista. Por fim, a exegese feminista mais uniformemente tende a ver o texto como construção ideológica patriarcal que precisa ser desconstruída a fim de refletir o verdadeiro espírito cristão de amor e igualdade.

Porém, há perigo em exagerar a importância da *tradição* proposta na obra de Gadamer. De fato, todos estão inseridos numa *tradição* que exerce profunda influência na percepção que cada um tem do mundo. Contudo, é difícil conceber que a aceitação cega da *tradição* não acabe levando a um conservadorismo ou relativismo já que todas as tradições podem apreender o significado correto ao mesmo tempo. O melhor seria aceitar as influências desta sobre o pensamento do pesquisador, em vez de asseverar que o mesmo não tem condições ultrapassá-la ou rejeitá-la.

A narrativa de Jz 11 é um bom exemplo disso. Mesmo dentro de cada tradição houve vozes discordantes que inovaram e conceberam o texto de modo amplamente diverso. Por exemplo, a visão não-sacrificialista surgiu no meio da tradição judaica com David Kimhi. Além disso, mesmo entre os teólogos cristãos medievais havia vozes que rejeitavam a visão alegórica do texto bem como entre os cristãos da reforma havia os que nunca aceitaram a visão literal não-sacrificialista.

Tendo em vista isto, melhor seria afirmar que a tradição sempre será o ponto de partida, mas nem sempre o ponto de chegada. A estrada sempre poderá apresentar curvas novas e quando necessário o viajante sempre abrirá seu próprio caminho.

Em terceiro lugar, deve-se considerar o conceito de “fusão de horizontes” e sua pertinência para o estudo de textos sagrados, em especial Jz 11. De fato, um entendimento adequado surgirá em um diálogo aberto entre o intérprete no presente e o texto no passado. Na história da interpretação de Jz 11,29-40 pode se perceber como em cada tradição o horizonte

do intérprete interferiu nas preocupações que motivaram a abordagem do texto em cada contexto particular. Na tradição judaica, Josefo e Pseudo-Filo, aparentemente, abordaram o texto com preocupações mais apologéticas que visavam defender ou exaltar o judaísmo no ambiente greco-romano. Por sua vez, tanto o Targum quanto o Midrash consideram o texto mais do ponto de vista homilético do que apologético. No horizonte dos intérpretes cristãos estava o mistério cristológico e também a preocupação moral com um ato dessa natureza praticado por um “herói” da fé, segundo Hebreus 11, 32. O quádruplo sentido das Escrituras também fazia parte integrante do horizonte hermenêutico daquele período. Isso fazia com que um intérprete cristão não visse o texto com os mesmos olhos de um exegeta judeu. Embora o horizonte do texto pudesse ser o mesmo, o horizonte dos leitores era distinto. O mesmo se dá com o horizonte de uma exegeta feminista que aborda o texto com perguntas e indagações diferentes das que um cristão medieval ou um judeu poderia formular; seu horizonte é distinto.

Entretanto, mais uma palavra de precaução é cabível neste momento. A imagem da  *fusão de horizontes* denota que a interação entre o passado (horizonte do texto) e o presente (horizonte do leitor) produz um novo significado que tem validade atual no ambiente em que a fusão ocorre, a saber, a  *tradição* . Porém, tal ideia conduz inevitavelmente a um indeterminismo de significado.

Do ponto de vista desta pesquisa seria melhor restringir tal fusão à aplicação pessoal de um texto enquanto reflexão, e não ao seu significado. Em outras palavras, embora o significado de um texto permaneça o mesmo ao longo do tempo, a relevância e as aplicações devocionais, no caso de textos sagrados, podem mudar dependendo do horizonte individual do leitor. No caso de Jz 11, 29-40, tal fusão ocorreria quando no encontro entre o horizonte do texto e o horizonte do leitor com suas indagações e preocupações particulares, o intérprete questionasse o que pode aprender com a história da filha sem nome; que relevância tal narrativa tem para o leitor hoje; e em termos práticos, que lições podem ser retiradas da perícopé. Neste sentido a fusão pode e deve acontecer. Usando a metáfora da margem, López salienta que o conceito de  *fusão de horizontes* permite que se “leve a sério nossa margem” (2005, p.9), em vez de parar na margem inicial (o texto). Assim, a produtividade que emerge dessa fusão diz mais respeito a sua aplicação do que a seu significado propriamente dito. Não parece temerário afirmar que o próprio Gadamer reivindicaria quem quer que lesse sua obra entendesse o que de fato quis dizer, em outras palavras, o significado que ele pretendeu para as palavras que usou.

Em termos gerais, a teoria hermenêutica de Gadamer fornece ferramentas úteis para entender o processo interpretativo. O grande benefício da obra do autor foi ter destacado o papel do leitor na interpretação, que desde o historicismo iluminista vinha sendo negado; ele também salientou a influência da tradição que previne o pesquisador de uma recepção ingênua da própria interpretação; e com a ideia da  *fusão de horizontes*  trouxe a tona a importância da perspectiva pessoal no processo hermenêutico.

Contudo, há sérias limitações em sua teoria que precisam ser mencionadas aqui, ainda que brevemente. Uma das críticas mais equilibradas da obra do filósofo alemão é feita por Grant Osborne em sua obra monumental “A espiral hermenêutica” (2009, p.602-606). Suas principais observações estão listadas a seguir. (a) Não é muito claro como Gadamer evita a interpretação subjetiva. Ele propõe alguns controles: a história efetual, a tradição e o horizonte do texto. Porém, “não há critérios claros para evitar o subjetivismo” (OSBORNE, 2009, p.605). (b) Gadamer não desenvolve um método para distinguir verdadeira de falsa interpretação, ou seja, não há critérios para se perceber entendimentos inadequados. (c) Ele tem uma opinião não crítica da função do leitor na interpretação. Por isso, é difícil ver como evitar a polivalência de significados e conseqüentemente a anarquia hermenêutica. (d) Gadamer dá a tradição uma função não crítica no ato de se chegar à compreensão. E (e) por fim e mais crucial, é que o resultado de seu trabalho leva inevitavelmente a uma mudança radical na definição de verdade já que ela seria diferente dependendo da tradição que a desenvolvesse.

Portanto, a discussão acima desenvolvida deve conscientizar o leitor da obra de Gadamer, que como qualquer outro autor, ele possui pontos fortes e fracos. Esse fato apenas acaba confirmando o que ele mesmo tanto enfatiza, a finitude inerente do ser humano. Por isso, sua teoria hermenêutica pode ser adotada nos seus acertos e deve ser analisada criticamente buscando se perceber suas contribuições e limitações na formulação de um conceito hermenêutico equilibrado para se aproximar tanto de textos sagrados como de seculares.

### 3.5 Síntese

Diante das reflexões configuradas no presente capítulo tornam-se necessárias três observações finais. Primeiramente, quando se trata de uma teoria ou método hermenêutico o equilíbrio e o bom senso são indispensáveis. Aqui pode se concordar com Silva quando

afirma que dois extremos devem ser evitados: (a) legitimar todas as respostas do autor e (b) tentar suprimir os preconceitos do leitor. Pela pertinência de seu comentário cabe transcrevê-lo neste ponto:

O método histórico não estava necessariamente errado em distinguir o que a Bíblia originalmente quis dizer do que ela diz hoje. Na prática, ele acabou separando as duas. A nova abordagem ensina-nos, ou em vez disso, lembra-nos, que se nós não sabemos o que a Bíblia significa hoje, é duvidoso que saibamos o que ele quis dizer então (SILVA, 1994, p. 244).

Em segundo lugar, a discussão acima realizada deveria produzir no intérprete consciente uma maior disposição para o diálogo e abertura. Diante do senso de finitude e limitação, o sentimento de humildade seria adequado para o histórico ser chamado intérprete. Nas palavras de Smart, “pode ser esperado, portanto, de cada erudito bíblico um respeito e abertura para com os intérpretes anteriores, mesmo que seu método possa parecer a ele totalmente inadequado” (SMART, 1969, p.62). De fato, tal respeito e abertura devem ser compartilhados com seus próprios contemporâneos cuja caminhada coincide na busca de uma compreensão mais adequada das Escrituras.

Smart também acrescenta que tais diferenças metodológicas entre as divergentes escolas de interpretação tem criado um abismo através do qual os homens não podem dialogar uns com os outros (SMART, 1969, p.64). Muitas vezes se fala de diálogo, porém geralmente ele apenas ocorre no momento que há concordância e sintonia. O intérprete realizará melhor sua tarefa enquanto estiver disposto a aprender com os demais companheiros de jornada. Vale ressaltar ainda nas palavras de Virkler que somente “um entendimento dos pressupostos de outros métodos proporciona uma perspectiva mais equilibrada e uma capacidade para um diálogo mais significativo com os que crêem de modo diferente” (VIRKLER, 2007, p. 35).

Tal abertura poderia estar fundamentada num conceito de objetividade menos absolutista. Campos propõe que

Deixar espaço para a objetividade dentro da hermenêutica não significa comprometer-se a uma perspectiva absolutista, mas somente reconhecer que algumas afirmações de conhecimento e interpretação são mais confiáveis do que outras. Nosso conhecimento pode afirmar objetividade, mas nunca infalibilidade. (...) A noção de objetividade deve conservar sua função crítica (CAMPOS, 1998, p.92).

Em terceiro lugar, diferente do que se pensava na modernidade a hermenêutica bíblica sempre se revelará uma atividade inacabada. Quem sabe essa seja a razão desta tarefa ser tão fascinante. Conforme Smart, na modernidade se concebia que “a aplicação contínua do método gradualmente estabeleceria de uma vez por todas o significado das Escrituras”



(SMART, 1969, p. 54). Porém, no presente e no passado recente isso tem se mostrado totalmente equivocado. E pode-se até se inferir que o futuro servirá apenas para ratificar tal situação. Diante disso, a atitude de abertura a novas possibilidades deve marcar o hermenêuta que se empenha em entender e transmitir adequadamente a mensagem bíblica na contemporaneidade.

Como se vê, é verdade que Gadamer lida diretamente com a hermenêutica filosófica e não com a hermenêutica de textos religiosos. Porém, suas concepções podem ser muito relevantes para se aproximar de escritos sagrados. Seu modelo hermenêutico pode explicitar o que está por trás da história da interpretação de diversos textos da tradição judaico-cristã que sofreram drásticas mudanças em sua interpretação ao longo da história, inclusive Jz 11,29-40.

## CONCLUSÃO

De fato, como no caso de Jz 11, 29-40, os séculos testemunham quantos pretextos podem produzir novos textos. É verdade que sentimentos tais como vergonha, indignação e perplexidade, despertados por uma narrativa tão inquietante, podem ter contribuído para isso. De qualquer forma, o mesmo só acaba confirmando a realidade de que não apenas os personagens da narrativa são humanos, mas também seus intérpretes. Além disso, uma narrativa tão ambigualmente construída acabaria, de qualquer modo, desembocando numa história de interpretação tão prolífera como a sua. E este foi o ímpeto que impulsionou o autor da presente pesquisa a buscar esboçar os principais fatores ético-religiosos que levaram os intérpretes da tradição judaico-cristã a entender o texto de forma bem divergente.

Verdadeiramente, como se viu, o estudo da perícopes é desafiador em diversos pontos. Os comentários exegéticos do primeiro capítulo mostraram quantas vezes o intérprete acaba encontrando uma encruzilhada onde mais de um caminho é visível e possível. Por exemplo, no que diz respeito à controvérsia sacrificialista e não-sacrificialista, mesmo admitindo que a primeira posição é a mais plausível, o texto não parece permitir dogmatismo e a cautela aqui sempre será mais prudente. Assim se cumpriu o propósito desse capítulo, que mais do que metodologicamente buscar definir o sentido do texto, visou familiarizar o leitor com as principais discussões em torno da narrativa bem como as questões que nutriram o debate em torno do texto ao longo da tradição judaico-cristã.

Então, no segundo capítulo buscou-se resumidamente apresentar esse debate a partir das principais linhas de interpretação da narrativa. Os intérpretes da tradição judaica geralmente assumiram a posição sacrificialista e literal. Na maioria das vezes esses condenaram o ato de Jefté e salientaram que jamais a lei teria requerido qualquer prática de sacrifício humano. Na mesma tradição a narrativa é homileticamente usada para ensinar o perigo das palavras precipitadas e da teimosia e obstinação. Além do mais, autores como Josefo e Pseudo-Filo abordam a narrativa apologeticamente, buscando destacar a insanidade do pai em contraste com a nobreza da filha.

Os intérpretes da tradição cristã até o fim da Idade Média continuaram assumindo a posição sacrificialista, mas em geral consideraram a narrativa alegoricamente, embora houvesse algumas vezes que destacaram a malignidade do pai e seu ato incompatível com o caráter divino de Javé. Pois, na visão alegórica o pai não era nem culpado nem inocente, já que inconscientemente tanto seus atos quanto os da filha prefiguravam o mistério vicário do

sacrifício do inocente filho de Deus que morreria puro e sem pecado. Neste caso os aspectos negativos da narrativa são minimizados, tendo em vista que a mesma está operando num nível superior e até cósmico de significado. Sendo assim, o “problema” moral de um herói bíblico que sacrifica a própria filha torna-se secundário e mesmo irrelevante. A visão não-sacrificialista foi elaborada pelo exegeta judeu David Kimhi por volta do século 12, porém foi mais abraçada pelos intérpretes da tradição cristã do ramo protestante. Com a rejeição da alegoria por parte da maioria, a compreensão de que o pai não sacrificou a filha, antes a dedicou até a sua morte como virgem servindo no templo, oferecia outra forma de minimizar os incômodos de uma história bíblica tão atípica. Neste caso, Jefté é culpado de fazer um voto precipitado, contudo não é culpado de praticar o sacrifício humano da própria filha.

Já a contemporaneidade tem testemunhado o surgimento das diversas exegeses contextuais que incidem sobre o texto bíblico novos olhares. Uma delas é a exegese feminista que tem por objetivo abordar o texto a partir das próprias preocupações e interesses das mulheres. E entre as intérpretes dessa tradição há contínuo interesse na narrativa de Jz 11, 29-40. Para elas a narrativa é uma construção ideológica que ajudou a perpetrar a dominação masculina e a subjugação e humilhação das mulheres no ambiente patriarcal. A filha sem nome que foi sacrificada pelo seu pai é um exemplo de muitas que ao longo dos séculos têm sido aprisionadas pelas cadeias sociais das sociedades até hoje patriarcais. Ela deve ser lembrada, exaltada e louvada, e à medida que isso acontece a mulher contemporânea vai se libertando das ideologias opressoras que ainda insistem em sacrificar mulheres nos altares sociais do mundo atual.

Foi diante deste quadro que a indagação central dessa pesquisa foi elaborada. Pois diante de uma profusa história da interpretação como a de Jz 11,29-40 é quase inevitável não perguntar por que. Em outras palavras, se existiram, quais foram os fatores externos à própria narrativa que podem ter contribuído para isso no fluir histórico de cada tradição. Para isso se escolheu a teoria hermenêutica do filósofo H.G. Gadamer, que destaca o papel do leitor na produção de sentido e significado. No terceiro capítulo se buscou sintetizar seu pensamento e como ele poderia contribuir para responder a indagação central desta pesquisa.

A hermenêutica filosófica de Gadamer se ocupa do processo por trás da compreensão. A teoria do autor privilegia o lugar do leitor no entendimento, salientando sua historicidade inerente e inescapável. Para entender o que está por trás das diferentes interpretações de Jz 11,29-40 três conceitos de sua teoria foram relevantes. O primeiro diz respeito ao *pré-conceito*. Aqui o autor reage à crítica iluminista de que o *pré-conceito* é

vicioso. Para Gadamer, ele não apenas é inescapável, mas também é necessário à compreensão. É partir dessa consciência que o intérprete pode separar os preconceitos legítimos dos ilegítimos e pode chegar a compreensão de uma obra. Para essa avaliação a história efetual ou a distância histórica fornecerá ao intérprete exemplos de como o texto foi entendido no fluxo histórico, tornando-o mais preparado para avaliar tanto os preconceitos de seus predecessores como seus próprios.

O segundo conceito importante na obra de Gadamer para esta pesquisa é o da *tradição*. Gadamer afirma que todo intérprete está inserido numa *tradição* que lhe é inconsciente e não disponível para análise crítica. Cada *tradição* interfere fortemente no objetivo final da leitura que é a compreensão. Para ele, compreender é participar de uma conversa, de uma *tradição*. E por fim, levou-se em consideração o conceito de fusão de horizonte. Por ele, Gadamer entende o encontro do texto com seu próprio horizonte, ou o que ele quis dizer no passado, sua linguagem, vocabulário e ambiente e o horizonte do leitor no presente com suas próprias preocupações, indagações e intenções. Nesse encontro ocorre o entendimento. Esse entendimento pode se fundamentar num sentido que nem o autor pretendeu transmitir nem o leitor poderia esperar alcançar. Neste sentido nasce algo novo e isso explica a metáfora da fusão.

Como exemplo da aplicação dos conceitos hermenêuticos gadamerianos na exegese bíblica discutiu-se brevemente a obra de Croatto e quanto o autor é influenciado pelo pensamento de Gadamer. Como ele, Croatto também privilegia o leitor como produtor autônomo de sentido.

Por fim, coube refletir sobre a relevância de tais conceitos para o entendimento não só da história da interpretação de Jz 11, 29-40 como do texto em si. E tendo em vista o que foi discutido anteriormente pode-se concluir que, a distância histórica e os efeitos das interpretações produzidas ao longo da história permitem hoje avaliar mais adequadamente os *pré-conceitos* envolvidos nelas bem como perceber a *fusão de horizontes* ocorrida em cada *tradição*.

Os intérpretes judaicos abordaram o texto a partir da ótica da lei judaica que condenava tenazmente a prática de sacrifícios humanos bem como a realização de votos impensados ou precipitados. Por isso, Jefté foi reputado como néscio e seu ato foi pungentemente condenado por esses intérpretes, que em nenhum momento levaram em conta a possibilidade de Jefté não ter sacrificado sua filha. Além disso, na mesma tradição, o contato com a cultura greco-romana levou alguns escritores como Josefo e Pseudo-Filo a

abordar a narrativa apologeticamente buscando defender a Torah diante do fato de um “juiz” ter sacrificado aparentemente a Javé sua unigênita.

Os intérpretes da tradição cristã impulsionados pelo ímpeto, mesmo inconsciente, de lidar com um caso de sacrifício humano praticado por um “herói” bíblico, e impelidos pelo mistério vicário de Cristo vislumbraram na narrativa uma prefiguração veterotestamentária do grande sacrifício do Pai em entregar seu unigênito puro e imaculado em favor do mundo. Já com a rejeição do método alegórico por grande parte dos exegetas protestantes o problema tomava novo alento. Sendo assim, muitos intérpretes dessa tradição encontraram na interpretação não-sacrificialista de Kimri uma alternativa satisfatória para evitar o dilema do sacrifício humano.

Por fim, na contemporaneidade, as intérpretes da tradição feminista tem abordado o texto a partir da ótica das mulheres e tem feito da história de opressão ao feminino uma chave de leitura para a perícopa. Com isso a discussão sacrificialista e não sacrificialista se torna irrelevante. Nem mesmo o verdadeiro significado do texto é importante já que o mesmo não passa de uma construção ideológica patriarcal que reflete a dominação masculina sobre as mulheres. Neste caso, o texto deve ser estudado criticamente à luz do evangelho que prega a igualdade e respeito entre todos os seres, independentemente de quem são ou do papel que desempenham na sociedade.

Como se vê, houve fatores externos que influenciaram determinadamente a visão adotada por cada tradição. A esses fatores Gadamer chama de *pré-conceitos*. Em cada *tradição* o resultado da *fusão de horizontes* foi diferente, e por isso, novos sentidos foram sendo produzidos. Porém, hoje o intérprete de Jz 11,29-40 pode se aproximar do texto mais consciente desses fatores e por isso está preparado para interpretar a narrativa mais adequadamente.

A história da filha sem nome continuará a provocar emoções distintas que se materializarão no *kerigma* cristão, na erudição bíblica, na arte e mesmo na conversa de “esquina”. E porque não dizer também em novas interpretações, já que como se viu emoções e interpretações não são tão diferentes assim

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. . **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- AMBROSE. Three books on duties of the clergy. In: SCHAFF, P. **The Nicene and Post-Nicene Fathers**. v.10. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.
- ALLEN, R. B.; RADMACHER, E. D. **Nelson's new illustrated Bible commentary**. Nashville: T. Nelson Publishers, 1999.
- ACHTEMEIER, P. J et al. **Harper's Bible dictionary**. San Francisco: Harper & Row, 1985.
- A GREEK-ENGLISH lexicon. Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- ALEXANDER, Patrick H et al. **The SBL Handbook of Style: for Ancient Near Eastern, biblical, and early christian studies**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999.
- ARTOLA, Antonio M; CARO, Jose Manuel Sanchez. **A Bíblia e a palavra de Deus**. São Paulo: Ave Maria Edicoes, 1996.
- BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. **Exegetical dictionary of the New Testament**. v.3. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- BISPO, Marth Isabel. Hermenêutica de gênero. **Centro de Estudos Bíblicos**. São Leopoldo, 2000, p.19-23.
- BLEICHER, Josef. Hermenêutica contemporânea. Lisboa: Edições 70, 1992.
- BLOCK, D. I. **The New American Commentary: Judges, Ruth**. v.6 Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.
- BERKHOF, Louis. Trad. de Rosa Merval. **Princípios de interpretação bíblica**. 5. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1994.
- BETTENSON, Henry et al. **Documentos da Igreja Cristã**. 3.ed. ASTE: São Paulo, 1998.
- BOEHLER, Genilma. Ler a Bíblia com os olhos de mulher. **Estudos Bíblicos**. São Leopoldo, n.32, 1991, p. 93-97.
- BRENNER, Athalya (Org.). **Juízes: a partir de uma leitura de gênero**. Trad. de Fatima Regina Duraes Marques. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BRITISH Museum. Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC). Disponível em: [http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article\\_index/e/esarhaddon\\_king\\_of\\_assyria.aspx](http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/e/esarhaddon_king_of_assyria.aspx). Acesso em 19 Jun 2011.

BROMILEY, G. W. **The International Standard Bible Encyclopedia**. v. 4. Winona: Eerdmans, 2001.

BURNEY, C. F. **The Book of Judges**: with introduction and Notes on the Hebrew Text of the books of Kings with an introduction and appendix. New York: Ktav Publishing House, 1970.

CAIRNS, Earle. **O cristianismo através dos séculos**. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CAMPOS R., Oscar A. Gadamer: subjetivismo y relativismo en la hermeneutica. *Vox Scripturae*, Vol./No. 8/1 , p. 73-93, 1998.

CARR, Lloyd. ךָּלֵל. In: HARRIS, R. Laird et al. **Dicionario internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

CARSON, D. A. **New Bible commentary**: 21st century edition. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994.

CHERYL Exum. Disponível na internet. Http:[www.sheffield.ac.uk/bibs/staff/jce.html](http://www.sheffield.ac.uk/bibs/staff/jce.html). Acesso em: 18 de abr. 2011.

CLARKE, A. **Clarke's Commentary: Ecclesiastes**. Albany: Ages Software, 1999.

CONTI, Cristina. Hermenêutica feminista. **Grande Sinal**, v. 1, n. 55/4 , p. 497-512, 2001.

COOKE, G. A. **The Book of Judges**: Cambridge of Judges: At the University Press, 1918.

COSTA, Jean Carlo de Carvalho. Hans-George Gadamer: Notas introdutórias à hermenêutica filosófica contemporânea. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v.14, n.5, p. 897-912, 2004.

CRYSOSTOM, John. Homolies concerning the statues. In: SCHAFF, P. **The Nicene and Post-Nicene Fathers**. v.9. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

\_\_\_\_\_. **Êxodo**: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica bíblica**. Trad. de Haroldo Reimer. Sinodal: São Leopoldo, 1986.

CROCETTI, Giuseppe. **Josué, Juízes e Rute**. São Paulo: Paulinas, 1985.

CROSS, Frank Moore. **Canaanite Myth and Hebrew Epic**: Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. **The Oxford dictionary of the Christian Church**. 3.ed. New York: Oxford University Press, 2005.

CUNDALL, Arthur E. **Juízes**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1986.

DANBY, Herbert. **The Mishnah**: translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes. New York: Oxford University Press, 1988.

ELLIGER, K; RUDOLPH, W. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Alle Rechte Vorbehalten - Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, [s.n.], 1990.

ELWELL, W. A.; BEITZEL, B. J. **Baker encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988.

ESTHER Fuchs. Disponível na internet: <http://fuchs.faculty.arizona.edu/> . Acesso em: 18 de abr. 2011.

EXUM, J. Cheryl. Sobre Juízes 11. In: BRENNER, Athalya (Org.). **Juízes: a partir de uma leitura de gênero**. Trad. de Fatima Regina Duraes Marques. São Paulo: Paulinas, 2001.

EVANS, C. Stephen. **Pocket Dictionary of Apologetics & Philosophy of Religion**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.

FAHLBUSCH, E. Human Sacrifice. In: BROMILEY, G. W. **The International Standard Bible Encyclopedia**. v. 2. Winona: Eerdmans, 2001.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda; ANJOS, Margarida dos; FERREIRA, Marina Baird. **Aurélio Século XXI : o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed., rev. e ampl. -. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FRUCHTENBAUM, A. G. **Ariel's Bible commentary: the books of Judges and Ruth**. San Antonio: Ariel Ministries, 2006.

FUCHS, Esther. Marginalização, ambiguidade, emudecimento: a história da filha de Jefté. In: BRENNER, Athalya (Org.). **Juízes: a partir de uma leitura de gênero**. Trad. de Fatima Regina Duraes Marques. São Paulo: Paulinas, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 8.ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2007.

GARRETT, D. A. **Proverbs, Ecclesiastes, Song of songs**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.

GEISLER, N. L. **Baker encyclopedia of Christian apologetics**: Baker reference library. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GINZBERG, L. (2003). **Legends of the Jews**. 2.ed. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação da terra**: a revelação destruidora do mecanismo vitimário. Trad. de Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2009.



GRENZ, Stanley; GURETZKI, David. **Pocket Dictionary of Theological Terms**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HERBERT, A. S. **Worship in Ancient Israel**. Richmond: John Knox Press, 1959.

HOOKE, S. H. **The Origins of Early Semitic Ritual**. London: British Academy, 1938.

HERVEY, A. C. **Judges: Ruth**. New ed. Chicago: Wilcox & Follet, [19--].

JANZEN, David. Why the deuteronomist told about the sacrifice of Jephthah's Daughter. **Journal of Studies of the Old Testament**. n.29. v.3. 2005.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R. **A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments**. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

JOSEPHUS, Flavius. *Antiquitates Judaicae*. B. Niese, Ed. Disponível na internet. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145%3Abook%3D5%3Awhiston%20chapter%3D8%3Awhiston%20section%3D10>. Acesso em: 19 de abr. 2011.

JOSEPHUS, Flavius. *Antiquities of the Jews*. In: WHISTON, W. **The works of Josephus: complete and unabridged**. Peabody: Hendrickson, 1996.

JOUON, Paul; MURAOKA, T. **A grammar of biblical Hebrew**. Reprint with corr. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1993.

KAISER, Walter C; SILVA, Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**. 2.ed. Cambuci: Cultura Cristã, 2009.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**. Peabody: Hendrickson, 2002.

KELLEY, Page Hutto. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

KIRST, Nelson. **Dicionário Hebraico -Português**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

KRÜGER, T., DEAN, O. C.; BALTZER, K. **Qoheleth: a commentary**. Fortress Press, 2004.

KURIAN, George Thomas: **Nelson's New Christian Dictionary: The Authoritative Resource on the Christian World**. Nashville: Thomas Nelson, 2001.

LAGASS, Paul. **The Columbia Encyclopedia**. 6.ed. Detroit: Columbia University Press, 2000.

LANGE, J. P et al. **Commentary on the Holy Scriptures: Judges**. Bellingham: Logos Research Systems, 2008.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. 2.ed. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEAL, Jônatas de Mattos. Método: falácia ou eficácia – notas em H.G. Gadamer. **Revista Hermenêutica**, Cacheira, v. 10. p.77-96, 2010.

LOCKWARD, A. **Nuevo diccionario de la Biblia**. Miami: Editorial Unilit, 2003.

LONGENECKER, Richard N. A hermenêutica judaica no primeiro século. **Vox Scripturae**, v.33, n.2, 1993.

LOPES, Augustus Nicodemus. **A Bíblia e seus intérpretes**: uma breve história da interpretação. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

LÓPEZ, Ediberto. Entre as duas margens: o processo hermenêutico. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis, n.53, p.9-121, 2006.

MARCUS, David. **Jephthah and his vow**. Lubbock: Texas Tech, 1986.

MATHEWS, K. A. **Genesis 11:27-50:26**: The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005.

MATTHEWS, V. H.; CHAVALAS, M. W.; WALTON, J. H. (2000). **The IVP Bible background commentary: Old Testament** (electronic ed.). Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MESTERS, Carlos. A Bíblia lê a Bíblia. **Estudos Bíblicos**. São Leopoldo, n.32, 1991, p.39-45.

METHODIUS. The banquet of the ten virgins. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. **The Ante-Nicene Fathers: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325**. v.6. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

MICKELSEN, A. Berkeley. **Interpreting the Bible**. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1972.

MYERS, A. C. **The Eerdmans Bible dictionary**. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

MOORE, G. F. **A critical and exegetical commentary on Judges**. New York: C. Scribner's sons, 1910.

MURPHY, R. **Word Biblical Commentary: Ecclesiastes**. Dallas: Word Incorporated, 2002.

NAVARRO, Enrique Farfán. **Gramática do hebraico bíblico**. Tradução de Celso Pedro da Silva, Cássio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

NEUENFELDT, Elaine Gleci. Gênero e hermenêutica feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. **Centro de Estudos Bíblicos**. São Leopoldo, 2000, p.45-56.

NIEHAUS, Jeffrey J. **Ancient Near Eastern themes in biblical theology**. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, c2008.

NOLL, K. L. Deuteronomistic History or Deuteronomic Debate? (A Thought Experiment). **Journal for the Study of the Old Testament**. v.31, n. 3, 2007, p. 311-345.

O'CONNEL, Roberth. **The rethoric of the book of Judges**. Netherlands: E.J. Brill, 1996.

O'CONNOR, M.; WALTKE, Bruce K.. **An introduction to biblical hebrew syntax**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. **Reviravolta linguistico-pragmatica na filosofia contemporanea**. São Paulo: Loyola, 1996.

ORIGENES. Of the Death of the Martyrs Considered as a Sacrifice, and in What Way It Operates to the Benefit of Others. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. **The Ante-Nicene Fathers: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325**. v.10. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. Trad. de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PARSONS, Susan Frank. **The Cambridge companion to feminist theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PFEIFFER, C. F.; VOS, H. F.; REA, J. **The Wycliffe Bible Encyclopedia**. Moody Press, 2005.

PHYLLIS Trible. **Texts of terror: literary-feminist readings of biblical narratives**. Philadelphia: Fortress, c1984.

PORTER, S. E.; EVANS, C. A. **Dictionary of New Testament background : A compendium of contemporary biblical scholarship** (electronic ed.). Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

PORTON. Midrash. In: FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. v.4. New York: Doubleday, 1996.

PSEUDO-Philo. The biblical antiquities. Trad. de M. R. James . Internet sacred texts archives. Disponível na internet. [Http://www.sacredtexts.com/bib/bap/bap56.htm](http://www.sacredtexts.com/bib/bap/bap56.htm). Acesso em: 18 de abril 2011.

RABUSKE, Irineu. A hermenêutica de J.S. Croatto. **Teocomunicação**. Vol. 27. No. 117, p. 293-308, 1997.

RAMM, Bernard L et al. **Hermeneutics**. Michigan: Baker Book House, 1976.

RINGGREN, H. **Sacrifice in the Bible**. New York: Association Press, 1962.

- ROBINSON, Bernard. **The Story of Jephthah and his Daughter: Then and Now.** *Biblica* 85, n. 3. 2004.
- RODOLPHO, Adriane Luísa. Do bode expiatório à galinha preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert. **Protestantismo em Revista.**v. 03, jan-abr. 2004.
- RÖMER, Thomas. **Why would the deuteronomists tell about the sacrifice of Jephthah's daughter?** *Journal of Studies of Old Testament.* n. 77. 1998.
- ROWLEY, Harold H. **The meaning of sacrifice in the Old Testament.** Manchester: John Rylands Library, 1950.
- RUETHER, Rosemary Radford. The emergence of christian feminist theology. In: PARSONS, Susan Frank. **The Cambridge companion to feminist theology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RUST, Eric C. **The Book of Judges, The Book of Ruth, the first and second Books of Samuel.** Richmond: John Knox Press, 1961. 152 p.
- SCHOLZ, Vilson. Hermenêutica pós-modernas. Igreja Luterana, Vol./No. 56/2 , p. 159-164, 1997.
- SKINNER, J. **A critical and exegetical commentary on Genesis.** New York: Scribner, 1910.
- SMART, James D. **The interpretation of Scripture.** Philadelphia: The Westminster Press, c1961.
- SMELIK, Willem F. **The Targum of Judges.** Leiden: E. J. Brill, 1995.
- SOGGIN, J. Alberto. **When the Judges Ruled.** London: Lutterworth, 1965. 80 p
- SMITH, J. E. **The books of history.** Joplin: College Press, 1995.
- SOUZA, Elias Brasil de. Two Applications of **קָרַח** in Leviticus 27:28-29. **Hermenêutica.** v.2 2002.
- TERTULIANO. Five books in reply to Marcion. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. **The Ante-Nicene Fathers: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325.** v.4. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.
- THOMPSON, John L. **Reading the Bible with the dead:** what you can learn from the history of exegesis that you can't learn from exegesis alone. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007.
- TRIBLE, Phyllis. Disponível na internet. <http://divinity.wfu.edu/tribble.html> . Acesso em: 18 de abr. 2011.

- UNGER, M. F. et al. **The new Unger's Bible dictionary**.e.ed. Chicago: Moody Press, 1988.
- UPTON, Bridget Gilfillan. Feminist theology as biblical hermeneutics. In: PARSONS, Susan Frank. **The Cambridge companion to feminist theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WALKER,W. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: ASTE, 2006.
- WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. **The Bible knowledge commentary: An exposition of the scriptures**. Wheaton: Victor Books, 1985.
- WEHMEIER, G. עלה. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus; BIDDLE, Mark. **Theological lexicon of the Old Testament**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- WENHAM, G. J. **Word Biblical Commentary: Genesis 16-50**. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
- WOOD, D. R.; MARSHALL, I. H. **New Bible Dictionary**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996.
- YON, Marguerite. Ugarit. In FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. v.4. New York: Doubleday, 1996.
- VANGEMEREN, Willem. **New international dictionary of Old Testament theology and exegesis: Zondervan reference software**. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Trad. de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica avançada: princípios e processos de interpretação bíblica**. Trad. de Luis aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 2007.

ANEXO A - The Biblical Antiquities of Philo Chapter xl<sup>88</sup>

XL. And Jephthan came and fought against the children of Ammon, and the Lord delivered them into his hand, and he smote threescore of their cities. And Jephthan returned in peace. And the women came out to meet him with dances. And he had an only begotten daughter; the same came out first in the dances to meet her father. And when Jephthan saw her he fainted and said: Rightly is thy name called Seila, that thou shouldest be offered for a sacrifice. And now who will put my heart in the balance and weigh my soul? and I will stand and see whether one will outweigh *the other*, the rejoicing that is come or the affliction which cometh upon me? for in that I have opened my mouth unto my Lord in the song of *my* vows, I cannot call it back again.

2. And Seila his daughter said unto him: And who is it that can be sorrowful in their death when they see the people delivered? Rememberest thou not that which was in the days of our fathers, when the father set his son for a burnt offering and he gainsaid him not, but consented unto him rejoicing? And he that was offered was ready, and he that offered was glad. 3. Now therefore annul not anything of that thou has vowed, but grant unto me one prayer. I ask of thee before I die a small request: I beseech thee that before I give up my soul, I may go into the mountains and wander (*or* abide) among the hills and walk about among the rocks, I and the virgins that are my fellows, and pour out my tears there and tell the affliction of my youth; and the trees of the field shall bewail me and the beasts of the field shall lament for me; for I am not sorrowful for that I die, neither doth it grieve me that I give up my soul: but whereas my father was overtaken in his vow, [and] if I offer not myself willingly for a sacrifice, I fear lest my death be not acceptable, and that I shall lose my life to no purpose. These things will I tell unto the mountains, and after that I will return. And her father said: Go. 4. And Seila the daughter of Jephthan went forth, she and the virgins that were her fellows, and came and told it to the wise men of the people. And no man could answer her words. And after that she went into the mount Stelac, and by night the Lord thought upon her, and said: Lo, now have I shut up the tongue of the wise among my people before this generation, that they could not answer the word of the daughter of Jephthan, that my word might be fulfilled, and my counsel not destroyed which I had devised: and I have seen that she is more wise than her father, and a maiden of understanding more than all the wise which are here. And now let her life be given her at her request, and her death shall be precious in my sight at all times.

And when the daughter of Jephthan came unto the mount Stelac, she began to lament. And this is her lamentation wherewith she mourned and bewailed herself before she departed, and she said: Harken, O mountains, to my lamentation, and look, O hills, upon the tears of mine eyes, and be witness, O rocks, in the bewailing of my soul. Behold how I am accused, but my soul shall not be taken away in vain. Let my words go forth into the heavens, and let my tears be written before the face of the firmament, that the father overcome not (*or* fight not against) his daughter whom he hath vowed to offer up, that her ruler may hear that his only begotten daughter is promised for a sacrifice. 6. Yet I have not been satisfied with my bed of marriage, neither filled with the garlands of my wedding. For I have not been arrayed with brightness, sitting in my maidenhood; I have not used my precious ointment, neither hath my soul enjoyed the oil of anointing which was prepared for me. O my mother, to no purpose hast thou borne thine only begotten, and begotten her upon the earth, for hell is become my marriage chamber. Let all the mingling of oil which thou hast prepared for me be poured out, and the white robe which my mother wove for me, let the moth eat it, and the crown of flowers which my nurse plaited for me aforetime, let it wither, and the coverlet which she

<sup>88</sup> PSEUDO-Filo. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/bib/bap/bap56.htm>. Acesso em: 18.04.2011.

wove of violet and purple for my virginity, let the worm spoil it; and when the virgins, my fellows, tell of me, let them bewail me with groaning for *many* days. 7. Bow down your branches, O ye trees, and lament my youth. Come, ye beasts of the forest, and trample upon my virginity. For my years are cut off, and the days of my life are waxen old in darkness.

8. And when she had so said, Seila returned unto her father, and he did all that he had vowed, and offered burnt offerings. Then all the maidens of Israel gathered together and buried the daughter of Jephthan and bewailed her. And the children of Israel made a great lamentation and appointed in that month, on the 14th day of the month, that they should come together every year and lament for the daughter of Jephthan four days. And they called the name of her sepulchre according to her own name Seila. 9. And Jephthan judged the children of Israel ten years, and died, and was buried with his fathers.

ANEXO B – Antiquidades Judaicas<sup>89</sup>

[257] Ἀμμανιτῶν δ' ἐστρατευκότων ἐπὶ τὴν Γαλαθηνὴν ὑπήντων οἱ ἐπιχώριοι πρὸς τὸ ὄρος δεόμενοι τοῦ στρατηγήσοντος. ἦν δέ τις Ἰαφθᾶς ἀνὴρ διὰ τὴν πατρῶν ἀρετὴν δυνατὸς καὶ δι' οἰκείαν αὐτοῦ στρατιὰν ἦν ἔτρεφεν αὐτὸς μισθοφόρων. [258] πρὸς τοῦτον οὖν πέμψαντες ἠξίου αὐτὸν συμμαχεῖν ἐπαγγελόμενοι παρασχεῖν εἰς ἅπαντ' αὐτῷ τὸν χρόνον τὴν ἰδίαν ἡγεμονίαν. ὁ δ' οὐ προσίεται τὴν παράκλησιν αὐτῶν ἐγκαλῶν, ὅτι μὴ βοηθήσειαν αὐτῷ ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ἀδικουμένῳ περιφανῶς: [259] οὐ γὰρ ὄντα ὁμομήτριον αὐτοῖς ἀλλὰ ξένον περὶ τὴν μητέρα δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐπαχθεῖσαν αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐξέβαλον καταφρονήσαντες τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας. [260] καὶ ὁ μὲν διέτριβεν ἐν τῇ Γαλαδίτιδι καλουμένη χώρᾳ πάντας τοὺς ὀποθενοῦν παραγινομένους πρὸς αὐτὸν ἐπὶ μισθῷ δεχόμενος. ἐκλιπαρησάντων δ' αὐτῶν καὶ ὁμοσάντων εἰς αἰὲν παρέξειν αὐτῷ τὴν ἡγεμονίαν ἐστράτευε. [261] Καὶ ποιησάμενος ὄξειαν τὴν τῶν πραγμάτων ἐπιμέλειαν ἐν πόλει Μασφαθῆ καθίσας τὸν στρατὸν πρεσβείαν πέμπει παρὰ τὸν Ἀμμανίτην αἰτιώμενος τῆς ἀλώσεως. ὁ δὲ ἀντιπέμψας ἠτιᾶτο τῶν Ἰσραηλιτῶν τὴν ἔξοδον τὴν ἀπ' Αἰγύπτου καὶ τῆς Ἀμορραίας αὐτοὺς ἠξίου παραχωρεῖν ὡς πατρῶας οὔσης ἀρχῆθεν. [262] ἀποκρινάμενος δὲ ὁ Ἰαφθᾶς, ὡς οὔτε τῆς Ἀμορραίας τοῖς προγόνοις αὐτῶν εὐλόγως ἐγκαλοῦσι χάριν τε μᾶλλον τῆς Ἀμμανίτιδος αὐτοῖς ἔχειν ὀφείλουσι παρεθείσης, δυνατὸν γὰρ Μωσοεῖ καὶ ταύτην λαβεῖν \* παραχωρεῖν τε ἰδίας εἰπὼν γῆς, ἦν θεοῦ κατακτησαμένη μετὰ τριακόσια ἔτη νέμονται, μάχεσθαι πρὸς αὐτοὺς ἔφησεν. [263] Καὶ τοὺς μὲν ἐν πρέσβεις ταῦτ' εἰπὼν ἀπέλυσεν: αὐτὸς δ' εὐξάμενος νίκην καὶ θυσιάσειν ὑποσχόμενος, ἂν σῶος εἰς τὰ οἰκεία ὑποστρέψῃ, καὶ πᾶν ὅ τι καὶ πρῶτον αὐτῷ συντύχοι ἱερουργήσειν, συμβαλόντε νικᾶ παρὰ πολὺ καὶ φονεύων ἐδίωκε μέχρι πόλεως Μανιάθης, καὶ διαβάς εἰς τὴν Ἀμμανίτιν πόλεις τε ἠφάνισε πολλὰς καὶ λείαν ἤλασε καὶ τοὺς οἰκείους δουλείας ἀπήλλαξεν ἐν ἔτεσιν ὀκτωκαίδεκα ταύτην ὑπομείναντας. [264] ἀναστρέφων δὲ συμφορᾷ περιπίπτει κατ' οὐδὲν ὁμοίᾳ τοῖς καταρωθωμένοις αὐτῷ: ὑπήντησε γὰρ ἡ θυγάτηρ αὐτῷ, μονογενὴς δ' ἦν, ἔτι παρθένος. ὁ δὲ ἀνοιμῶξας ἐπὶ τῷ μεγέθει τοῦ πάθους κατεμέμφετο τῆς περὶ τὴν ὑπάντησιν σπουδῆς τὴν θυγατέρα: καθιερῶσαι γὰρ αὐτὴν τῷ θεῷ. [265] τῇ δὲ τὸ συμβησόμενον οὐκ ἀηδῶς προσέπεσεν ἐπὶ νίκῃ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλευθερίᾳ τῶν πολιτῶν τεθνηξομένη, παρεκάλεσε δὲ δύο μῆνας αὐτῇ παρασχόντα πρὸς τὸ μετὰ τῶν πολιτῶν ἀποθρηνῆσαι τὴν νεότητά τότε ποιεῖν τὰ κατὰ τὴν εὐχήν. [266] συγχωρήσας δὲ τὰ κατὰ τὸν προειρημένον χρόνον μετὰ τοῦτον διελθόντα θύσας τὴν παιδαῶλοκαύτωσεν οὔτε νόμιμον οὔτε θεῷ κεχαρισμένην θυσίαν ἐπιτελών, μὴ διαβασανίσας τῷ λογισμῷ τὸ γενησόμενον οἷόν τεπραχθὲν δόξει τοῖς ἀκούσασιν.

<sup>89</sup> JOSEPHOS, Flavius. Antiquitates Judaicae. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145%3Abook%3D5%3Awhiston%20chapter%3D8%3Awhiston%20section%3D10>. Acesso em: 20 ago 2011.