

DAHAN, Gilbert. **Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'Herméneutique Médiévale.** Genève: Droz, Titre courant, 38, 2009, 448p.

João Gomes da Silva Filho
Université de Paris - I Sorbonne e EPHE

Recebido em: 25/07/2010
Aprovado em: 10/01/2011

O que compreendemos especificamente destas passagens de Foucault?:

A Renascença se imobilizava diante do fato bruto de que havia linguagem: na espessura do mundo, um grafismo misturado às coisas ou correndo sob elas; signos dispostos sobre os manuscritos ou sobre os fólhos dos livros. E todas essas marcas insistentes exigiam uma linguagem segunda – a do comentário, da exegese, da erudição -, para fazer falar e tornar enfim móvel a linguagem que permanecia adormecida nelas; o ser da linguagem precedia, como por uma insistência muda, o que se podia ler nele e as palavras com as quais faziam-lhe ressoar.¹

Entre as periodizações historiográficas não existe de fato um “entre”, mas as reflexões de Foucault entreabrem uma passagem problemática que deixa se exprimir um conflito hermenêutico “entre” o Renascimento e a Época Clássica. Ele assinala a decadência do comentário e o início do reino da crítica. Exceptuando-se o entendimento filosófico de um livro já muito lido e relido, bem conhecido dos especialistas, o que sabemos de fato sobre o período anterior quando o comentário se desenvolvia e se complexificava? O que é a exegese medieval?

Os estudos sobre o assunto não são recentes e possuem já a sua própria história. Nomes como os de Henri de Lubac, Ceslas Spicq, Beryl Smalley,

¹ FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard [Tel], 1998 (1966), p. 93.

Hennig Brinkmann, Pier Cesare Bori, Guy Lobrichon e Gilbert Dahan² são, ou ao menos deveriam ser, familiares ao medievalista e a outros estudiosos da história da exegese, da teologia e da linguagem. No Brasil, entretanto, o desconhecimento do tema nos parece flagrante. As antigas clausuras disciplinares e epistemológicas parecem ainda persistir bloqueando a compreensão dos especialistas habituados ao estudo da “filosofia” ou da “teologia” medieval. Os trabalhos como os do padre Chenu e de Alain de Libera sintetizam e demonstram a precariedade de tais classificações. Assim, entre filosofia e teologia, onde se encaixa a exegese medieval em toda a sua especificidade? É preciso dizer que a base de toda a reflexão teórica do período provém dos métodos de interpretação das Escrituras e da maneira como a interpretação se debruça sobre si mesma, e que uma rica e abundante produção tratando dos complexos problemas relativos ao discurso (sua origem, natureza e aplicação) permanece desconhecida dos leitores brasileiros. É em tal contexto que uma apresentação da obra recente de Gilbert Dahan parece desejável.

O autor é considerado atualmente um dos maiores especialistas da exegese medieval em atividade. Sobre o tema, além de uma abundante produção de artigos e diversas edições de colóquios sob sua direção, seus trabalhos incluem também a edição crítica de textos medievais inéditos e um exercício constante no manuseio de manuscritos. Entre seus livros anteriores, destaca-se *L'Exégèse Chrétienne de la Bible en Occident Médiéval, XII-XIV siècle* (Paris, Cerf, 1999) que renovou consideravelmente a abordagem das estruturas textuais subjacentes à interpretação através de uma abordagem sustentada pelos estudos de hermenêutica contemporânea de Ricoeur, Gadamer e Jauss, mas sem se deixar levar excessivamente pela teoria da linguagem que nem sempre pode ser desdobrada retrospectivamente, como veremos logo adiante; o autor também se baseia nas pesquisas sobre os mitos e as suas narrativas realizadas por Vernant e Lévi-Strauss. Paralelamente ao livro aqui resenhado, o autor publicou uma breve, mas muito bem escolhida, antologia de textos medievais traduzidos que incluem Tomás de Chobham, Tomás de Aquino, Pierre de Jean Olieu, Henri de Gand, Nicolas de Gorran e Hugo de Saint-Cher, precedidos de uma interessante Introdução (*Interpréter la Bible au Moyen Âge*.

² LUBAC, H. de, *L'Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964 (4 vols) ; SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1944 ; SMALLEY, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1983 ; BRINKMANN, H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Damstadt, N. Niemeyer, 1980 ; BORI, P. C., *L'Interprétation Infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, trad. fra. F. Vial, Paris, 1991 ; LOBRICHON, G. et RICHIÉ, P. (eds.), *Le Moyen Âge et la Bible* [Bible de tous les Temps, 4], Paris, 1984. Para as obras de Dahan, ver mais adiante.

Cinq écrits du XIIIe siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français, Paris, Éd. Parole et Silence, 2009).

A obra em questão é uma reunião de artigos publicados entre 1983 e 2006, organizados em três seções: "I: Quelques grandes lignes de l'herméneutique médiévale"; "II: Le 'Saut Herméneutique'"; "III: Progrès et Évolutions". O conjunto é precedido de uma introdução original, "Une Herméneutique Médiévale?", que procura definir a hermenêutica medieval e encaminhar a leitura dos textos que seguem como sua demonstração. Eis como Dahan entende a questão:

"Hermenêutica medieval: eu entenderia assim o esforço de conceptualização ou de teorização da leitura da Bíblia ao qual se entregam os autores da Idade Média, mas também tudo o que se pode tirar sobre esse plano da prática dos comentadores, sem desviar isso às concepções contemporâneas, por vezes redutoras, da hermenêutica filosófica (Habermas, Gadamer ou mesmo Ricœur). A expressão é resumida: nós podemos nos perguntar se não existem de preferência *hermenêuticas* medievais, tendo os dados evoluído consideravelmente, da exegese monástica à exegese das universidades. E, por outro lado, a exegese da Bíblia sendo uma atividade sagrada, ao mesmo título que a oração ou a pregação, o esforço de teorização não corre em direção ao fracasso? O interesse da coisa é precisamente que os autores da Idade Média, sem nada negligenciar da dimensão sagrada ou religiosa desta atividade, souberam analisá-la com rigor (p. 9)".

Foucault diria que o comentário sacraliza o texto. Vemos com Dahan, e com os exegetas medievais, que o texto possui desde o princípio essa característica como um dos pressupostos essenciais de sua interpretação. Não é o ato interpretativo que produz o sagrado, mas sim este último que torna necessário o desvelamento do sentido. Tarefa imensa e difícil, na qual o equilíbrio entre transmissão de mensagem e liberdade "autoral" é mais do que delicado.

São três, portanto, os elementos que devem ser levados em consideração: a pluralidade dos sentidos, expressa na tradicional subdivisão entre sentido literal, alegórico, tropológico e anagógico - ou literal, histórico, alegórico e tropológico, pois não há realmente um sistema fixo em aplicação no período - objeto do livro de Lubac, mas que é refinada por Dahan (p. 212-215) e reencaminhada ao seu objetivo básico, ou seja, a passagem do nível literal ao nível espiritual. É através do conceito de "salto hermenêutico" que o autor busca tornar evidente aos nossos olhos um processo de elevação das potencialidades das palavras e de seus sentidos intrinsecamente presentes, imanentes no texto mais do que vulgarmente transcendententes (p. 233-242); a necessidade do progresso, que contradiz o senso comum segundo o qual a

exegese medieval é um *corpus* fechado e voltado à transmissão antológica pura e simples do que já foi adquirido com os grandes pais da Igreja no início do Cristianismo³. Ao contrário, como já indicava Bori, a exegese medieval está necessariamente em constante evolução. Compreendendo isso como mais um pressuposto hermenêutico, Dahan abre todo um campo de pesquisas para a relação entre a inspiração transcendente e a efetiva produção de conhecimento; a relação com a exegese judaica é outro elemento importante, assunto de um outro livro do autor (*Les Intellectuels Chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990), já levantou muita polêmica, mas sabemos hoje em dia o quão importante e profícuo foi esse diálogo ao menos até meados do século XIII.

O que Dahan propõe desta vez é completamente original. Ele afina ainda mais essa relação, mas não do ponto de vista da história social ou dos intelectuais, mesmo que sua relevância permaneça, mas da lógica interna dos dois procedimentos interpretativos, o cristão e o judaico na tentativa de estabelecer entre balizas cronológicas minimamente definidas um espaço intersticial no qual a oposição entre exegese cristã e exegese judaica se torna mais fraca e mais opaca. É uma questão de detalhes, certamente, mas o valor desse tipo de aproximação está no fato de oferecer aos trabalhos sobre o lugar dos judeus, de seu pensamento e de sua transmissão, uma verticalização inédita. A ideia é dupla: em primeiro lugar, aplicar metodologicamente as noções de *targum* (tradução) e *midrash* (que é a realização de uma pesquisa profunda, a *derash*, visando preencher os vazios do texto sagrado com desenvolvimentos “literais”) como verdadeiros conceitos para se entender a dinâmica da exegese cristã na Idade Média:

“A dimensão criativa parece fundamental na empresa midrashica; ela o é da mesma maneira na alegoria e na tropologia contínuas: considerados assim, estes dois procedimentos que parecem tão característicos da exegese cristã poderiam ser identificados à categoria do *midrash* (da mesma forma que encontraríamos na exegese judaica inúmeras alegorias e tropologias contínuas). O problema é, claro, aquele da ligação do hipertexto com o texto de partida (é ainda a questão do “salto hermenêutico”): bem que o arbitrário desempenhe seu papel tanto na exegese judaica quanto na exegese cristã, parece que a maior parte do tempo o *midrash* e a exegese alegórica e tropológica *se enraízam* no texto bíblico, de modo notável na exploração de palavras e de temas; precisamente, a pesquisa deste enraizamento nos mostra que os métodos são comuns (para além evidentemente das diferenças ideológicas), que eles estejam baseados

³ G. DAHAN, « Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91, 2007, p. 109-127.

sobre o fenômeno da *interpretatio*, sobre as concordâncias [...] ou a exploração das realidades (*res*) do texto bíblico” (p. 40).

Em segundo lugar, tornar evidente, justamente, este espaço intersticial criado antes de tudo pela opção cristã pela alegoria e pela opção judaica pelo mito (*muthos* ou *fabula* em sua tradução cristã medieval), ambas originárias da tradição exegética helenística (p. 294, 367-368). A categoria de mito na exegese judaica é representada pela interpretação midrashica, que como foi dito acima, surge discretamente na exegese cristã também quando esta recorre aos *agadot* (p. 370, 385-387):

“A exegese específica do *midrash* não parece ser outra coisa que uma leitura mítica da Escritura, mítica a duplo título, porque ela decripta a Escritura como um conjunto de mitos e ela mesma utiliza o mito como procedimento de expressão – eu quero dizer aqui os *agadot*, que nós poderemos definir como ‘micro-mitos’ dos quais a eflorescência permeia esse texto sagrado: esta oscilação entre *mito a ler* e *mito leitor* implica um investimento hermenêutico particular que confronta o exegeta a uma perpétua combinação entre significativo e significado na qual o limite na parece nunca bem fixado” (p. 368).

A percepção dessa proximidade metodológica foi durante muito tempo ignorada, talvez por causa de uma confiabilidade um tanto ingênua naquilo que as próprias fontes nos dizem; a presença recorrente, por exemplo, de expressões como *hebrei dicunt* ou *iudei fabulantur* não parecem ser os efeitos de um arroubo polêmico, difícil de entender no interior dos públicos aos quais os textos se dirigiam. Não parecem tampouco – apenas - mecanismos de desqualificação da interpretação que seguem ou que precedem tais interpretações, mas sim, como sugere Dahan (p. 37), uma forma de introduzir no seio do comentário cristão uma deriva judaica aproveitável. Tal compreensão é fruto de uma atenta leitura microestrutural dos comentários bíblicos somada a uma fina visitação da exegese judaica.

Antes de tudo, o trabalho do exegeta é prático. Leitura, cópia, comparação e escritura. Cada uma dessas etapas é permeada pela meditação constante, pela reflexão, pela *ruminatio*. Desse trabalho prático, resultaram, portanto, alguns instrumentos, forjados para levar maior clareza e ordem a toda essa atividade. A primeira parte do livro nos dá alguns exemplos, tais como os dos prólogos de comentários bíblicos entre os séculos XII e XIV⁴, as

⁴ Em anexo tem-se a edição latina dos prefácios de Roscelin de Compiègne para seu Comentário dos Salmos, de Pedro Comestor para seu Comentário de Jó, de Étienne Langton para o Comentário de Eclesiastes, de Guéric de Saint-Quentin para Comentário do Cântico dos Cânticos e de Jean de Varzy ou Étienne de Venizy para o Comentário do Eclesiastes (pp. 84-101). Como anexo do capítulo VIII, « L’allégorie dans l’exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge », no capítulo IX, temos um excerto do *De expositione sacre Scripture* (anônimo do século XII,

enciclopédias e sua relação com a exegese nos séculos XII e XIII, a aritmologia ou a incessante preocupação com os números através do *De scripturis* de Hugo de São Victor e por fim uma síntese sobre o método crítico para o estudo da Bíblia nos séculos XII e XIII. Este último já nos permite relativizar um pouco o que foi dito de Foucault mais acima, ou seja, a existência de uma estrita alternância histórica entre comentário e crítica. O aparecimento ou aperfeiçoamento desta última, a partir do século XII, nos obriga a recuar para aquém do Renascimento e assumir que a crítica textual desenvolveu-se já no interior do comentário e em função dele, como nos mostram o *Sic et Non* de Abelardo e a *Glossa ordinaria* no século XII, e também a profusão de Correctórios no século XIII para o estabelecimento crítico do “bom” texto bíblico. Até mesmo um texto como o *De pignoribus sanctorum* de Guibert de Nogent parece participar de tal espírito crítico. Há, pois, uma crítica textual, mas também uma crítica narrativa pautada na razão de ser de certos eventos bíblicos e na sua por vezes confusa sequência lógica no texto. As contradições aparentes são resolvidas por meio do estudo da linguagem e de suas partes retoricamente constituídas, de seus tropos. A partir de uma base suficientemente sólida ter-se-ia uma garantia de que os comentadores incorreriam cada vez menos ao erro e a uma multiplicação desordenada de interpretações desregradas.

Paralelamente a esses instrumentos múltiplos de trabalho dos quais se deve também reservar um lugar para os manuais de retórica, os comentadores medievais aplicavam-se a uma reflexão difusa, mas profunda, a respeito dos mecanismos linguísticos e hermenêuticos que realizariam a passagem do texto ao espírito, como é o caso da alegoria e da metáfora. Sobre a alegoria em particular, o autor reserva um de seus capítulos mais interessantes e densos (cap. 8, p. 283-318). Como Dahan nos mostra, os comentários nomeados *Allegoriae* são muitos e a definição dessa figura de linguagem nem sempre acompanha a exegese do texto escolhido. As generalizações são grandes e frequentes, baseadas na transmissão e na repetição da definição isidoriana *allegoria est alienoloquium. aliud enim sonat, aliud intelligitur*⁵, no entanto, em alguns casos valiosos, é possível esboçar uma tentativa de classificação, de ordenamento, do pensamento medieval sobre a alegoria. Essa transmissão não é passiva, como já deve ter ficado evidente, mas evolutiva. Assim, quando em face de uma dificuldade específica ou diante da necessidade pedagógica de seus leitores ou de sua audiência, alguns exegetas elaboraram suas próprias definições no sentido de tornar mais ricas as possibilidades significativas do uso

ms. Paris, BnF lat. 614, fol. 21v-22r.) (p. 316-317) e em anexo ao capítulo IX, « Une Introduction à l'Étude de l'Écriture au XIIe siècle : le prologue du commentaire du Pentateuque de Rainaud de Saint-Éloi » encontra-se também a edição latina da fonte analisada (p. 337-350).

⁵ *Etymologiae* I, 37 (de tropis), 22.

da alegoria. Ela pode abrir-se como uma dimensão espiritual dentro do campo mais vasto da definição de metáfora; como uma aplicação via texto bíblico aos dramas e a história própria da alma humana, o que acaba por enriquecer a noção mesma de tropologia; tanto quanto esta última, mas mais frequentemente, é a ela que se referem alguns autores quando empregam a expressão *mystice* (o problema da tipologia está também presente aqui); a alegoria serve igualmente como recurso à transposição temporal da interpretação visto que determinadas passagens das Escrituras podem ser interpretadas como acontecimentos passados, presentes ou futuros. Nota-se, neste último aspecto, como a noção de alegoria escapa completamente aos quadros excessivamente rígidos dos quatro níveis de interpretação nos quais ela é tradicionalmente alocada. Isso só é plenamente possível porque Dahan prefere falar de dois níveis fundamentais apenas, o literal e o espiritual. A transposição temporal mostra bem que a alegoria pode ser, enquanto procedimento privilegiado do salto hermenêutico, uma tropologia (no presente) ou uma anagoria (no futuro).

As pesquisas sobre todas essas figuras de linguagem e suas aplicações continuam. Como o próprio autor nos informa, ele buscou discernir paulatinamente quais seriam aquelas mais aptas a explicar a particularidade da exegese cristã, ou seja, seu movimento em direção a uma interpretação espiritual que problematiza a separação entre significante e significado, *logos* e *res*. Passou-se pela noção de metáfora, alegoria, metonímia (por exemplo, na comparação entre Tomás de Aquino e Pierre de Jean Olieu, p. 246), também pela de mito (*muthos*)⁶. Dahan continua suas pesquisas, interessando-se ainda pela parábola e, por fim, mais adiante, estar apto a tratar do “redoutable symbole” (p.316) do qual os perigos foram tão bem descritos por Maurice Blanchot para o qual saltar era também um gesto mais do que intelectual: “D’emblée, il [le symbole] espère sauter hors de la sphère du langage, du langage sous toutes ses formes. Ce qu’il vise n’est d’aucune manière exprimable, ce qu’il donne à voir ou entendre n’est susceptible d’aucune entente directe ni même d’aucune entente d’aucune sorte. Le plan d’où il nous fait partir n’est qu’un tremplin pour nous élever ou nous précipiter vers une région autre à laquelle manque tout accès. Par le symbole, il y a donc saut, changement de niveau, changement brusque et violent, il y a exaltation, il y a chute, non point passage d’un sens à l’autre, d’un sens modeste à une plus vaste richesse de significations, mais à ce qui est autre, à ce qui paraît autre que

⁶ Ver artigo não publicado nesta coletânea: G. DAHAN, “*Fabula*, between $\mu\theta\omicron\varsigma$ and $\eta\gamma\eta$: concerning Christian exegesis during the Middle Ages”, *Scriptural Exegesis. The shapes of the culture and the religious imagination: essays in honour of Michael Fishbane*, ed: D. A. Green and L. S. Lieber, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 268-280.

tous sens possibles. Ce changement de niveau, mouvement dangereux vers le bas, plus dangereux vers le haut, est l'essentiel du symbole »⁷.



⁷ M. BLANCHOT, « Le secret du golem », *Le Livre à Venir*, Paris, Gallimard/Folio, 1959 (2005), p. 121.