

# A teoria do sacrifício de Teixeira Rego revisitada\*

JOSÉ CARLOS CARVALHO\*\*

## Introdução

José Augusto Ramalho Teixeira Rego (1881-1934) escreveu a sua *nova teoria do sacrifício* em fascículos entre 1912-1915 publicados como artigos na revista *Águia*. Três anos depois foram editados em livro na Renascença Portuguesa<sup>1</sup>. Este trabalho foi levado a cabo na condição de autodidata com todos os riscos que isso comporta.

A sua teoria do sacrifício tenta contestar as teses do fervoroso portuense Roberto Guilherme Woodhouse (1828-1876) presidente da Associação Católica em 1872 que tentava adequar as teorias evolucionistas com o livro dos Génesis. Teixeira Rego serve-se das investigações que se tinham começado a desenvolver com a história comparada das religiões a partir do final século XIX. Ao ler os seus textos saltam imediatamente à vista a sua cultura e a abrangência de pontos de interesse, de curiosidade e de leituras. No caso que aqui nos atém, Teixeira Rego tenta aplicar ao texto genesíaco os novos conhecimentos da história comparada das religiões. A este nível considerámo-lo verdadeiramente inovador na medida em que conseguiu sair do panbabilonismo da exegese bíblica de então e espelhar o texto bíblico numa enorme variedade de tradições literárias

---

\* Comunicação apresentada a 23-05-2013 no Colóquio *A obra e o pensamento de Teixeira Rego, Newton de Macedo, Aarão de Lacerda*, organizado pelo CEPP na UCP Porto.

\*\* Universidade Católica Portuguesa – Porto (Faculdade de Teologia).

<sup>1</sup> Jesué Pinharanda GOMES, *Prefácio*. In José Teixeira REGO, *Nova teoria do Sacrifício (1912-1915)*, Fixação do texto, prefácio e notas por Jesué Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim 1989, 13.

e culturais que não apenas as do médio oriente antigo<sup>2</sup>, contexto mais próximo (e normalmente até o único) a ser considerado quando se trata de aplicar os métodos histórico-críticos ao texto bíblico. A teoria do sacrifício de Teixeira Rego tenta compaginar os pontos comuns de várias tradições culturais e literárias. Antes de entrarmos nos pormenores, importa destacar, de facto, a largueza de horizontes temporais e culturais do pensador matosinhense. A sua reflexão acontece em plena República, e não tem interlocutor à altura em Portugal do lado da reflexão teológica. Aliás, pouco ou nada se perdeu com o encerramento da faculdade de teologia de Coimbra nessa altura, que há muito tinha perdido o fulgor de outros tempos. Neste quadro, em que sopravam em Portugal os ventos de uma certa cultura moderna e do transformismo vitalista próprio do positivismo em que a própria República se enleou (como ele próprio refere e aceita), Teixeira Rego vai tentar olhar para os textos genesíacos segundo este quadro de referência, mas mostrando que a propósito da reabilitação da criação sempre ficou fascinado, sempre gostou muito da profecia de Is 11. Por outro lado, há que não esquecer a família espiritual que influenciou Teixeira Rego. Aqui despontam nomes como Sampaio Bruno (1857-1915), Bazílio Teles (1856-1923) e Guerra Junqueiro (1850-1923). Todos eles darão o caldo cultural e espiritual onde se insere Teixeira Rego, fazendo do pensamento do autor matosinhense uma antropologia naturalista própria de um período de transformismo vitalista, e marcado ideologicamente na República pelo positivismo<sup>3</sup>.

A sua grande tese, enquanto mitólogo e filósofo da história comparada das religiões, leva-o a considerar o mito apenas do ponto de vista fenomenológico enquanto repetição ritual de uma ação, «a reprodução mais ou menos alterada de um facto»<sup>4</sup>. Se por um lado é compreensível no quadro de valores em que se posiciona, por outro há que reconhecer que não faz justiça à natureza própria da linguagem mito-poiética que constitui a narrativa mitológica enquanto tal, pois o mito não é apenas uma repetição de uma ação da tradição, entendendo por «tradição» curiosamente não o que a própria etimologia significa mas apenas um processo de transferência de informação de realidades concretas e objetivas. Ao despojar a narrativa bíblica genesíaca de toda a sua carga simbólica, esvaizia mesmo a possibilidade de integrar nessa narrativa os ecos de uma reflexão sapiencial que atravessa toda a história de Israel desde o período clássico até

---

<sup>2</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 36.

<sup>3</sup> Veja a análise muito literária muito centrada no texto dos Génesis de ANTÓNIO COUTO, *O Génesis e a queda em Teixeira Rego*. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. II, [= Coleção Temas Portugueses], Lisboa, INCM – UCP 2002, 477-486.

<sup>4</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 26.

ao período pós-exílico, como é visível desde Oseias até Job<sup>5</sup>. A leitura que faz do mito da queda adâmica mostra que Teixeira Rego não distinguiu a origem e/do começo, aliás uma velha confusão que já lá vem desde os tempos do caso Galileu, o que é consequente depois no lugar que dá ao mito e à linguagem mitológica na sua fenomenologia comparada das religiões.

Neste sentido, o mito é avaliado por Teixeira Rego como uma narrativa repetida «derivado de uma tradição verdadeira»<sup>6</sup>, isto é, uma história que repete o que histórica e «fatalmente se deu»<sup>7</sup>. No fundo, deixa de ser mito, diríamos nós. O mito para Teixeira Rego, ao fim e ao cabo, não tem mito, surge desmitologizado. Depois disto, para Teixeira Rego a teoria do sacrifício consiste apenas na «dramatização da tradição da queda do homem»<sup>8</sup>, no fundo um devaneio narrativo que entrecortou com muitos outros pormenores o relato simples de uma tradição histórica que foi transferida e enriquecida com muitos mais pormenores ou acrescentos mais dramáticos, mais pitorescos com os quais se quis explicar o drama causado pelo abandono do regime dietético ou vegetariano da era frugívora. Isto foi explicado simplesmente diabolizando a carne como a mãe de todos os pecados, a causadora da violência. Os sacrifícios surgem aqui para «conjurar o pecado original»<sup>9</sup> na perspectiva de Teixeira Rego. Mas biblicamente, a missão que é deixada a Adão no paraíso do relato genesíaco é a de adorar a Javé e prestar-Lhe culto, e não a de a comer só frutos ou vegetais nem a de falar com os animais (como pretende e interpreta o autor matosinhense), coisa que, aliás, Deus nunca diz a Adão para fazer. Entre outras coisas, Deus diz a Adão para mandar nos animais, não para falar com eles. De facto, neste ponto o Deus cristão não é franciscano, pois nunca fala com os animais. Deus manda Adão mandar nos animais, e não falar com eles para não se tornar um deles, para não descer ao nível deles.

A leitura fenomenológica do mito e do rito sacrificial leva Teixeira Rego a encontrar outros fenómenos semelhantes nas várias tradições religiosas e culturais da humanidade, nas mais abrangentes latitudes geográficas e temporais e «provam seguramente que ela é remotíssima, contemporânea ou quase contemporânea dos factos referidos, porque a grande distância, sem o conhecimento da anatomia e da fisiologia comparadas, das sociedades animais, da higiene, das hipóteses transformistas, não se podia tentar uma reconstituição do passado

---

<sup>5</sup> Cf. HOLTZ, SHALOM E., «Why are the Sins of Ephraim (Hos 13,12) and Job (Job 14,17) bundled?», *Biblica* 93 (2012) 107-115.

<sup>6</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 32.

<sup>7</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 29.

<sup>8</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 36

<sup>9</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 40.

com tantos pontos de contacto com a realidade»<sup>10</sup>. Sobrepõe a realidade ao mito e não coloca o mito em diálogo com a realidade. Em todos os testemunhos das várias tradições religiosas e culturais sacrificiais deteta um elemento comum – a origem do bem e do mal vem da passagem das práticas frugívoras para as práticas carnívoras. Teixeira Rego tenta desmitologizar o mito do bem e do mal, mas desmitologizou-o tanto que acabou por fornecer uma explicação totalmente positiva e transformista, líquida ou objetiva. Parece que o problema do bem e do mal deixou de ter mistério ao ponto de buscar uma auto-redenção por meio de uma explicação desse mito através das ciências biológicas e históricas. Se recuperarmos esse horizonte frugívoro então recupera-se, segundo Teixeira Rego, a convivência paradisíaca e a humanidade reentraria na convivência edénica. Para justificar a sua tese vai percorrer a fenomenologia das religiões, buscando até à exaustão as mais recônditas e até desconhecidas para o público em geral e para a investigação universitária da época em particular. Aqui é verdadeiramente notável.

Teixeira Rego ensaiou uma explicação totalmente racional do mito do bem e do mal e do pecado original. Tentou explicar o seu surgimento no tempo, tentou datá-lo, tentou mostrar que isso aconteceu a partir do momento (e isto é significativo) em que o antropóide passou a comer carne em vez de frutos. Esta explicação historicista permite-lhe tentar cronologizar uma história e um conjunto de práticas ou de hábitos a partir dos quais no tempo se passou a originar uma história inquinada. Se conseguirmos regredir para trás desse tempo, para trás dessa época (assim sugere Teixeira Rego), a comunidade humana recuperaria então o estado ante-lapsário, ficaria imune a tendências criadoras de violência. A busca da ervanização da existência, a recuperação das práticas dietéticas, a harmonização com a natureza e o respeito pelos animais<sup>11</sup> originariam uma comunidade ante-lapsária, imune ao pecado, pacificada, imune às violências. A história do pecado original, assim vista, mais não é do que a repetição de uma narrativa que explica que a partir de uma certa altura passou-se a ter uma história inquinada, que até então não era. O pecado original estaria na carne e não no fruto da árvore do bem e do mal. Esta transição «volveu-se no mais horrível martírio»<sup>12</sup>. Para Teixeira Rego isto faz do mito adâmico não uma reflexão sapiencial sobre o mal e sobre o pecado das origens em linguagem mito-poiética, mas uma história que pretende ser a «idealização pelos homens do seu passado frugívoro, desses frutos que não lhes davam trabalho nem sofrimento, e que lhes mantinham o corpo são e vigoroso»<sup>13</sup>, uma espécie de conto

<sup>10</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 32.

<sup>11</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 30.

<sup>12</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 31.

<sup>13</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 33.

da saudade do paraíso perdido, da idade de ouro de que fala Teixeira Rego. Ao desconstruir assim o relato genesíaco, Teixeira Rego pretende por esta via repropor uma certa via redentorista que ficou marcada por um relato que acaba por classificar como um tabú, pelo que há que nos livrar dele, reconstruí-lo, superá-lo lendo-o de maneira diferente «sobretudo nos países onde ainda não se desaprendeu a leitura da Bíblia»<sup>14</sup>. Teixeira Rego define a religião segundo o seu contemporâneo defensor de Alfred Dreyfus (1859-1935) o judeu Salomon Reinach (1858-1932) como um conjunto de tabus «que fazem obstáculo ao livre exercício das nossas faculdades»<sup>15</sup>. Aqui vem ao de cima o caldo cultural em que vive e pensa, bem como a herança de uma certa Ilustração. Apesar disto, consideramos que Teixeira Rego não desenvolve a fundo a teoria do sacrifício<sup>16</sup>. Não cita nunca Albrecht Ritschl, pelo menos neste seu texto.

Dentro desta perspectiva geral, chama o texto genesíaco a si, para a sua tese acomodando o relato do livro dos Génesis ao ponto de vista e de interesse da sua tese geral enquanto historiador comparado das religiões, o que do ponto de vista hermenêutico é contraproducente. Por isso, não o podemos acompanhar quando força a crítica textual do relato de Gen 3,19. Com efeito, para dar mais suporte à sua tese, Teixeira Rego força o texto do livro dos Génesis à revelia de toda a tradição textual da BHS e mesmo dos Setenta que excluem liminarmente estas hipóteses ou testemunhos textuais. Não podemos traduzir, como ele pretende, (nem tão pouco são suficientes as notas de roda-pé que inclui no seu texto) o «*léhem*» (pão) de Gen 3,19 por «alimento» nem o «*perí*» (fruto) por carne / bezerro («*pará'*») <sup>17</sup> só porque dá jeito. Trata-se de um forçar gratuito do texto de Gen 3,2.6. O mesmo diga-se do que faz a partir da homofonia de «*'apar*» (pó) em Gen 3,14 e Gen 3,19 («lembra-te ó Homem que és pó [*'apar*] e em pó [*'apar*] te há de tornar «).

Para lá de forçar o texto, Teixeira Rego não considerou os desenvolvimentos pelos quais estava já há bastante tempo a passar a exegese bíblica, não querendo desta forma fazer da exegese bíblica nos seus especialistas os sequestradores do texto bíblico. No entanto, há que ter em conta os trabalhos sérios e longos que desde os finais do século XVIII já vinham a ser levados a cabo. Assim, Teixeira Rego não teve em conta revolução exegética iniciada por J. Astruc (1684-1766 católico, médico de Luis XV)<sup>18</sup> que foi o primeiro a ver as diferenças no nome de

<sup>14</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 117.

<sup>15</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 116.

<sup>16</sup> Para os vários tipos de sacrifício bíblicos e respetivo sentido ver o nosso trabalho *Sacrifício*. In Carlos Alberto Moreira AZEVEDO – Luciano CRISTINO (coord.), *Enciclopédia de Fátima*, São João do Estoril, Principia Editora 2007, 505-509.

<sup>17</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 34.

<sup>18</sup> Cf. J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moÿse s'est servi pour composer le récit de la Genèse*, Bruxelles 1753.

Deus no Génesis, criando assim as bases para a chamada teoria das três fontes do Antigo Testamento. Astruc deu-se conta que o relato genesíaco apresenta dois relatos da criação, que o Pentateuco põe duas manifestações a Moisés (cf. Ex 3; Ex 6) e dois bezerros de ouro (cf. Ex 31,1-6; Dt 9,11-21), não totalmente coincidentes entre si, o que configura um processo interpretativo já na origem do relato bíblico (mitos incluídos). Os trabalhos do médico de Luíz XV abriram a porta à chamada *Hipótese dos fragmentos* com Alexander Geddes (1737-1802) e Severin Vater (1737-1802) segundo os quais o Pentateuco seria fruto de fragmentos isolados, independentes, pois encontramos por três vezes a promessa a Abraão em Gen 12,1 (fonte J e universalista), em Gen 15,1 (em que Abraão é sinalizado etnicamente na aliança como eleito por Adonai), e em Gen 17,1 (também mais particularista porque Abraão é chamado a seguir a lei com o sinal da circuncisão - fonte E). Por três vezes encontramos a descendência de Abraão em Gen 22,1; Gen 15,1; Gen 17,4, por três vezes encontramos a promessa da terra em Gen 12,7; 15,7; 18, e por duas vezes encontramos um nome diferente para o sogro de Moisés (em Ex 21,8 o sogro de Moisés chama-se Reuel, e em Ex 3,1 chama-se Jetro sacerdote Madian). Ao nível da leitura, o séc.XIX ficou marcado na Alemanha pela leitura romântica de J. G. Herder (1744-1803), contemporâneo de Lessing e professor de Goethe. A sua leitura romântica da Bíblia permite ler a Sagrada Escritura com os sentimentos do povo. Ora, isto contribuiu para que se comesçasse a ter em conta que existem certas condições que condicionam o leitor, neste caso o povo crente leitor. Neste sentido, Herder antecipa o círculo hermenêutico gadameriano, onde há uma participação do leitor no processo hermenêutico. Teixeira Rego participou activamente neste processo de leitura, desequilibrando os pratos da balança.

Os trabalhos de J. G. Eichhorn (1752-1827)<sup>19</sup> com a sua *Introdução ao Antigo Testamento*, ele que ensinou línguas orientais em Jena, são a primeira grande síntese sobre aqueles que mais tarde virão a ser chamados os métodos histórico-críticos. A sua metodologia influenciou muitíssimo o protestantismo e a escola da exegese protestante liberal. Eichhorn progrediu a partir dos trabalhos de Astruc e descobriu duas fontes no Pentateuco (J e E). Os estudos sobre o texto bíblico prosseguiram de seguida com a *hipótese dos complementos* com Kelle e Ewald<sup>20</sup>. Kelle (1812) é o pai da *teoria dos complementos*, e Heinrich Georg August Ewald (1803-1875) o seu intérprete em 1823. Assim tentavam superar as dificuldades do texto com a explicação razoável de uma fonte eloísta inicial que depois foi sendo completada. Sobre isto assentou a *nova hipótese documentária* com Hermann

<sup>19</sup> Cf. J. G. EICHORN, *Einleitung in das Alte Testament I-II*, Göttingen 1780-1783.

<sup>20</sup> Cf. H. EWALD, *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht*, Braunschweig 1823.

Hupfeld (1796-1866)<sup>21</sup>, Karl Heinrich Graf (1815-1869)<sup>22</sup> e Julius Wellhausen. Esta escola adota basicamente cinco critérios para estabelecer as fontes: 1º) duplicados e repetições; 2º) oscilação nos nomes divinos; 3º) contradições; 4º) mudanças de linguagem e de estilo; 5º) compilação de dados paralelos<sup>23</sup>. Julius Wellhausen (1844-1918)<sup>24</sup>, aluno de Ewald em Göttingen, dividiu o hexateuco em quatro fontes (teoria que prevaleceu até aos anos setenta do século passado, até às críticas de Gerhard von Rad): a fonte J (a fonte javista na perspectiva de Judá a partir dos séculos X-IX a.C. que conta a história do povo eleito desde as origens como história guiada por Deus, em que a bênção a Abraão supera a maldição do pecado), a fonte E (fonte eloísta datável entre 870-770 a.C., mas redigida em 621 com elementos deuteronomistas, sendo uma narrativa mais hábil, com antropomorfismos mais depurados, com uma teodiceia mais evoluída, e com uma moral mais exigente), a fonte P (fonte sacerdotal que teria começado com o exílio prolongando-se até Esdras e Neemias até meados do século V a.C., com uma linguagem mais sapiencial e uma teologia da transcendência divina mais desenvolvida), e a fonte Dtr (deuteronomista, com um estilo parenético em tom de pregação, e cuja redacção desenvolveu-se sobretudo durante o exílio, deixando a sua influência de modo visível em Jeremias para tentar explicar o desastre de Israel).

Já nos inícios do passado século XX, Bernard Duhm (1847-1928) desenvolveu a teologia dos profetas como base da religião do Antigo Testamento. Hugo Winckler (1850-1913) tentou corrigir Wellhausen num período que para o Antigo Testamento ficou conhecido como o período do pan-babilonismo da exegese bíblica. Este caldo hermenêutico permitirá (e será incrementado com) as investigações exegéticas e arqueológicas do dominicano Marie-Joseph Lagrange (1855-1938) a partir da sua obra *La methode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* de 1903 (que lhe valeu reparos e sofrimentos), trabalho contemporâneo de Teixeira Rego. Lagrange tentou conciliar a crítica racional e a visão católica do sobrenatural, como Woodhouse já tinha vindo a tentar fazer à maneira apolagética por outras vias e com outros instrumentos.

As investigações exegéticas mais recentes continuam a trazer à luz os extractos pós-sacerdotais<sup>25</sup> do texto do Pentateuco, e que todos estes trabalhos começa-

<sup>21</sup> Cf. H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin 1853.

<sup>22</sup> Cf. K. H. GRAF, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritischen Untersuchungen*, Leipzig 1866.

<sup>23</sup> Cf. A. F. CAMPBELL – M. A. O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993, 6.

<sup>24</sup> Cf. JULIUS WELLHAUSEN, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1877; IDEM, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.

<sup>25</sup> Cf. HANS AUSLOOS – JOHN COOK – FRANCOLINO GARCÍA MARTÍNEZ – BENEDIKT LEMMELIJN – MARC VERVENNE (eds.), *Translating a Translation: The LXX and Its Modern Translations in the Context of Early*

ram a fazer. Na verdade, o texto do livro dos Génesis que temos hoje surge de uma fase posterior em Israel, em que os ecos de uma tradição reflexiva provavelmente pós-exílica colocou as questões de fundo criando a história de Adão e de Eva para tentar responder à questão das origens e não do começo. Não ter em conta este contexto hermenêutico, este *Siz im Leben* é desfocar o texto, tirá-lo do seu berço interpretativo e aplicar ao texto do relato da queda um método que o próprio texto não pede nem pode permitir que se lhe aplique. Mesmo sendo linguagem mitológica a de Gen 2-3, ela pode acontecer numa fase muito tardia em Israel, o que tem vindo a ser confirmado pelos estudos inspirados na clássica hipótese documentária. Com efeito, o Pentateuco que temos hoje é uma compilação de vários documentos, interligados em fases sucessivas de redacção. Assim sendo,

---

*Judaism* (BETL 213; Leuven: Peeters 2008); Joel S. BADEN, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); Erhard BLUM, «Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel?», *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (éd. Thomas RÖMER – Konrad SCHMID) (BETL 203; Leuven: Peeters 2007) 67-97; Thomas J. KING, *The Realignment of the Priestly Literature: The Priestly Narrative in Genesis and Its Relation to Priestly Legislation and the Holiness School* (Princeton Theological Monograph Series; Eugene, OR: Pickwick 2009); Alexis LEONAS, *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante* (Paris: Cerf 2007); Christophe NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck 2007); Eckart OTTO, «Forschungen zum nach-riesterschriftlichen Pentateuch», *ThR* 62 (2002) 125-155; Thomas RÖMER – Konrad SCHMID, (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203; Leuven: Peeters 2007); Sarah SCHECHTMAN – Joel S. BADEN (eds.), *The Strata of the Priestly Writer: Contemporary Debate and Future Directions* (ATHANT 95; Zürich: Theologischer Verlag 2009); Baruch J. SCHWARTZ, *The Holiness Legislation: Studies in the Priestly Code* (Jerusalem: The Magnes Press 1999); Jeffrey STACKERT, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (FAT 52; Tübingen: Mohr Siebeck 2007); Emanuel TOV, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays* (Texts and studies in ancient Judaism = Texte und Studien zum antiken Judentum 121; Tübingen: Mohr Siebeck 2008); John VAN SETERS, *The Edited Bible: The Curious History of the «Editor» In Biblical Criticism* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2006); Enzo CORTESE, «Il Pentateuco: la strada vecchia e la nuova», *Liber Annuus* 43 (1993) 71-87; Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (BWANT 57; Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1984); IDEM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin – New York: de Gruyter 1990); Pierre-Maurice BOGAERT, «L'Importance de la Septante et du "Monacensis" de la Vetus latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (Chap. 35–40)», *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (ed. VERVENNE, Marc) (BETL 126; Leuven: Peeters 1996) 399-428; Alfred CHOLEWINSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66; Roma: PIB Press 1976); Karl ELLIGER, *Leviticus* (Handbuch zum Alten Testament 1.4; Tübingen: Mohr Siebeck 1966); Israel KMOHL, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School - Mikdash hademamah* (Minneapolis, MN: Fortress 1995).



quer a Hipótese documentária<sup>26</sup> quer a História das Formas<sup>27</sup> ajudam a colocar o texto de Gen 3 no tempo da redacção e a não fazer de Gen 3 um relato à maneira de crónica de um acontecimento que «fatalmente se deu»<sup>28</sup>, como escreve Teixeira Rego. Se não vejamos as diferenças entre Gen 1 e Gen 1-2 deixando-nos guiar por Jean-Louis Ska. Assim<sup>29</sup>, “o estilo de Gen 1 é muito diferente do de Gen 2-3. A linguagem de Gen 2-3 é muito simples, não é a linguagem elaborada de Gen 1, está próxima da linguagem das fábulas ou dos contos populares. Logo, Gen 1 e Gen 2-3 provêm de ambientes muito diferentes. Gen 1 pertence à fonte sacerdotal do período exílico babilónico. Parte do caos onde não há vida. Segue um esquema muito mais litúrgico e cósmico. Todo o universo está simetricamente ordenado à maneira da sinagoga e dos braços da menorah. Gen 1 evidencia um único Deus vivo e criador. A natureza não é divina nem está povoada por divindades. Apesar de apresentar uma perspectiva sobretudo cósmica, o centro acaba no sétimo dia. A cosmicidade da narrativa de Gen 1 está patente na atestação do narrador que vê que «tudo era bom», mesmo «muito bom»<sup>30</sup>. Gen 2-3 não é mais atribuído hoje à fonte javista do período monárquico salomónico. Para se ler Gen 2-3 o leitor tem quase que cancelar Gen 1, fazer de conta que lá não está. Gen 2-3 é muito mais

<sup>26</sup> Cf. Joel BADEN, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT; Tübingen: Mohr Siebeck 2009); Erhard BLUM, «Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings», *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (AThANT 95; Zürich: Theologischer Verlag 2009) 31-44; Thomas B. DOZEMAN – Konrad SCHMID, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 34; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2006); Jan Christian GERTZ – Konrad SCHMID – Markus WITTE (Hrsg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315; Berlin: de Gruyter 2002); Axel GRAUPNER, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002); John VAN SETERS, «The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly Exaggerated!», *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (eds. Thomas B. DOZEMAN – Konrad SCHMID) (Society of Biblical Literature. Symposium Series 34; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2006) 143-157.

<sup>27</sup> Cf. GERHARD VON RAD (1901-1971), *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 78; Stuttgart: Kohlhammer 1938); Rolf RENDTORFF (1925), *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin: Walter de Gruyter 1977); James A. SANDERS (1927-), *Torah and Canon* (Philadelphia, PA: Fortress Press 1972); Hans Heinrich SCHMID (1937), *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuch-forschung* (Zürich: Theologischer Verlag 1976); Thomas L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133; Berlin: Walter de Gruyter 1974); John VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT – London: Yale University Press 1975); Norman WAGNER, «Pentateuchal Criticism: No Clear Future», *Canadian Journal of Theology* 13 (1967) 225-232; Frederick Victor WINNETT, «Re-examining the Foundations», *JBL* 84 (1965) 1-19.

<sup>28</sup> José TEIXEIRA REGO, *Nova teoria do Sacrifício*, 29.

<sup>29</sup> A partir daqui, e durante algum tempo, retomamos o nosso texto apresentado em “Trinta anos de exegese bíblica: algumas novidades”, *Humanística e Teologia*, 31 / 2 (2019) 117.

<sup>30</sup> Cf. Jean-Louis SKA, «Genesi 2-3: qualche domanda di fondo», *Protestantesimo* 63 / 1 (2008) 24.

antropológico, enquanto Gen 1 é cosmológico. Gen 2-3 descreve essencialmente a origem da humanidade e das condições de vida em Israel. Aí, o primeiro ser humano é um agricultor, e Deus ocupa-se da respectiva sobrevivência. Deus não se interessa por mais nada a não ser pela sobrevivência da humanidade, de tal maneira que tudo o que é criado (jardim, animais, árvores) existe em função do primeiro ser humano. O resto é supérfluo, nem sequer é mencionado (céu, terra, astros). Gen 2-3 tem assim uma dimensão antropocêntrica em vez da litúrgica de Gen 1. Gen 2-3 está muito consciente da presença do mal no mundo. Por isso é que a árvore do conhecimento do bem e do mal está presente desde o início no jardim, enquanto em Gen 1 o narrador afirma que tudo era bom, mesmo muito bom. Assim, Gen 1 tenta fundamentar uma espécie de teocracia de Deus sobre o cosmos e sobre Israel, enquanto Gen 2-3 mostra Deus atento às condições da humanidade<sup>31</sup>. Gen 2-3 é explicável contra o «*am ha'arez*» que no regresso do exílio viu colidir com o seu poder político-religioso instituído representado sobretudo na casta sacerdotal autora de Gen 1 a classe de exilados que regressavam de Babilónia. Apresentam assim em Gen 2-3 uma outra versão<sup>32</sup> no período de Esdras e de Neemias (período do cronista). Gen 2-3 não pretende reapresentar um Deus celebrado no sábado (sétimo dia) ou nas festas do calendário litúrgico marcado pelos «luminares» (*l'mwadim*) de Gen 1,14. Em Gen 2-3 o mundo tem como centro um jardim dado a um agricultor desafiado a cultivá-lo. Quando a humanidade perde este jardim não tem de ir adorar Deus num templo, mas de reaprender a cultivar a terra que perdeu (cf. Gen 3,23). Mas por outro lado, o «*am ha'arez*», quando encontrou os que ficaram sempre em Jerusalém durante o exílio (os autores de Gen 1), disse(ram) na condição de regressados do exílio que não é necessário ir para longe para cultivar uma relação com Deus, para cultivar uma terra que Deus nos deu. Não é preciso ir para a Babilónia para cultivar o jardim nem para saber como é que o mundo foi criado. Isso faz quase de Gen 1 uma narrativa de origem estrangeira, uma narrativa quase que importada. Gen 2-3 surge neste contexto como uma narrativa mais genuína, da própria terra de Israel baseada com toda a probabilidade em tradições locais<sup>33</sup>.

Mas existem outros elementos que destacam a datação tardia de Gen 2-3 para o período do cronista: motivos sapienciais, sobretudo do livro de Job e de Qohelet<sup>34</sup>. Aqui destacam-se as referências ao «*ruah*» e ao «regresso ao pó» (cf. Gen 3,19 «No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó hás de tornar»; Job 10,<sup>9</sup> «Lembra-te que me formaste como em barro; e queres, agora, reduzir-me a pó?»; Job 34,15

<sup>31</sup> Cf. Jean-Louis SKA, «Genesi 2-3: qualche domanda di fondo», *Protestantesimo* 63/1 (2008) 25.

<sup>32</sup> Cf. Jean-Louis SKA, «Genesi 2-3: qualche domanda di fondo», *Protestantesimo* 63/1 (2008) 26.

<sup>33</sup> Cf. Jean-Louis SKA, «Genesi 2-3: qualche domanda di fondo», *Protestantesimo* 63/1 (2008) 27.

<sup>34</sup> Cf. Jean-Louis SKA, «Genesi 2-3: qualche domanda di fondo», *Protestantesimo* 63/1 (2008) 20.

«toda a carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó»). A tradição salmódica também atesta estas referências (cf. Sl 104,29<sup>29</sup> «Se ocultas o rosto, eles perturbam-se; se lhes cortas a respiração, morrem e voltam ao seu pó»; Sl 90,3 «tu reduces o homem ao pó e dizes: Tornai, filhos dos homens»; Sl 103,14 «Pois ele conhece a nossa estrutura e sabe que somos pó»). O sábio, numa fase muito tardia em Israel, recorda isto mesmo em Sab 15,5.11 («desconheceu aquele que o formou, que lhe espiritualizou uma alma enérgica, que lhe soprou um espírito de vida») e em Sab 2,23 («Deus criou a humanidade para a incorruptibilidade ...»). Por outro lado, as referências ao jardim do Éden atiram-nos para o período do deutero-Isaías e para os profetas exílicos (cf. Is 51,2-3 «Porque Deus tem piedade de Sião; terá piedade de todos os lugares assolados dela, e fará o seu deserto como o Éden, e a sua solidão, como o jardim do Senhor ...»; Ez 28,13 «Estavas no Éden, jardim de Deus; de todas as pedras preciosas te cobrias ...»; Ez 31,9 «Formoso o fiz com a multidão dos seus ramos; todas as árvores do Éden, que estavam no jardim (= *paraíso* LXX) de Deus, tiveram inveja dele»; Ez 36,35 «Esta terra desolada ficou como o jardim do Éden ...»; cf. Jl 2,3). A imagem de um Deus que faz crescer árvores no deserto (cf. Is 41,17-20; 44,3-4; 55,13; 35,6-7; 43,19-20)<sup>35</sup> é igualmente tardia no tempo em Israel<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> O nosso trabalho “Trinta anos de exegese bíblica: algumas novidades”, *Humanística e Teologia* 31 / 2 (2010) 119.

<sup>36</sup> Cf. Philippe ABADIE – Jean-Daniel MACCHI – Christophe NIHAN – Thomas RÖMER, rec. «Ancien Testament», *Transuephratène* 33 (2007) 83-104; «Généralités» (Th. Römer): 83-85; «Pentateuque» (Ch. Nihan): 86-90; Albert DE PURY – Thomas RÖMER, «Le Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche», *Le Pentateuque en question* (éd. A. DE PURY) (Le monde de la Bible; Genève: Labor et Fides 1989, édition revue<sup>2</sup>1991, édition augmentée<sup>3</sup>2002); Georg FISCHER, «Zur Lage der Pentateuchforschung», *ZAW* 115 (2003) 608-616; Félix GARCÍA LÓPEZ, «La formación del Pentateuco en el debate actual», *EstBib* 67 (2009) 235- 256; IDEM, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al estudio de la Biblia; Estella [Navarra] 2003) = *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia* (Introduzione allo studio della Bibbia 3 / 1; Brescia: Paideia, 2004) = *Comment lire le Pentateuque* (Le Monde de la Bible 53; Genève: Labor et Fides 2005); Cornelis HOUTMAN, *Inleiding in de pentateuch. Een beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het Oude Testament met een terugblik en een evaluatie* (Kampen: Kok Pharos, 1980) = *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9; Kampen: Kok Pharos 1994); Reinhard Gregor KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB für Wissenschaft 2157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) = *The Composition of the narrative Books of the Old Testament* (London: T&T Clark, 2005); Mark MCENTIRE, *Struggling with God: An Introduction to the Pentateuch* (Macon, GA: Mercer University Press 2008); Eckart OTTO, «Deuteronomium und Pentateuch. Aspekte der gegenwärtigen Debatte», *ZAR* 6 (2000) 223-284; IDEM, *Der Pentateuch* (Erträge der Forschung; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004); Jean Louis SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Studi biblici; Roma: Edizioni Dehoniane,<sup>1-2</sup>1998; Bologna; Edizioni Dehoniane<sup>3</sup>2000, <sup>4</sup>2001) = *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau 5; Bruxelles: Éditions Lessius – Paris: Éditions du Cerf 2000, <sup>2</sup>2001)

## Conclusão

Há que ter em atenção o momento da redacção do texto, o seu contexto histórico-redactorial e não o contexto do leitor, por útil que possa ser para o processo interpretativo, para que o contexto do leitor não se sobreponha ao texto nem ao contexto do texto. Neste sentido, existe um problema metodológico em Teixeira Rego no que diz respeito à interpretação do texto bíblico. No caso presente do relato da queda, não foram tidas em conta todas as investigações sérias, dolorosas mas profundas que tinham vindo a ser feitas desde os finais do século XVIII, quando a crítica de Kant na sua obra *A luta das faculdades* de 1798<sup>37</sup> colocou as bases para as críticas de muita modernidade, críticas essas que acicataram a própria exegese bíblica.

Teixeira Rego é verdadeiramente fecundo na superação do pan-babilonismo da exegese bíblica. Ao reduzir o sacrifício a uma narrativa, nem sequer a uma mimese, tira-lhe a sua grande riqueza simbólica, fazendo o mesmo ao mito, à narrativa mítica.

Não há propriamente um messianismo em Teixeira Rego. Há uma celebração da redenção e da possibilidade da salvação, apesar de se opor à imagem leonardina do humano. Admite, todavia, uma reconciliação escatológica. Provavelmente este será o seu grande contributo, ensaiar pela via da razão uma explicação plausível e palpável para aquilo que somos. Neste sentido, buscou. Apostou com um dos métodos da altura, aquele que estava na moda em muita intelectualidade do Porto de então. Apesar de lhe ter sido fatal, é mister reconhecer que o processo de desconstrução a que submete o relato genesíaco pretende responder a uma ânsia do coração humano de que é possível um futuro outro para lá da cobiça da carne e dos limites da nossa condição. Aqui o conhecimento faz o seu papel. Ainda que tenha desconhecido (ou pelo menos não se interessou pelo sentido da árvore da vida) o paralelismo que o sábio bíblico faz entre a árvore da vida e a árvore do bem e do mal, precisamente para relatar a necessidade de não absolutizar a árvore do conhecimento do bem e do mal (o que fez a modernidade e o caldo cultural em que vive e mergulha até à medula Teixeira Rego), isso não tira coragem e valor às suas investigações. Subjaz uma ânsia de redenção, e uma esperança escondida de que é possível viver de outro

---

= *Introducción a la lectura del Pentateuco. Llaves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2001) = tradução coreana da Johan Yeong Sik Pahnk (Seoul: Saint Pauls 2001) = *Introdução à leitura do Pentateuco. Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia* (Bíblica Loyola 37; São Paulo: Edições); IDEM, *Lo studio del Pentateuco negli ultimi dieci anni*, 2 Loyola, 2003) = *Introduction to Reading the Pentateuch* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2006).

<sup>37</sup> Cf. Immanuel KANT (1724-1804), *Der Streit der Fakultäten (Königsberg 1798)*, hrsg von Wilhelm WEISCHDEL (1964), [= Werke 9], Darmstadt 41975, A16-17, 285-286.

modo. Mesmo buscando um paraíso imanente, Teixeira Rego tenta encontrar caminhos de superação das aporias e das violências com o suporte da razão e do conhecimento. Caso contrário não investigaria e não teria gasto tanto tempo a percorrer tanta literatura. Mesmo com o seu positivismo, é possível reencontrar com a razão patamares de convivência para trazer a humanidade ao melhor de si, ao jardim do Éden.