

O encontro com o outro na Bíblia – três ícones bíblicos

P. Hans Maneschg,
missionário comboniano.



O Padre Hans Maneschg, missionário comboniano, apresentou uma pesquisa sobre a importância do encontro com o outro, intitulada "*O encontro com o outro na Bíblia. Três ícones bíblicos*" na reunião do Grupo Europeu de Reflexão Teológica (GERT) que ocorreu em Sunningdale (Inglaterra) em setembro de 2017. Os três ícones bíblicos são os do encontro de Abraão e Sarah com os três visitantes, a experiência do Profeta Jonas e, por último, o ícone bíblico de Noemi e Ruth. O padre Hans conclui a sua apresentação sublinhando que "os três textos bíblicos [...] contêm – no contexto migratório de um mundo dilacerado entre ricos e pobres, entre exploradores e explorados, – um triplo apelo urgente à hospitalidade, à universalidade e à solidariedade. É um convite que nasce da consciência de um mundo e de um universo interdependentes em que um vive graças ao outro. A recusa de viver em conformidade com esta realidade desumaniza e destrói a casa comum".

O tema desta apresentação que me foi proposto no último encontro do GERT (outubro de 2016) pressupõe reflexões sobre a categoria da alteridade feitas durante os últimos simpósios de Limone e nos encontros do GERT.

1. Observações preliminares

1.1 A primeira premissa diz respeito à categoria de alteridade no contexto atual de migração em nível global e europeu. 'O outro' refere-se seja ao homem seja a Deus. A relação com o outro constrói a identidade do nosso verdadeiro e autêntico 'eu' ou então a reduz ao nível de um falso 'eu'. [1] Observemos que a fisionomia 'do outro' é muitas vezes o "construto" dos nossos medos e inseguranças, das nossas projeções conscientes ou inconscientes na defesa e expansão do nosso 'eu'. [2]

Esta ambivalência também ocorre nas nossas relações com Deus. Ideologias e sistemas totalitários utilizaram-se de Deus, escondendo atrás da máscara de piedade fictícia o seu verdadeiro rosto marcado pela obsessão do poder, da exploração e da riqueza, e assim negam de fato Deus e ao mesmo tempo a dignidade e a liberdade da pessoa humana. [3] Tudo isto acontece quando o outro não é mais '*chão sagrado*' (Ex 3,5), pessoa humana criada à imagem e semelhança de um Deus (Gn1,26) que nos intima a desenvolver a humanidade autêntica, o 'verdadeiro EU' de cada homem.

1.2 No que diz respeito à importância de uma reflexão baseada numa hermenêutica e metodologia crítica de textos bíblicos, tomo como referência o documento abrangente e complexo mas ao mesmo tempo sempre ainda atual da Pontifícia Comissão Bíblica (PCB), intitulado '*L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*' [A Interpretação da

Bíblia na Igreja], de 15 de abril de 1993. É um importante documento eclesial do período pós-Vaticano II que, junto com a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, começou uma reforma da Igreja com base na Palavra de Deus. Pois bem, o documento da PCB (III C 1) chama a atenção dos intérpretes ('exegetas') para a sua obrigação de "levar em consideração as diferentes perspectivas hermenêuticas que ajudam a captar a atualidade da mensagem bíblica e que permitem responder às necessidades dos leitores modernos das Escrituras". Falando em seguida de atualização, que compete a todo o Povo de Deus, o Documento (III A 2 final) põe em relevo a necessidade de ficar atentos "aos valores sempre mais percebidos pela consciência moderna, como os direitos da pessoa, a proteção da vida humana, a preservação do ambiente natural, a aspiração à paz universal". Portanto é fundamental para o confronto com os textos bíblicos a nossa relação vital com a realidade de que eles falam. O intérprete não é um observador indiferente que fica fora da realidade, mas, fazendo parte dela, cabe a ele fazer escolhas.

1.3 Em terceiro lugar é preciso levar em conta a diversidade das Escrituras.[4] Como já indicado no documento acima mencionado (III A 3), há textos da Escritura que "às vezes têm relações de tensão entre eles"; em consequência, deve-se esperar necessariamente um pluralismo de interpretações – coisa que constitui ao mesmo tempo um desafio para um discernimento por parte do intérprete. [5] A Bíblia resiste a uma "sistematização" (ou seja, a uma redução a um sistema coerente) desta diversidade.

2. Três ícones bíblicos

Mas elaborar uma síntese detalhada acerca do nosso tema também nos levaria a um caminho muito longo e complexo. É por isso que prefiro apresentar um quadro, se bem que limitado, desta diversidade à luz de três ícones bíblicos, os dois primeiros apresentados de forma bastante breve (a hospitalidade de Abraão e a recusa de Jonas) e o terceiro (o Livro de Rute) mais extensamente.

2.1 A hospitalidade de Abraão e Sara (Gn 18,1-16)

Abraão, no quadro bíblico do Antigo e Novo Testamento, aparece como o progenitor de um povo (Gn18,18) que vive a experiência de "ser um estrangeiro" na terra. Isto faz parte da sua identidade (ver Hb11,9-10). A passagem que nos apresenta o encontro com os três personagens anônimos (Gn18,2) fala de "três homens" e deve ser lida como parte de uma composição literária mais longa (Gn 18-19) que em duas cenas põe em destaque o contraste abissal entre a hospitalidade de Abraão e Sara de um lado (18,1-16) e a violação da hospitalidade que se torna evidente na erupção de abusos pelos habitantes de Sodoma. A primeira cena culmina no anúncio do nascimento de um filho de Abraão e Sara, a segunda cena na destruição da cidade violenta, uma cena que mostra a face violenta da *misoxenia* [miso-xenos – ódio ao estrangeiro] com as suas consequências.

A narração da visita dos três à tenda Abraão e de Sara reflete um tema que se verifica na história das religiões, ou seja, o da visita inesperada de divindades desconhecidas a certas pessoas e grupos que em geral as acolhem e que depois serão recompensados pela sua hospitalidade com favores divinos. É o que acontece com Abraão: por trás dos personagens, pelo menos para o editor final, está o Senhor (YHWH) (18,1a). E é neste contexto de uma teofania que ocorre o anúncio do nascimento de um filho, expressão de um favor de Deus, para Abraão, um homem de idade avançada, e para Sara, uma mulher estéril.

A narrativa é um elogio da hospitalidade do começo ao fim, como mostram os muitos detalhes narrativos que envolvem não só Abraão e Sara, mas todos os membros da família. O encontro acontece "junto ao Carvalho de Mambré", talvez um local de culto

pré-existente visitado pela população indígena/nativa que neste lugar adorava o deus *EL*. Podemos imaginar nesta fase da história dos antepassados de Israel a existência de uma osmose religiosa.

2.2 "E eu não teria piedade de Nínive, essa grande cidade?" (4,11). Jonas.

O livro de Jonas é o único livro na Bíblia que se conclui com uma pergunta tipicamente retórica. Parece ser o último esforço de Deus para convencer Jonas, e através de Jonas o leitor, do modo de YHWH se relacionar e agir. O Livro distingue-se dos outros livros da coleção dos Doze Profetas ('Menores'), pois não contém uma coleção de oráculos e narrativas proféticas. Trata-se antes de um tipo literário de narrativa didática, uma obra-prima literária que transmite uma mensagem de salvação universal.

O autor apresenta a mensagem fazendo um contraste entre Deus e Jonas que não deixa espaço para qualquer compromisso entre, de um lado, o personagem principal e a sua determinação de salvar Nínive e, do outro lado, a resistência até ao fim de Jonas, personagem subalterno, mas ao mesmo tempo enviado por Deus como seu mensageiro para realizar um projeto de salvação. Enquanto Deus permanece fiel ao seu caráter (misericórdia), o profeta mostra-se como um anti-profeta que resiste à vontade daquele que o enviou. Certamente para Jonas, a grande Cidade Imperial, é símbolo do poder opressor sobre cuja derrota, séculos antes de Jonas, o profeta Naum tinha proferido um oráculo de alegria (maldosa).

Na "fossa" do peixe no fundo do mar, Jonas reconhece num salmo (2, 2-9) a generosidade de YHWH para com ele. O mesmo profeta no final, movido por rancor e ressentimento, negará Deus com o seu caráter generoso quando o vê aplicar a mesma misericórdia a Nínive, que para Jonas continua a ser o inimigo irreconciliável (4,2): "*Sei que tu és um Deus misericordioso e clemente, longânime, de grande amor e que te arrependes do mal*".

YHWH é o Deus de que Jonas foge até o fim. Um Deus que salva o inimigo, um Deus que "revoga a sua decisão" (3,10), vendo a conversão dos ninivitas, que Jonas nunca esperaria. Estamos diante de uma colisão de duas imagens contrárias de Deus. O Livro de Jonas põe em discussão um sentido errôneo de eleição que, corretamente entendida, nunca deveria levar à negação de um Deus que é livre nas suas decisões. É o próprio Paulo que, refletindo sobre o curso tomado pelo seu povo (Rm 9-11), em referência a "*um desígnio baseado na eleição*" (9,11), defende a liberdade de Deus de manifestar a sua misericórdia aos pagãos, citando o Livro do Êxodo (33,19): "*Usarei misericórdia com quem eu quiser, e terei piedade de quem eu quiser ter*" (9,15).

Esta tomada de posição introvertida por parte de Jonas enquadra-se bem no período Persa do pós-exílio da Babilônia. Durante este período surgem na comunidade judaica, atitudes muito diferentes a respeito das relações com as nações e os povos estrangeiros. Na era da restauração da sociedade no pós-exílio, distinguem-se pelo seu empenho, as figuras de Esdras, o Sacerdote, e de Neemias, líder leigo e político. Uma parte importante deste programa era a reconstrução do Templo de Jerusalém com o apoio do Governo Persa (Esd 1,1-3; 6,14). Um projeto deste tipo era visto, inclusive pelos persas, como fator de promoção de uma ordem social estável e de uma identidade como povo. Para este fim serviam também as iniciativas corajosas de uma reforma social a favor dos expropriados e empobrecidos por parte dos referidos personagens (Ne 5). Por outro lado, estas reformas eram limitadas ao povo definido de acordo com o critério das categorias de "sangue e carne". Para este objetivo contribuía também as medidas restritivas que excluía casamentos com mulheres estrangeiras (Esd 9, 1-10.44; Ne 9, 1-18).

Uma abordagem bem diferente em relação ao estrangeiro, que remonta ao mesmo período, encontra-se no Trito-Isaías (56-66). Talvez não seja diametralmente oposta às reformas de Esdras e de Neemias, como sustenta Paul Hanson, famoso professor da Universidade de Harvard, mas certamente a orientação é diferente. Jerusalém, com seu Templo, constitui um centro espiritual para ambos, mas enquanto para o Terceiro Isaías, com a sua insistência na justiça (ver Is 58) e com a sua abertura ao estrangeiro (57, 1-8), o interesse é claramente ético, para Esdras e Neemias, com a sua fixação na descendência física e no sacerdócio sadoquita, a perspectiva é claramente ritual e étnica. O leitor, à luz do Livro de Jonas, fará um discernimento a respeito de tais proposições tão diferentes. [6]

Neste contexto, cabe refletir sobre a imagem de Deus e sobre o impacto dela na relação com o *outro humano* e, em particular, no monoteísmo bíblico e nas acusações ou críticas dirigidas contra ele como promotor de intolerância e exclusividade. Na busca de uma resposta, devem ser levadas em consideração as várias nuances bíblicas e o desenvolvimento da fé com as suas várias manifestações ao longo da história. Há uma forma de monoteísmo claramente inclusivo como o do Livro de Jonas, mas há também outra forma mais exclusivista, como se vê principalmente no Deuteronômio e na literatura deuteronômica. Aqueles que seguem YHWH, que é o único Deus de Israel, não devem seguir "outros" (*aherim*) deuses (Ex 20, 3; Dt 5, 7; 6,14; Jz 2,12.17.19), chamados também deuses "estrangeiros" (*zarim*). (Is 17,10; Salmo 44,21). O horizonte do Segundo Isaías é mais universal: YHWH, embora mantenha uma relação especial com Israel, é o Deus que tem relações com todos os povos. Israel, servo de YHWH, é chamado por Deus para uma missão definida "como aliança do povo e luz das nações" (42, 6, cf 49, 6!).

Sufocante, ao contrário, é a religião daqueles que em nome de um Deus se fazem promotores de sociedades homogêneas que não deixam espaço para a construção de uma sociedade baseada no uso responsável da liberdade do cidadão. A eles devem opor-nos todos os que acreditam não em um Deus da uniformidade mas em um Deus que é a origem de vida na sua pluralidade e variedade.

2.3 "O teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus". O Livro de Rute

2.3.1 Na versão dos Setenta (Septuaginta), tradução em grego feita pelos Hebreus em Alexandria do Egito, o Livro de Rute vem após o Livro dos Juízes e precede os Livros de Samuel (ou 1-4 Reis na LXX). Nessa ordem canônica, seguida pela maioria das edições cristãs da Bíblia, o Livro serve de ponte entre o Livro dos Juízes, com a sua apresentação (aos olhos do narrador) de uma sociedade anárquica (Jz 21,24) e os (1 e 2) Livros de Samuel que narram a chegada de um Reino estável com a ascensão ao poder do rei Davi. O Livro [de Rute] resulta numa breve genealogia que nos leva a Davi (última palavra do Livro de Rute!), personagem modelo do rei-pastor e, ao mesmo tempo, receptor de promessas divinas (2 Sam 7). Neste período significativo de transição social, duas mulheres, Noemi e Rute, aparecem como protagonistas de um projeto divino.

Na Tanakh, a Bíblia hebraica, ao contrário, o Livro de Rute é colocado entre os cinco Megillot (rolos), que na tradição judaica são recitados durante cinco grandes festividades ou Dias de Memória do Calendário Judaico: o Cântico na Páscoa, Rute no Pentecostes, Lamentações no Dia do Jejum (nove do mês de Ab), Qohelet no Sukkot e Esther no Purim. A indicação de Rute para a Festa das Semanas coloca a narrativa no tempo da colheita da cevada, a estação em que se celebrava esta festa, na qual, no tempo pós-exílio, se celebrava o dom da Aliança e da Torá. Para os intérpretes hebreus do tardo pós-exílio, Rute foi apresentada como modelo do ger zedeq, do estrangeiro

residente que, com grande sacrifício, deixando para trás a vida anterior, converteu-se à fé de Abraão e de Sara.

2.3.2 Erich Zenger, conhecido biblista católico do Primeiro Testamento e hebraísta, na sua Introdução ao Antigo Testamento, define o Livro de Rute como "o livro da mulher no Primeiro Testamento". Não por acaso recebeu uma atenção muito especial das biblistas que se tornaram suas competentes intérpretes.

Para esta apresentação, tomo como referência, em primeiro lugar, o livro de **Tea Frigerio**, missionária xaveriana no Brasil desde 1974, **Sfida al patriarcato. Lettura femminista del Libro di Rut** [Desafio ao Patriarcado. Leitura feminista do livro de Rute]. (Bolonha: EMI 2011). O título escolhido pela biblista ítalo-brasileira indica claramente a orientação e o objetivo da pesquisa. Deixando-nos envolver "na narrativa da novela do Livro de Rute – diz Frigerio – sentimos fluir sentimentos de amor entre mulheres, de cumplicidade, aliança, entendimento, sororidade e solidariedade". Frigerio (45) assume que o Livro de "Rute é palavra de mulher, escrito por mulher que mantém viva a memória de uma cultura feminina". A uma conclusão semelhante chega Irmtraud Fischer, biblista austríaca (cátedra de Antigo Testamento na Universidade de Graz), que escreveu um comentário detalhado sobre o Livro de Rute. Portanto, não é surpreendente que, entre os melhores intérpretes deste Livro, estejam mulheres biblistas.^[7] É tempo de ouvir a voz delas.

É claro que é uma perspectiva feminina a que caracteriza o próprio Livro. Seguindo o gênero literário da obra que é o de uma 'história' ou de uma 'novela', o que conta é deixar-se envolver pela trama (em inglês *plot*) da história com os seus personagens nas suas relações interpessoais.

No que se refere a esta dimensão hermenêutica (que sempre contém uma escolha) é sempre válida a abordagem de Frigerio que se desenvolve na trilha do conhecido esquema em três níveis: *ver – julgar - agir*. É um modelo de interpretação baseado na experiência da mulher na sociedade de hoje, para Frigerio sobretudo na sociedade brasileira. Este primeiro passo que abrange a primeira parte do seu livro é intitulado: *da rivalidade à amizade*. Com estas palavras, Frigerio indica o objetivo que consiste em desconstruir a rivalidade imposta por uma cultura patriarcal e construir em seu lugar um pacto de sororidade e um caminho de solidariedade. A segunda parte que se concentra mais no texto bíblico é intitulada: *tecer alianças*. Vamos deter-nos mais demoradamente nesta parte da pesquisa. Finalmente, na terceira parte, Frigerio dedica-se à prática de "*construir solidariedade*" com iniciativas concretas (trabalhos em grupos, compartilhamento de textos bíblicos, cantos e ritos, trocas de experiências).

Frigerio ressalta um fato que não pode escapar à nossa atenção ao ler a Bíblia, ou seja, a preponderância da visão patriarcal e androcêntrica. Mas é exatamente o Livro de Rute que constitui uma exceção!

2.3.3 Leitura do texto (análise narrativa)

No que diz respeito à abordagem do texto, considero muito úteis as diretrizes indicadas no documento acima mencionado da PCB [Pontifícia Comissão Bíblica] (I B 2): *Particularmente atenta aos elementos do texto que dizem respeito ao enredo, aos personagens e ao ponto de vista do narrador, a análise narrativa estuda a forma como a história é contada de modo a envolver o leitor no "mundo da narrativa" e no seu sistema de valores.*

Estamos diante de uma história que se desenrola em quatro atos de aproximadamente o mesmo tamanho que coincidem com os quatro capítulos em que o livro está dividido. O primeiro e o último ato correspondem-se também do ponto de vista geográfico: no

primeiro ato há um movimento migratório de Belém para as terras de Moab e no último, de volta a Belém. Nas cenas 2 e 3 estamos no campo de Booz, nos arredores de Belém, onde acontece um vai e vem entre a aldeia e o campo. O movimento exprime sempre um caminho vital que envolve os personagens e de modo particular as protagonistas da história.

Como já mencionado acima, o importante para nós é nos envolvermos na trama (inglês *plot*, francês *intrigue*, alemão *der Spannungsbogen*) da novela, percorrer por assim dizer o caminho que se desdobra diante dos nossos olhos. Começa com uma migração devido a uma carestia na terra de Judá, em Belém, "*casa do pão*", que obriga uma família a deixar a sua terra e a deslocar-se para o território de Moab, a leste do Mar Morto. Depois de cerca de dez anos, a única sobrevivente, Noemi, que se tornara viúva depois de ter perdido em Moab o marido e os seus dois filhos, ao chegar a notícia de que, passada a carestia, Belém é novamente o que diz o nome, decide retornar. Mas agora a vida mudou para ela. Apresenta-se às mulheres de Belém assim: "*Não me chameis Noemi, chamai-me Mara, porque o Onnipotente me encheu de amargura*" (1,20).

No enredo da história, a relação entre os personagens assume uma função ainda mais significativa à luz do valor simbólico dos nomes. Já observámos que *Noemi* (a Amável, a Graciosa) decide chamar-se *Mara* (a Amargurada); os nomes do seu marido *Elimeleque* ("o meu Deus é rei") [8] e os das noras Orfa ("aquela que vira as costas") e Rute (de significado menos seguro) e finalmente de Booz ("Poderoso"), nome do futuro marido de Rute. É um movimento que vem de um "ponto baixo": a carestia, a migração e depois a morte em terra estrangeira, assim como o retorno de mãos vazias como Noemi percebe: "*Parti cheia e o Senhor me faz voltar vazia*" (1,21).

A reviravolta acontecerá nos atos 2 e 3, quando Rute aparece na "primeira fila", tomando iniciativas que depois darão frutos. No campo de um parente do marido de Noemi, "*homem poderoso e rico da família de Elimeleque*" (2,1), ela iniciará um relacionamento com Booz, o nome do parente, que transformará a vida de Rute e Noemi. Tudo acontece no campo (*sade* em hebraico) em Belém. Parece como se o narrador quisesse pôr em evidência uma relação entre o campo de Belém e os campos de Moab onde Noemi com a sua família tinham encontrado acolhimento e hospitalidade que tornaram possível aos seus dois filhos casar-se com mulheres moabitas: o campo revela-se um lugar de acolhimento e de sobrevivência.

Rute, como estrangeira, no tempo da colheita da cevada e do trigo (2,23), usou a respigadura para se manter viva. Mas desde o início não passa despercebida ao leitor a atenção, o cuidado e a proteção concedidos a Rute por Booz, que a reconhece como uma mulher de grande valor:

"Contaram-me o que fizeste pela tua sogra depois da morte do teu marido e como abandonaste teu pai, tua mãe e a tua pátria para vires para um povo que antes não conhecias" (2,11s).

Nestas palavras dirigidas por Booz a Rute ecoam passagens bíblicas que inserem a cena num horizonte mais amplo, eu diria universal: Gn 2,24f (criação de homem e mulher) e Gn 12,1ss (palavras de Deus a Abraão). O campo de Booz e depois a eira tornam-se lugar de um encontro que leva gradualmente a uma sempre mais profunda e íntima partilha de vida que no fim será plenamente realizada no casamento entre Rute e Booz e no nascimento de um filho a quem Noemi, a sogra, dará o nome de Obed.

2.3.4 A perspectiva feminista

(a) Reflitamos agora sobre um texto que me parece fundamental do ponto de vista feminista. Nós o escolhemos como o título desta apresentação do Livro de Rute. São os versículos 16-17 do primeiro capítulo: ¹⁶ "Mas Rute respondeu: 'Não insistas comigo para que te deixe e me afaste de ti; porque, aonde fores, irei eu também; onde parares,

eu pararei; o teu povo será o meu povo e o teu Deus será também o meu Deus; ¹⁷ onde morreres, morrerei também e lá serei sepultada. Que o Senhor me puna como quiser, se outra coisa, a não ser a morte, me separar de ti”.

Frigerio enfatiza o caráter de aliança que está por trás da declaração feita por Rute à sua sogra. Neste texto, Rute é-nos apresentada como uma mulher capaz de tomar a sua própria decisão – claramente independente de um personagem masculino como seria habitual numa sociedade patriarcal. Mas isto vale não só para Rute, mas também para Noemi e para Orfa, cunhada de Rute. Noemi resolveu retornar ao seu país de origem, mas com uma liberdade e com um espírito de desapego que respeita a liberdade das noras. Orfa, despedindo-se da sua sogra, volta para o seu povo, ao passo que Rute está decidida a ficar com a sogra (1,14). Vale notar a conexão entre Rt 1,14 e Gn 2,24, onde em ambas as passagens aparece a palavra *dbq*, "ficar juntos", "aderir estreitamente". Como o homem deixa o pai e a mãe para unir-se à mulher, assim Rute deixa a "casa da mãe" (1,8) para se juntar à sogra.

Embora a própria palavra não apareça no texto, trata-se de uma aliança, em hebraico *berit*, como a que se fazia no antigo Médio Oriente entre pares ou entre um soberano e um vassalo (neste caso pactos de soberania, ‘*suzerain treaties*’). A aliança entre YHWH e o povo de Israel é apresentada com a estrutura (pattern) deste segundo tipo e é sempre iniciada por Deus.

Os intérpretes de Ruth (por exemplo, Frigerio 56) fazem referência ao pacto feito com juramento entre David e Jônatas (1 Sam 20). No caso de David e Jônatas trata-se de um pacto entre amigos que se amam (1 Sam 20,17), o que tornou possível a ascensão de David ao poder real. Em qualquer caso, a palavra *berit* exprime um compromisso e uma responsabilidade recíproca.

A relação entre os contratantes em ambos os tipos de aliança é caracterizada por *hesed*, uma palavra que exprime a ideia de lealdade, fidelidade, bondade e benevolência, solidariedade (frequente em inglês a tradução *loving kindness*), com um significado semelhante à palavra amor na linguagem deuteronômica. No Livro de Ruth a palavra *hesed* aparece apenas duas vezes. A ideia de solidariedade é expressa por Noemi nas suas palavras de bênção divina implorada por ela sobre as duas noras em 1,8b: "O Senhor use bondade (*hesed*) com vocês, como vocês fizeram com os que morreram e comigo".

Estas palavras aliás ecoam mais tarde na bênção que Booz invoca sobre Ruth após a sua união com ela à noite (3,10): "Que sejas abençoada pelo Senhor, minha filha! Este teu segundo ato de bondade (*hesed*) é ainda melhor do que o primeiro, porque não procuraste homens jovens, pobres ou ricos".

Mesmo nesta última passagem, a palavra *hesed* exprime o amor agora solidário entre homem e mulher.

(b) A declaração resoluto de Rute é precedida pela insistência por parte de Noemi em relação às duas noras: "Ide, voltai cada uma para a casa de sua mãe" (1, 8). Como Frigerio observa (45-52), usualmente a Bíblia fala da ‘*casa do pai*’, uma expressão de acordo com a perspectiva patriarcal do Tanakh. Além de Rut 1,8, ela aparece somente outras duas vezes na Bíblia Hebraica, isto é, em Gn 24,28 e em Ct 3,4 [9]. Com referência a esta frase, Cynthia Ruth Chapman [10] sublinha que o Antigo Israel era uma sociedade patrilinear: a herança passava de pai para filho, ao passo que as mulheres eram excluídas e o seu valor estava reduzido à sua capacidade de dar vida a um herdeiro que perpetuasse a linha paterna. Mas Chapman (87) nos adverte de que tal apresentação é muito redutora se considerarmos a vida social como era realmente vivida em Israel. Falando da "casa do pai", nunca devemos esquecer o envolvimento de todos os que

fazem parte da "bet": mulheres, filhos não herdeiros, escravos, muitas vezes apagados da memória bíblica, mas que devem ser recuperados. [11]

Neste contexto, poderíamos lembrar com atenção a adaptação do ordenamento social e jurídico em favor da mulher Rute: a lei do levirato (Dt 25, 5-10, ver Rt 4) agora é aplicada também a uma mulher Moabita, anteriormente excluída, assim como a lei do Goel, do resgatador (Lv 25, 23ss; Rt 2,20).

(c) O Livro de Rute culmina numa celebração da vida da qual todo o povo da "Cidade do Pão" participa. A alegria ressoa na bênção (4,11-12) proferida pelos anciãos que recordam os favores divinos concedidos a Raquel e a Lia, "as duas mulheres que fundaram a casa de Israel", e a Tamar que gerou Fares para Judá, antepassado de Booz. Uma alegria semelhante ressoa na boca das mulheres de Belém pelo nascimento do filho de Rute no seu louvor (bênção) a Deus que "não deixou faltar um resgatador para perpetuar o nome do falecido em Israel" (4,14). A história termina, portanto, com um resultado feliz, o inverso do ponto de partida. Noemi, a viúva infeliz (1,11-13), tornou-se "mãe" no filho nascido da nora que ama: "Nasceu um filho para Noemi" (4,17) que vale para ela mais do que sete filhos (4,16,). A cena depois deságua numa árvore de vida – a genealogia que mais uma vez torna visíveis duas mulheres num mundo predominantemente androcêntrico da história de um povo em que brilha a figura masculina de David, herói e rei.

2.3.5 Rute, a mulher estrangeira

Cito inicialmente o que escreve o biblista Jürgen Ebach no seu artigo "*Fremde em Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Rut als politische Literatur*" in Ebach / R. Faber (Hg.), *Bibel und Literatur* 1995, [Estrangeiras em Moab – Estrangeiras de Moab. O livro Rute como literatura política" em Ebach / R. Faber (ed.), *Bíblia e literatura*] p. 278: "*Está em jogo a luta pela sobrevivência de duas (ou três) mulheres num mundo patriarcal, acima de tudo ameaçador para mulheres empobrecidas ... está em jogo a mulher como vítima, como objeto de tráfico; estão em jogo a solidariedade e a rivalidade entre as mulheres*". Estes são pontos também tratados por Frigerio na primeira parte do seu livro onde ela defende um pacto de amizade e de sororidade em lugar da rivalidade promovida e encorajada pelo sistema androcêntrico e patriarcal.

Já pusemos em relevo o contexto de migração que faz a ligação entre o início e o final da história. Não pode escapar ao leitor o grande valor da "terra" e dos "campos" que fornecem o sustento ao homem. Forçada por uma carestia a deixar o seu país, a família encontra acolhimento em terra estrangeira. Para a sobrevivência é fundamental a hospitalidade que no mundo antigo era praticada em relação aos estrangeiros (Gn 18). Em Moab, como *gerim* [estrangeiros], a família de Noemi deve ter gozado de direitos, embora limitados (ver Ex 22,20; 21, 9; Lev 19, 33ff), obtendo um direito de subsistência básica (Dt 24,19-21). Em 2,10, Rute apresenta-se a Booz como *nokria*, isto é, uma estrangeira de passagem, não residente. De qualquer modo, Booz não a trata como tal, mas dá a ela uma atenção especial. A legislação deuteronômica (Dt 23,4-7), referindo-se à recusa de hospitalidade dos moabitas no passado (23,5!), transmite uma mensagem totalmente contrária ao acolhimento de estrangeiros provenientes de Moab. O Livro de Rute, por outro lado, apresenta-nos um quadro muito diferente de uma acolhida hospitaleira para estrangeiros dispostos a inserir-se numa nova sociedade. Oferece-nos uma mensagem de uma mulher estrangeira que vive da bondade, *hesed*, do Deus de Israel (1,16; 2,12; 4, 1-14).

Atualmente os intérpretes do Livro de Rute, - em busca do *Sitz-im-Leben*, isto é, do "contexto, ambiente vital", - situam-no em geral na era Persa do pós-exílio da Babilônia, numa sociedade que era polarizada por posições divergentes acerca das relações com a

sociedade não-judaica e a sua cultura e religião. Faz-se referência às reformas de Esdras e de Neemias no período após o retorno do exílio. Paralelamente às reformas sociais para a libertação do povo do endividamento e da pobreza (Ne 5,1-5), de resto reservadas à comunidade judaica, os líderes recorrem a iniciativas que exigem a dissolução de casamentos com mulheres estrangeiras com o objetivo de salvaguardar a pureza da religião e da raça (Ez 9,1-10.44; Ne 9,1-18; 13, 23-27). Pois bem, o Livro de Rute, assim como o Livro de Jonas, propõe uma visão alternativa.

A busca da origem do Livro faz parte do método histórico-crítico para o qual o texto é considerado como uma "janela" para o passado. Mas deve-se ir mais longe, fixando o olhar no presente e no futuro. Nesse esforço, ajuda-nos a análise narrativa para a qual o texto funciona como um 'espelho', "no sentido de que apresenta certa imagem da realidade do mundo, o 'mundo da narrativa', que exerce a sua influência sobre os modos de ver do leitor e o leva a adotar certos valores em vez de outros" (Pont. Com. Bib. IB 2).

Sem a passagem da leitura do texto para uma hermenêutica de tipo prático e pastoral, ficamos a meio caminho. Ao olho cego nem mesmo o espelho pode ajudar. Isso pode ser visto na história da recepção de um Livro que às vezes foi mal entendido, sendo tido como uma novela idílica. [12]

2.4 Atualidade

As ciências humanas também nos ajudam a analisar uma história como a de Rute como "espelho", na medida em que contribuem para um melhor conhecimento da condição humana de nós mesmos e das sociedades das quais fazemos parte. [13] Assim facilitam a transição para uma reflexão teológica não teórica mas teológica, enxertada no tecido da vida.

Um intérprete da Bíblia que segue uma abordagem psicológico-psicanalítica é Eugen Drewermann num livro intitulado *'A mensagem das Mulheres'*. [14] Comentando as palavras na boca de Rute (1,6) *'O teu Deus é o meu Deus'*, Drewermann (50) argumenta: "Se esta palavra da Moabita Rute é válida, o encontro imediato entre seres humanos é o único lugar verdadeiro e decisivo da revelação de Deus, então o amor entre os homens é o fundamento e a medida da fé em Deus. Então Deus é fim e a meta de um caminho que só se pode percorrer na comunhão do amor". O autor ressalta a linguagem do amor presente nas palavras de Rute, comentando: "Para o amor, não há outro Deus fora da força que une os corações dos homens"(51). Até à conclusão do livro, Drewermann descobre na história de Rute um movimento contrário às tentativas desumanas de forçar a chegada à terra da salvação de Deus através da marginalização das pessoas e da construção de muros e fronteiras.

Da reflexão é preciso passar à ação – no nosso caso, passar a "construir a solidariedade". Caminhos concretos são apresentados por Frigerio na terceira parte do seu livro. Recentemente, durante as Jornadas para agentes pastorais, um sacerdote, missionário no Brasil desde 1977, tomou a palavra e disse com grande convicção: "Hoje precisamos de um eco-feminismo". Estava-se discutindo a encíclica do Papa Francisco *Laudato Sí. Sobre o cuidado com a casa comum* – que é um apelo a uma conversão ecológica contra a indiferença em nível global em termos de consciência de um mundo interdependente (LS 164). O missionário informou-nos sobre a frequência com que no Brasil as mulheres são estupradas (e o Brasil não será muito diferente de muitos outros países) e, ao mesmo tempo, lembrava a nossa mãe terra, ela também vítima de abusos e estupro. Queria assim enfatizar a realidade de uma relação efetiva entre estes dois tipos de violência.

Conclusão

Os três textos bíblicos compartilhados nesta apresentação contêm – no contexto migratório num mundo dividido entre ricos e pobres, entre exploradores e explorados – um triplo urgente apelo à hospitalidade, à universalidade e à solidariedade. É um convite que nasce da consciência de um mundo e de um universo interdependentes em que um vive graças ao outro. A recusa de viver em conformidade com esta realidade desumaniza e destrói a casa comum. Os textos estudados refletem ao mesmo tempo uma dimensão transcendental. Eles nos fazem refletir que o encontro com Deus ocorre no encontro com o mundo humano e com toda a criação, no encontro com o outro desconhecido que no entanto faz parte de mim, que, como os três personagens, pede acolhida, que como os habitantes de Nínive pode até ser meu inimigo mas sempre perdoado por um Deus misericordioso. Encontra-se em pessoas que, como Rute e Noemi, percorrem o caminho da solidariedade na busca de sobrevivência na "*casa da mãe*" (*terra*).

Padre Hans Maneschg

[1] O "falso EU" e o "verdadeiro EU" são categorias desenvolvidas por Thomas Merton (+ 1968). Sobre o "falso EU" Merton no seu livro *New Seeds of Contemplation* (2007) escreve: "“My false and private self is the one who wants to exist outside the reach of God’s will and God’s love – outside of reality and outside life. And such a self cannot help but be an illusion”. Para o "verdadeiro eu", vale o que Jesus diz em Jo 8,32: "*A verdade vos tornará livres*".

[2] Muito esclarecedora sobre isso, a análise feita pelo filósofo e sociólogo polonês Zygmunt Bauman (+ 09-01-2017) num dos seus últimos livros '*Stranieri alle porte*' (Bari, Laterza, 2016). Com referência aos estrangeiros, Bauman observa que "estes tendem a causar ansiedade exatamente porque são estranhos ... diferentemente das pessoas com as quais interagimos todos os dias" (8).

[3] Espontaneamente vem-nos à mente o lema nacional dos EUA "*In God We Trust*" (que aparece nas notas) ou o lema nacionalista "*Por Deus e pelo Povo/Pátria*". Interessante a respeito disto é o livro "*God in South Africa*" (1988), escrito por A. Nolan durante o conflito do Apartheid entre o Governo e os movimentos contra o sistema racista.

[4] Veja-se a propósito - Paul Hanson, *The Diversity of Scripture: A Theological Interpretation*. Filadélfia (Augsburg Fortress Press) 1982.

[5] Veja-se com referência aos textos "migração" os últimos 'Quaderni di Limone' (65f).

[6] Sobre este tema, veja-se o recente artigo de U. Berges, "Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict", em *Biblica* 98/2 (2017) 173-190.

[7] Vejam-se as frequentes referências a mulheres intérpretes no livro de Frigerio, e.g. à biblista israelense Atalya Brenner e outras como E. Schüssler-Fiorenza e Phyllis Trible.

[8] No entanto, Deus "*declarou-se*" contra a família (1,21), tirando a Noemi o marido e os dois filhos Maalon (adoentado) e Quilion (lânguido) e tornando-a viúva marginalizada.

[9] Em Ct 3,4, a figura do pai nunca aparece, mas ao contrário a mãe é mencionada sete vezes!

[10] "Modern Terms and their Ancient Non-Equivalents. Patrilinear and Gender in the Historical Study of the Bible", in *Hebrew Bible and Ancient Israel*, (vol. 5/2, 2016, 79-93).

[11] Para um estudo mais detalhado, veja-se da mesma biblista: *The House of the Mother: The Social Roles of maternal Kin in Biblical Hebrew Narrative and Poetry* (The Anchor Yale Bible Reference Library). New Haven: Yale Univ. Res. 2016.

[12] Famosa a caracterização de J.W. von Goethe como "uma curta e amável história que nos foi transmitida como uma obra épica e idílica" (West-Östlicher Divan, 1986, 129).

[13] O documento da Pont. Com. Biblica, L'Interpretazione (I D) apresenta abordagens sociológicas, de antropologia cultural e abordagens psicológicas e psicanalíticas.

[14] *Die Botschaft der Frauen. Das Wesen der Liebe*. Olten-Freiburg i.Br. (Walter Verlag), 21992. Drewermann oferece uma apresentação de figuras femininas no Antigo e no Novo Testamento. O comentário sobre a figura de Ruth (47-64) é intitulado "Ruth. 'Dein Gott ist mein Gott'".

Fonte dell'originale italiano:

<http://www.comboni.org/contenuti/109283-l-incontro-con-l-altro-nella-bibbia-tre-icone-bibliche>