

‘STAGNUS IGNIS’: O APOCALIPSE REESCREVE HOMERO! “HORIZONTES HOMÉRICOS” NA NARRAÇÃO RELIGIOSA E MÍTICA DE TEXTOS E CONTEXTOS APOCALÍPTICOS (AP 20, 14-15)?

Pedro Paulo Alves dos Santos

RESUMO

Através da expressão apocalíptica ‘LAGO DE FOGO’, única no Novo Testamento cristão, pode-se ler no texto grego do último livro canônico cristão formas de intertextualidade com as temáticas da aventura homérica da viagem de Odisseu ao mundo hádico, aos subterrâneos da Morte e da memória? De que maneira o texto do Apocalipse refere-se ou alude ao evento homérico da superação das fronteiras dos vivos, em busca da palavra profética, encenando o mito, como palavra que justifica e torna apta a vida e a prática social em busca de novos efeitos? Pois, se no capítulo 1,18, o protagonista da narração cristã se auto-afirma como o Senhor (kyrios), que tem as chaves do Hades, (et vivus et fui mortuus et ecce sum vivens in saecula saeculorum et habeo claves mortis et inferni), que significado possuiria a alusão do poeta cristão ao mistério do “lago de fogo” (Lymnes tou pyrou), que conclui a narrativa do Cordeiro, como viagem homérica?

PALAVRAS-CHAVE:

Literatura cristã e cultura Clássica – Hades na literatura apocalíptica – Intertextualidade e teorias do Insólito

A pretensão de re-ler o mito. Esta comunicação se insere no contexto do ‘Symposium’ “Escrever e reescrever na Antiguidade: Entre a Magia e o Humor, Terror e Julgamento”, emoldurada na perspectiva mais ampla do Congresso sobre o Insólito em suas “*Vertentes teóricas e ficcionais*”. Tocamos aqui em algo fascinante: O tema sobre os mitos, como modelos geradores do desenvolvimento ‘tradicional’ da literatura antiga. E mais ainda, levantamos a seguinte questão: De que maneira o mito grego antigo (narração) ultrapassa as fronteiras das narrações bíblicas? A expressão ‘Lago de Fogo’ em Ap 20 (vv.14-15) seria, por sua ‘originalidade’, uma possível ‘invasão’ da viagem homérica na trama cristã?

A atual comunicação por isso ocupar-se-á primeiramente da questão da natureza do mito antigo, como narração que se reinscreve na narrativa antiga, formando os elos da literatura clássica. Os conceitos de ‘intertextualidade’ (BETTINI, 1989) e ‘alusão’ (CONTE e BARCHIESE, 1989) aplicados a este processo na “criação poética” da antiguidade servirão de premissas ao exame dessa hipótese, analisada na segunda parte: Isto pode ter ocorrido em Ap 20,14-15?

I. Intertextualidade, Alusão e Mito: Estruturas da Escrita poética?

Reconhecer que processos de ‘reescrituração’ do mito caracterizariam a literatura na antiguidade clássica se baseia no fato que o mito é ‘uma narração permanente, aberta, vazada, e aqui reside sua ‘originalidade’.

As relações entre o mito e o desenvolvimento da literatura clássica fundam-se na tendência estrutural da escrita antiga: insistir na progressiva elaboração de um ‘corpus’ já conhecido de estórias, os mitos!

Ecco allora la riflessione che potremmo azzardare. Che la letteratura antica, nata dalla composizione orale e prossima, ancora, alla sua matrice, ne mantenesse attiva una fondamentale tendenza strutturale: quella di puntare alla progressiva rielaborazione di un corpus già noto di storie – i miti ... (BETTINI, 1989, p. 24.).

O poeta (autor) antigo reescrevia o mito oralizado, encenado e picturado em busca de novos ‘efeitos’. Reescreviam-se os próprios temas, combinando em histórias “novas” elementos e funções já conhecidos e pertencentes ao gênero em questão, fosse o romance ou a comédia.

É o poeta antigo confiando a eficácia do texto não à ‘originalidade’ da invenção temática ou de enredo (uma pretensão da criação moderna, alias, romântica), mas aos efeitos sociais de reescrita do mito.

(...) In altre parole, per ciò che riguardava l'intreccio, l'autore antico generalmente si preoccupava più di ri-scrivere che non di scrivere(...). Il fatto è che la letteratura classica è una letteratura che vive di mito. Diciamo meglio: è una letteratura che, non è capace di concepire questa operazione se non nella forma di chi racconta un mito già noto ((BETTINI, 1989, p. 16).

Temos diante dos olhos não somente aspectos da ‘práxis’ literária clássica, mas alguns elementos caracterizadores da natureza produtiva e fecunda da narrativa mítica.

De um lado, o escritor e autor antigos que reescrevem os mitos para mantê-los vivos, e contá-los novamente. Do outro, sabemos que o ‘discurso mítico’ caracteriza-se exatamente por não existir em ‘forma definitiva’, uma vez por todas: A sua ‘existência’ é preferivelmente uma existência genérica, uma existência de ‘corpus’, algo que resulta do conjunto de suas variantes.

La letteratura classica, si è detto, tende più ad agire su soggetti noti che non ad inventarne radicalmente dei nuovi. Presa da questo punto de vista - ma solo da questo punto di vista, è chiaro – essa rassomiglia dunque alla produzione favolistica. Anche qui, l'arte del narratore consiste più nel sapere raccontare ogni volta dele fiabe che fanno già parte di um patrimônio noto che non nell'inventare soggetti nuovi. E anche quando ciò avviene, ci si accorge facilmente che l'invenzione corrisponde più a una diversa combinazione di elementi (o “funzioni”) già presenti nel *corpus* virtuale degli intrecci che non creazione di storie assolutamente nuove (BETTINI, 1989, p. 20).

Eles permanecem como lugares da memória e da cultura que se recriam pela variação do mesmo, em busca do prazer de novas recepções e interpretações do mito. Mesmo a potente noção de contar uma história que coincidia com aquela da comunidade (Nação, classes, Estado) passa por ocasiões fixas, trazendo sempre à tona novas possibilidades de compreender o que já se ouvira, já se sabia, mas que se modificava a cada reescritura, na encenação, na pintura, na mudança de gênero, no humor que invade o desejo de contar uma nova história.

(...) il testo mítico, con il suo intreccio e i suoi contenuti, nel mondo antico ha anche un secondo campo di applicazione- non scritto, ma dovremmo dire, o comunque narrato: ma agito. Nel mondo, infatti, anche molte pratiche della vita sociale si trovavano ad avere alle spalle un racconto, o insieme di racconti, a carattere mítico: e nella loro ripetizione, tali pratiche possono essere dunque analizzate, o viste, come “ri-scritture” di quel complesso mítico che esse per l'appunto si trovano ad *agire* (BETTINI, 1989, p. 24).

Recontando o mito, o poeta o reescreve no contexto da ação social, criando ‘variações’, que não existem somente na literatura, mas baseando-se numa noção ampliada de ‘texto’ (histórias) que comporta a experiência vivida (ação) em permanente mudança. São as ‘ações’ (situações vitais) que reescrevem o mito. E aqui, o (relato) mito reescrito exhibe sua força própria. Somente ele suporta esta ‘prática’ social, garantida em sua plena ‘aceitação’, enquanto relato crível, confiável por uma comunidade interpretante.

O contexto do mito (grego) em suas reescrituras nos referenda a situar toda esta discussão literária no espaço social romano, de práticas bem determinadas, nas quais a arte, a literatura e a própria filosofia são entendidas como um verdadeiro ‘agir estético’.

O mito se apresenta como a lógica da ação social, que no Rito e na Religião encontram suas reescrituras máximas, de relevância social. Reescreve-se o mito, como narração socialmente confiável (VERNANT), para reexperimentar sua cumplicidade com a atualidade de praças diversas, de necessidades de construção de sentido que se desenvolve em contextos diversos.

Deste modo, o mito haure da natureza de ‘documento cultural’ a sua autoridade de fonte da ‘reescritura’ de histórias interessantes à diversidade e à variação de contextos sociais.

Il mito come documento culturale: che agisce e viene “riscritto”, in determinati comportamenti della vita sociale. Siamo uscendo, come si diceva, dall’universo letterario per entrare in quello, più ampio, della cultura, e stiamo alargando la mostra nozione di “texto” da quella tradizionale a quella lotmaniana, di “testo di cultura”. Ma è bene fare una precisazione, qui come là, resta comunque fisso un carattere fondamentale del mito: la sua ‘forza’, il suo essere un testo, come dire, più importante degli altri. Il mito è qualche cosa di cui si può fidare, qualche cosa che può essere utilizzato quando se ne senta la necessità

(...)Il fato è che, questo vocabolario del discorso mítico, ha la straordinaria capacità di contenere lessemi buoni tanto per la letteratura quanto per la vita (BETTINI, 1989, p. 29).

A vida e a literatura (política, ética e religião) se encontram bem confortáveis nas narrações do mito, como reescritura do passado em sua multiplicidade de formas e significações. E aqui cabe referir-se não somente à 'recontextualização' da narração mítica, que indica um elemento de permanente mudança, mas àquele da tradição, expresso nas práticas da arte alusiva, tão conhecida na antiguidade clássica, sobretudo, romana.

Aqui a 'intertextualidade' exibindo-se no 'prazer da alusão', traz ao rigor das discussões, os arcabouços teóricos que explicitam a 'criação literária antiga', como 'reescritura do mito':

(...) conviene subito ammettere che l'allusione letteraria – lo scrittore che cita un precedente – è un fatto di passione e sentimento. I poeti tendono a presentarsi come amanti della poesia che hanno letto e che ricordano. Ricordare un modello, nel senso di citarlo, serve a riprodurre nella scrittura la passione, la sollecitazione, prodotta dalla lettura. O poeta che ama i suoi predecessori tanto da offrire loro la parola, vuole in realtà essere amato almeno altrettanto dai suoi lettori. Essi, i lettori, assistono ad un atto di passione, ed imparano dal poeta che così dà un buon esempio (CONTE e BARCHIESE, 1989, p. 81).

Na análise da 'arte alusiva' da poética antiga, a memória do poeta é um mecanismo eficiente de produção de sentido, ou melhor, de reescritura do texto aludido, mas que depende, para a sua eficácia, da memória dos leitores (ouvintes, na antiguidade) em vista da 'produção de efeito' estético provocado pela 'arte alusiva': ler na 'paixão' do transformador (o poeta/tradutor) as vicissitudes do mito lido e reexperimentado em um novo contexto social e de sentido.

A alusão por isso refere-se a um fenômeno que estabelece não somente uma operação 'intersubjetiva', autor e leitores, mas uma relação intertextual, que coloca a leitura e a escritura no horizonte do 'diálogo' entre textos, alias, entre 'modelos' textuais:

L'idea della letteratura come pratica intersoggettiva viene utilmente affiancata da quella della letteratura come intertestualità. Ogni testo letterario si configura allora come assorbimento e assimilazione di altri testi, soprattutto come trasformazione di quelli (questo ci sembra nell'intertestualità il momento più importante: la trasformazione) (CONTE e BARCHIESE, 1989, p. 87).

Seguindo a lógica da alusão, compreende-se melhor que a literatura é um sistema criativo, na qual cada passagem, isto é, cada reescritura (suposta a releitura) do texto mítico implica na ação de 'transformação' em outro texto. Houve neste processo da tradição a 'absorção' e a assimilação de temas e propósitos das narrações míticas.

Do que decorre a necessidade de uma 'vida literária'. Isto é, do contexto de produção literária numa sociedade concreta é que os leitores podem ser aptos à compreensão e ao manuseio de mecanismos literários dos gêneros, que os torna 'legíveis' em vista de uma recepção orientada a efeitos bem precisos.

Dall'altra parte, la definizione di 'arte allusiva' è prevalentemente centrata sull'altro verso del fenomeno: cioè insiste molto sulla cooperazione interpretativa del lettore. Averne tenuto conto non è fra i meriti piú piccoli del saggio di Pasquali che ha reso popolare la formula: 'le reminiscenze possono essere inconsapevoli; le imitazioni, il poeta può desiderare che sfuggano al pubblico; le allusioni non producono l'effetto al prodotto voluto se non su un lettore che si ricordi chiaramente del testo a cui si riferiscono (CONTE e BARCHIESE, 1989, p. 87).

Os processos de leitura na antiguidade romana, em particular, exigiam uma 'cooperação interpretativa' entre textos aludidos e leitores. Dos mecanismos da 'alusão' surgem os 'efeitos' (estético-culturais) pretendidos, porque estes supõem a existência de uma 'prática de leitura' que se realiza no âmbito de 'sistemas literários', como guias de leitores (intérpretes) no circuito de espaços literários e sociais determinados. A 'alusividade' pressupõe a competência de leitura:

Di fatto, un'opera può essere letta solo in connessione con altri testi o contro di loro. L'intertestualità è la dimensione in cui se traspassa dalla "produzione del testo a mezzo testi" alla ricezione orientata. In questa prospettiva, il destinatario che si avvicina al testo – lettore o imitatore, che è anche un tipo di lettore – è già lui stesso una pluralità di altri testi, e anche di codici. L'intertestualità allora, lungi dall'essere un curioso effetto d'ecco, definisce la condizione della legibilità letteraria (CONTE e BARCHIESE, 1989, p. 88).

O pressuposto do pensamento intertextual é que uma 'obra' só pode ser lida em conexão com outros textos, mesmo que seja em contraste com estes. Neste domínio, o leitor, seja ele o poeta, o tradutor, ou o publico alvo são testados em sua competência de legibilidade literária na medida em que 'decifram' esta selva de textos 'pluri-textuais', isto é, cada texto é uma 'rede complexa' de outros textos:

Al grado in cui un'opera letteraria è intertestuale, essa diventa come distorta, persino opaca: como un mito, per esempio. Diventa quase una rete stradale con cartelli indicatori che segnalano paesi, strade, luoghi, che retrocedono per così dire all'infinito. In tal modo nel testo sta nascosta una pluralità di altri testi, di codici infiniti (o piú esattamente perduti all'evidenza) (CONTE e BARCHIESE, 1989, p. 88-9).

II. O Lago de Fogo no Apocalipse e Mito Grego?

Nesta segunda parte de nossa comunicação desejo expor a 'possibilidade' de (re) pensar a interpretação de textos bíblicos à luz de teorias literárias contemporâneas, aplicáveis à produção e aos processos literários antigos. E assim, examinar as

relações entre a escuta e a repetição do ‘mito’, enquanto narração tradicional na esfera da ‘produção’ de textos cristãos no fim do primeiro século desta era (REESE, 1990, THISELTON, 1992, SANTOS, 2008). Escolhi assim intrigante expressão “Stagnus Ignis” utilizada no contexto de Apocalipse 20, 10-15:

10 et Diabolus, qui seducebat eos, missus est in **stagnum ignis** et **sulphuris**, ubi et bestia et pseudopropheta, et cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum.¹¹ Et vidi thronum magnum candidum et sedentem super eum, a cuius aspectu fugit terra et caelum, et locus non est inventus eis. 12 Et vidi mortuos, magnos et pusillos, stantes in conspectu throni; et libri aperti sunt. Et alius liber apertus est, qui est vitae; et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris, secundum opera ipsorum. 13 Et dedit mare mortuos, qui in eo erant, et mors et infernus dederunt mortuos, qui in ipsis erant; et iudicati sunt singuli secundum opera ipsorum. 14 Et mors et infernus missi sunt in **stagnum ignis**. Haec mors secunda est, **stagnum ignis**. 15 Et si quis non est inventus in libro vitae scriptus, missus est in **stagnum ignis**.()

A presença exclusiva da tradição ‘joanina’ na expressão “Lago de Fogo”, presente por no capítulo 20, permitira que se lesse no texto grego do último livro canônico cristão uma forte marca de ‘intertextualidade’(KRISTEVA, 1984) com as temáticas da aventura homérica, na viagem de Odisseu ao mundo Hádico, aos subterrâneos da Morte e da memória? De que maneira o texto do Apocalipse refere-se ou alude ao evento homérico da superação das fronteiras dos vivos, em busca da palavra profética, encenando o mito, como palavra que avalizava a vida e a prática social, em busca de novos efeitos? (

Pois, se no capítulo 1,18, o protagonista da narração cristão se auto-afirma como o Senhor (kyrios), que tem as chaves do Hades (... et vivens et fui mortuus et ecce sum vivens in saecula saeculorum et habeo claves mortis et inferni.), que significado possui a alusão do poeta cristão ao mistério do “lago de fogo” (Lymnes tou pyrou), que conclui a narrativa do Cordeiro (Apoc 5-22), como viagem homérica?

Segundo Lichtenberger (1998) no conjunto dos escritos do Cristianismo antigo, o Novo testamento, o Apocalipse seria aquele mais ‘pirotécnico’, pois das 73 citações entre os 28 livros, 26, pertencem ao último livro do cânon.

O termo fogo (pyros) contempla ao menos dois campos semânticos diversos, aquele denotativo, sólito, isto é, os campos do artesanato, da agricultura, e outro metafórico e insólito: o fogo estaria conjugado nestes termos aos temas do juízo, da purificação e da condenação eterna.

No conjunto metafórico, o ‘fogo’ pode ainda dividir-se em duas situações: a) pertence à identidade divina; b) instrumento da ação da justicadora de Deus. As citações do Apocalipse dialogam com a literatura mais antiga do Antigo Testamento, entre aquela canônica (Dn 7) e os apócrifos de Henoc, o Apoc Baruc. (STRACK-BILLERBECK, 1994).

É o que se percebe nas citações de Ap 1,14 em suas relações e diferenças com as perspectivas de Dn 7,9. O mesmo ocorre na citação de Ap 4,6, na qual aparece a famosa imagem do mar de cristal mesclado com fogo(!).

O livro do Apocalipse explora de forma excelente o papel do fogo na intervenção escatológica de Deus. Para o autor ou a tradição do livro, o fogo tem um papel no processo soteriológico no qual está inserido, como uma linguagem apta à exploração do imaginário do fim do mal e a eliminação dos agentes maléficos no campo da história.

Por isso, o fogo está relacionado, não só no Apocalipse joanino, mas nas passagens escatológicas do Novo Testamento ao inferno. Trata-se do castigo por antonomásia aos maus: o fogo do inferno.

No limiar da narração épica no livro, a unidade 20-22, epílogo da travessia do Cordeiro, ocorre então, antes da narrativa do casamento ou festas nupciais do Cordeiro e da esposa (Ap 21), o anúncio da condenação dos inimigos (I Cor 15): eles serão lançados no lago de fogo (limnen tōu puros) nos versículos 14 e 15 do capítulo 20.

Afogar-se no mar de fogo é a ‘segunda morte’ (déuterōs thánatos)

In questo quadro viene spiegata l'espressione *Et mors et infernus missi sunt in stagnum ignis. Haec mors secunda est, stagnum ignis* (a segunda morte), dopo essere già stata adoperata due volte (2,11; 20,6), tramite l'identificazione con lo "stagno di fuoco" (*stagnum ignis*) in cui vengono gettati la morte e il mondo-dei-morti (20, 14b) (DOGLIO, 2005, p.314).

Para a maioria dos autores modernos permanece como ‘ordinário’ ou sólito buscar as referências de interpretação na soleira dos escritos judaicos, sobretudo, aqueles insólitos da tradição targúmica e rabínica, isto é, no ‘corpus interpretans’ dos textos sagrados do Judaísmo (oficial)

Le fond le plus ancien n'était donc autre que les mythes proto-sémitiques communs à Babylone, à Canaan, et aux ancêtres araméens des Hébreux. Plus tard, après la captivité de Babylone, le contact avec les Perses, dont l'action religieuse s'étendit, avant Alexandre, très profondément dans l'Asie Mineure, dut encore enrichir les traditions populaires. On croit qu'au moins l'angelologie d'après l'exil s'en est ressentie. Enfin, dans bien des cas, de chercher à démêler ces diverses influences. Au reste, l'hellénisme des derniers siècles s'était mêlé lui-même à tant d'éléments orientaux, comme on le voit surtout à la mythologie astrale, que le plus sage est de s'en tenir, pour caractériser les sources du symbolisme en cause (...) (ALLO, 1921, XXXII).

Estes buscam justificar a presença do ‘stagnus ignis’ partir das teorias da ‘Quellesforschung’ (LAPLANCHE, 1992) ou ao menos a compreensão desta imagem na lógica narrativa dos Capítulos 20-21 do Livro do Apocalipse.



Le formule per indicare tale negativa condizione escatologica non sono originali dell'Apocalisse come avviene per la 'prima risurrezione', ma appartengono al linguaggio dell'ambiente giudaico di quel tempo. Anzitutto l'immagine mitica del lago infernale in cui brucia lo zolfo è comune nella tradizione apocalittica: esso non indica annientamento, quando piuttosto perpetua dannazione; è nominato sei volte con insistenza nell'ultima parte dell'apocalisse e alla fine, chiudendo la sezione 20,1-21,8, sembra svolgere una funzione di sintesi ammonitiva, mostrando come 'la parte' dei peccatori sia nello stagno di fuoco (...) (DOGLIO, 2005, p.314).

Segundo Doglio, as fórmulas para indicar uma escatologia negativa, baseada no lago de fogo, não seriam originais do Apocalipse, ao contrário do que ocorre na seção anterior com a expressão 'Prima Rissurrezione' (Beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima! 20,5). Esta atmosfera do Mal condenado ao 'lago de fogo' pertenceria ao ambiente judaico heterodoxo daquele tempo (COLLINS e KUGLER, 2000).

As considerações eruditas sobre a procedência literária da expressão 'stagnus ignis', sem a compreensão da 'poetae intentio' (autor) não servem aos leitores para ativar-lhes a plena leitura (intertextualizada) do texto. Sobretudo, se eles não forem judeus, ou ao menos de mentalidade 'ortodoxa', quais seriam os 'efeitos' desta alusão ao mito (narrativa do fim do mal)? Não seria provável que os judeus helenizados e os cristãos de origem 'pagão' (Ásia Menor) tivessem familiaridade com o mito homérico (NOCK, 1973)?

'STAGNUS IGNIS': THE APOCALYPSE REWRITES HOMER? «HOMERIC HORIZONS» IN RELIGIOUS AND MYTHICAL NARRATION OF APOCALYPTIC TEXTS AND CONTEXTS (REV 20: 14-15).

ABSTRACT

Through the apocalyptic expression 'LAKE of FIRE', unique in the Christian New Testament, can be read in the Greek text of the last canonical book Christian forms of Intertextuality with the themes of Homeric adventure of Odysseus ' journey to the underground world of the Hades, to Death and memory? That way the text of Revelation refers or alludes to the Homeric event of overcoming of borders of the living, in search of the prophetic Word, re-enacting the myth, as Word that justifies and makes it able to life and social practice in search of new effects? Therefore, if in Chapter 1.18, the protagonist of the narration Christian self presents as the Lord (kurios) which has the keys of Hades, (et vivus et vent mortuus et ecce in saecula saeculorum et vivens sum habeo claves mortis et inferni), what would the



allusion of the Christian poet to the mystery of “Lake of fire” (Lymnes tou pyrou), that concludes the narrative of the Lambas Homeric journey?

KEYWORDS:

Christian literature, Classical culture; Hades in the apocalyptic literature; Intertextuality and Unusual theories.

REFERÊNCIAS

ALLO, E.-B., Saint Jean. *L'Apocalypse*. Paris: Gabalda, 1921.

BETTINI, M. *Le Riscritture del Mito*. In: CAVALLO, G.; FEDELI, P. e GIARDINA, A. (org.) *Lo Spazio Letterario di Roma Antica. Vol. I La Produzione del Testo*. Roma: Salerno Editrice, 1989, p. 15-35.

BIETENHARD, H. “Fuego”. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento. Vol. II*. Salamnca: Sigueme, 1990, p. 216-219.

COLLINS, J. J. e KUGLER, R. A (Eds.). *Religion in the Dead Sea Scrolls*. Michigan: W.B. Eerdmanns, 2000.

CONTE, G.B e BARCHIESI, A. *Imitazione e Arte Allusiva. Modi e Funzioni dell'Intertestualità*. In: CAVALLO, G.; FEDELI, P. e GIARDINA, A. (org.) *Lo Spazio Letterario di Roma Antica. Vol. I La Produzione del Testo*. Roma: Salerno Editrice, 1989, p. 81-114.

DOGLIO, C. *Il Primogenito dei Morti. La risurrezione di Crsito e dei cristiani nell'Apocalisse di Giovanni*. Bologna: EDB, 2005.

DOS SANTOS, P. P. A. *O Apocalipse Cristão e os Rolos de Qumran. Literatura e Movimentos apocalípticos no Mundo Antigo e suas relações com Projetos Contemporâneos*. In: *Communio* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 133-156, 2004.

_____. *Reflexão sobre as Mudanças paradigmáticas nos Estudos de Literatura*. In: *Nonada* (Porto Alegre), v. 1, p. 43-60, 2008.

LAPLANCHE, F. *La Marche de la Critique Biblique D'Erasmus à Spinoza*. In: *Naissance de la Méthode Critique*. Paris: Du Cerf, 1992.

LICHTENBERGER, H. “Fuego”. In: BALZ, H. e SCHNEIDER, G. (Eds.). *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento. II*. Salamanca: Sigueme, 1998, p. 1273-1280.

NOCK, A. D. *Christianisme et Hellénisme*. Paris: Du Cerf, 1973.

REESE, J. M. *Can Paul Ricoeur's Method Contribute to Interpreting the Book of Wisdom?* In: GILBERT, M (Ed.). *La Sagesse de L'Ancien Testament*. Louvain, 1990, p. 384-396.

STRACK, H. L.e BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neun Testament aus Talmud und Midrash. Dritter Band. Neunte. Aufl.* München: C.H.Beck, 1994.

Thiselton, A. C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.