

3

O Magistério Contemporâneo e a Hermenêutica Bíblica

*L'”introduzione nella linguística del concetto di “intentio auctoris” o “lectorum”, come atto creativo nel processo totale di lettura e interpretazione, è da una parte inevitabile, dall’”altra ambivalente. Il successo di lettura e di interpretazione può essere assicurato solamente dalla concezione della e interpretazione come um processo comunicativo fra autore e un lettore ovvero ascoltatore per un testo di mezzo. Autore, lettore e testo vanno dunque considerati simultaneamente, insieme alle loro rapporto di ciascuno di essi con la comunicazione che si tratta di stabilire.”*²⁰³

3.1

Introdução

Estas questões não são “novas”, mas voltam, de novo, todas as vezes em que, num determinado contexto histórico, a memória, pela ameaça do esquecimento, ou mesmo da aniquilação, insurge-se de variadas maneiras. Entre a fúria de leituras “fundamentalistas” e a desconfortável recordação, essa faz emergir a tarefa de afrontar a densidade do presente²⁰⁴.

Também um biblista, como exegeta e teólogo católico, vive esta experiência. Sua pátria, o “Livro”, no dizer de G. Steiner (2001), constitui-se num combate interativo com um “produto literário” antigo e exigente, podendo ser afrontado somente com franca, humilde e competente “digestão” e, ao mesmo tempo, sequiosa de sua “natural” atualização. Processo delicado, que, pela natureza normativa deste Código, exige regras, refinação, sólida formação científica, em campos multidisciplinares, e uma decidida consciência de pertencer ao corpo eclesial, pela Profissão e Celebração da Fé.

Tudo isto se insere nesta consciência de ler a Bíblia na Igreja, como ato histórico e contextualizado de intérprete, isto é, uma forma de ação compreensiva inserida no processo de uma História da Interpretação. Mais ainda, busca-se

²⁰³GRECH, P. et alii (ed.), *L'”Interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Atti de Simpósio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Vaticano, 2001, 15.

²⁰⁴ZIZEK, S. *Bem-vindo ao Deserto Real. Cinco Ensaio sobre o 11 de Setembro e Datas relacionadas*, Boitempo, SP, 2003; a problematização sobre o presente referencia todas as novas questões, em torno da complexificação da própria ciência historiográfica. BURKE, P., (org.), *A Escrita da História. Novas Perspectivas*, Unesp, 1992⁵.

interpelar acerca da importância da reconstituição histórica, na localização das coordenadas, que indicam a produção e silhueta material e “hermenêutica” de um texto. Em particular, aquelas dos Antigos Textos das Sagradas Escrituras, que sofrem, no tempo e espaço, uma variação interpretativa, recolhendo e registrando as linhas da interpretação da Comunidade Eclesial, na qual são atualizados. Mas, ao mesmo tempo, permanecem fiéis à *didaké*, (ensinamento) e à *parádoxis* (tradição) apostólicas, fixadas pela “força” da natureza canônica (normativa) destes textos.

Sobre a constituição e importância de uma História da Interpretação, subjaz a noção básica de um Livro Coletivo e Normativo e de Sujeitos socializados e contextualizados. Lê-se a Bíblia na Igreja, dentro das diversas tradições cristãs, à luz da permanente anámneseis “pneumático-elesial” (1Jo 1,1-7 e 2Pd 1,12-21; Jo 14,26//12, 11s)²⁰⁵.

Isto é, compreende-se o desenrolar “profético” das Palavras de Jesus, ao longo da História, na dinâmica escatológica da compreensão sempre nova e contextualizada e da fidelidade à “mensagem” divina (Jo 1,18) que se desvela aos “Apóstolos” e que foi fixada nos Textos sagrados (Apoc 1,1-3).

O *kánon* do Novo Testamento, como obra literária, “esconde” a Palavra e, também, seu contexto vital, na condição de texto que a inscreve, e, assim, ele nos “oferece” um *quasi mondo* da realidade dinâmica do Cristianismo Primitivo?

Dois pressupostos parecem-nos fundamentais na compreensão dessa problemática: de um lado, o percurso contemporâneo e a postura da Igreja Católica diante da Problemática Hermenêutica Bíblica²⁰⁶, do outro lado, os “novos” horizontes que se abriram na compreensão mesma da história e da interpretação, com suas implicações para a reconstituição e desenvolvimento de uma semântica do texto sagrado. Em relação aos métodos literários modernos e a

²⁰⁵R.A. HARRISVILLE & W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture*, Eerdmann, Michigan, 1995; BALLA, P. *Challenges to the New Testament Theology. An Attempt to Justify the Enterprise*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1999, A recensão de G. Claudel, in **Bib.** 82 (2001), 282-286.

²⁰⁶Entre os muitos textos de leitura deste estado de consciência das múltiplas possibilidades de compreensão e reconstrução da História da Interpretação da Bíblia, numa perspectiva de contextualização e historicização desta mesma hermenêutica: R.A. HARRISVILLE R.A. & SUNDBERG, W. *The Bible in Modern Culture. Theology Historical-Critical from Spinoza to Käsemann*, Grands Rapids, Michigan, 1995; MILBANK, J. *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Orford/Cambridge, 1990; a monumental obra, em homenagem a Martin Hengel, H.CANCIK, H.et alii (ed.) *Geschichte-Tradition-Reflexion*, I-III Bände, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1996;. THISELTON, A.C. *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan, Michigan, 1992.

exegese do novo Testamento, tem sido uma preocupação intensa entre católicos e protestantes, sobretudo na Alemanha²⁰⁷.

Percebe-se há mais de trinta anos, no desenrolar da produção acadêmica neste campo hermenêutico, certo consenso em torno da abertura de novos horizontes, emersos neste contexto²⁰⁸. Grande parte dos estudiosos considera não só, como normal, este diálogo epistemológico e metodológico, mas, inclusive, percebem-no configurado na qualidade de uma tarefa permanente na consciência judaico-cristã de ler e interpretar a sua Literatura Canônica, à luz da formação de sua identidade e, ao mesmo tempo, aberta a uma perspectiva de variante em seu desenrolar histórico.²⁰⁹

In der Bibelinterpretation herrscht heute ein Pluralismus der Methoden – ideologisch, historisch, soziologisch, literarische, usw. Es gibt auch mehrere Sorten der literarischen Zugänge und verschiedene leseorientierte literarische Zugänge”(McKNIGHT, 1997, p.161)

Entender o ato de interpretar em suas novas condições, nos quais os autores e suas obras já exemplificam a receptividade deste projeto teórico dos anos sessenta e sua sobrevivência, na medida em que desenvolve, por meio da crítica e do ensaio, os lugares e marcos desta postura.

Esses princípios que sempre envolvem e implicam o jogo, no tempo e espaço, e são determinados, também, pelas críticas e propostas surgidas em forma de debate, possibilitam, assim, nossa intervenção pessoal, como escrita biográfica de um leitor implicado no desenrolar de plausibilidades. E indicar, na longa história e no complexo desenvolvimento da leitura do Texto Bíblico, especificidades e seus limites no seu processo de interpretação bíblica, sobretudo,

²⁰⁷MCKNIGHT, E., *Der hermeneutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge in der neutestamentlichen Bibelinterpretation*, in BZ(NF), 47(19970 Heft 2, 161-173 sobre os Horizontes da Exegese em relação aos métodos Filosófico-literários: THISELTON, Anthony. *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992.

²⁰⁸PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell'unità letteraria del testo*, in in FRANCO, Ettore (org.), *Mysterium Regni. Ministerium Verbi*, EDB, Bologna, 2000, 89-108, espec. 91, nota 5; GRECH, P. *Il Messaggio Biblico e la sua Interpretazione. Saggi di Ermeneutica, teologia ed esegesi*, EDB, Bologna, 2005, espec. *Ermeneutica Biblica: Breve Prospetto Storico*, 9-22; *Ermeneutica Biblica nel XX secolo*, 189-202; ARENS, E., «*Intentio Textus*» und «*Intentio Auctoris*», in *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Vaticano, 2001, 187-207.

²⁰⁹No universo da consciência judaico-cristã como a encontramos nas Sagradas Escrituras trata-se da inserção de culturas “estrangeiras” na formulação de conceitos religiosos. SIMIAN-YOFRE, Horácio, *L'Assimilazione di culture straniere nella S. Scrittura*, in GRECH, P. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Vaticano, 2001, 90-105.

porque, aparentemente, o texto “canônico”, parece implicar a impossibilidade de tal exame, se não esclarecermos alguns pressupostos.

Trata-se, assim, da interação entre fictício e imaginário²¹⁰, como modelo paradigmático do estatuto da literatura, que parece, segundo Iser, implicar a indeterminação, do ponto central da literatura bíblica, o Transcendental, com toda a sua complexa compreensão no conceito teológico judaico-cristão de Revelação²¹¹.

Neste contexto, podemos formular como questão fundamental de nossa Tese, as seguintes perguntas: 1) Se a Tradição de Leitura própria dos textos sagrados suporte e equaciona esta reviravolta paradigmática? 2) Ela perderia sua especificidade? 3) Ou, encontramos, seja no próprio tecido bíblico, seja na sua interpretação, antigos elementos que, na verdade, são fundadores desta “novidade” iseriana?²¹² 4) Por isso, não seria provocador indagar se Iser e tantos outros autores modernos, não se inspiram nas fontais atitudes do midrash (darash = investigação atualizadora da história de Deus com Israel)²¹³?

Passaremos, em revista, às questões levantadas pela consciência recente da Igreja, acerca da interpretação exegética, na expectativa de oferecer aos teóricos da hermenêutica aplicada a textos teológicos um suporte histórico-interpretativo. Isto é, quais são os pontos, na posição do Magistério e dos exegetas, em relação à exegese de textos bíblicos que coincidem com abordagens hermenêuticas de processos de leitura, vinculados à teoria de W. Iser:

²¹⁰ISER, W., *Problemas da teoria da Literatura Atual: O imaginário e os conceitos-chave da época*, in LIMA, Costa L. (org.), *A Teoria Literária em suas Fontes*, vol. 2, Civilização Brasileira, 2002³, 927-953; idem, *Os atos de fingir ou que é fictício no texto ficcional*, ibidem, 955-987. Apoiamos-nos na leitura de GUMBRECHT, H.-U. *A teoria do Efeito estético em ISER, W.*, ibidem, 991-1014.

²¹¹Cf. MICKNIGHT, *Der hermeneutische*, 1997.

²¹²Não por acaso, Iser em *The Range of Interpretation*, insere no segundo capítulo intitulado *The Authority of the Canon*, a discussão sobre, o que ele havia se auto-proposto em . *O Fictício e o Imaginário*, 10: “Este livro tentará esboçar uma heurística da **auto-exegese**, através da literatura”, o mesmo tem ocorrido em outros autores, como STEINER, G. *Nossa Pátria, o Texto*, in *Nenhuma Paixão Desperdiçada*, Record, RJ, 2001, 303-323.

²¹³HADOT, P. *Théologie, Exégese, Révelation, Écriture dans la Philosophie Grecque*, in M. Tardieu, *Les Règles de l’Interprétation*, Cerf, Paris, 1987, 13-34; STRACK H.L. & STEMBERG, G. *Introduction au Talmud et au Midrash. Traduction au Talmud*, Cerf, Paris, 1986⁷; FISCHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancien Testament*, Clarendon, London, 1991³, Idem, *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*, Harvard, London, 1998, espec. *Midrash and the Nature of Scripture*, 9-21.

Ist es für das gegenwärtige literarische Verständnis möglich, die Erweiterung der hermeneutisch Vision Bultmanns zu unterstützen und vielleicht dabei diese Vision verändern? Als einen Weg, in diese Frage einzusteigen um einen Rahmen vorzugeben, möchte ich die Arbeiten von Hans Reobert Jauss und Wolfgang Iser vorstellen (McKINIGHT, 1997, p. 166)²¹⁴

Baseado na abordagem das “leituras” produzidas pela hermenêutica bíblica, em confronto com teorias literárias contemporâneas, percorremos uma *breve história*, a partir do problema da intenção do texto e do autor, e já localizados, numa recente teoria do texto, como “comunicação literária”, uma forma de (pequena) história da hermenêutica bíblica entre aquelas de dimensões bíblicas e de natureza mais filosófico-teológica.

Sigamos com a apresentação de um estrato da vasta e complexa obra de Paul Ricoeur²¹⁵ e Luigi Pareyson²¹⁶, no tocante às tentativas modernas de acomodar os princípios teológicos e as razões das ciências.

A obra de Santo Agostinho, como exegeta e teólogo que já exploramos em outra ocasião,²¹⁷ encaminhou-nos em consonância com as novas expectativas literárias levantadas por J. Le Goff,²¹⁸ na Escola da História Nova, ao abordar a Hermenêutica bíblica no mundo antigo e protomedieval.

²¹⁴ARENS, Edmund, «*Intentio Textus*» und «*Intentio Auctoris*», in GRECH, P. L. *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Vaticano, 2001, 187-207.

²¹⁵*Qu'est-ce qu'un Texte? Expliquer et Comprendre*, in BUBNER & CRAMER & WIEHL, *Hermeneutik und Dialektik*, II, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, 181-200, o mesmo autor acaba de ser lançado no Brasil, no exercício interdisciplinar delicado e exigente entre os saberes, com a tradução de uma obra de co-autoria sobre a Exegese e a Hermenêutica: André Lacoque e Paul Ricoeur, *Pensando Biblicamente*, EDUSC, SP, 2001, que teremos ainda ocasião de apresentar aos leitores, o problema é tão agudo, a ponto de exigir um posicionamento claro da Pontifícia Comissão Bíblica, 46: “*Aproveitando os progressos realizados em nossa época pelos estudos lingüísticos e literários, a exegese bíblica utiliza cada vez mais métodos novos na análise literária...*”, recentemente entre as inúmeras experimentações, uma Comunicação sobre o assunto entre Exegetas africanos e europeus, confirma, de certa maneira, esta irrenunciável tarefa inter-disciplinar do teólogo e do exegeta. OKURE, T. *I will open my mouth in arables (Matt 13:35): An Case for a Gospel-Based Biblical Hermeneutic*, *NTS* 46 (2000); recente coletânea em Homenagem ao Exegeta e Cardeal Martini, *La Rivelazione Attestata, La Bibbia fra Testo e Teologia*, Glossa, Milano, 1998. Revista de “Teologia”, não especificamente de exegese, cada vez mais se ocupam desta preocupação com a centralidade de novos desafios impostos aos leitores/intérpretes do Cânon Bíblico in Rivista della Facoltà dell’Italia Settentrionale, 1, (2002), reúne diversos artigos sobre a questão, em números anteriores a temática em clima de conflitos fundamentalistas de fundo religioso cresce o interesse sobre as Religiões do Livro, ou mesma da “teologia do Livro”, entendido não como pura Semântica.

²¹⁶PARAYSON, L., *Originarietà dell’Interpretazione*, in BUBNER, R. & K.Cramer & R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, 353-372.

²¹⁷*A Tradição de Leitura em Santo Agostinho. Exegese Bíblica*, in DOS SANTOS, Pedro Paulo (ed.), . Maria e a Eucaristia, 2006, p.

²¹⁸Presente em nosso discurso sobre os estudos historiográficos da Idade Média, convertidos em seus resultados em novas oportunidades para a historiografia literária, LE GOFF, J. é estudado e discutido com a plêiade de autores da mesma seiva: J. Le Goff, *História e Memória*, Unicamp, SP,

3.2

Breve Percurso Histórica da Hermenêutica Bíblica

A Hermenêutica Bíblica²¹⁹ reside tanto na história do pensamento judaico²²⁰, como aquele cristão. Em geral, a palavra hermenêutica está associada a antigas formas de superar, atualizar, controlar a interpretação dos textos “canônicos”, i.é., aqueles escolhidos pela Comunidade, como sagrados e portadores de mensagem religiosa normativa. Na sua conduta, parece pertencer à chamada teologia fundamental²²¹, ramo da teologia se ocupa dos Princípios e Fundamentos da Revelação e da Fé em relação às ciências, à Filosofia, da Religião²²², à cultura.

Na perspectiva da exegese bíblica, pode significar simplesmente o método para fazer exegese, isto é, para chegar à intenção original de um escritor bíblico, ou melhor, para extrair do texto bíblico pensamentos úteis para a vida cristã. Do período do Iluminismo em diante, com suas questões específicas de leitura²²³, a hermenêutica implica também a relação entre **ciência e fé** na interpretação bíblica²²⁴.

2003, em particular sobre o Imaginário em campo Medieval: Idem, *L'Immaginario Medievale*, in G. Cavallo (org.), *Lo spazio Letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino*, vol. IV. *L'Attualizzazione del Testo*, Salerno, Roma, 1997, 11-42; *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Quarto/Gallimard, Paris, 2004. seu crítico avaliador, GURIËVITCH, Aaron, *Mentalidade, Sistema de Valores, Imaginário. A Antropologia Histórica de LE GOFF, J.* in A Síntese Histórica e a Escola dos Anais, Perspectiva, S.Paulo, 2003, 173-213, de outra escola, de origem Inglesa, Michael Oakeshott, *Sobre a História e outros Ensaio*s, Toopbooks & Liberty Classics, RJ, 2003, assim como G.J. Witrow, *O que é Tempo? Uma Visão Clássica sobre a natureza do tempo*, J.Zahar, RJ, 2005, em particular sobre os Milenarismos, V. Dobroruska, *História e Milenarismo. Ensaio sobre Tempo, História e o Milênio*, UnB, Brasília, 2004, utilizaremos no entanto, a *história da escatologia* de J. Le Goff, *Escatologia*, in *História e Memória*, 323-372.

²¹⁹GRECH, P. Il Messaggio Bíblico e la sua Interpretazione. Saggi di Ermeneutica, teologia ed esegesi, EDB, Bologna, 2005, espec. *Ermeneutica Biblica: Breve Prospetto Storico*, 9-22; *Ermeneutica Biblica nel XX secolo*, 189-202; HARRISVILLE, R. A. & SUNDBERG, W., *The Bible in the Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method*, Grand Rapids, Michigan, 1995; TARDIEU, M., *Les Règles de l'Interprétation*, Cerf, Paris, 1987; CAQUOT A. et alii, *Naissance de la Méthode critique. Colloque du Centenaire de l'École biblique et Archeologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992.

²²⁰FISHBANE, M. *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, 1998.

²²¹LACOSTE, J.-Yves *Hermenêutica*, in LACOSTE, J.-Yves (ed.), *Dicionário Crítico da Teologia*, Loyola/Paulinas, SP, 2004, 816-822.

²²²GREISH, Jean *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison*, T. III, *Vers une paradigme hermèneutique*, Cerf, Paris, 2004.

²²³GRAFTON, Anthony. *L'Umanista come Lettore*, in CAVALLO, G. e CHARTIER, R. *Storia della Lettura nel Mondo Occidentale*, Laterza, Bari-Napoli, 2004³, 199-243.

²²⁴Neste período prepara-se a chegada do Método Histórico-Crítico, que a partir da Reforma Protestante, mas, sobretudo no século XVIII vai se impor na metodologia da exegese Bíblica cristã e ocidental. LAPLANCHE, F. *La Marche de la Critique Biblique d'Érasme à Spinoza* in

Da Reforma, no século XVI, a concepção de Hermenêutica passa a ser uma ciência autônoma que se ocupa de problemas como a arte da compreensão, o valor e a interpretação da tradição humanista, o conhecimento como Hermenêutica do ser, a historicidade da verdade, o papel do sujeito na interpretação, as várias funções da linguagem, e a relação entre as filosofias e ideologias. Neste campo, compreende-se a amplidão acarretada por todas estas tarefas, ocupando-se de problemas gnosiológicos, ontológicos, históricos e lingüísticos que invadem o inteiro campo da Teologia fundamental.

Sobre a Hermenêutica Bíblica antiga, tanto Judaica²²⁵ como cristã²²⁶, a metodologia de Santo Agostinho nos dará ocasião de rastrear os problemas e características principais.

Os dois princípios hermenêuticos judaicos permanecem, no entanto a *haggadá* e a *halakká*. Por *haggadá* entende-se a narrativa da História de Israel na Páscoa, i.e, quando os Judeus, atravessando o Mar dos Juncos, na Península do Egito, “retornam” ao País de Canaã, à “terra prometida”. Deste núcleo narrativo se constroem as identidades narrativas da consciência de Israel.

Diversos gêneros literários produzidos na história da literatura judaica, como por exemplo, os *midrashin* (darash = exegese) são leituras interpretativas de natureza alegorizante de fatos e narrações de Israel. Os *Targumin*, produzidos em língua aramaica, são textos homiléticos, que, pouco a pouco, foram assumindo um lugar na hermenêutica da liturgia, explicando os textos do *Torah* (Lei Mosaica) e dos profetas. Podem ser, também, reconhecidos no famoso estilo “parabólico”, utilizado por Jesus em sua pregação.

Quanto à *Halakká*, esta consiste no corpo jurídico-literário de Israel. São as coleções de textos e tradições da Lei Mosaica, dos Códigos de comportamento. Textos da interpretação de corpos jurídicos, provavelmente oriundos do período do reinado de Davi e Salomão. Pois, neste momento, no X^o século, estabelecem-se, por escrito, e são organizados, em códigos, as leis, em parte de origem

CAQUOT A. et alii, *Naissance de la Méthode critique. Colloque du Centenaire de l'École biblique et Archeologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992.

²²⁵ALON, G., *Jews, Judaism and the Classical World*, Hebrew University Press, Jerusalem, 1977, sobre a história da leitura nesta cultura: BONFIL, R. *La Lettura nelle Comunità Ebraiche dell'Europa Occidentale in Età Medievale*, in CAVALLLO, G. e CHARTIER, R. *Storia della Lettura nel Mondo Occidentale*, Laterza, Bari-Napoli, 2004³, 155-197.

²²⁶DANIELOU, J. *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée/Cerf, Paris, 1991²; _____. *Message Évangélique et Culture Hellenistique*, Desclée/Cerf, Paris, 1991²; _____. *Le Origines du Christianisme Latin*, Desclée/Cerf, Paris, 1991².

Mosaica. Além de leis oriundas das reformas ocorridas no período do quarto século a. C., depois do retorno da Babilônia.

3.2.1

A Hermenêutica Bíblica Judaica

A criação da exegese judaica²²⁷ ocorreu no período anterior à revolta macabéia. Grande número de “correções”(tiqunê soperin) foi obra de escribas saduceus da época hasmonéia, de modo que os fariseus herdaram um texto já corrigido. Para falar de gênese e desenvolvimento da interpretação bíblica das épocas persa e helenística, diversos são os fatores a serem considerados:

1. escritos tardios, ou “deutero-canônicos”: como as coleções da literatura sapiencial e apocalíptica constituíssem necessariamente uma interpretação e reflexão sobre os livros e tradições de época anterior, também os “apócrifos”, livros sem valor para a coleção sagrada (*cânon*), prosseguiram no esforço de atualização e reescritura dos textos bíblicos;
2. Muitos textos bíblicos já ofereciam dificuldades de intelecção, além de verdadeiras corrupções textuais, exigindo todo um esforço de interpretação;
3. Momentos de ameaça de desintegração sócio-religiosa, como o exílio da Babilônia fez necessária a criação de “releitura” e uma nova compreensão de velhos textos legais e tradições históricas;
4. A necessidade de traduzir textos sagrados dos hebraicos para a língua aramaica, e para língua grega, obrigava a um grande esforço de interpretação e de atualização dos textos hebraicos²²⁸;

Para muitos autores, a Escritura é a primeira intérprete de si mesma. Um fenômeno de *intertextualidade*²²⁹, na verdade, no tocante à formação de textos antigos, como aqueles do AT, no qual não cabe estabelecer um corte radical entre

²²⁷TREBOLLE, J.B. *A Bíblia Judaica e a Bíblia cristã. Introdução à História da Bíblia*, 511-592; LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Eerdmans, Michigan, 1999², espec., 6-36; SMEND, R. *Israelitische und Jüdische Geschichte. Zur Entstehung von Julius Wellhausen Buch*, in SCHÄFER, *Geschichte-Tradition-Reflexion*, Band I, J.C. B. Mohr, Tübingen, 1996, 35-42.

²²⁸Sobre a Literatura dos Targuns: LE DÉAUT, R., *Introduction à la Littérature Targumique*, PIB, Roma, 1988.

²²⁹TEUGELS, G., *Did Moses See the Chariot? The Link between Exod 19-20 and Ez 1 in Early Jewish Interpretation*, in VERVENNE, M., *Studies in Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETHEL76 (1996), Louvain, 595-603,

a forma final de um texto e os comentários posteriores. Desde os começos da tradição bíblica, a interpretação é parte integrante do seu texto²³⁰. Os profetas clássicos do VIII^o séc. inspiraram-se em tradições antigas, para interpretar os acontecimentos de sua época. Seus discípulos não fizeram outra coisa que continuar este processo interpretativo, criando e recriando o texto. O processo da interpretação continuará, inclusive, depois da estabilização do texto²³¹.

O Judaísmo está totalmente conformado pela interpretação da Escritura. É o judaísmo do período farisaico que estabelece uma ponte entre a Torá revelada e a interpretação da mesma transmitida na Tradição, projetando, no Sinai, o início desta relação. Deste modo, a interpretação revela novos significados, alcançados, não por revelação direta, mas através do trabalho exegético²³².

Na história da interpretação judaica, um dado importante é a tradição histórica, na qual o elemento hermenêutico reside na convicção de que a tradição é regra de exegese de textos sagrados. Isto é, o contexto da recepção de textos torna-se critério Hermenêutico para entender e reescrever outros textos. Isto porque, para eles, a revelação (fonte de autoridade e a função do texto escrito) não era nem imediata, nem direta. Esta se produz sempre em contacto com a tradição autorizada que a transmite e interpreta²³³.

No caso das relações entre os textos e exegese, pode-se distinguir, a partir de pontos de vista diversos: a Escritura (= textos bíblicos) é à base da exegese, que, por princípio, é derivada, ou pelo contrário, a Escritura é ela mesma um texto interpretado e a quinta-essência de toda a tradição interpretativa²³⁴. Nesta perspectiva, *A Bíblia é o precipitado último de um longo processo exegético* (TREBOLLE, 1996.p. 515). O texto bíblico nasceu imerso numa corrente de tradições orais e foi sempre acompanhado por um corpo de comentários orais, a

²³⁰Segundo TREBOLLE *A Bíblia Judaica e a Bíblia cristã*, p.514: “Embora muito rudimentar, os livros do AT já conhecem os procedimentos de interpretação que mais tarde utilizou a exegese rabínica, tanto do tipo “peshat”, que trata de fundamentar na Escritura as normas legais não contempladas na Tora”.

²³¹Este processo percorre e explica também a formação do “corpus litterarius” na esfera do Novo Testamento, em particular no âmbito da tradição paulina: REDALIÉ, Yann, *Paul après Paul*, Labor et Fides, Genève, 1994.

²³²LUST, J. E VERVENNE, M., *Deuteronomy and Deuteronomical Literature*, BETHEL 83 (1997), Louvain.

²³³WAL, A. Van der, *Themes from Exodus in Jeremiah 30-31*, in VERVENNE, M., *Studies in Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETHEL76 (1996), Louvain, 559-566.

²³⁴Nesta linha de pensamento “midráshico” (darash=interpretação exegética) sobre a Escritura bíblica Judaica, FISHBANE, M. *Midrash and Nature of Scripture*, in *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, 1998. É clássico neste campo o texto do mesmo autor, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Orford, 1985.

*Mishná rabínica*²³⁵ (a tradição oral por excelência do Judaísmo), pois a tradição oral nunca deixou de influir na interpretação do texto bíblico e, inclusive, na sua própria conformação.

3.2.2

A Tradução dos LXX ou Septuaginta

A versão da LXX²³⁶, obra de tradução é, ao mesmo tempo, e por isso mesmo, uma obra de interpretação. A versão da LXX constitui-se numa obra da exegese judaica.

Porém, para entender as perspectivas da leitura cristã, duas vertentes culturais são obrigatórias nesta gênese: de um lado, o Helenismo²³⁷, cultura que se desenvolve sob a inspiração de Alexandre Magno e, mesmo durante o período romano, continuará a influenciar as posturas assumidas pelas primeiras gerações cristãs. Do outro, a obra de “tradução” dos LXX, a Bíblia Grega dos Judeus de Alexandria, entregue à Biblioteca de Ptolomeu IV, no século III^o, e que, segundo os autores, será o texto de referência da formação dos escritos e da hermenêutica dos Escritos do cristianismo primitivo²³⁸.

Neste texto, de fato, percebe-se a formação de uma interpretação produzida na Diáspora judaico-helenista, e que influencia a escrita literária, o léxico e as categorias de origem filosófica dos escritos do Novo Testamento. Além da língua grega, que será a escolhida para a fixação dos textos e idéias do Cristianismo, em suas incursões no Helenismo do 1^o século, na Província Oriental do Império Romano²³⁹.

²³⁵WEINGREEN, J. *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*, Orford, 1959.

²³⁶HARL, M. *Gênese*, in *La Bible d’Alexandrie*, vol. 1, Cerf, Paris, 1986, 7, “*Au III^e siècle avant notre ère, à Alexandrie, la Bible hébraïque fut traduite en grec: plus exactement, les cinq livres qui forment ce que nous appelons le Pentateuque, la Loi juive, La Torah. A Jusqu’a former, aux alentours de l’ère chrétienne, l’ensemble des livres grecs que nous que nous appelons la Bible des Spetantes, ou plus simplement, la «Septante».*”

²³⁷PREAUX, Cl. *Le Monde Hellénistique. La Grèce et L’Orient 323-146 av.J.-C.*, PUF, Paris, 1978.

²³⁸HARL, M. et alii, *La Bible D’Alexandrie*, Cerf, Paris 1986; HARL, M et DORIVAL, G. et MUNNICH, O. *La Bible Grecque des Septante: Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*, Cerf, Paris, 1988; HARL, M. *La Langue de Japhet. Quinze Études sur la Septante et le Grec des Chrétiens*, Cerf, Paris, 1992; DORIVAL, G. et MUNNICH (org.), *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Cerf, Paris, 1995.

²³⁹Uma visão geral, entre Cristianismo e Helenismo, A. TOYNBEE A. *A Vitória do Cristianismo*, in *Helenismo. História de uma Civilização*, Zahar, RJ, 1975⁴, 204-213; JELICOE, S. *The Septuaginta and Modern Study*, Eisenbrauns, Indiana, 1993³, NOCK, A. D. *Cristianisme et*

Existiriam conexões entre a *obra e o contexto da LXX*, como testemunho de uma das formas do *Judaísmo antigo*, o da *Diáspora helênica* e a hermenêutica da formação do Cânon do NT? Caso se pudesse demonstrar de que maneira tais conexões possibilitam uma melhor configuração do Cristianismo Primitivo?

Tratava-se da única fonte, até as descobertas de Qumran, da tradução da “Bíblia” hebraica, fixada posteriormente (I-II séc.d.C.) e das idéias do Judaísmo alexandrino e palestinese²⁴⁰. Constata-se, cada vez mais, o uso deste texto na era cristã, não somente pelos autores da Tradição posterior à flutuação do Cânon neotestamentário, mas, sobretudo, pelos próprios hagiógrafos.²⁴¹ Isto é, o contexto da Formação do Cânon Cristão, que implica a decisão pela formação de um cânon propriamente judaico, aquele do “Antigo Testamento”²⁴². Além disso, a questão pertinente é a pergunta de HARL: Como a LXX, obra Judaica, tornou-se o “A.T.” da Jovem Igreja cristã?²⁴³

3.2.3

A Hermenêutica Moderna²⁴⁴:

Os personagens e idéias das principais correntes do pensamento Hermenêutico que dominaram o panorama dos séculos XVI em diante, a começar com a postura de Martinho Lutero²⁴⁵ até H. G. Gadamer, serão revisitados, em seus pontos de vistas mais interessantes, devido à influência que exerceram sobre

Hellénisme, *Lectio Divina* 77 (1973), Cerf, Paris, G. VERMES, G. *La Literature Juive intertestamentaire a la Lumière d'un siècle de recherches et decouvertes*, in KUNTZMANN R. e SCHLOSSER, J. (org.), *Études sur le Judaïsme Hellénistique*, in *Lectio Divina* 119 (1983), Cerf, Paris, 19-40 e SCHWARTZ, J. *La communauté d'Edfou (Haute-Égypte) jusqu'à fin de Règne de Trajan. Réflexions sur les Juifs dans plat-pays Égyptien*, in *Lectio Divina* 119 (1983), Paris, 61-70,

²⁴⁰ TREBOLLE. *A Versão Grega da Septuaginta* 353,

²⁴¹ TREBOLLE. *A Versão Grega da Septuaginta* 354; DORIVAL, L. *Histoire de la Septante dans le Judaïsme antique*, in HARL, M et DORIVAL, G. et MUNNICH *La Bible Grecque des Septante*, 31-127, espec. 31-38.

²⁴² PENNA, R. *Biblica* 81 (2001), 95-104

²⁴³ *La Septante aux abords de l'ère chrétienne. Sa Place dans le nouveau Testament*, 269.

²⁴⁴ RICOEUR, P., *Il compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey*, in *Dal Testo all'Azione*, Jaca Book, Milão, 1986, 71-97.

²⁴⁵ *Essere giustificati per fede: Martin Lutero*, in REVENTLOW, H. G., *Storia dell'Interpretazione Biblica. Rinascimento, Riforma, Umanesimo*, Piemme, Monferrato (AL), 1999, 91-120; GILMONT, Jean-Francois *Riforma Protestante e Lettura*, in CAVALLO, G. e CHARTIER, R. *Storia della Lettura nel Mondo Occidentale*, Laterza, Bari-Napoli, 2004³, 243-276; *The Hermeneutics of Inquiry: From the Reformation to Modern Theory*, in THISELTON, Anthony. *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, 179-204, espec. 186-189; GRECH, P. *Ermeneutica Biblica: Breve prospetto storico*, in *Il Messaggio Biblico e la sua Interpretazione*, EDB, Bologna, 2005, 9-21.

o desenvolvimento contemporâneo da Hermenêutica, seja em campo bíblico²⁴⁶, como naquele Teológico, aplicado às questões sobre Deus (a antiga Teodicéia) seja mesmo aplicado à Religião (Filosofia da Religião)²⁴⁷.

Com Lutero e a Reforma Protestante, inicia-se um novo ciclo na história da Hermenêutica Bíblica. O próprio contexto da criação da imprensa²⁴⁸, que deveria recriar as condições de leitores no século XVI é, para alguns autores, um dos elementos que contribuiu para esta reviravolta da leitura interpretativa da Bíblia na Europa moderna, com interessantes seguimentos contemporâneos para a exegese.

Com seus princípios da *sola Scriptura* e *Scriptura sui ipsius interpres*, a hermenêutica luterana marca o início de uma reviravolta que pode ser definida como uma passagem da autoridade (Igreja) para a razão (sujeito), que, de fato, será ao crivo das relações conflituosas da Igreja com o “modernismo”, no século XIX. Importa, para a perspectiva da hermenêutica bíblica ocidental, a desvinculação deste método em relação à Igreja de Roma e, sobretudo, com a *Tradição* dos Padres (II^o ao VIII^o séc. d.C).

De outra parte, apesar da divinização das Escrituras, como argumento para justificar esta tomada de distância em relação às *auctoritas* da Tradição. Assim como a assunção que um leitor munido do Espírito Santo é capaz, individualmente, de resolver suas questões hermenêuticas com as Escrituras, a leitura da Bíblia, entre os protestantes, segue a tendência do Humanismo do Renascimento, ao igualar-se com os critérios de leitura do ambiente de textos clássicos.

Para a Hermenêutica, segue-se que, daquele momento em diante, esta torna-se, de método para interpretar a Sagrada Escritura, o *status* de uma disciplina independente, tendo como objeto obras literárias ou artísticas²⁴⁹.

²⁴⁶ L'Ermeneutica Biblica nel Secolo XX, in GRECH, P. *Ermeneutica Biblica: Breve prospetto storico*, in *Il Messaggio Biblico e la sua Interpretazione*, EDB, Bologna, 2005, 189-202.

²⁴⁷ GREISH, Jean *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison. L'Invention de la Philosophie de la Religion. Vers un Paradigme herméneutique*, Cerf, Paris, 2004.

²⁴⁸ BURKE, P. *Uma História Social do Conhecimento de Gutenberg a Diderot*, Zahar, RJ, 2003; MAN, John, *A Revolução de Gutenberg*, Ediouro, RJ, 2002.

²⁴⁹ GEFFRÉ, Claude *De L'Herméneutique des textes à l'herméneutique biblique*, in CAQUOT A. et alii, *Naissance de la Méthode critique. Colloque du Centenaire de l'École biblique et Archeologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992, 279-286.

1.

F.D.E Schleiermacher (1768-1834)

Ele vive em pleno romantismo alemão, imbuído do espírito protestante e iluminista²⁵⁰. Suas teorias são da intuição genial que une o leitor e o escritor e resolve o problema da distância que separa um do outro.

Em primeiro lugar, a hermenêutica é arte da compreensão, não da explicação, objeto da retórica. Não se limita às obras escritas na Antiguidade, mas a toda espécie de discurso, mesmo oral. O ato de falar (ou escrever) é um fato lingüístico que se deve considerar, seja no plano histórico de desenvolvimento da língua, seja naquele que fala.

O estilo é a alma de tudo. Existe, pois, um aspecto estrutural e outro fenomenológico. Assim como falar e escrever é um “ato” que, quase sempre, prescinde do *eu*, o círculo de compreensão não se fecha nunca, porque a genialidade do intérprete encontra, no texto, verdades não entendidas a partir do autor, que, no ato de compreensão, tornam-se um novo evento histórico e, desta maneira, qualquer outra circunstância de leitura. A subjetividade do intérprete está contida no círculo hermenêutico²⁵¹.

2.

W. Dilthey (1833-1911)

Le troisième grand chantier s'ouvre avec le projet diltheyen d'une «critique de la Raison historique», qui ambitionne de jouer, par rapport aux sciences de l'esprit qui se constituent dans leur autonomie épistémologique dans les premières décennies du XIX^e siècle, un rôle comparable à celui que jouait la Critique de la Raison pure de Kant par rapport à la physique newtonienne (GREISCH, 2004, 25).

²⁵⁰ *Schleiermacher's Hermeneutics of Understanding*, in THISELTON, Anthony. *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, 204-237; em particular sobre algumas questões do “iluminismo” que se referem aos problemas epistemológicos, LABIO, Catherine, *Origins and the Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Cornell, London, 2004.

²⁵¹ Nesta mesma perspectiva da subjetivação do intérprete, como mediador, por excelência, também no campo da historiografia W. von Humboldt, que insiste na afirmação que o pesquisador (historiador) que deve dar uma unidade lógica aos fragmentos que resultam dos documentos, uma unidade lógica, análoga àquela de seu próprio momento histórico, para J.G. Droysen, compreender um autor do passado não significa somente explicá-lo, mas compreendê-lo melhor, do que ele a si mesmo, pois para uma época anterior se conhece mais os seus condicionamento, ignorados por ele, mas não a nós.

No quadro do “espírito objetivo” hegeliano, ele distingue entre *Naturwissenschaft* (ciências da natureza) e *Geisteswissenschaft* (ciências humanísticas)²⁵². Enquanto para Schleiermacher, a compreensão é um fato lingüístico; para Dilthey, torna-se um fato vital. A experiência da vida de todos os homens, seus sentimentos, sua compreensão do próprio mundo social e cultural são externados por meio de expressões vitais (*Lebensäußerungen*).

Objeto próprio da Hermenêutica são aquelas manifestações que exprimem o entendimento do homem a propósito de seu mundo vital. No processo histórico, tais expressões vitais se cristalizam em exteriorizações que perderam o contato com a fonte da experiência, é, portanto, seu papel, re-converter estas expressões humanísticas na experiência vital do homem contemporâneo. A compreensão se torna um princípio existencial sem deixar de ser um conceito metodológico das ciências humanísticas, mas sua distinção, entre compreensão e interpretação, tornou-se cada vez mais criticável²⁵³.

3.

Martin Heidegger (1889-1976)²⁵⁴

Apoiado sob a égide de Husserl²⁵⁵ e Dilthey, Martin Heidegger conduz a Hermenêutica ao seu auge existencial²⁵⁶. O Filósofo de Marburg quis estudar o ser como tal, aquilo que impede os seres de caírem no nada. Neste sentido, o *Dasein*, é o ser que se manifesta na existência, pois, como em Dilthey, o homem não é uma essência pré-constituída e absoluta, mas é a sua mesma possibilidade e ganha a sua existência com as suas escolhas. Neste sentido, a filosofia é essencialmente

²⁵² *Le Manteau de la Providence et le fureur de l'histoire: La critique de la raison hisotirque et l'herméneutique de l'expérience religieuse (W. Dilthey)*, in GREISH, Jean *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison*, 110-134; HARRISVILLE, R. A. & SUNDBERG, W., *The Bible in the Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method*, Grand Rapids, Michigan, 1995.

²⁵³ Paul Ricoeur critica este antagonismo em sua teoria hermenêutica, como uma forma de solução nas relações entre as ciências humanas e as naturais, para a problemática epistemológica da hermenêutica, aliás, como fundação da sua autonomia científica: *Il Compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey*, in *Dal Testo all'azione*, Jaca Book, Milão, 1989, 71-97.

²⁵⁴ Considerada a melhor biografia do Filósofo: SADRANSKI, Rüdiger, *Heidegger. Um Mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, Geração Editorial, SP, 2000.

²⁵⁵ LAVIGNE, Jean-François, *Husserl et la Naissance de la Phénoménologie (1900-1913)*, Épipiméthée-PUF, Paris, 2005.

²⁵⁶ *Quel Dieu peut encore nous sauver? Le Tornant ontologique de l'Herméneutique et ses Conséquences*, in GREISH, Jean *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison*, 498-734, sobre as questões propriamente de hermenêutica filosófica, RORTY, R., *Ensaio sobre Heidegger e Outros*, Relume&Dumará, RJ, 1999; na perspectiva da história da Filosofia, ROVIGHI, Sofia Vanni, *História da Filosofia Contemporânea*, Loyola, SP, 2001², espec. 397-404.

uma hermenêutica, e a ontologia é a interpretação do ser; assim, a compreensão humana é lingüística por natureza (a casa do homem), a linguagem ordena a compreensão, e as assertivas autênticas dos pensadores ou poetas²⁵⁷ são interpretações da existência. Por isso, o estudo filosófico-literário (humanístico) é o estudo da história da auto-compreensão do *Dasein* e de suas possibilidades. Este aspecto lingüístico é desenvolvido no segundo Heidegger: a verdade é *a-lêtheia*, um desvelar-se do *Ser-do-homem*, que se torna, por meio de sua compreensão e de sua linguagem, um auto-falante da voz muda do *Ser*.

O hermeneuta, portanto, não é alguém que explica somente o significado das palavras, porque estas servem somente para revelar uma linguagem de época, uma linguagem, talvez, muito estreita para explicar a totalidade da compreensão e, portanto, traduzível em uma linguagem hodierna, mais apta à nossa auto-compreensão.

4.

H.-G. Gadamer (1900-2002)²⁵⁸

D'après Gadamer, l'Herméneutique ne conquiert sa dimension philosophique que si elle se contente pas de reagruer et de comparer les différentes règles et méthodes de l'interprétation, mais qu'elle s'intéresse au phénomène du comprendre comme tel, et à ses conditions de possibilité. (GREISCH, 2004, p. 135)

A insistência sobre a linguagem do segundo Heidegger conduz ao estudo de H.-G. Gadamer, **Wahrheit und Methode** (1960)²⁵⁹. Hermenêutica é compreensão, mas esta compreensão ocorre quando o leitor, vivendo no presente

²⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Hölderlin and Essence of Poetry*, in RICHTER, D.H. *The Critical Tradition. Classic Texts and Contemporary Trends*, Bedford/St.Martin's, Boston/New York, 1998², 563-571.

²⁵⁸ SHULZ, W., *Ammerkungen zur Hermeneutik Gadamers*, in BUBNER, R. & CRAMER, K., M & WIEHL, R., *Hermeneutik und Dialektik*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, 305-316. Sobre o Método Hermenêutico de H.-G. Gadamer, um resumo “didático” útil para uma breve introdução in *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 88-89, um aprofundamento in LENGESFELD, G. *A Presença Permanente da Revelação na Escritura e na Tradição*, in *Mysterium salutis*, I/2, Vozes, Petrópolis, 1972, 7-27; THISELTON, *The Hermeneutics of metacriticism and Foundation of Knowledge*, in *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, 313-330;

²⁵⁹ H.-G. GADAMER. *The Elevation of the Historicality of Understanding of the Status of Hermeneutical Principle*, in RICHTER, D.H. *The Critical Tradition. Classic Texts and Contemporary Trends*, Bedford/St.Martin's, Boston/New York, 1998², 671-690. *La Source et le Gouffre: Memoire Culturelle et Traditions Religieuses (H.-G. Gadamer)*, in GREISH, Jean, *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison*, 134-159; mais especificamente sobre a Hermenêutica bíblica, *Gadamer's Claim for "the Universality of Hermeneutical Problem" and the Development of Critiques of Language and Knowledge*, in THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, 322-330;

e, portanto, herdeiro de certos pré-conceitos que lhe chegaram, através da contínua história cultural, confronta-se com o texto. Os horizontes do texto e do leitor se fundem um ao outro, de modo que aquilo que era pré-compreensão se modifica e torna-se compreensão. Mas esta compreensão não é absoluta, ela é também um elo histórico na cadeia de várias compreensões históricas do passado. O *continuum* da tradição é *Wirkungsgeschichte* (= história do efeito) dos textos, na origem da nossa cultura, e se manifesta na linguagem, na qual os valores culturais estão enraizados. Por mais que o texto seja normativo, a interpretação é um processo contínuo e não se pode dizer que uma interpretação seja definitiva. Para Gadamer, tradição é a cadeia das explicações que concretizam a compreensão. Para ele, o autor perde a importância de frente ao texto que agora adquire a paternidade do leitor.

De certa maneira, a Hermenêutica bíblica irá, por meio de seu percurso moderno, reconhecer-se nos diversos pontos destes personagens e suas construções teóricas. Estas tendências vão concentrar-se na figura de um discípulo de Lutero, da mesma Reforma que, no século XVI, irá modificar a maneira de ler e interpretar as Escrituras e de produzir textos exegéticos e hermenêutica bíblica²⁶⁰.

5.

Rudolf Bultmann (1884-1976)

O gênio teológico de Bultmann está em que, longe de limitar-se à erudição pura, estabelece a questão da significação dos textos antigos para o mundo de hoje, e abre a questão das modalidades de sua interpretação (COLLANGE, 2004, p.324).

Além de sua importante contribuição exegética, Bultmann é recordado pela sua contribuição hermenêutica²⁶¹. A *Formgeschichte* (história da formas)

²⁶⁰ PETRUCCI, A., *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2003².

²⁶¹ COLLANGE, Jean-François. *BULTMANN Rudolf 1884-1976*, in LACOSTE, J.-Yves (ed.), *Dicionário Crítico da Teologia*, Loyola/Paulinas, SP, 2004, 324-326; The Hermeneutics of the Earlier Heidegger and Bultmann's Approach to Paul, in THISELTON, Anthony. *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, 279-283; GRECH, P. *Il Messaggio Biblico e la sua Interpretazione. Saggi di Ermeneutica, teologia ed esegesi*, EDB, Bologna, 2005, espec. *Ermeneutica Biblica: Breve Prospetto Storico*, 9-22; *Ermeneutica Biblica nel XX secolo*, espec.194-196; HARRISVILLE, R. A. & SUNDBERG, W., *The Bible in the Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method*, Grand Rapids, Michigan, 1995.

aplicada aos Evangelhos Sinóticos, na qual se sublinha o profundo ceticismo de Bultmann pela historicidade dos evangelhos, isto porque se deposita somente na Fé (*sola Fidei*) a crença e o conhecimento de Jesus Cristo. Neste sentido, ele é um autêntico herdeiro do Luteranismo. Outra contribuição é a sua teoria da “demitização” dos textos bíblicos como hermenêutica autêntica para Fé, ao utilizar e interpretar os Evangelhos²⁶².

De tradição racionalista, Bultmann entende que a linguagem sobrenatural não pode ser aceita pelo homem moderno, para tal é necessário que esta linguagem seja traduzida em categorias aceitáveis ao homem moderno. Trata-se de traduzir o mito de maneira filosófica. Esta concepção ele herda de Heidegger, aquele de **Sein und Zeit**.

Bultmann não deseja reduzir a Teologia à Filosofia, ele quer somente indicar um paralelismo entre o núcleo de pensamento cristão e aquele de Heidegger. A finalidade da hermenêutica não é uma leitura “objetivante” do texto, mas, seguindo Dilthey e Heidegger, um diálogo com o autor para chegar a uma auto-compreensão existencial de frente a Deus. O teólogo de Marburg entende que não se pode falar de Deus objetivando-O, mas somente dentro da relação com Deus, que se constitui então no *ser-para-mim*. Não existe, por isso, *Heilsgeschichte*, uma história da salvação. Os grandes conceitos do Cristianismo são, por isso, mitológicos, pois o que vale é o evento da Fé. Bultmann admite somente como sobrenatural o ato de crer quando este está em contato com a palavra. Todo resto é “demitizável”²⁶³.

A reação a estes pressupostos “filosóficos” na hermenêutica bíblica é desenvolvida por Ricoeur, com uma peculiar noção de texto literário em consonância com o Evento da Palavra e a interpretação. E a questão de uma hermenêutica, fundada na noção de pessoa, estabelece um diálogo com as questões levantadas pela historicidade dos novos discursos filosóficos e é apresentada na obra de L. Pareyson.

²⁶² MCKNIGHT, E., *Der hermeneutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge in der neutestamentlichen Bibelinterpretation*, in BZ(NF), 47(19970 Heft 2, 161-173, espec. 164-166.

²⁶³ MALEVEZ, L., *Le Message Chrétien et Le Mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann*, Brouwer, Paris, 1954.

3.3

A Teoria do Texto de Paul Ricoeur

Uma teoria sobre o texto²⁶⁴, como preâmbulo à compreensão da complexa problemática da Hermenêutica, é necessária para podermos situar a teoria de Ricoeur, que ilumina a nossa tarefa e localiza a totalidade de sua teoria, em seu contexto mais amplo. Neste artigo, ele quer tratar a complexa evolução da problemática “Hermenêutica”, a partir das conseqüências da teoria de Dilthey acerca dos possíveis posicionamentos diante de um texto, e o faz lançando a provocadora questão que se discute como preâmbulo: a teoria do texto.

De fato, no prólogo do artigo, ele diz: *Cet essai sera consacré, pour l’essentiel, au débat entre deux attitudes fondamentales que l’on peut prendre en face d’un texte...* citando o contexto da obra de W. Dilthey²⁶⁵, ele afirma que duas são as palavras que resumiriam uma atitude diante do texto: *expliquer* e *interpréter*²⁶⁶. A partir deste elemento, o autor problematiza e posiciona-se: compreender *versus* interpretar. Trata-se de um binômio, que, para Dilthey, apresenta-se como um binômio de categorias antagônicas, pois foram extraídas de modelos de inteligibilidade próprios dos procedimentos das ciências naturais e estendidas às ciências históricas no ambiente das escolas positivistas²⁶⁷. Em consequência disso, a interpretação tornava uma derivação da compreensão:

*Une forme dérivée de la compréhension, dans laquelle il voyait l’attitude fondamentale des sciences de l’esprit la seule qui peut puiser la différence fondamentale entre ces sciences et les sciences de la nature...*²⁶⁸

²⁶⁴ RICOEUR, P., *Qu’est-ce qu’un Texte? Expliquer et Comprendre*, in BUBNER, R. & KRAMER, K., & WIEHL, R., *Hermeneutik und Dialektik*, II, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, 181-200, este artigo e outros textos de Ricoeur sobre o argumento estão reunidos em *Dal Testo all’Azione. Saggi di Ermeneutica*, Jaca Book, Milão, 1989.

²⁶⁵ Sobre a Teoria hermenêutica de Dilthey no contexto do séc. XIX-XX e as possíveis influências sobre a Hermenêutica Bíblica podemos citar: RICOEUR, P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in *Studi Biblici* 43 (1983), Paideia, Brescia, espec., 13-52; A. Caquot (ed.), *Naissance de L’Esprit Critique dans l’histoire de l’exegèse* in *Naissance de la Méthode critique. Colloque du Centenaire de l’École biblique et Archeologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992, 29-64; HARRISVILLE, R.A. e SUNDBERG, W., *The Bible in Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann*, W.B.EERDMANS, W.B., Michigan, 1995. Uma contribuição didática e mais ampla, enquanto relato histórico e de base descritiva: REVENTLOW, H.G., *Storia dell’interpretazione Biblica*, 3 vols., (Trad. *Epochen der Bibelaulegung*, Beck’sche, München, 1994) Piemme, Casale Monferrato (AL), 1999.

²⁶⁶ RICOEUR, P. *Qu’est-ce qu’un Texte? Expliquer et Comprendre*, 181.

²⁶⁷ RICOEUR, P. *Qu’est-ce qu’un Texte? Expliquer et Comprendre*, 181.

²⁶⁸ RICOEUR, P., *Qu’est-ce qu’un Texte? Expliquer et Comprendre*, 181.

Partindo do conceito de *opposition* entre estas duas categorias, ele expõe a decisão de enfrentar criticamente o elemento excludente desta concepção: *Je me propose ici d'examiner le destin de cette opposition à la lumière des conflits des écoles contemporaines...*²⁶⁹ Sobretudo a evolução e mutação de significação e de campos de aplicação destes dois conceitos opostos, a partir da solução de Dilthey até os nossos dias.²⁷⁰

De fato, para analisar a problemática que, iniciada em Dilthey, avança veloz e com mutações, as mais complexas, o autor afirma a centralidade de sua pergunta, como preâmbulo ou pressuposto necessário, ao afirmar: *Mais avant d'entrer dans les concepts nouveaux de l'explication et de l'interprétation, je voudrais m'attarder à une question préliminaire qui commande en réalité toute la suite de notre investigation*²⁷¹.

Inicialmente, localizaremos o problema na orientação do magistério contemporâneo. Imediatamente após, percorremos alguns elementos da teoria hermenêutica de Ricoeur que auxiliam o discernimento acerca dos efeitos das perspectivas críticas contemporâneas, típicas da modernidade sobre a interpretação bíblica na Igreja²⁷².

1ª Parte: A Interpretação da Bíblia na Igreja²⁷³

A Questão Hermenêutica, como prologômeno à pergunta sobre o significado de “Texto”, a partir da análise de algumas hermenêuticas filosóficas: a subjetividade é apresentada como categoria filosófica que obriga o “repensamento” da exegese, a partir da hermenêutica filosófica contemporânea, em particular, no campo histórico e suas possíveis aplicações à Escritura: F. Schleiermacher, W. Dilthey e, sobretudo, M. Heidegger, na Filosofia, e R.

²⁶⁹ RICOEUR, P. *Qu'est-ce qu'un Texte? Expliquer et Comprendre*, 181.

²⁷⁰ RICOEUR, P., *Il compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey*, in *Dal Testo all'Azione*, 71-97.

²⁷¹ RICOEUR, P., *Qu'est-ce qu'un Texte? Expliquer et Comprendre*, 181.

²⁷² HARRISVILLE AND SUNDBERG, *Two Traditions of Historical Criticism*, in *The Bible in Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann*, W.B. Eerdmans, Michigan, 1995, 262-273.

²⁷³ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, Paulinas, S.Paulo, 1994, 87-102, entre os muitos estudos sobre este documento, fora do Brasil, FITZMYER, J., *The Biblical Commission's Document. "The Interpretation of the Bible in the Church"*, in *Subsidia Biblica* 18 (1995), PIB, Roma, GRECH, P. et alii (ed.), *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Atti de Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Vaticano, 2001.

Bultmann, G. Gadamer e Paul Ricoeur. A meta deste capítulo *será suficiente para indicar algumas idéias centrais das filosofias deles, aquelas que têm incidência sobre a interpretação dos textos bíblicos*²⁷⁴.

1.

Perspectivas Modernas

O texto repassa, em síntese, a teoria hermenêutica aplicada à Escritura de três autores: Bultmann, Gadamer e Ricoeur. Interessa-nos, por hora, aquela de Ricoeur²⁷⁵:

Princípio: o relevo dado à função de distanciamento como condição necessária a uma justa apropriação do texto²⁷⁶. Para Ricoeur *os métodos de análise literária e histórica são assim necessários à interpretação*²⁷⁷. A Distância entre texto e leitor.²⁷⁸ A Distância entre texto e seus sucessivos leitores. O(s) sentido(s) do texto e atualização no *sitz im Leben* dos leitores.²⁷⁹ O conhecimento bíblico e realidade do texto²⁸⁰. Linguagem bíblica e a dimensão da Transcendência²⁸¹.

2.

Utilidade para a exegese

Partindo de uma pergunta: “O que dizer destas teorias da interpretação?”²⁸² O documento assume duas posições: Pressupõe a relação entre a Bíblia e a Palavra de Deus, como mensagem para todas as épocas. Sendo assim, a hermenêutica é uma etapa necessária: *A necessidade da Hermenêutica, isto é, de uma*

²⁷⁴ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 87, nota 8, uma avaliação deste aspecto inovador do Documento VIGNOLO, R., *Metodi, Ermeneutica e statuto del testo biblico*, in ANGELINI, G.,(org.), *La Rivelazione Attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia, Glossa*, Milão, 1998, 29-88.

²⁷⁵ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 89-90.

²⁷⁶ RICOEUR, P., *O Mundo do Texto e o Mundo do Leitor*, in *Tempo e Narrativa, t.III*, (Tr.Br., *Temps et Récit*, Seuil, Paris, 1985) Papyrus, S.Paulo, 1997, 273-314. _____, *Funções da Hermenêutica*, in *Interpretação e Ideologias*, F.Alves, RJ, 1983, 15-60.

²⁷⁷ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 89.

²⁷⁸ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 89.

²⁷⁹ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 89.

²⁸⁰ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 89.

²⁸¹ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 89-90.

²⁸² Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 90.

*interpretação no hoje do nosso mundo encontra fundamento na própria Bíblia e na história da sua interpretação.*²⁸³

Contudo, o documento explicita uma *condictio sine qua non* para uma justa relação entre exegese (método) e hermenêutica, que se desenvolve, de modo fundador nos “Padres”²⁸⁴, a saber, realidade de fé experimentada na Igreja (vida dos fiéis) ou ainda, a necessidade da afinidade viva com aquilo que fala o texto²⁸⁵.

2ª Parte: Ricoeur. O que é afinal um Texto?²⁸⁶

E assim voltamos a Paul Ricoeur, que afirma a centralidade de sua interrogação, como preâmbulo ou pressuposto necessário à compreensão integral da problemática hermenêutica a ser tratada: *Mais avant d’entrer dans les concepts nouveaux de l’explication et de l’interprétation, je voudrais m’attarder à une question préliminaire qui commande en réalité toute la suite de notre investigation*²⁸⁷.

1.

Ponto de partida

Premissa inicial: *Appelons texte tout discours fixé par l’écriture.*²⁸⁸ Desta definição à fixação, por meio da escritura, é constitutiva do próprio texto. Uma nova questão: *qu’en est-il du rapport du texte avec la parole?*²⁸⁹ Segundo Ricoeur, partindo da definição de Ferdinand Saussure²⁹⁰, entende-se por palavra a

²⁸³ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 90. Um texto interessante sobre a questão do Cânon como processo de hermenêutica interna às próprias tradições bíblicas: GRECH, Prosper, *Reinterpretazione interprofetica ed vetero-testamentaria*, in *Ermeneutica e Teologia biblica*, Borla, Roma, 1986, 5-39, sobre o mesmo processo no NT, R. N Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Eerdmans, Michigan, 1999².

²⁸⁴ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 91.

²⁸⁵ Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação*, 91, esta questão está no centro de todos os debates sobre a especificidade da exegese e suas relações com as hermenêuticas modernas. MCKNIGHT, *Der hermeneutische Gewinn*, 170: “Die Kraft der transzendenten Welt der Bibel, eine Bekehrung zu reichen oder (anders gesagt) die Fähigkeit des Lesers, sich einen biblischen Text in unformender Art und Weise anzueignen, ist verbunden mit der Fähigkeit des Lesers, sich Got vorzustellen.”, SEQUERI, PierAngelo, *La Struttura testimoniale delle Scritture sacre: teologia del testo*, in ANGELINI (org.), *La Rivelazione Attestata*, 3-29.

²⁸⁶ RICOEUR, P., *Qu’est-ce q’“un Texte? Expliquer et Comprendre*, in BUBNER, R. & K.Cramer & R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik*, II, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, 181-200.

²⁸⁷ RICOEUR, *Qu’est-ce q’“un Texte? Expliquer et Comprendre*, 181.

²⁸⁸ RICOEUR, *Qu’est-ce q’“un Texte?*, 181.

²⁸⁹ RICOEUR, *Qu’est-ce q’“un Texte?*, 181.

²⁹⁰ LYONS, J. *Linguagem e Lingüística. Uma introdução*, (trad. de *Language and linguistics*, Cambridge, England, 1981), LTC, RJ, 1987, espec. 21-23, 44, 60-65, 203-217, MALMBERG, B.,

realização da língua em um acontecimento discursivo, a produção de um discurso singular por um locutor singular, sendo assim, cada texto, está, em relação à língua na mesma posição de efetuação da palavra.

Em outras palavras, a escritura é posterior à palavra, pois ela parece destinada a fixar, utilizando-se de um grafismo linear, todas as articulações já existentes na oralidade. A escritura não acrescenta nada ao fenômeno da Palavra, senão a fixação que permite sua conservação²⁹¹.

Desta forma, nasce a convicção de que a Escritura é a palavra fixada. A escritura é a inscrição da palavra que garante sua duração. A definição de texto, nossa meta, implica, portanto, aquela de escritura, como palavra “constituída”: A Escritura não é o que se fala, mas o que se fixou. E a palavra “sugerida por símbolos gráficos” não é a palavra dita (ouvida/respondida), mas sua “representação” (aquele que toma o lugar de outrem = máscara)²⁹².

Surge, desta maneira, uma nova problemática: que seria de fato um texto, na medida em que este não se limita a transcrever uma palavra anterior, mas inscreve diretamente na letra aquilo que o “discurso”(noção complexa!) quer expressar?²⁹³

E ainda, de novo, uma noção nasce da cadeia de silogismos: “Leitura”. A relação direta entre o “querer dizer” (discurso/enunciado) e a Escritura seria esclarecida a partir da noção, implicada na função da leitura em relação à escritura.

Em outras palavras, aquelas de Ricoeur: *Ce qui pourrait donner du poids à cette idée d'un rapport direct entre le vouloir-dire de l'énoncé et l'écriture c'est la fonction de la lecture par rapport à l'écriture*²⁹⁴. Para Ricoeur, a escritura exige a leitura, segundo uma relação que nos permitirá, então, a introdução do conceito de “hermenêutica”.

Saussure e i suoi successori, in *L'Analisi del Linguaggio nel secolo XX*, Il Mulino, Bologna, 1985, 65-86.

²⁹¹ RICOUER, *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 182.

²⁹² RICOUER, *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 182: “La fixation par l'écriture survient à la place même de la parole, c'est-à-dire à la place où la parole aurait pu naître...”, algo de semelhante encontramos na reflexão de GUMBRECHT, *O Autor como Máscara. Contribuição à arqueologia do impresso*, in *A Modernização dos Sentidos*, Ed.34, SP, 1998, 97-109.

²⁹³ RICOUER, *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 182: “On peut alors se demander si le texte n'est pas véritablement texte, lorsqu'il ne se borne pas à transcrire une parole antérieure mais lorsqu'il inscrit directement dans la lettre ce que veut dire le discours.”

²⁹⁴ RICOUER, *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 182.

O silogismo avança ainda com a entrada de novas noções: o leitor toma o lugar do interlocutor, assim como simetricamente a Escritura toma o lugar da locução e do locutor. Daí, pode-se concluir que ler não é escutar e responder, nem mesmo dialogar: *En effet, le rapport écrire-lire n'est pas un cas particulier du rapport parler-répondre...d'interlocution...il faut dire que le rapport du lecteur au livre est d'une tout autre nature; dialogue est un échange de questions et réponses*²⁹⁵. Pode-se dizer, então, que o texto produz um duplo ocultamento: do leitor e do escritor.

Ricoeur propõe, assim, uma verdadeira “substituição”. O autor torna-se “lido”(ele morreu e sua obra é póstuma²⁹⁶). A diferença entre o “ato de leitura”²⁹⁷ e o “ato de diálogo”²⁹⁸, segundo sua teoria, confirma-se em sua hipótese de que a escritura (= palavra fixada) é uma efetuação comparável à palavra, paralelo à palavra, porém esta efetuação implica a substituição da palavra (dita-ouvida-respondida) e, de certa maneira, pode-se afirmar que a palavra foi (“como que”) interceptada²⁹⁹.

Por discurso, entendido como intenção de dizer, cria-se, pois, uma nova relação, aquela entre a Escritura e o Discurso: a Escritura, que substitui a Palavra, enquanto supõe o discurso, é o ato do nascimento do texto: *C'est pourquoi nous avons pu dire que ce qui vient à l'écriture c'est le discours en tant qu'intention de dire et que l'écriture est une inscription directe de cette intention...*³⁰⁰ A Escritura seria a inscrição direta (fixação num sistema histórico-social) desta intenção de dizer. Neste momento, nasce o texto. Desta situação, nasce uma nova questão, uma forma de desdobramento interrogativo: Qual o significado desta substituição ou intercepção? A Escritura conserva o discurso e produz um arquivo disponível à

²⁹⁵ RICOEUR, *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 182.

²⁹⁶ RICOEUR, *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 183: “*J'aime dire quelquefois que lire un livre c'est considérer son auteur comme déjà mort et le livre comme posthume. En effet, c'est lorsque l'auteur est mort que le rapport au livre devient complet et en quelque sorte intact; l'auteur ne peut pas répondre, il reste à seulement lire son œuvre.*”

²⁹⁷ ISER, W., *A Fenomenologia da Leitura*, in *O Ato de Leitura. Uma teoria do efeito estético I-II*, (tr.Br., *Der Akt des Lesens – Theorie ästhetischer Wirkung*, W.Fink, München, 1976), Ed.34, S.Paulo, 1996 espec. Vol.I, 9-94.

²⁹⁸ RICOEUR, P., *O Mundo do Texto e o Mundo do Leitor*, in *Tempo e Narrativa, t.III*, (Tr.Br., *Temps et Récit*, Seuil, Paris, 1985) Papyrus, S.Paulo, 1997, 273-314. Sobre as relações entre o autor e o texto, U. Eco, *Entre o autor e o texto*, in *Interpretação e Superinterpretação* (tr. Br., *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge, 1992), Martins Fontes, S.Paulo, 1993, 79-104.

²⁹⁹ RICOEUR, *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 183: “*Cette différence entre l'acte de la lecture et l'acte de dialogue confirme notre hypothèse que l'écriture est une effectuation comparable à la parole, parallèle à la parole, une effectuation qui en tient lieu et en quelque sorte l'intercepte.*”

³⁰⁰ RICOEUR, P., *Qu'est-ce q' "un Texte?*, 183.

memória individual e coletiva³⁰¹. No entanto, o autor problematiza: A escritura, enquanto transcrição da linguagem oral, em sinais gráficos, no seu processo de conservação e eficácia não caracteriza o processo mesmo da oralidade?³⁰²

As funções principais da Escritura (conservação/eficácia do discurso) ainda não caracterizam a realidade desta passagem entre Discurso (intenção da Palavra) e a Escritura.

Segundo Ricoeur, ocorre uma inversão de relações entre a linguagem e o mundo, muito mais do que entre as diversas subjetividades concernentes: aquelas entre autor e leitor:

*L'affranchissement du text à l'égard de l'oralité entraîne un véritable bouleversement aussi bien des rapports entre le langage et le monde que du rapport entre langage et les diverses subjectivités concernées, celle du aucteur et celle du lecteur.*³⁰³

Isto é, assim como a leitura (texto) não é diálogo, da mesma maneira, a relação referencial da linguagem muda, quando o texto toma o lugar da palavra. Abre-se, assim, de novo, uma nova questão, um verdadeiro desdobramento, que se entende a partir da noção de relação ou função referencial? Ou seja, uma Palavra (dita) e seu mundo circunstancial? A noção inicial é aquela do sujeito do discurso que, ao dirigir-se a um outro, diz algo sobre alguma coisa (*dit quelque chose sur quelque chose*). Sobre aquilo que ele fala é a referência de seu discurso, esta função referencial é trazida pela frase, a primeira e a mais simples unidade de discurso. *C'est la phrase qui a pour visée de dire quelque chose de vrai ou quelque chose de réel. Du moins dans le discours déclaratif*³⁰⁴.

Através desta função da frase (referencial), compensa-se uma outra função da linguagem que é aquela de separar os sinais das coisas, e, assim, a frase refere-se ao universo os sinais, enquanto possuem função simbólica de tornar ausentes as coisas (substituição). Por isso ele conclui: *Tout discours est à quelque degré relié ainsi au monde.*³⁰⁵ E o autor, incansavelmente, introduz-nos uma nova

³⁰¹ RICOUER, P., *Qu'est-ce q''un Texte?*, 183: *''écrit conserve le discours et en fait une archive disponible pour la mémoire individuelle et collective''*, algo semelhante poderia se dizer da expressão criada por Le Goff, *Documento/Monumento*, in *História e Memória*, Unicamp, 2003², 525-541.

³⁰² AUROUX, Sylvain, *A Escrita*, in *A Filosofia da Linguagem*, Unicamp, 2001, 63-96.

³⁰³ RICOUER, P., *Qu'est-ce q''un Texte?*, 183.

³⁰⁴ RICOUER, P., *Qu'est-ce q''un Texte?*, 184.

³⁰⁵ RICOUER, P., *Qu'est-ce q''un Texte?*, 184.

problemática: Mas, quando o texto toma o lugar da Palavra, algo de importante “ocorre”: Na “troca” de palavras, (dois) locutores estão presentes um ao outro. Como também a situação, o ambiente, o meio circunstancial do discurso. É em relação a este meio circunstancial que o discurso é plenamente significante.

O discurso torna-se uma forma de âncora para o leitor na realidade do outro, do autor: *...si l'on peut dire, de l'instance de discours elle-même; le langage est d'ailleurs bien armé assurrer cet ancrage...du discours dans la réalité circonstancielle qui entoure l'instance de discours*³⁰⁶.

A linguagem garante que o discurso esteja ancorado na realidade circunstancial que rodeia a instância do discurso. E, assim, a palavra torna-se discurso, um gesto de mostrar, de fazer ver.

Na passagem da palavra ao texto (não necessariamente cronológica), o movimento de “mostrar” (circunstância) com a palavra vem interceptado. Ele insiste, no entanto, que interceptar não significa suprimir:

*Je dis bien intercepté et non supprimé, c'est là où je me separe tout à l'heure de ce que j'appelle dès maintenant l'ideologie du texte absolu... Le texte nous verrons, n'est pas sans référence; ce sera précisément la tâche de la lecture, en tant qu'interprétation, d'effectuer la référence.*³⁰⁷

Segundo alguns modelos de objetividade aplicados ao texto, oriundos das ciências naturais, um texto existe sem referências. Ao contrário, o ato de ler, como a tarefa de interpretar, cobre a função de “efetuar referência”. No entanto, é também verdade que o texto possui uma forma, uma “autonomia”, em relação ao mundo, em relação à realidade circunstancial.³⁰⁸

³⁰⁶ RICOUER, P., *Qu'est-ce q* “un Texte?”, 184.

³⁰⁷ RICOUER, P., *Qu'est-ce q* “un Texte?”, 184.

³⁰⁸ RICOUER, P., *Qu'est-ce q* “un Texte?”, 184: “Du moins, dans ce suspens où la référence est différée, le texte est en quelque sorte, “en l'air”, hors monde ou sans monde; à faveur de cette oblitération du rapport au monde, chaque texte est libre d'entrer en rapport avec les autres textes qui viennent prendre la place de la réalité circonstancielle montrée par la parole vivante.” Talvez seja isto que dialeticamente afirma o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, Paulinas, 1994, 37: “O método histórico-crítico é o método indispensável para o estudo científico dos sentidos dos textos antigos. A Sagrada Escritura...não só admite como legítimo, mas pede a utilização deste método”.(o grifo é nosso!), quando afirma, a um tempo, a necessidade uso do método histórico-crítico e dos novos métodos complementares a este na interpretação da Bíblia, e ao mesmo tempo os avalia e critica: *Interpretação*, 46 “Nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza dos textos bíblicos...” Sem por isso, renunciar à distância que deve tomar da tentação do “fundamentalismo” bíblico: *Interpretação*, 86: “A abordagem fundamentalista é perigosa, pois ela é atraente para pessoas que procuram respostas bíblicas para os problemas da vida. Ela pode enganá-las oferecendo-lhes interpretações piedosas mas ilusórias, ao invés de lhes dizer que a Bíblia não contém

Esta relação texto a texto, no desaparecimento do mundo sobre o qual ele fala, gera o *quasi-mondo* dos textos ou *literatura*:

*Cette occultation du monde circonstantielle par le quasi-monde des textes peut-être si complet que le monde lui-même, dans une civilisation de l'écriture...Ce monde on peut le dire imaginaire, en ces sens qu'il est presentifié par l'écrit, au lieu même où le monde était présenté par la parole...c'est une création de la littérature, c'est un imaginaire littéraire.*³⁰⁹

Na conclusão da breve passagem pela obra hermenêutica de Ricoeur, acerca das questões do texto e da interpretação, queremos, apenas, acenar a pertinência deste filósofo crente, esta inteligência a serviço das complexas relações entre a Ciência e a Fé no que concerne à hermenêutica bíblica³¹⁰.

A implicação mais importante seria de grande amplitude, pois se trata da possibilidade de formular uma teoria geral da Interpretação. Ricoeur não hesita em afirmar que não está solucionando o “conflito das interpretações”, mas, a formulação de uma teoria capaz de abraçar estas diversas interpretações.

A sua contribuição à Exegese e à Hermenêutica bíblicas concentra-se nas implicações de um sistema de pensamento hermenêutico que se funda sobre a releitura do símbolo, à luz de algumas contribuições da Psicanálise e das relações entre linguagem e Metafísica.

A Exegese passaria, então, a lidar com a superação do fundo científico “positivista” do Método Histórico-Crítico, possibilitando à hermenêutica de textos bíblicos, outras perguntas pertinentes à sua natureza específica como texto

necessariamente uma resposta imediata a cada um desses problemas. O fundamentalismo convida, sem dizê-lo ao suicídio do pensamento...

³⁰⁹ RICOEUR, P., *Qu'est-ce qu'un Texte?*, 185. Estes elementos encontramos no texto, do mesmo autor já citado: RICOEUR, P., *O Mundo do Texto e o Mundo do Leitor*, in *Tempo e Narrativa*, t.III, (Tr.Br., *Temps et Récit*, Seuil, Paris, 1985) Papirus, S.Paulo, 1997, 273-314, assim como na aguda análise de; A. C. Thiselton, *The Hermeneutics of Suspicion and Retrieval: Paul Ricoeur's Hermeneutical Theory*, in *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, 344-379. Na seção anterior, na qual situamos a questão de Ricoeur, dentro do seu próprio texto, como situada na vasta problemática da Hermenêutica, alguns princípios do uso da hermenêutica filosófica na interpretação bíblica: Contudo o documento explicita uma *condictio sine qua non* para uma justa relação entre exegese (método) e hermenêutica, que se desenvolve, de modo fundador nos “Padres”, *Interpretação*, 91: *Só é fiel à intencionalidade dos textos bíblicos na medida que se tenta reencontrar no coração de sua formulação a realidade da fé que eles exprimem, e se esta se liga à experiência dos fiéis do nosso mundo*”, a saber realidade de fé experimentada na Igreja (vida dos fiéis) ou ainda, a necessidade da afinidade viva com aquilo que fala o texto. *Interpretação*, 91: *“O conhecimento justo do texto bíblico só é acessível àquele que tem uma afinidade viva com aquilo que fala o texto...*

³¹⁰ Refiro-me ao preâmbulo da obra: *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Morcelliana, Brescia, 1978, espec. 24-27.

vinculado à Palavra e ao evento da Transcendência³¹¹, neste sentido “ricoeuriano”, textos de hermenêutica simbólica.

3.4

A teoria hermenêutica de Luigi Pareyson

Ciò non accadrebbe se l'interpretazione non fosse di per sé stessa originaria: essa qualifica quel rapporto con l'essere in cui risiede l'essere dell'uomo; in essa si attua la primigenia solidarietà dell'uomo con la verità. (PAREYSON, 1970)³¹²

Toda relação humana tem sempre um “carácter interpretativo”, porque a interpretação em si mesma é originária: *Duas conseqüências: o carácter interpretativo de toda/cada relação, como também o “carácter ontológico” de toda a interpretação: interpretar significa transcender (circularidade lógica entre o ser/ente e a interpretação)*³¹³ Questão: *Isto significa que da verdade não existe senão que interpretação e que não existe interpretação senão da verdade?*³¹⁴: O autor estaria propondo um círculo hermenêutico entre verdade e interpretação? Uma Nova Definição: *L'interpretazione è quella forma di conoscenza ch'è insieme e inseparabilmente veritativa e storica, ontologica e personale, relativa ed espressiva*³¹⁵.

Desta definição, ele conclui como “derivação prima”, antes de mais nada, que o a interpretação é único conhecimento adequado à verdade. Esta, entendida como forma de conhecimento histórico e pessoal, na qual a personalidade singular e a situação histórica, longe de se serem um impedimento ou mesmo um limite ao conhecimento, são, na verdade, a única condição possível e o único órgão adequado. Ele polemiza de modo suposto com as correntes lógico-formais ou com

³¹¹ ORECCHIA, Carlo, *Univocità e polisemia del testo biblico nella Storia dell'Interpretazione*, in ANGELINI, G., *La Rivelazione Attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Glossa, Milão, 1998, 99-132, indispensável a leitura de PACOMIO, L., *L'Esegese Cristiana Oggi*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1992.

³¹² *Originarietà dell'Interpretazione*, in BUBNER, R. & K.Cramer & R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, 353-372, sobre as relações entre *Linguagem e Ontologia*, AUROUX, S., *A Filosofia da Linguagem*, 147-210.

³¹³ *Originarietà dell'Interpretazione*, 353: “per determinata che sia; interpretare significa transcendere, e non si può parlare autenticamente degli enti senza riferirsi all'essere. Insomma: l'originario rapporto ontológico é necessariamente ermeneutico, e ogni interpretazione há necessariamente un carattere ontológico.”

³¹⁴ *Originarietà dell'Interpretazione*, 353.

³¹⁵ *Originarietà dell'Interpretazione*, 353.

o formalismo russo (no fundo “positivista”)? O quanto ele estaria dialogando com H.-G. Gadamer? Daí sua crítica formulada em termos de não-interpretação: Pessoa e Tempo³¹⁶ deixam de ser passagem e abertura à verdade, para tornarem-se objeto único do pensamento:

*Non merita perciò il nome di interpretazione quella in cui la persona e il tempo, invece di farsi tramite e apertura alla verità, sono l'único vero oggetto di pensiero, il quale diventa allora meramente storico — ideologico o tecnico che sia —, destinato comunque a passare col tempo, di cui non è che il ritratto e il prodotto.*³¹⁷

Trata-se do “carácter próprio” e do aspecto sintético-dialético da hermenêutica: ao mesmo tempo revelador e histórico. Pode-se, assim, avançar na definição, ao afirmar que a interpretação é aquela forma de conhecimento que é reveladora e ontológica, enquanto histórica e pessoal³¹⁸. Implicações: A última definição implica uma série de inferências lógicas, que, ao mesmo tempo, definem, ou seja, circunscrevem as “notas compreensivas” desta forma de conhecimento, a interpretação. Pessoa e História não são obstáculos ou impedimentos, ao contrário, são o único acesso e meio de conhecimento, instrumento de penetração na esfera da verdade, porque *l'único modo per accedere alla verità no è uscire dalla storia, cosa impossibile ché sarebbe come uscire da sé stessi e dalla propria situazione, ma servirsi della storia, cosa possibilissima, anche se scomoda e difficile*³¹⁹.

O problema histórico e a dimensão reveladora (i.e., na dimensão teológica) implicam a possibilidade de acesso à verdade, premissa da forma de conhecimento que Pareyson denomina “Hermenêutica”. Mas, de que modo? Ele apresenta a relação entre revelação da verdade e a expressão do tempo como uma verdadeira síntese³²⁰.

³¹⁶PAREYSON, L., *Esistenza e Persona*, il Melangolo, Genova, 2001⁵, do Personalismo existencial, filosofia da interpretação à ontologia do inextinguível encontramos no pensamento do autor as etapas de um itinerário especulativo, que tem nesta obra seu ponto de partida.

³¹⁷*Originarietà dell'Interpretazione*, 353, ele se encontra aqui em consonância com questões levantadas por Ricoeur, *História e Verdade*, Forense, RJ, 1968.

³¹⁸*Originarietà dell'Interpretazione*, 353.

³¹⁹*Originarietà dell'Interpretazione*, 354. Idem, *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova, 2002.

³²⁰*Originarietà dell'Interpretazione*, 354: “perché tutto vi è ugualmente storico e rivelativo, personale e ontologico. Nell'interpretazione rivelazione della verità ed espressione del tempo non sono in rapporto di contiguità o continuità o gradualità, ma di sintesi, nel senso che l'una è la forma dell'altra.”

Isto é, trata-se de um dado “inseparável”: Revelador e Histórico, esta relação de síntese dá origem a um novo “problema: a unicidade da verdade e a multiplicidade das formulações:

*L'inseparabilità dell'aspetto rivelativo e dell'aspetto storico dell'interpretazione spiega anche come in essa possono unirsi senza contraddizione, ma anzi indivisibilmente, l'unicità della verità e la molteplicità delle sue formulazioni*³²¹.

Do Problema da Interpretação (implica: revelador/histórico), o autor passa àquele da Verdade, voltando às fontes ontológicas da interpretação (forma de conhecimento): *não se pode revelar a verdade se não, já a determinando e formulando-a, o que ocorre somente histórico e pessoalmente*³²². Suas justificações: A verdade mesmo sendo única, não se apresenta jamais como autodeterminação, em uma formulação que se reconheça como única e definitiva, mas oferece-se somente ao interno das formulações através das quais se exprime, sendo inseparável destas: seu único modo de aparecer é, de fato, na singularidade das suas formulações pessoais e históricas.

Surge uma nova definição de interpretação: *Proprio perché simultaneamente ontologica e personale, interpretazione nasce come rivelativa e plurale insieme*³²³: a verdade é única, mas sua formulação (linguagem) é sempre múltipla, entre estes dois elementos não há contradições, por causa da interpretação:

*sì che la sua molteplicità conferma l'unicità della verità: la verità è unica ma la sua formulazione è sempre molteplice, e fra l'unicità della verità e la molteplicità delle sue formulazioni non c'è contraddizione, perché in virtù dell'interpretazione, sempre insieme storica e rivelativa, l'unicità della verità si fa valere solo all'interno delle storiche e singoli formulazioni che se ne danno, ed appunto l'interpretazione che mantiene la verità come unica nell'atto stesso che ne moltiplica senza fine le formulazioni*³²⁴.

Disto tudo, ele conclui que, de um lado, as formulações da verdade são múltiplas, mas sua multiplicidade não compromete a unicidade da verdade, ao contrário, estas a supõem e nela vivem; do outro, a unicidade da verdade não anula

³²¹ *Originarietà dell'Interpretazione*, 354.

³²² *Originarietà dell'Interpretazione*, 354.

³²³ *Originarietà dell'Interpretazione*, 355.

³²⁴ *Originarietà dell'Interpretazione*, 355.

a multiplicidade das suas formulações. Ele, então, oferece uma síntese sobre a verdade³²⁵.

De fato, por um lado, as verdades históricas não existiriam sem a verdade única da qual não são que interpretações. Por outro, a formulação única é a abolição da verdade única, porque pretende confundir-se com esta, enquanto não é, senão, que sua interpretação, isto é, uma fórmula singular.³²⁶ É o carácter interpretativo que garante a “relação” entre verdade e formulações (metáfora da obra musical e suas execuções).

Da conclusão atingida, surge uma outra problemática, o “carácter hermenêutico” da relação entre a verdade e formulação implica uma compreensão mais específica e que, ao mesmo tempo, encerra uma opção excludente de categorias que não expressam claramente esta conexão:

Ma proclamare il carattere ermeneutico del rapporto fra verità e la sua formulazione significa escludere ch'esso si possa adeguatamente spiegare com i termini correnti di soggetto e oggetto, contenuto e forma, virtualità e sviluppo, totalità e parti³²⁷.

A problemática do sujeito e do objeto é vista, através da analogia com a obra musical: *A existência da obra musical não é aquela inerte e muda de uma partitura, mas aquela viva e sonora da execução, que, todavia, pelo seu carácter necessariamente pessoal, isto é, interpretativo, é sempre nova e diversa, ou seja, múltipla³²⁸.*

Desta imagem, podemos referir-nos a um outro contexto análogo: o do sujeito e do objeto, como categorias inadequadas para afirmar a conclusão já apresentada. Partindo do sujeito (no caso, o intérprete), não pretendemos que ele deva renunciar a si mesmo, nem permitimos que ele queira exprimir-se a si mesmo. Nós desejamos que seja ele a interpretar aquela obra, de maneira que sua execução seja, ao mesmo tempo, a realidade da obra e sua interpretação dela³²⁹. Partindo do objeto: (no caso, a obra musical) para o intérprete, a obra não é um

³²⁵ *Originarietà dell'Interpretazione*, 355.

³²⁶ *Originarietà dell'Interpretazione*, 357: “Così la verità, lungi, dal disperdersi... irripetibile linguaggio.”

³²⁷ *Originarietà dell'Interpretazione*, 357.

³²⁸ *Originarietà dell'Interpretazione*, 356.

³²⁹ *Originarietà dell'Interpretazione*, 350

objeto que ele tenha diante de si, para ele, sua execução é a obra mesma, que ele em seu esforço de fidelidade e penetração quis tornar plena realidade³³⁰.

Isto é, fugir de um “círculo vicioso”: a execução é a obra mesma, porque a interpretação se identifica com ela sem exauri-la; porque a interpretação identifica-se com a obra sem monopolizá-la (ulterioridade da interpretação em relação à obra): *Nel caso della verità l'“inutilizzabilità del rapporto di soggetto e oggetto è ancora più radicale e profonda. Anzitutto è chiaro che il rapporto della persona alla verità non è rapporto di soggetto e oggetto (...)”*³³¹.

A conexão entre pessoa e verdade exprime-se mais originariamente, já que a pessoa é constituída como tal, de sua relação com o ser, isto é, de seu enraizar-se na verdade, e a sua destinação é o próprio reconhecimento da verdade, na medida em que esta é só formulada pessoalmente. É necessário, segundo o autor, que se faça recurso não ao fechamento gnosiológico, próprio do “sujeito”, mas à abertura ontológica da pessoa. Conseqüências: *o fechamento do sujeito em si mesmo, trouxe consigo o subjetivismo e o impersonalismo*³³².

Já que a abertura ontológica à pessoa garante à atividade pessoal um carácter mais captativo que dissolvente e à personalidade, em si mesma, uma capacitação mais penetrante que deformante, ele adverte que a revelação não ocorre, nem através de um narcisismo ideal de originalidade, nem através da impessoalidade. Como se tratasse de dobrar a interpretação mais à expressão de si mesma e à busca do novo, que à consecução da verdade, ou aquele gesto de esperar a descoberta de um esforço genérico de despersonalização, ao invés da intensificação do próprio olhar personalíssimo.

Do outro lado, considerar a verdade do lado do objeto, como um objeto, implica que esta tem um seu carácter inobjetivo, não existindo entre ela e a pessoa um interstício que permita a esta última aprisionar a verdade até obter uma figura definitiva e completa. Aqui, o autor retorna à dialética entre verdade (unicidade) e formulação (multiplicidade), agora em termos de objetivo e subjetivo:

³³⁰ *Originarietà dell'“Interpretazione*, 357.

³³¹ *Originarietà dell'“Interpretazione*, 358.

³³² *Esistenza e persona*, espec. 163-213, RORTY, R., *Investigação enquanto recontextualização: uma avaliação antidualista da interpretação*, in *Objetivismo, Relativismo e Verdade. Escritos Filosóficos I*, Relume-Dumará, RJ, 2002, 131-156.

*ogni formulazione storica e personale della verità è insieme la verità e l'interpretazione che se ne dá, indivisibilmente, si ch'è impossibile distinguere in qualche modo la verità dell'interpretazione e l'interpretazione della verità, e contrapporre l'una all'altra, la verità come oggettivo termine di confronto in base a cui giudicare della validità della formulazione, e la formulazione come immagine o riproduzione d'un modello oggettivo*³³³.

Ele argumenta que a relação entre interpretação e verdade rejeita a totalidade como externa e única: a totalidade ou opera ao interno do singular ou então é singular e plural em si mesmo. Em consequência, *la verità non può offerirsi che all'interpretazione, che ne mantiene l'interesse proprio mentre si realizza come singola sì che ciascuna formulazione della verità é una totalità appunto e soltanto perchè possiede tutta la verità*³³⁴.

3.5

Conclusão

'Infine, l'esegeta deve rendersi conto di non abitare una regione neutra, al di sopra o al di fuori della storia e della Chiesa. Pretendere che si possa accedere direttamente a ciò che è puramente storico non può che produrre cortocircuiti. Il primo presupposto di ogni esegesi è accettare la Bibbia come un unico libro. Facendo così, l'esegesi ha già scelto una posizione che non risulta solamente da un'approccio letterario. Ha compreso che questo testo letterario è prodotto da una storia che ha una sua coesione interna, e che questa storia è il vero luogo della comprensione.' (RATZINGER, 1992, p.125)³³⁵

As duas perspectivas da hermenêutica contemporânea representadas pelo pensamento de Ricoeur³³⁶ e de Pareyson foram expostas a favor de uma questão que tange aos limites de uma interpretação do texto bíblico: o estatuto do texto. Esta instância subjaz, de modo orientador, às decisões hermenêuticas de processos de leitura. Em outras palavras, quais são as teorias literárias do texto³³⁷ que influenciam a interpretação bíblica hoje? E que desafios críticos estão presentes

³³³ *Originarietà dell'Interpretazione*, 359.

³³⁴ *Originarietà dell'Interpretazione*, 361.

³³⁵ *L'Interpretazione Biblica in Conflito. Problemi del Fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in PACOMIO, L., *L'Esegesi Cristiana Oggi*, 93-125.

³³⁶ RICOEUR, P., *Du Conflit a la Convergence des Methodes en Exégèse Biblique*, in LEON-DUFOUR, X., *Exégèse et Hermeneutique*, Seuil, Paris, 1971, 35-53. Sobre as muitas questões deixadas pela obra deste filósofo da interpretação: DARTIGUES, A., *Paul Ricoeur e a Questão da Identidade Narrativa*, in CESAR, C.M., (org.), *Ricoeur. Ensaios*, Paulus, SP, 1998, 7-25; FRANCO, S. G., *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*, Loyola, SP, 1995.

³³⁷ BARTHES, R., *O Prazer do Texto*, Perspectiva, SP, 2002³.

aos exegetas ao se depararem com as tendências dos estruturalismos ou das abordagens filosóficas ou sociológicas, presentes no substrato de teorias textuais³³⁸.

A configuração de exegética na complexidade deste debate situa-se entre a recusa do ‘isolamento’ do texto, de inspiração estruturalista, a partir de certa concepção sincrônica do texto bíblico, com o possível abandono da diacronia (PESCE, 2000) e mais espinhoso ainda é o problema da intenção do autor no contexto da exegese de textos ‘inspirados’ (ARENS, 1999).

*Poesia é o tipo de mensagem lingüística em que o significante é tão visível quanto o significado, isto é, em que a carne das palavras é tão importante quanto seu sentido*³³⁹.

1.

Posturas Críticas de Mauro Pesce³⁴⁰

‘Qualsiasi organizzazione letteraria di un testo è incapace di dominare completamente la sua matéria, che perciò trascende sempre non solo la ‘intectio auctoris’, ma anche la capacità di chi scrive di subordinare quella matéria a un’organizzazione letteraria e coerente’ (PESCE, 2000, p. 93)

Aqui me interessa sublinhar o sintoma de mal-estar que reside na ‘casa’ dos exegetas católicos quanto aos diálogos, em formas de exercícios conscientes, expresso na avaliação de Pesce. Trata-se de rever quais aspectos levantados por estas posturas são mais significativos para a Exegese Bíblica em sua interação com as questões do sistema hermenêutico contemporâneo, com suas implicações

³³⁸BERTULETTI, A., *Esegesi bíblica e Teologia sistemática*, in ANGELINI, G., *La Rivelazione Attestata. La Bibbia fra Testo Teologia*, Glossa, Milão, 1998, 133-160, espec., 137: ‘I nuovi metodi, se sotto il profilo metodologico prolungano e affinano gli strumenti del metodo storico-critico, dal punto de vista ermeneutico nutrono la consapevolezza di una svolta nei confronti dei presupposti filosofici che hanno caratterizzato l’uso del metodo storico-critico. Il tratto, che accomuna le nuove metodiche, consiste nella riscoperta delle peculiarità del testo letterario o poetico, nella sua ‘autonomia aperta’, la impedisce di risolverlo nella sua funzione informativa. Il testo letterario rivela che il linguaggio non è uno strumento, ma il medio in cui si istituisce per la prima volta il senso del soggetto e del mondo su cui apre’

³³⁹MERQUIOR, J. G. *A Austúcia da Mimese. Ensaios sobre a Lírica*, Topbooks, 1997², espec., 17; BLANCHOT, M., *O Mistério das Letras*, in *A parte do Fogo*, Rocco, RJ, 1997, 48-64. Sobre a relação entre a natureza da linguagem poética ou literária e sua ‘natural’ função estética, MUHANA, A. *Poesia e Pintura ou Pintura e Poesia. Tratado Seiscentista de Manuel Pires de Almeida*, Edusp, 2002, mais especificamente sobre a poesia, BLOOM, H., *A Angústia da Influência. Uma Teoria da Poesia*, Imago, RJ, 2002², e finalmente, LIMA, L. C., *Poesia e Experiência Estética*, in *Intervenções*, Edusp, SP, 2002, 39-56.

³⁴⁰PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell’unità letteraria del testo*, in in FRANCO, E. (org.), *Mysterium Regni. Ministerium Verbi*, EDB, Bologna, 2000, 89-108.

filosófico-literárias na interpretação de textos ‘sacros’. O problema de partida para muitos exegetas consiste na ‘absolutização’ da unidade literária, fundada em métodos (exclusivamente) sincrônicos, exigindo em contrapartida que se ignore a existência de um pressuposto unificante, implicado na noção de unidade literária do texto: esta não é outra coisa senão ‘reflexo’ da unidade entre o sujeito pensante e escritor, fundada no ‘eu’: *‘Infine, l’unità letteraria del testo non è altro che il riflesso dell’unità del soggetto pensante e scrivente. Il pressuposto unificante di ogni nostra attività di pensiero è l’io.’* (PESCE, 2000, 93)³⁴¹

Uma grande diversidade de posturas de teorias literárias atuais exerceu um forte influxo sobre a concepção sincrônica de textos antigos, como os do Novo Testamento, pontos de partida da exegese³⁴². Quase, negando a prioridade do método histórico-crítico que privilegia a máxima da concepção unitária do texto, a partir da pesquisa literária. No ambiente de exegetas do Novo Testamento, na concepção de Pesce, percebe-se uma convicção que abandona o esforço da diacronia, considerando todo e qualquer texto como uma unidade literária: *‘La convinzione secondo la quale ogni testo ha la sua unità letteraria, ormai largamente condivisa nell’esegesi degli scritti che la chiesa antica ha inserito nel Nuovo Testamento.’* (PESCE, 2001, 89)

Desde 1993 discute-se em relação às atividades dos exegetas em trânsito entre teorias literárias, como o estruturalismo, a retórica³⁴³, a narratologia e outras teorias recentes. Esta insistência resulta numa necessidade urgente de formular um modelo epistemológico em que as diversas dimensões da exegese convivam com

³⁴¹PAREYSON, L., *Esistenza e Persona*, il Melangolo, Genova, 2002, 189: *‘La persona dunque è al tempo stesso esistenza, cioè storia concreta del corporificarsi dell’iniziativa, compito di ideale e dovere in una vocazione ch’è la coerenza cercata nella vita entera, opera, cioè forma vivente e irripetibile dotata di validità assoluta e originalità esemplare, io (grifo é nosso!), cioè sostanza storica qualificata da una responsabilità essenziale, ed esercizio personale della ragione universale.’* Na mesma perspectiva de superação da crise moderna no campo das relações entre Filosofia e Religião: VATTIMO, G., *Depois do Cristianismo. Por um cristianismo não religioso*, Record, 2004.

³⁴²McKNIGHT, J., *Der hermeneutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge*, *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), 161-173, espec. 173: *‘Endlich, muss ich gestehen, sind die literarischen Methoden sehr beunruhigend und übberwältigen für Leser, die den Text Methoden kontrollieren wollen und den Sinn auf der Basis einer sicheren Grundlage entdecken wollen. Die gegenwärtige Literaturwissenschaft macht oft den Eindruck eines Übermasses an kritischen Ressourcen und Lesenweisen, die einander und den Text selbst an Vielschichtigkeit und kreativität übertreffen. Diese Charakterisierung ist stichhaltig. Aber wir sollten eine solche Komplexität un kreativität erwarten – angesichts des Wesens und der Möglichkeit biblischer Texte und der sich weiterentwickelnden Fähigkeit der Leser.’*; THISELTON, Anthony. *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, espec., 31-54.

³⁴³MARIN, M.(org.), *Retorica ed Esegese Biblica. Il Rilievo dei contenuti attraverso le forma*, Edipuglia, 1996.

um papel claro de respeitar a complexidade da natureza dos textos bíblicos ou religiosos³⁴⁴.

A tensão deste ambiente exegético reside no aparente desejo de abandono do exercício ‘crítico’ (de textos antigos), entendido na ótica da diacronia, visando a afirmação da unidade literária, pressuposto de certa concepção em teorias literárias atuais: *‘In realtà quello che abbiamo bisogno urgente è proprio un modello epistemologico in cui le diverse dimensioni dell’esegesi convivano con ruolo chiaro in modo a rispettare la complessità della natura dei testi.’*³⁴⁵.

Pois, quem sustenta que todo texto possui uma sua unidade literária complexiva, retém que todo o autor organiza os argumentos e os conteúdos que entende introduzir no texto segundo procedimento literário unitário, e possui uma estratégia compositiva *unitária*, segundo a qual são ordenadas literariamente as subseções do texto e qualquer mínima unidade literária ou seção, sendo assim deveria depender da compreensão literária unitária, esta, conscientemente, presidiria a escritura do texto.

E se pode afirmar que a tendência das teorias literárias que possuem um forte influxo sobre a exegese contemporânea tem levado a um forte contraste com a metodologia crítica³⁴⁶. Pois, a exegese tem como função primária reconduzir cada elemento explícito do texto à imaginação sócio-cultural de quem escreve, que é organizada, segundo esquemas que provêm sempre de concretas unidades de ação complexas estruturadas sob bases espaço-temporais. Seu papel, portanto, é reconstruir estas unidades de imaginação sócio-cultural do autor para permitir a

³⁴⁴PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell’unità letteraria del testo*, 91, nota 4; lê-se a mesma preocupação que advertimos ao incluir uma extensa seção de estudos sobre o Cristianismo primitivo, em sua relação com os textos bíblicos, mas em particular a importância da noção de **Cânon**. SEQUERI, P., *La Struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo*, in ANGELINI, G., *La Rivelazione Attestata. La Bibbia fra Testo Teologia*, Glossa, Milão, 1998, 3-28, espec., *‘la ragione teologica della speciale referenzialità di un sistema di testi che sono norma della Fede, perchè a differenza degli altri, possono essere riconosciuti, venerati e letti come parole di Dio. Ne deriva la necessità di formulare una adeguata teoria teologica del testo biblico e non soltanto una teoria interpretativa dei testi teologici della Bibbia. E dunque una intelligenza della fede che riguarda la qualità teologica del testo, non solo una comprensione credente del significato dei testi.’*

³⁴⁵PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell’unità letteraria del testo*, 91, nota 5.

³⁴⁶PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell’unità letteraria del testo*, 94, ARENS, E. E., *«Intentio Textus» und «Intentio Auctoris»*, 206, *‘Für die wissenschaftliche Interpretation der Bbibel in der Kirche bedeutet die Erkenntnis des Zusammenspiels von intentio lectoris, intentio textus und intentio auctoris m.E., dass diese Auslegung in einer historisch-kritisch fundierten und um sozial-, sprach-, text- und literaturwissenschaftliche Einsichten erweiterten Exegese den biblischen Text als bestimmter kommunikativer Absicht von ihren Autoren verfasste und ihren Redaktoren redigiert bzw. komponierte Schrift wahrzunehmen hat.’*

compreensão daquilo que ele queria veicular com os elementos introduzidos no texto.

‘il compito dell’esegeta è rendersi conto che esiste una dialettica tra l’organizzazione sintattica e retórica del testo (che funziona per unità letterarie) la sua organizzazione mentale (che funziona per unità socio-culturali). In questa dialettica, la cosiddetta unità letteraria del testo há un suo limite e una sua funzione precisa, se anche appunto, limitata.’ (PESCE, 2000, 105)

Sendo assim, a exegese deve ir além da análise literária, sem o qual a significação das leituras, isto é, da interpretação, jamais terão seu sentido estrito, sua função e seu projeto comunicativo bem compreendidos: *‘come un’esegesi che non vada oltre l’analisi letteraria di un testo compia un’operazione esegeticamente legittima, ma solo parzial e secondaria, la quale, presa da sola non permette la comprensione del significato del testo, né nel suo complesso, né le sue parti’* (PESCE, 2001, p. 93)

Aliás, problema que afeta as análises estritamente estruturalista, que não propõem algo para além do texto. No estruturalismo, em geral, não há espaço para a compreensão inclusiva do ‘mundo do leitor’ e o texto não implica no evento e não se refere à realidade, enquanto acontecimento e verdade ‘dita’ pela palavra, sua inscrição, como bem critica, Paul Ricoeur *‘In quanto lettori possiamo rimanere in questa sospensione del testo, trattandolo come testo senza mondo e senza autore, nel quale lo speghiamo per mezzo delle sue relazione interne, della sua struttura. Oppure possiamo rimouvere la sospensione del testo e portarlo a compimento nella parola, restituendole alla comunicazione vivente: allora lo interpretiamo’*,³⁴⁷.

O exercício da exegese exigiria uma superação de certos aspectos heurísticos de teorias literárias contemporâneas. Parece que ‘o limite’ deste

³⁴⁷ RICOEUR, P., *Dal Testo all’Azione. Saggi di Ermeneutica*, Jaca Book, Milão, 1989, 141; é o que afirma sobre a Hermeneutica de Ricoeur, DOSSE, F., *Paul Ricoeur revoluciona a História in A História à prova de Tempo. Da História em Migalhas ao resgate do sentido*, Unesp, 2001, 71-100, espec., 75: *‘Ricoeur mantém a tensão interna à escrita que com a ficção tem em comum as mesmas figuras retóricas, mas que também pretende ser sobretudo um discurso sobre a verdade, um discurso de representação de algo real, um referente ao passado’*; ALMEIDA, D.M., *Subjetividade e Interpretação: a questão do sujeito*, in CESAR, C.M., (org.), *Ricoeur. Ensaio*, 77-94.

diálogo entre Exegese e Teoria(s) literária(s) seja aquele de oferecer um produto incompleto da compreensão do texto bíblico³⁴⁸.

No entanto, os pressupostos metateóricos de W. Iser e sua aplicação à exegese de textos bíblicos, admitem a concepção de realização ou atualização de texto, implicada no exercício exegético de textos bíblicos, que possui um forte apelo em relação aos princípios hermenêuticos levantados pelas teorias da estética da recepção³⁴⁹:

‘La recezione di um texto, infatti sia essa ascolto o lettura o la sua esecuzione performática, opera non solo la creazione di um significato, ma provoca azioni e modificazioni.’ (PESCE, 2001, p. 102).

Além disso, a concepção de texto (bíblico) implica na realidade complexa que envolve os processos de leitura, na medida em que um texto pode ser ‘definido’ como um objeto ou produto de uma determinada cultura através do qual um escritor (seja ele autor (a) ou redator(a) indivíduo ou expressão de uma instituição ou comunidade) transpõe, em símbolos gráficos, sobre um suporte material, e no interior de uma tentativa de uma unidade literária, os conteúdos da própria imaginação sócio-cultural³⁵⁰ e um projeto de transformação dos próprios destinatários, os quais o recebem no interior de uma *performance* cultural comum.

Ora, nesta direção não se poderia admitir o texto, enquanto ‘produto cultural’ sem mundo, isolado da ação complexa no qual no qual foi produzido e usado.

Mas o que significa que o texto é ‘objeto’? Significa inserí-lo no universo dos artefatos³⁵¹ da cultura humana, como um par de óculos, um automóvel, também o texto não pode ser definido prescindindo da ação ou performance para a

³⁴⁸ PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell’unità letteraria del testo*, ele insiste fortemente que a exegese supere atividade literária, entendida como afirmação de um texto unitário: 105, *‘L’esegesi che si preoccupa solo dell’unità letteraria si limita allo stratto più superficiale del testo e non è perciò in grado di comprendere il senso delle affermazioni esplicite del testo che sono strutturalmente legate agli strati meno espliciti’*; BERTULETTI, A., *Esegesi bíblica e Teologia sistemática*, 133-160.

³⁴⁹ *Wolfgang Iser’s theory of Reader-Interaction and its Utilization in Biblical Studies* in THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan, Michigan, 1992, 515-550; PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell’unità letteraria del testo*; ARENS, E. E., *«Intentio Textus» und «Intentio Auctoris»*, espec. 198-204.

³⁵⁰ RICOEUR, P., *L’Immaginazione nel Discorso e nell’Azione*, in *Dal Testo all’Azione*, 205-227.

³⁵¹ H. WHITE, H., *O Texto Histórico como Artefato Literário*, in *Trópicos do Discurso. Ensaio sobre a Crítica da Cultura*, Edusp, 2001², 97-115.

qual foi produzido: *‘ciò implica che il testo non possa essere isolato né dall’insieme degli atti che servono a crearlo, né dall’insieme degli atti che servono a utilizzarlo.’*³⁵²

Como já havíamos observado na exposição de Pareyson, um texto pode ser compreendido à luz da metáfora de uma partitura musical. Pois quem escreve uma partitura deve conhecer o instrumento musical que executará esta partitura. Um texto, portanto, implica numa ação conjunta de quem cumpre a ação de escrever, de um lado, e do outro, leitores(as) quem devem exeEle discorda, no entanto de Iser, que se limita a sublinhar este fator como relevante sobre outros, isto é, que textos ganham realidade (sentido) somente quando lidos, fora de seu específico desempenho, ou como diria Baktin na sua realização do texto, na qual ele não é somente lido, mas ouvido e representado³⁵³.

*‘No Escritor o pensamento não dirige a linguagem: o escritor é ele mesmo um novo idioma que se constrói que inventa meios de expressão e se diversifica segundo seu próprio sentido. O que chamamos de poesia talvez seja apenas a parte da literatura onde essa autonomia se afirma com ostentação’*³⁵⁴.

2.

Argumentos de Arens

‘Erfolgt damit einerseits eine Betonung der Freiheit und Autonomie der Leser gegenüber dem Text, so sind diese gleichwohl eingeschränkt, insofern si durch die Vorgaben ihrer Intenpretationsgemeinschaften kanalisiert und gesteuert werden. Im diese Fall wird damit entweder die intentio lectoris, also die

³⁵² PESCE, M. *I Limiti delle teorie dell’unità letteraria del testo*, 95; RICOEUR, P., *Il Modello del Testo: L’Azione sensata considerata come un Testo, Dal Testo all’Azione*, 177-203; DOSSE, F., *Paul Ricoeur revoluciona a História in A História à prova de Tempo. Da História em Migalhas ao resgate do sentido*, Unesp, 2001, 75: *‘Roger Chartier, com os sociólogos, também está muito interessado num segundo ponto de encontro com Ricoeur, que é a centralidade da leitura. Erigida em paradigma, essa teoria da leitura está no cerne do projeto hermenêutico de Ricoeur, desenvolvido sobretudo em Du texte à l’action. Com a leitura, toca-se nas condições de uma hermenêutica da consciência.’*

³⁵³ Uma outra aplicação da obra de Iser às questões da ação da exegese: BOYARIN, D. *The Ethnography of Reading*, Berkley, 1993.

³⁵⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *A Prosa do Mundo*, Cosac & Naif, SP., 2002, 9; isto está presente na dimensão da interpretação bíblica, nas perspectivas apresentadas na teoria do texto de Paul Ricoeur e nas discussões levantadas por BERTULETTI, A., *Esegesi bíblica e Teologia sistemática*, 133-160, espec., 138: *‘La riduzione del linguaggio alla sua funzione strumentale occulta la diemnsione più originaria del linguaggio. Il testo letterario rivela la dimensione intransitiva del lingaggio per il suo carattere di ‘opera’, cioè di una attività in cui il soggetto accede al senso attraverso la forma che egli conferisce al significante.’*

*Abschit des individuellen Lesers oder die intention lectorum, das Interesse sowie die Intentio einer kollektiven Leserschaft bzw. Lesergemeinschaft, zur bestimmenden Grösse*³⁵⁵.

Arens, analisando o documento ‘*A Interpretação da Bíblia na Igreja*’ (Roma, 1993) insiste sobre a importância da metodologia hermenêutica da estética da recepção, ao afirmar que o documento, enquanto exprime a consciência atual da Igreja, entende que não exista leitor ou texto no vácuo, sendo assim o mesmo ocorre com a interpretação³⁵⁶.

Ao comentar a discussão entre W. Iser e S. Fish³⁵⁷, conclui que, a autonomia dada à interpretação como norma atual em alguns ambientes pode levar a leitura bíblica a distanciar-se de sua natureza própria, sempre no horizonte da Igreja, enquanto comunidade interpretativa.

Em torno do texto, num horizonte de interpretação, a questão central permanece, no entanto a espinhosa noção de ‘intenção’³⁵⁸. A proposta consiste numa forma de sistematização do texto como paradigma da exegese³⁵⁹ na articulação em três dimensões da intenção: do autor, do texto e do leitor: ‘*Um der verschiedenen Dimensionen der Intention gewahr und ihene gerecht zu werden, ist m.E. in Anknüpfung an hermeneutische, texttheoretische und rezeptionsästhetische Einsichte ein kommunikatives Verständnis von Texten angebracht. Ein solches pragmatisches Verständnis begreift Text als Kommunikationselemente bzw. als kommunikative Handlungen zwischen Subjekten, die Medium mündlichen bzw. schriftlicher Text miteinander über etwa kommunizieren und sich dabei zugleich miteinander über etwas zu verständigen suchen.*’³⁶⁰

De fato, na atual discussão da hermenêutica bíblica em diálogo com estudos literários, estão presentes métodos que implicam em campos de pesquisas

³⁵⁵ ARENS, E. E., «*Intentio Textus*» und «*Intentio Auctoris*», 200.

³⁵⁶ ARENS, E. E., «*Intentio Textus*» und «*Intentio Auctoris*», 200: ‘*Gegenüber ebenso dezidiert wie einseitig leserorientierten Auffassungen suchenrezeptionästhetische Ansätze, zwar die produktive Rolle des lesers herauszuarbeiten, diese indes an die Vorgaben des Textes zu binden.*’

³⁵⁷ ARENS, E. E., «*Intentio Textus*» und «*Intentio Auctoris*», 200-202.

³⁵⁸ LOTMAN, J.M., *Die Struktur literarischer Text*, W. Fink, München, 1972, RICOEUR, P., *La Semantica dell’Azione*, Jaca Book, 1986; ECO, U., *Intentio Lectoris, Apontamentos sobre a Semiótica da Recepção*, in *Os Limites da Interpretação*, Perspectiva, 2000, 1-20; -----, *Entre autor e Texto*, in *Interpretação e Superinterpretação*, Martins Fontes, SP,

³⁵⁹ RICOEUR, P., *Il Modello del Testo: L’Azione sensata considerata come un Testo, Dal Testo all’Azione*, 177-203, indispensáveis, ----, *Ermeneutica Filosofica ed Ermeneutica Biblica*, in *Dal Testo*, 115-129; -----, *Essais d’herméneutique biblique*, in *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie*, Seuil, Paris, 1994.

³⁶⁰ ARENS, E. E., «*Intentio Textus*» und «*Intentio Auctoris*», 201.

destas três direções: autor, texto e leitor. Um triângulo obrigatório na formulação de leituras influenciadas pelas teorias da estética da recepção e do efeito.

Somente a consideração indissociável entre estas três dimensões apontadas pelas ênfases de diversas teorias hermenêuticas torna viável a aplicação de novas metodologias e abordagens literárias à exegese bíblica: *‘Gefragt wird hier, welcher literarischen Mittel sich der biblische Autor bediente, in welcher Absicht er dies in bezug auf seine ursprünglichen Adressaten tat und was er damit bei ihnen erreichen und bewirken wollte.’*³⁶¹

Na seção seguinte atingimos o nódulo das questões já apresentadas como discussão, através da aplicação da exegese bíblica de aspectos das teorias da estética da recepção de Wolfgang Iser.

3.6

W. Iser na Atualidade da Exegese Bíblica

Entre os autores que construíram sistemas de relações interdisciplinares entre a exegese de textos bíblicos e ciências sociais, Filosofia e, em particular a Teoria Literária atual³⁶², relacionando os métodos de interpretação da literatura com a hermenêutica bíblica, destaca-se o trabalho de Anthony Thiselton. Pela produção de vasto material sobre os resultados obtidos, nestes últimos trinta anos, sobre as operações interdisciplinares, que ocorreram no âmbito da academia, da Igreja e da própria sociedade³⁶³.

Nosso interesse concentra-se na exposição das relações entre a teoria de W. Iser no âmbito da produção exegética, e, em que medida, a teoria de leitura de Iser influencia a metodologia de exegese cristã contemporânea, em suas questões hermenêuticas?

³⁶¹ ARENS, E. E., «*Intentio Textus*» und «*Intentio Auctoris*», 201-2; ORECCHIA, C., *Univocità e polisemia del testo biblico nella storia dell'interpretazione*, in ANGELINI, G., *La Rivelazione Attestata. La Bibbia fra Testo Teologia*, Glossa, Milão, 1998, 99-132.

³⁶² MCKNIGHT, E. *Der hermeutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge in der neutestamentlichen Bibelinterpretation*, **BZNF 41/2** (1997), Paderborn, 161-173; HENGEL, M. *Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft*, **NTS 40/3** (1994), 321-357; LAMPE, P. *Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament*, **NTS 43/3** (1997), 347-366; MÜLLER, M. *Neutestamentliche Theologie als Biblische Theologie. Einige grundsätzliche Überlegungen*, **NTS 43/4** (1997), 475-490; SCHRÖTER, J. *Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentliche Wissenschaft: Aspekte und theologische Perspektiven*, **NTS 46** (2000), 262-283).

³⁶³ THISELTON, Anthony. **New Horizons in Hermeneutics**, Zondervan, Michigan, 1992.

Inicialmente exporemos brevemente a obra de Thiselton, como hermeneuta bíblico, enfocando seu trabalho sobre as questões metodológicas da teoria hermenêutica de Wittgenstein. Depois, passaremos às questões das relações da teoria da leitura de W. Iser em contacto com a exegese bíblica.

Concluiremos com algumas críticas de teóricos da literatura em relação às muitas lacunas desta relação em curso, que, de certa maneira, devem iluminar o futuro desta relações da Exegese e as teoria de W. Iser.

Thiselton: Obra hermenêutica

Thiselton quis elaborar também uma abordagem hermenêutica fundada sobre Wittgenstein³⁶⁴, não aquele dos *Tractatus*, mas aquele das pesquisas filosóficas. Para Thiselton, pode-se sintetizar sua pesquisa sobre esta perspectiva hermenêutica de Wittgenstein em ao menos quatro pontos:

1. Em primeiro lugar, usa-se para abrir uma prospectiva que nos permita notar aquilo que era já existente e a ser descoberto;
2. Em segundo lugar, ele não se ocupa dos conceitos gerais da lógica formal, mas de caracteres particulares de específicas situações lingüísticas, o que pode levar a mutações conceituais;
3. os jogos lingüísticos são baseados sobre a vida e a atividade humana, as quais desembarcam no futuro e podem, portanto, estar sujeitas aos câmbios temporais;
4. não existe nenhum *a priori* lógico por trás do aprendizado e da formação no curso da vida humana que nos coloque nas situações nas quais utilizamos a linguagem.

Esta concepção de Wittgenstein, segundo Thiselton, é muito próxima daquela entendida por Heidegger, que, o mundo do *Dasein* é alguma coisa anterior às relações de pensamento sujeito-objeto e às proposições cognoscitivas. Com efeito, se bem que a noção de jogos lingüísticos de Wittgenstein não seja idêntica à noção de mundo de Heidegger, é claro, que existe um estreito paralelismo entre estes dois conceitos.

³⁶⁴The Two Horizons, Exeter, 1980.

O uso da Teoria de W. Iser na Exegese Bíblica³⁶⁵

A grande mudança de paradigma, neste período da teoria literária, é marcada pela passagem de ênfase do formalismo e do estruturalismo, com seu acento no sistema textual para o pós-estruturalismo, as teorias do leitor-resposta e abordagens pós-modernas, nas quais a ênfase é movida do texto, nele mesmo, para leitores e leituras comunitárias: as teorias do *Reader-response* chama atenção para o papel ativo de comunidade de leitores, construindo aquilo que conta para eles: *aquilo que o texto significa*.

Partindo do ponto de vista da interpretação bíblica, uma contribuição potencialmente positiva é oferecida por modelos nos quais se dá ênfase sobre *o papel de leitores como participativa e ativa*.

Entre os teóricos desta corrente, mais notadamente Wolfgang Iser, desenvolveu-se uma teoria da percepção, para estabelecer do papel do leitor, *in filling*, ou *in completing*, uma significação que poderia permanecer somente mais potencial que atual. Isto diz respeito à atualização de textos no tempo-horizonte de leitores.

Em termos teológicos, esta teoria parece ser coerente com expectativas que, lendo o texto bíblico, entendam constituir não um exercício para expectadores passivos, mas como um evento e um processo criativo. Todavia, estas teorias também abraçam um campo variado de suposições meta-teóricas. Algumas, levantadas agudas dificuldades filosóficas sobre o papel da comunicação do conhecimento na transmissibilidade ou comunicabilidade de texto, e na capacidade de textos em formar ou transformar as expectativas de leitores do lado de fora de suas comunidades, teriam grande pendor interpretativo. Eles solicitam, para o possível colapso da crítica ou a interpretação sócio-crítica, uma leitura sócio-pragmática na qual serve somente afirmar a anterioridade de normas comunitárias.

³⁶⁵Wolfgang Iser's theory of Reader-Interaction and its Utilization in Biblical Studies in THISSELTON, Anthony. **New Horizons in Hermeneutics**, Zondervan, Michigan, 1992, 515-550.

O mais polêmico e radical conceito de uma teoria sócio-pragmática, contextual-relativa vem da caneta de Stanley Fish³⁶⁶. Já Norman Holland³⁶⁷, vê engajamentos ou “transações” com textos como explicações e afirmações da prioridade da identidade de leitores. Embora existam fortes afinidades entre a posição de Fish e aquele de Richard Rorty, Fish fracassou em sua tentativa de desenvolver sua teoria literária do contexto-relativo em uma adequada ou convincente filosofia da linguagem; pois, se o “significado” é submetido no horizonte apriorístico de leitores-comunidade, não estamos distantes da posição de Gadamer, uma vez que nós construímos engajamentos entre leitores e textos, como interações entre dois horizontes, cada qual é primeiro a ser respeitado antes da fusão destes dois horizontes tomarem seu lugar.

A Teoria Moderada de Iser. Suas aplicações exegéticas

O filosófico *background* da teoria literária de Wolfgang Iser é desenvolvida a partir de Roman Ingarden, que foi discípulo de Husserl³⁶⁸. Seguindo Ingarden, Iser sublinha que objetos de percepção não são notados exhaustivamente pela consciência do sujeito, mas nos termos nos quais estes são apresentados. Uma medida de incongruência está envolvida em toda forma de percepção. A percepção do sujeito *fills in*, aquilo que é emitido pela construção, daquilo que não é dado na consciência fenomenológica de Husserl.

Ingarden expande este modelo de “preenchimento fora do esquema”. O mais claro exemplo nas teorias de expectativa de percepção é aquele da percepção tridimensional, pois não podemos “ver” o que está por trás ou todos os ângulos de um objeto, mas nós *construímos* liames para além da imediata percepção. Iser sublinha que este princípio pode ser aplicado e entendido à narrativa literária. O texto frequentemente não especifica se um objeto tem certas propriedades, mas nós regularmente preenchemos o que pressupomos e construímos. A noção da

³⁶⁶ *Interpreting the Variorum*, in RICHTER, D.H. **The Critical Tradition. Classic Texts and Contemporary Trends**, Bedford/St.Martin's, Boston/New York, 1998², 977-990.

³⁶⁷ *The Question: Who Reads What How?* in RICHTER, D.H. **The Critical Tradition. Classic Texts and Contemporary Trends**, Bedford/St.Martin's, Boston/New York, 1998², 969-976.

³⁶⁸ LAVIGNE, J.-F., *Heusserl et la Naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, PUF, Paris, 2005.

atividade de leitores ativa os preenchimentos de “brancos” no texto, e isto torna-se um tema central na teoria de Iser.

Iser desenvolve de Ingarden a noção de que o leitor *atualiza e concretiza* dimensões de significação que, de outra maneira, seria somente potencial, mais que atual. Para Iser, efeitos e resposta são propriedades tanto de textos como de leitores, o texto representa um efeito potencial que é realizado em processos de leitura. Enquanto processos de leitura envolvem a re-organização ou agrupamento de sistemas de pensamento invocados pelo texto, a obra literária permanece, para Iser, potencialmente um ato comunicativo. Isto o impulsiona para o mundo extralingüístico. Para descrever o processo de leitura, é necessário iluminar operações em que o texto é ativado no leitor. Ele utiliza a imaginação do leitor, percepções, a capacidade de criar sinopses e ajustar cada situação em *focus* respectivos.

Mais fundamentalmente, Iser distingue explicitamente entre a teoria da *reader-response*, que tem sua raiz, no texto, e a teoria da recepção que se origina da história de julgamento de leitores. Iser, diferentemente de Fish e outros, sublinha o aspecto de instabilidade e o *status* de indeterminação independentemente da atualização no processo de leitura. A “atualização” é o resultado da interação entre o texto e o leitor.

Iser argumenta, em relação à noção de “competência do leitor”, que códigos interpretativos refletem inevitavelmente alguma coisa da cultura própria de um leitor: este leitor historicamente condicionado é o leitor “real”. Por contraste, a categoria técnica de “leitor ideal” poderia necessitar ter um código idêntico àquele do autor. Assim, um leitor permanece, todavia, hipoteticamente “ideal” muito mais que empiricamente atual, porque este personagem permanece ele ou ela, um ser ficcional. Trata-se, para Iser, da noção de “leitor implícito”, como construção análoga àquela tipificação do leitor “competente”.

Em matéria de detalhes, Iser distingue suas posição daquela de Ingarden, mas estipula que seu conceito próprio de “vazio” designa uma vacância na abrangência de sistemas de texto, o preenchimento de coisas sobre a interação de raízes textuais. Parte deste acabamento, para Iser, envolve a edificação e o estabelecimento de “conexões” entre diferentes segmentos do texto. Ele explora dois *axes* da interação: a possibilidade de infinita polivalência é restringida por apropriada competência de leitura, na qual se presta atenção às características

textuais como interconexões e códigos, de outra parte, sua teoria vê a interação texto-leitor matriz produtiva que torna apto o texto para ser significativo em uma variedade de contextos. Felizmente, Iser enfatiza o aspecto restritivo especialmente, com referência para textos expositivos e aspecto de matriz produtiva, especificamente em relação a textos literários.

A abordagem de Iser oferece um amplo emprego para nossos comentários de “atualização” de textos bíblicos no tempo/horizonte de leitores/ouvintes.

Uma primeira exemplificação vem de Susan Wittig³⁶⁹, num artigo dedicado às questões de narrações polivalentes. Nele, a autora explora as perspectivas semióticas oferecidas por C.S. Peirce e Charles Mores, notando o papel do *axe* pragmático ou retórico entre emissor e receptor. Polivalência argumenta a autora, é gerada, inicialmente, em diferentes perspectivas da parte de sucessivos receptores, segundo, por múltiplos códigos, nos quais se produzem múltiplas significações, e terceiro, pelas relações interativas entre mais de um sistema semiótico. Uma parábola desenvolve, ao mesmo tempo, em uma tensão polivalente, o referencial ou sistema semiótico literal do mundo de cada dia e o sistema contribui para que o leitor se torne co-autor com o texto de dupla conotação.

Ela, voltada para a Semiótica e tomando aspectos da abordagem de Iser, observa que a falta de conexões sintáticas ou semióticas e a omissão de detalhes convidam o leitor a estabelecer conexões, que o texto não lhe oferece. Ela considera como exemplo a *Parábola do Filho Pródigo* (Lucas 15,11): *And he said, 'There was a man who had two sons'*³⁷⁰ As dimensões de “aplicação” ou extensão “metáforica” é instável, mas coerente com a “finalidade” ou “propósito” da parábola³⁷¹.

³⁶⁹ *A theory of Multiply Meanings*, **Semeia** 9, 1977, 75-105.

³⁷⁰ Um estudo atual da parábola com grande abertura para questões interdisciplinares: MARCHESELLI-CASALE, C. “*Allora si mise a riflettere sulla sua situazione e (si) disse*”. *Una difficile interrelazione familiare spazzata, si rilancia (su Lc 15,11-32)*, in FRANCO, Ettore (org.), **Mysterium Regni. Ministerium Verbi**, EDB, Bologna, 2000, 355-378.

³⁷¹ ZUMSTEIN, Jean, Parábola, in LACOSTE, J.-Yves (ed.), **Dicionário Crítico da Teologia**, Loyola/Paulinas, SP, 2004, 1340-1343, considera parábola, p.1340, “*modo de expressão literário e teológico de Jesus histórico*”. Além das relações com metáforas e comparações. Um estudo atualizado e bem completo sobre esta forma ou gênero no ambiente literário do Novo Testamento e suas relações com outros ambientes: CASCIARO, J.M. *Para uma hermenêutica de las Parábolas evangélicas*, in FRANCO, Ettore (org.), **Mysterium Regni. Ministerium Verbi**, EDB, Bologna, 2000, 323-344.

Esta finalidade consiste em não criar uma particular significação, mas criar as condições sobre as quais a criação de sentido pode ser definida e examinada por cada perceptor³⁷². Em outras palavras, a parábola expõe o auto-conhecimento, porque a *maneira* como o leitor completa o significado constitui parte da função reveladora e do auto-envolvimento da parábola. Em Robert Funk³⁷³, encontramos um paralelo, ele toma o mesmo exemplo parabólico (Lc 15,11-32) e argumenta que o texto, ele mesmo, transforma o auditório para dentro de uma das duas categorias reativas: por suas respostas, o auditório identifica-se a si mesmo com as críticas farisaicas (*And the Pharisees and the scribes murmured, saying, 'This man receives sinners and eats with them.'*), feitas, em consequência da atitude do filho mais velho (*But when this son of yours came, who has devoured your living with harlots, you killed for him the fatted calf!*) ou com o mais jovem arrependido que retorna³⁷⁴.

Uma segunda exemplificação do modelo de Iser, na interpretação bíblica, é oferecida por James L. Resseguie³⁷⁵. Como Susan Wittig, ele sublinha o papel do envolvimento do leitor, e a parte do leitor no preenchimento de buracos (*filling gaps*), no texto, e na perspectiva particular, dele ou dela. Ele empenha-se em encontrar um lugar para ambas as possibilidades das “infinitas” variações de atualização, e uma medida de constrangimento de parte do texto.

Ele explora a narrativa do jovem rico (Mc 10,17-22) no momento em que este homem, ao ouvir Jesus, retira-se cabisbaixo, da sua grande riqueza (v.22 *At that saying his countenance fell, and he went away sorrowful; for he had great possessions.*) Resseguie, em linha com a restrição do texto, aplica-se ao contexto de Marcos (autor do Evangelho), mas, em linha com a ênfase do papel do leitor, ele chama atenção para a parte jogada pela opulência para o leitor a pela seu/sua axioma particular sobre a riqueza.

Isto corresponde precisamente ao aspecto dual ou acrescido de ambivalência do modelo metateórico de Iser, contra o qual desenvolve Fish toda a sua crítica sobre uma questão central: o texto ou a leitura comunitária?³⁷⁶

³⁷² WITTIG, S. *A theory of Multiply Meanings*, 95-96.

³⁷³ **Language, Hermeneutic and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology**, Harper and Row, New York, 1966.

³⁷⁴ FUNK, R. **Language, Hermeneutic and Word of God**, 17.

³⁷⁵ *Reader-Response Criticism and Synoptic Gospel*, in **Journal of the American Academy of Religion** 52 (1984), 307-324.

³⁷⁶ FISH, S. “*Why No One’s Afraid of Wolfgang Iser*”, in **Doing What Come Naturally**, 68-86.

Para Fish, Iser admite que significação (para a satisfação dos pluralistas) existe somente quando este é lido, atualizado e interpretado, mas Iser também imagina (para a satisfação de objetivistas e tradicionalistas) que a significação é uma concretização do que era potencialmente “aí” no texto.³⁷⁷

Robert M. Fowler (1981) & J.M. Bassler (1986) também levantam questões acerca da narrativa de S. Marcos, tendo como base o modelo de leitor-resposta. Eles distinguem entre leitor-efeito, no qual pode pertencer ao processo, ou atividade de leitura, o texto de Marcos, temporariamente, desde o primeiro tempo, e o efeito da segunda ou subsequente leitura, nas quais retrospectivas, perspectivas e conhecimento são extraídos do texto de sua peculiar narrativa temporal. Ambos prestam uma particular atenção para o milagre dos alimentos em referência ao pão no texto de S. Marcos (Mc 6,30-44; 8,1-10; 14,22). Em seu sugestivo livro *Loaves and Fishes*³⁷⁸, questionam a suposição de que em processos lineares ou temporais de leitura, leitores de Marcos esperaram projetar para trás de Mc 6 e 8, um antigo material sobre a última Ceia.

O modelo teórico de Iser provê os instrumentos para esta abordagem e os conhecimentos de Fowler sobre o valor do trabalho de Iser sobre a antecipação ou retrospectão em processo de leitura. Segundo Fowler, Iser mostra que durante do processo de leitura existe uma interseção ativa de antecipação e retrospectão³⁷⁹. O processo de leitura envolve ambas as suposições acerca daquilo que vem a, e uma reflexão sobre o que é o passado.

J. Bassler³⁸⁰ também traça as guinadas e mudanças pelas quais o texto de Marcos parece provocar o leitor a esforçar-se com aparentemente insolúveis “quebra-cabeças”.

O esquema parece aquele criado pelos buracos numa narração, como que para manter o leitor em algum suspense e na escuridão que segue inicialmente o leitor, assim como para compartilhar com os discípulos aquele sentimento de perplexidade sobre Jesus. Ambos os autores estão baseados na frase dos discípulos em 8, 4 (*And his disciples answered him, 'How can one feed these men with bread here in the desert?'*).

³⁷⁷ FISH, S. *“Why No One”s Afraid*, 86.

³⁷⁸ **Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel Mark**, Chico, Scholars Press, 1981.

³⁷⁹ **Loaves and Fishes**, 171.

³⁸⁰ *“The Parable of the Loaves”* **Journal of Religion** 66 (1986), 157-172.

O *release* da informação, a organização em conjunto dos pedaços do quebra-cabeça, todos vêm para serem arquivados pelo texto e lidos gradualmente, até a Eucaristia e Cruz em Marcos 14, trazendo um entendimento retrospectivo do significado deste longo quebra-cabeça com o texto.

E sentido metafórico, a pretensão de Iser em seu mais antigo livro, *The Implied Read* (1974)³⁸¹, reivindica, por isso mesmo, que a obra é maior que o texto, ao afirmar que *o texto só toma vida quando ele é realizado (...) A convergência de texto e leitor leva a obra literária à existência* (ISER, 1974, p. 275).

Outro autor R. Alan Culpepper, na obra *Anatomy of the Fourth Gospel* (1983), combina elementos das ferramentas conceituais de Iser com outros elementos metodológicos desenvolvidos das teorias narrativas de Gérard Genette e Seymour Chatman.³⁸²

O autor utiliza, também, o aparato Standard vindo do *New Criticism*, como “ponto de vista”, mapa de desenvolvimento, ironia entre outros. O foco de interesse de Culpepper não funciona em João como uma “janela” para dentro da comunidade joânica, mas como um “espelho” no qual se vê o mundo. O texto joânico chama o leitor a fazer deslocamentos/movimentos. “Conduzido pelo narrador”, o autor envia sinais nos quais estabelece expectativas, distâncias e intimidade que poderosamente afeta o senso de identificação e envolvimento do leitor.

A finalidade ou propósito implícito da narrativa evangélica é uma antiga irrevogável pretensão do evangelista, aquela de alterar as percepções do leitor: *to ‘see’ the world as the evangelist sees it.*³⁸³

Culpepper introduz o trabalho de distinção de Chatman no qual notamos distinções entre tempo-narrativo e seqüência natural, entre história e discurso, entre narrador e narrativa junto com as distinções de Wayne Booth entre um autor e o “autor implícito”. O autor implícito é uma construção literária que determina o

³⁸¹ ISER, W. **The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett**, Baltimore, John Hopkins, 1974.

³⁸² CULPEPPER R. A. **Anatomy of the Fourth Gospel A Study in Literary Design**, Fortress Philadelphia, 1983, 6-9,20-27, 54-70. Uma avaliação sobre a pesquisa deste autor no conjunto dos estudos literários sobre o Evangelho de S. João, LEON-DUFOUR, X. *Ou en est la recherche johannique? Bilan et Overtures*, in MARCHADOUR, Alain **Origine et Posterité de L’Évangile de Jean**, Cerf, Paris, 1990, 17-42, espec. B. *Approche littéraire* e C. *Approche Sémiotique*, 31-36.

³⁸³ CULPEPPER R. A., **Anatomy of the Fourth Gospel**, 4.

quanto e o que lemos. O narrador comunica-se diretamente com o leitor, o autor implícito deve ser deduzido da narrativa.

Culpepper concede que, somente de tempo em tempo, isto surge como uma distinção clara no Evangelho de João. Em João 21, 24 (*this is the disciple who is bearing witness to these things, and who has written these things; and we know that his testimony is true*)³⁸⁴ o autor implícito é identificado como o discípulo amado. Desde que o seja entendido como uma testemunha, o evangelho “ousado em sua perspectiva” estabelece uma autoridade e “ponto de vista” para o narrador³⁸⁵.

Culpepper expõe a relevância de cada categoria literária, como narrativas temporais, planos de desenvolvimento, e caracterização em João. Nós consideramos os papéis nos quais estas podem jogar em nossa discussão da teoria narrativa.

Culpepper se volta mais especificamente para os aspectos do leitor/resposta em seu exame dos comentários implícitos joânicos como um artifício retórico. Aqui João regularmente emprega “mal-entendido” como narrativas características. O exemplo Standard inclui Jo 2, 19-21 (*Jesus answered them, ‘Destroy this temple, and in three days I will raise it up.’*²⁰ *The Jews then said, ‘It has taken forty-six years to build this temple, and will you raise it up in three days?’*²¹ *But he spoke of the temple of his body.*), **Jo 3, 3-5**; (*Jesus answered him, ‘Truly, truly, I say to you, unless one is born anew, he cannot see the kingdom of God.’*⁴ *Nicodemus said to him, ‘How can a man be born when he is old? Can he enter a second time into his mother’s womb and be born?’*⁵ *Jesus answered, ‘Truly, truly, I say to you, unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God.’*), entre outros³⁸⁶.

Estes aspectos também envolvem a comunicação “taciturna” de que o instante ou o pestanejar do autor implícito ou a ironia joanina sobre alguns sujeitos como a origem de Jesus (1,46; *Nathanael said to him, ‘Can anything good come out of Nazareth?’*; 7,52; *They replied, ‘‘Are you from Galilee too? Search and you*

³⁸⁴ Um estudo exegético atualizado sobre esta perícopa do Evangelho de João baseado nos contextos intra-textuais: THYEN, H. *Noch einmal: Johannes 21 und “der Jünger, den Jesus liebt”*“, in HARTMAN, L. **Texts and Contexts. Biblical Text in their Textual and Situational Context**, Scandinavian University Press, Oslo, 1995, 147-190.

³⁸⁵ CULPEPPER R. A. **Anatomy of the Fourth Gospel**, 48.

³⁸⁶ CULPEPPER R. A. **Anatomy of the Fourth Gospel**, 161-162.

will see that no prophet is to rise from Galilee.’) ou o *doublé entendre* da “bom vinho” reservado para o final. Culpepper expõe o papel da ironia dramática do simbolismo e do mal-entendido para a estimulação do leitor para levá-lo a fazer sua própria resposta. Esta linguagem nos situa no âmbito das teorias hermenêuticas de Dilthey.

Culpepper conclui que o leitor moderno deve entrar imaginativamente. Se necessário, através da “pretensão”, dentro daquilo que o evangelista assumiu aos seus leitores no primeiro século, conhecido ou ensinado. Nas palavras de Iser, o “leitor implícito” (isto é, o leitor-construído para aquilo que texto opera): *incorporadas todas as predisposições necessárias para uma obra literária exercitar seu efeito, encontrar no texto “convites para compartilhar percepções”*³⁸⁷.

Um outro importante exemplo reside na tentativa de formular, no contexto do livro do Apocalipse, uma experiência de comunicação. O texto refere-se à seção das 7 cartas às Igrejas do círculo da Ásia Menor. Nesta unidade, Apoc 2-3, o autor aposta na implicação da comunicação literária no mundo do texto, como estratégia nas relações com o leitor atual, envolvido pela dinâmica de relações entre ouvintes e leitores antigos, aqueles da narrativa e os leitores modernos.

Com R.L. Jeske³⁸⁸, temos um quadro muito interessante de interpretação do termo “ser movido pelo Espírito” ou de “estar totalmente no âmbito do Espírito.”

Este trecho situa-se no livro do Apocalipse 1,9, exatamente na introdução da obra. Aí temos descrita a comunicação entre o “vidente” da ilha de Patmos (João) e as sete comunidades, às quais se enviam sete cartas, um diálogo a distância sobre as razões da vida cristã, num momento de muita perseguição.

Para compreender a expressão de Apoc 1, 10, deve-se partir da premissa da mudança de papel da parte do Vidente, pois seu “banimento” teria sido o trauma mais forte no conjunto das situações de tensão ao interno das Igrejas. Ele se vê, praticamente, obrigado a escrever, a manter uma relação de “correspondência” com suas comunidades, que se tornam seus “leitores”³⁸⁹.

³⁸⁷ CULPEPPER R. A. *Anatomy of the Fourth Gospel*, 209; 233.

³⁸⁸ *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, in *NTS* 31(1985), espec. 457-464.

³⁸⁹ JESKE, *Spirit and Community*, 457: “Certainly each of these elements of crisis has a role in John’s dealings with his readers, most of them both before and after the writing of the Revelation.

Segundo Jeske, assim ele tenta demonstrar que a linguagem “profética” de João é justificada pela sua distância física, mas também pelo fato de que, aqueles a quem ele envia sua mensagem (revelação), são como ele, “profetas”, isto é, possuem o mesmo Espírito³⁹⁰.

Por trás disso, fundamenta-se a relação entre o livro e sua mensagem: a *communitas*³⁹¹, razão pela qual encontramos tal linguagem e semelhante vocabulário difuso na cultura apocalíptica do mundo mediterrâneo e da Ásia Menor, de então, devidamente “transformados” ou melhor, adaptados ao patrimônio (de fé) comum ao autor e às suas comunidades³⁹².

Partindo desta “premissa” comunitária, ou seja, de uma linguagem de natureza “profético-cristã” (fenômeno que analisaremos na próxima seção), R.L. Jeske interpreta, em quatro distintos e complementares conceitos, o significado global da expressão *no Espírito* que, segundo ele, funciona como uma forma de “código” simbólico de reforço da realidade comunitária a quem João se refere na comunicação de suas visões proféticas:

1º) *no Espírito* é um símbolo de *identificação*. Ele supera qualquer obstáculo a distância. Constitue uma forma de legitimação da mensagem do “Profeta de Patmos” em relação às comunidades. Por isso, Apoc 1,10 refere-se ao

But it is the traumatic event of John's banishment which leads most directly to the production of the book. John is forced to write, the prophetic speaker becoming a writer and his hearers readers."

³⁹⁰ JESKE *Spirit and Community*, 458: "However, John is not an Apostle but an prophet; the language he chooses to use is that of prophetic discourse, and he conceives of his audience as people equipped with the spirit of prophecy (12.17; 19, 10; 22,9)... Writing from a distance he identifies himself and his writings in terms constitutive of the community."

³⁹¹ JESKE utiliza uma definição da clássica antropologia cultural de A. van Gennep, *The Rites of passage*, Chicago, 1960 e TURNER, V. *The Center Out There: Pilgrims's Goal*, in **History of Religions 12** (1973), 216: "*communitas... a spontaneously generated relationship between leveled and equal, total and individuated human beings, stripped of structural attributes*". Que depois foi re-utilizada por J. Gager, *Kingdom and Community*, Englewood Cliffs, 1975, aplicando-a ao contexto do Cristianismo primitivo.

³⁹² JESKE, *Spirit and Community*, 462: "*The book of Rev is representative of liminal groups of persons in Asia Minor whose communitas is constructed in contrast to the prevailing social structure. If John is effectively to communicate with them, he must employ the signs which are emblematic of the life of this community. The divergences from traditional apocalyptic thoughts are such that the liminality of this group vis-à-vis apocalypticism in general is quite evident: John's community is providing its own critique of apocalyptic forms and content; the mythology of translation of apocalyptic visionary is transformed into the codes of the community.*" Neste sentido se pode entender a verdadeira “cristologia” apocalíptica, que centraliza todo o discurso «revelador» em Cristo enquanto sua comunicação se faz através de João, no Espírito (da profecia) às comunidades, no dia de culto e por isso, significa uma densa experiência da “presença” de Cristo na História dos discípulos. João se apresenta como irmão e companheiro no sofrimento, em Apoc 1,9.

ambiente litúrgico-comunitário, que sela como uma forma de “cumplicidade” esta relação com o Cristo, através do ministério do Vidente e também entre si (as diversas comunidades se escutam)³⁹³.

- 2º) *no Espírito* é um símbolo de *recepção*. João comunica antes de tudo aquilo que "ouviu", ele, com toda a comunidade, escuta. No contexto de uma comunidade “profética”, este detalhe tem muita importância. Ele ouviu do *Ressuscitado-Glorioso* a mensagem que comunicará³⁹⁴.
- 3º) *no Espírito* é símbolo da *responsabilidade profética*. Ele assume, à luz da "crise" e do exílio, seu papel de encorajar as comunidades à fé e ao testemunho, que é um dom da comunidade, na qual ele exerce sua vocação³⁹⁵.
- 4º) *no Espírito*, por fim, é um símbolo de *participação*: Ele (João) é atento e exprime, com sua linguagem, os perigos e ameaças ao interno das comunidades. O Espírito, que fala como em um ciclo de relações, forma um elo de comunhão entre todas as comunidades³⁹⁶.

Deste ponto de vista, interrogamo-nos se a compreensão de uma viva experiência do Espírito, no âmbito das comunidades joaninas, depende da análise acurada da possibilidade de relacionar o ambiente de produção deste texto aos chamados círculos proféticos do Cristianismo Primitivo?

No entanto, para todos os envolvidos nesta cadeia comunicativa, de certa maneira uma tecnologia de interação, uma coisa é segura, o Vidente de Patmos se auto-compreende e se apresenta às comunidades, baseado na autoridade deste *munus* profético e suas visões consistem em profecias de sustento e encorajamento, palavras que referendam o futuro da comunidade, mobilizando, por intermédio de palavras visionárias, plenas de imagens, projeções coletivas no futuro, após a perseguição.

³⁹³ JESKE, *Spirit and Community*, 463; U.Vanni, *Apocalisse*, 97.

³⁹⁴ JESKE, *Spirit and Community*, 463: "He had heard the witness of the exalted and victorious Jesus as member of the prophetic community."

³⁹⁵ JESKE, *Spirit and Community*, 463, realça aqui o aspecto muito discutido em relação às comunidades joaninas, que é a “ausência” de uma clara estrutura hierárquica como conhecemos do modelo Paulino e Cartas Católicas ou mesmo de Inácio de Antioquia: "*His awareness of his vocation does lead him to make authoritative claims for his office... His responsibility is to provide them with a relevant call to encouragement and faith*". SCHNACKENBURG, R. *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, in **BZ NF 35** (1991), 41-64; e de KLAUCK, H.J. *Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften*, in **BZ NF 29** (1985), 93-220.

³⁹⁶ JESKE, *Spirit and Community*, 464: "*is to hear what the Spirit says to all the Church. Being on the Lord's day in one church is to be in with the others and the Spirit who addresses the others.*"

Passamos, assim, a uma breve avaliação crítica das inserções de princípios da teoria de Iser na exegese. Trata-se na verdade de um diálogo entre a concepção de S.Fish e W. Iser, que serve de base para uma avaliação mais ampla da própria teoria da recepção e do efeito.

Conclusão Crítica

Embora seja indiscutível que a teoria de leitor/resposta contribua somente como um componente entre outros, no vasto campo de ferramentas literárias incluindo o formalismo e as teorias narrativas, o trabalho de Culpepper demonstra, como aquele de Fowler, Jeske, e outros, o valor e o lugar na ênfase sobre processo de leitura. E isto vale não somente em termos temporais, seqüenciais ou de caráter retórico, mas, sobretudo, como um foco de questões hermenêuticas sobre o engajamento de leitores, interações e envolvimento.

Todavia, o modelo teórico de Iser, pela implicação no trabalho onde se adotou isto como uma ferramenta, para interpretação bíblica, recebe algumas críticas.

A primeira crítica levantada por S.Fish era a ambigüidade do sistema explicativo de Iser, ora ele parece crer em “dados textuais, para agradar os “objetivistas”, ora, agrada aos pluralistas com visões de significação, entendidas como construções determinadas pela agenda e a expectativa de leitores. Neste campo, Fish insiste que Iser abraça contradições e, por isso, ele não necessita ser receoso entre os conservadores ou pelos radicais.

Na prática, três são os maiores fatores que separam as categorias de Fish sobre os leitor/resposta daquelas de Iser:

1. A primeira, a razão pela qual Fish se opõe tão veementemente à suposta natureza da auto-contradição da abordagem de Iser é dupla, porque o fervor de Fish convertido percebe isto como uma posição na qual ele mesmo formalmente assegura, mas é necessário “ver através”. Sua conversão é teológica, na qual valem, *a priori* de conversa, que retrospectivamente são pintados com cores super-desenvolvidas. Estas percepções ocorrem depois do aparecimento de *Is there na text in this Class*, em 1980. Atualmente, Fish começa a cessar sua preocupação acerca da maneira com que leitor e texto contribuem para a

interpretação: *existe alguma coisa “no” texto para interpretar, porque tudo é interpretação* (Fish, 1980, p.17). Fish queixa-se de que Iser ainda veja as relações interpretativas como “algo do *script* do *performer*”, ao passo que Fish, por si mesmo, insiste que não podemos *falar significativamente de um texto, como se este texto estivesse simplesmente aqui, esperando por um leitor que é, que o leia potencialmente, inteiramente livre* (FISH, 1989, p. 70).

2. Uma segunda dificuldade maior emerge do contraste entre o foco de Iser sobre o leitor individual e a noção de Fish de comunidade de leitores. Fish insiste que

não existe elemento subjetivo de leitura, porque o observador nunca é individual no sentido único ou privado, mas a leitura é sempre o produto de categorias de entendimento que são sua em virtude de sua condição como membro em uma comunidade de interpretação” (FISH, 1989, p. 83).

3. O terceiro ponto de discordância emerge em uma radical diferença de atitude e avaliação em ambas as direções, de uma filosofia da percepção e de uma filosofia da linguagem. Iser busca desenvolver e construir uma teoria da leitura sob bases não somente de pressupostos pragmáticos sobre o modo que parece operar a leitura, mas sobre recursos filosóficos, sobre a natureza da percepção humana, o processo de explicação e projeção, e relações entre percepção e linguagem.

Poderíamos nos entreter sobre algumas reservas acerca da Fenomenologia de Husserl, e sobre o *status* filosófico de algo da teoria na qual Iser desenvolve de Husserl até Ingarden. Mas é difícil perceber o mesmo nível de rigor filosófico encontrado nos argumentos, nas pretensões de Fish. De fato, parece que certas teorias da “significação” literária, algumas vezes, restam na ilusão de que *filosófico*, depois de Rorty e Derrida, pode ser assumido sobre uma teoria *literária por si mesma*. Mas esta compreensão é um desastroso mal-entendido e conduz a conseqüências danosas.

Mas será que a história recente da pesquisa sobre o estudo literário, que é pressuposição da exegese, recebeu contribuições destas perspectivas relacionadas com localizações históricas, textos em contextos?

Sem dúvida, a plêiade de autores, tanto na teologia protestante, como católica, debatem vivamente, entre si, as diversas possibilidades de entender a questão do “Cristianismo Primitivo”, como coordenada provável para a problemática da exegese de textos antigos, aqueles apresentados pelo “cânon”. Nesta seção, utilizamos uma abordagem mais *teológico-literária*, em busca de percorrer este árido e longo caminho em busca do lugar.

3.7

As Questões do Cristianismo a partir da crítica literária do Cânon do Novo Testamento

Dentro do quadro proposto, temos um acesso ao Cristianismo Primitivo, através da literatura do Novo Testamento. Será o cânon estes 28 livros, na relação dialética de diferença e unidade, que caracteriza o seu conjunto, o nosso referimento para uma ampla exposição sobre a configuração sócio-religiosa do Cristianismo Primitivo³⁹⁷. Muitos criticam esta forma de divisão como uma perspectiva

Uma segunda divisão empregada correntemente exprimiu-se em termos de “Novo Testamento e pós-Novos Testamento”, que, praticamente, transfere o problema do campo da história dos Apóstolos para aquela do Cânon. História esta, não menos problemática, quando se pensa que os limites e motivos da conclusão do Cânon do NT permanecem discutidos até o Concílio de Trento, e, no mundo protestante, restam ainda tantos interrogativos. Mais adiante trataremos desta questão.

A expressão neutral “Cristianismo Primitivo” parece recomendável, na medida em que oferece uma maior elasticidade, quando se trata de estabelecer os critérios e fontes de um determinado período histórico³⁹⁸. Evidentemente mantêm-

³⁹⁷ Sobre este argumento, seja de acento histórico ou sociológico ou mesmo do ponto de vista da teologia do Novo Testamento como elemento de referência para uma compreensão mais ampla dos diversos setores e influências ao interno do chamado Cristianismo Primitivo: W. STEGEMANN W, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln, 1995-, K.Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, UTB, Tübingen Basel, 1994; LEIPOLDT und GRUNDMANN (ed.), *Umwelt des Urchristentums*, 1-3 Band, Berlin, 1963; H. Köster, *Einführung in das NT*, Berlin-N.York, 1980. Durante a exposição das diversas temáticas, citaremos ainda outros autores dos ambientes teológicos inglês e francês.

³⁹⁸ CONZELMANN, H. and A. LINDEMANN, *Interpreting the New Testament* (trad. ingl. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 8th, Tübingen, 1985), Massachusetts, 1988, 336: "It is best to

se como elemento de base para a aceitação dos textos do NT a experiência eclesial (Apostólica) das “testemunhas oculares” de Fatos e Palavras concernentes a Jesus de Nazaré. (At 1,1-3; I,2lss; 2,32; 3,15;5,32).

Para a maioria dos autores que se interrogam sobre as fontes literárias do Cristianismo Primitivo, são de grande importância os escritos do NT e, em particular, as autênticas *Cartas Paulinas* e os *Atos dos Apóstolos*, como vimos acima, por causa da acentuada consciência eclesial de ser portador de uma mensagem, de uma Revelação.

Diversos eventos servem objetivamente como exemplo, para uma comparação crítica destas "fontes". O “Concílio de Jerusalém”, citado em Gl 2 e At 15 torna-se uma referência, para a demonstração dos possíveis fundamentos históricos dos eventos narrados nestes textos³⁹⁹.

Não permanece, sem ulteriores interrogações, a relação entre o Cristianismo Primitivo e os Escritos do Novo Testamento:

*Obviously, the writings we call the New Testament remain the primary sources for the knowledge of the origins of Christianity. But sometimes overlooked is the fact that the study of early Christian history and literature would be seriously limited if the only sources utilized were those in the New Testament*⁴⁰⁰.

Esta problemática poderia ser vista de diversas maneiras ao longo do NT:

1. Com exceção de Lucas/Atos, o leitor do NT tem diante de si um panorama narrativo sem referências históricas diretas aos eventos contemporâneos, que lhes diriam respeito⁴⁰¹.

use the neutral concept "primitiva Christianity" and to establish and set its parameters according to criteria that been drawn from the sources themselves."

³⁹⁹ CONZELMANN, H., **Interpreting the New Testament**, p. 337-338: " ... Its is clear that the account of Paul, as a participam in this conference, has greater value as a source than the Acts presentation, since the latter itself possibly depends on sources that have been assimilated. However, to acknowledge this does not yet mean to attribute unqualifiede reliability to account of Gal. It is certainly conceivable that Paul's presentation is itself biased." Sobre a relação entre a narração Paulina e aquela Lucana, diversos autores propõem a chamada «fonte efesina», entre os diversos recursos que contava o autor de Atos para a elaboração de sua pesquisa. G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1966².

⁴⁰⁰ KEE, H.C. *The Origins of Christianity*, SPCK, London, 1980, também, J.-M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity*, BETHL 86 (1989), Leuven.

⁴⁰¹ KEE, H.C. *The Origins of Christianity*, 1 "... nearly the whole of the narrativa is presented without reference to time or contemporary events. The result is that at times the reader of the New Testament has the sense that what is described there took place in a kind of vacuuni in time and space."

2. O estudo do *background* histórico e cultural dos escritos do NT nos posiciona diante de uma grande problemática lingüística, que nos impõe uma tarefa de ordem “exegético-crítica”: *The New Testament never defines its terms, but rather employs the language of the Roman world and of its own religious traditions as though the connotations of this language were self-evident*⁴⁰². Esta problemática evidentemente vem iluminada pela suposta intenção dos escritores do NT de converter o ouvinte/leitor, muito mais que informá-lo.
3. Um outro elemento importante, ao considerar a relação entre Cristianismo Primitivo e NT, provém do fato de que estes escritos, na sua maior parte, representam o protestante e, no entanto, restam, ainda, tantos interrogativos. Mais adiante trataremos desta questão.

O Cristianismo e o surgimento de uma consciência histórica

Enquanto "fonte literária" que testemunha uma certa identidade do Cristianismo Primitivo, o NT vem iluminado pela crítica literária moderna, para verificar em que sentido constitui um verdadeiro "acesso" crítico à experiência e a performance do Cristianismo Primitivo. Em outras palavras, em que sentido se pode reconstruir, com uma certa "segurança", os contornos eclesiais e sócio-religiosos do Cristianismo Primitivo, através da leitura e interpretação dos 28 livros do chamado cânon do NT.

A Obra de Lucas / Atos dos Apóstolos indica ao interno do Cristianismo o surgimento da consciência histórica.⁴⁰³

Isto significa que o cristianismo torna-se um fenômeno histórico, tem em si mesmo, como movimento, uma tal significação. O testemunho literário dos escritos do cânon do NT não se antecipa aos fatos, nem os cria *ex nihil*, mas interpreta segundo *regula fidei* aqueles eventos que se cumpriram entre os primeiros testemunhas⁴⁰⁴.

⁴⁰² KEE, H.C. *The Origins of Christianity*, 2.

⁴⁰³ Estes textos da teologia lucana "reflects the authors conviction that the narrative which he is about to relate of "the things which have been accomplished among us, Lc 1,1 has worldwide significance. The story of Jesus and of the early church has not taken place "in an corner" (Acts 26:26) Christianity is being presented as an historical phenomenon."

⁴⁰⁴ BROWN, S. *The Origins*, 5: "... the historical significance of Christianity is so obvious that it may seem odd that this significance is recognized for the first time in a book which does not seem to have been written until the last decade the first century. We therefore need to recall that for the earliest Christian the «new covenant» (Luke 22:20; 1Cor 11:25; 2Cor 3:6) to which they

Mas é evidente que os atores desta "história" não a exprimem em primeira pessoa, mas através da reflexão e memória da segunda geração cristã, e isto se dará somente no fim do primeiro século⁴⁰⁵.

A necessidade de escrever o testemunho de uma realidade que permanece atual, isto é, a mensagem e os fatos acerca de Jesus, o Cristo, fornecem aos primeiros cristãos a experiência de uma consciência histórica da própria realidade de fé⁴⁰⁶.

Sendo assim, Lucas/Atos são escritos dos antigos cristãos que refletem um desenvolvimento da consciência histórica, que deve por isso, ser integrada à admissão de que o Cristianismo era uma religião histórica desde as suas raízes, pois a sua proclamação básica era concernente a eventos do passado e conduzia à reflexão sobre eles⁴⁰⁷.

As fontes para o Cristianismo Primitivo.

Os escritos do NT são as principais fontes para a investigação sobre o movimento cristão durante o primeiro século de sua existência⁴⁰⁸.

Existem diversos problemas a serem enfrentados antes, como dizer simplesmente que o cânon do NT constitui um acesso objetivo à realidade histórica do Movimento Cristão Primitivo.

O primeiro seria a própria coleção dos Escritos do NT. Isto é, aquilo que denominamos de NT, seriam os, assim chamados, "escritos Apostólicos", que terão sua autoridade normativa reconhecida na Igreja Universal somente a partir dos séculos terceiro e quarto⁴⁰⁹.

belonged marked the end of history (1Cor 7,29, 31) rather than begining ofa new historical epoch."

⁴⁰⁵ BROWN, S. **The Origins**, 6: " .. did Christian come to view themselves as part of a wider history and look ahead to the fate of their community in a hostile world. The use of the word "Christian" expresses a new consciousness of the historical significance of the movement as something distinct from both Judaism and other cults of the Graeco-Roman world."

⁴⁰⁶ BROWN, S. **The Origins**, 6 "The Church Kerygma necessitated reflection on the past. The earliest extended narrativa in the gospels, the passion story, seems to owe its existence to this need to explain past events. To be sure, this explanation is historical only in a restricted sense."

⁴⁰⁷ BROWN, S. **The Origins**, 7.

⁴⁰⁸ S. Brow, **The Origins**, 8.

⁴⁰⁹ Sobre a história e o desenvolvimento do Cânon do NT: Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament; Its Origins, Development, and Significance*, Oxford, 1992².

Um outro aspecto seria o alcance de visão panorâmica que nos oferece este conjunto literário, escolhido dentro de uma vasta produção de escritos, uns rejeitados, outros aceitos, sempre dentro da lógica da *regola fidei*.

A historiografia moderna nos deixa em alerta para o fato de que os textos do cânon do NT exprimem um juízo sobre a história do Cristianismo nascente, de Jesus à Igreja Primitiva, e o faz evidentemente, como parte interessada.⁴¹⁰ O cânon, enquanto representa uma escolha teológica, não pode garantir, segundo as exigências epistemológicas modernas, a mais ampla, completa e objetiva visão deste período. A teologia é histórica, como conhecimento humano e social, mas não é história, enquanto traduz e interpreta sinais e eventos e, segundo sua própria intuição, elimina e anula outros tantos dados, presentes, nesta circunscrição, o espaço-temporal⁴¹¹.

Sobre esta questão, dois elementos devem ser considerados. O primeiro, a relação entre verdade e história⁴¹². O segundo elemento seria a consciência do historiador moderno diante de textos que se exprimem dentro do âmbito do historiador antigo. No caso do cânon do NT, encontramos-nos diante de uma outra compreensão dos eventos, por parte de cronistas e intérpretes⁴¹³.

Neste caso, o historiador moderno busca, de forma "transversal", as informações oferecidas pelo cânon, por meio das quais será capaz de reconstituir criativamente os diversos aspectos do Cristianismo Primitivo⁴¹⁴. Para o estudioso, permanece claro que o significado histórico, presente nos escritos do Cânon do NT, representa o *background* produtor, isto é, a origem sócio-cultural dos textos, mas, ao mesmo tempo, este mesmo contexto vem "produzido" pelos textos, na medida em que eles fazem uma referência mediada da realidade descrita, já incorporada na lógica narrativa.

⁴¹⁰ S. Brow, **The Origins**, 12: "Indeed, the past which he reconstructs may well have the effect of calling contemporary Christian self-understand into question, with the result that new developments become possible."

⁴¹¹ S. Brow, **The Origins**, 12.

⁴¹² S. Brow, **The Origins**, 12 *Historical truth may not be only, or even the most important, kind of truth, but it is the truth for which the historian is responsible.*

⁴¹³ S. Brow, **The Origins**, 14: "Ancient historical writers did not view their task in the same way as their modern counterparts; their criteria of significance were quite different. The ancient historian was more concerned to his readers what seemed important, useful, or edifying than in reconstructing the past.. He freely composed speeches expressing his own perception of the significance of the past events and placed them on the lips of the main actors in the historical drama."

⁴¹⁴ BROWN, S. **The Origins**, 16: "An essential task of the historian is to formulate the questions appropriate to the material at this disposal and to determine with what degree of probability he is able to answer them."

O Problema da Canonicidade

Na discussão sobre a canonicidade, dois problemas a enfrentam, duas tendências ameaçam uma equilibrada perspectiva deste problema, a saber, de um lado, uma tendência pré-crítica, ou melhor, fundamentalista⁴¹⁵. Ao seu contrário, a tendência de um exagerado cepticismo,

A avaliação crítica das fontes é a única possibilidade para o historiador, caso ele queira utilizar os escritos do NT como fonte, para reconstruir o Cristianismo Primitivo. Aqui é evidente a necessidade de avaliar o material histórico contido nas fontes. Ele deverá equilibrar proposições de fé e sentenças históricas. Não se trata evidentemente de uma distinção química entre o que se crê e o que se apresenta como fato histórico, isto é, comum aos não-crentes. A própria fórmula de fé, os elementos básicos do credo "bíblico" se desenvolvem no interior do cânon, indicando, indiretamente, o *kronos* da própria literatura bíblica.

Em outras palavras, a literatura bíblica tem sua identidade teológica não como um dado fixo e a-temporal ao longo dos textos do cânon, mas apresenta ao seu interno um percurso de desenvolvimento e amadurecimento históricos, que relaciona e, ao mesmo tempo, determina o conjunto dos textos que pertencem à normatividade eclesial. É a "tradição histórica"⁴¹⁶ que antecede os textos escritos e que simultaneamente estrutura a sua base.

Na medida em que o NT coleta, através de formas literárias e conceitos religiosos o mundo que o circunda, traduzindo-o em sua própria mundi-visão, pode-se dizer que o NT, nos seus escritos, representa uma fonte de reconstrução diagonal do ambiente sócio-religioso do Cristianismo Primitivo.⁴¹⁷

BROWN, S., contra a tendência de B.Gehardsson afirma que

This diversity calls into the question the suitability of rabbinic analog Christianity is a historical religion in the sense that its fundamental affirmations are in the past tense, but the early church's fervent expectation of the Lord's imminent return and its conviction that its actions were under the

⁴¹⁵ BROWN, S. **The Origins**, 16 "Christianism is a "historical" religion, that is, a faith whose fundamental credal affirmations are expressed in the past tense. Since we are dependent upon the New Testament writings for our access to those past events which are object of the Christian faith, a distinction between what these writings tells us and the "really" happened seems to pose a threat to faith."

⁴¹⁶ BÜCHSEL F. **GLNT**, vol.II, Paideia, Brescia, 1982, 1187-1190.

⁴¹⁷ BROWN, S. **The Origins**, 43.

*guidanc of Christs spirit resulted in a view of its past and a use o its tradition which were quite different from what we fitid in Judaism*⁴¹⁸.

No entanto, a questão que nos levou a refletir sobre a relação entre o Cristianismo Primitivo e os escritos do NT é a busca de uma chave de compreensão para o fenômeno do pluralismo, como uma característica sócio-religiosa deste movimento na sua primeira etapa. Por isso, a pergunta pela configuração do Cristianismo continua a nos interpelar. Antes de passar ao aspecto da gênese do Cânon do NT e a sua relação com as tradições históricas daquele ambiente, insistiremos, ainda, sobre alguns aspectos desta conexão preliminar, isto é, aquela entre as diversas características hipotetizáveis do Cristianismo Primitivo, a partir de uma "leitura diagonal" dos textos do cânon do NT.

A Noção de "Desenvolvimento": categoria de relação entre o Cristianismo Primitivo e o Cânon do N. T.

Segundo Ben F.Meyer⁴¹⁹, esta questão se encontra em chave dialética, isto é, entre a identidade e o desenvolvimento. O ponto de vista do Cristianismo das primeiras horas pode ser resumido com a expressão "Cristianismo em mudança", busca em estado de movimento, dos diversos elementos que o caracterizariam. Eis, assim, a primeira hipótese de trabalho Meyer⁴²⁰: a problemática da identidade cristã, no NT, segundo uma apropriada análise "fenomenológica" das fórmulas de fé que aí encontramos⁴²¹.

⁴¹⁸ **The Origins of the Gospel Traditions, London and Philadelphia, 1979**, 31: " *The New Testament is the primary source for the historian, but the New Testament writers had their own sources, and after the historian has learned what he can about the circumstances in which the New Testament books were wirtten, he must go on to consider and avaluate the sources which his sources have used.*"

⁴¹⁹ **The Early Christian: Their world mission and self-discovery**, Delaware, 1986.

⁴²⁰ MEYER, **The Early Christian**, 174, *In the "Easter experience" the first christians appropriated a consciously ecclesial and election-historical identity; that this identity, articulated and secured by Kerygma and confession, allowed scope for various concrete self-definitions, simultaneous and sucessiva; that the main appropriated category for understanding early Christian change is "development" atid that early Christian development took place primarily by transpositions of meaning. "*

⁴²¹ MEYER, **The Early Christian**, 175: " *... let the New Testament faith -formulas serve as point of departure. The formulas themselves, taken rigorously by a strict constructionist, are indices to identity, placed in the larger context.*

Esta mediação⁴²² da aventura pascal dos discípulos permanece, porém, dentro do horizonte de tensão de toda esfera humana, enquanto se apresenta incluída na dialética de objetividade e subjetividade diante uma realidade experimentada e anunciada aos outros.

A diversidade ao interno do Cristianismo vem entendida por Meyer, como desenvolvimento, a partir da natureza mesma do "Evangelho" (como missão e evento experimentado) e dos necessários e conseqüentes deslocamentos geográficos e culturais que caracterizou o Cristianismo Primitivo.

Ao contrário do que poderia parecer, nada tem a ver, diversidade com divisão, o cânon do NT, sem aprisionar ou congelar a riqueza que contém a diversidade, estrutura e conserva esta riqueza a partir da experiência cristã da Salvação e dos rumos da missão⁴²³.

Sobre a categoria de "desenvolvimento" já há 24 anos, J.M.Robinson & H.Koester⁴²⁴ deram sua contribuição ao estudo do Novo Testamento, como testemunho literário do Cristianismo Primitivo.

Na introdução desta coletânea de artigos, JM.Robinson⁴²⁵ enfrenta a problemática da revisão crítica do fenômeno da "exegese histórico-crítica" do NT. Evidentemente ele elabora um percurso histórico do problema. Ele demonstra que, antes do chamado período crítico da exegese do NT, mas também de toda a Bíblia, a exegese comportava-se "pré-criticamente", não correspondendo, assim, à sua tarefa fundamental, como ciência interpretativa de textos da antiguidade⁴²⁶.

⁴²² MEYER, **The Early Christian**, 181: " *On the testimony of the New Testament, the actual point of departure for Christian development of whatever kind was an experience whose extraordinary character derived not from the horizon of its subjects but from the transcendent reality of its object. The combined eye-witness and faith witness of Apostles was accordingly endowed with a once for all character. Primitive Christianity nevertheless attests an experience of salvation that is ever renewed - instanced, for example, in the pneumatic experience of Galatians (Gl 3:2-5). Hence the solidity of thesis that the true heritage of the church is not a christology but Christ himself, that the true tradition of the church is not a doctrine but "the Holy Spirit of God, the very reality, then, of what the Apostles experienced in Christ.* " , nota 7.

⁴²³ MEYER, **The Early Christian**, 203.

⁴²⁴ **Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums**, Tübingem, 1971.

⁴²⁵ ROBINSON, *Demontage und neuer Aufbau der Kategorien neutestamentlicher Wissenschaft, in Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingem, 1971, 78-120.

⁴²⁶ *Demontage und neuer Aufbau*, 80: "Auch das Neue Testament ist ein klassischer Text des Altertums, der auf Legenden unterschiedlicher geschichtlicher Zuverlässigkeit fußt, der jedoch bestimmten Phänomenen klassischen Ausdrucks verliehen hat - Phänomene, welche die Forschung in moderne Kategorien faßt und damit so freisetzt, daß sie eine wirksame Rolle im Vollzug der fortlaufenden Revidierung des Wirklichkeitsverständnisses spielen." Ele classifica esta passagem entre o período pré-crítico para aquele crítico, como "Die Krise der Kategorien"

Robinson entende, obviamente, em chave dialética, por período de passagem, aquele da *Demontage und Neubildung* das categorias básicas das disciplinas, como uma realidade necessária⁴²⁷.

O estabelecimento de um texto, não aquele recebido, mas o que se constrói a partir de seus significativos vestígios no texto canônico, constitui um ponto de partida que caracteriza a base crítica deste método⁴²⁸.

O artigo conclusivo desta coletânea, de autoria de Helmut Koester⁴²⁹, trata de uma problemática central para o nosso debate: a busca de novos parâmetros para classificação da literatura do Cristianismo Primitivo.

Segundo Koester, *Man kann eigentlich nur noch von einer "Geschichte der frühchristlichen Literatur" reden.*⁴³⁰. O problema torna-se claro a partir de uma pesquisa sobre as tradições orais do ambiente do NT, que demonstrariam a estreita relação entre o Cristianismo Primitivo e o mundo circunstante, expresso nos textos.⁴³¹

Para o nosso autor não basta dizer que as tradições cristãs primitivas são conseqüentes, quase automaticamente de suas supostas heranças culturais, a exemplo da literatura agnóstica e do judaísmo tardio, mesmo porque estas tradições literárias, segundo ele, ao menos no seu desenvolvimento, seriam simultâneas àquelas do Cristianismo Primitivo⁴³².

⁴²⁷ Neste campo mais amplo da questão da aplicação do método crítico às ciências humanas em geral, Robinson pensa que, 100, *"Der erst kritische Aufgabe war die Beseitigung vorkritischer Textverderbnisse und die Rekonstruk eines Textes, der dem Original so nahe wie möglich stand."*

⁴²⁸ No entanto, ROBINSON julga inadequada a mesma estrutura crítica de compreensão do método, quando explorando os elementos que constituiriam os níveis de reconstrução do texto, utiliza categorias "estáticas" como "background" ou "Sitz im Lebem": 103, *"Die Forschung hatte noch nicht gelernt, bei ihnen verschiedene Schichten der Überlieferung zu unterscheiden. Der fragmentarische Bestand des Quellenmaterials reichte nicht aus, um eine Reihe von Entwicklungsprozessen Schritt für Schritt zu verfolgen, er nötigte vielmehr dazu, Belege, die über ein halbes Jahrtausend verstreut waren, zu zusammenhängenden und harmonisierten Bilde zu verschmelzen."* Neste ele propõe uma "kategoriale Neubesinnung".

⁴²⁹ *Das Ziel und die Reichweite von "Entwicklungslinien"*, in **Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums**, Tübingen, 1971, 252-261.

⁴³⁰ *Das Ziel und die Reichweite* p. 252.

⁴³¹ Um exemplo concreto para Koester, vem do Apocalipse Joanino no conjunto do NT: 255, *"In einer solcher Untersuchung wird man darauf achten müssen, daß die christliche Gattung der Apokalypse nicht etwa als eine gradlinige Fortsetzung einer bereits bestehenden und schon festgelegten Literaturgattung des Judentums angesehen werden kann. Das allgemein angenommene Schema einer Entwicklung von der jüdischen zur christlichen und von der christlichen zur gnostischen Literatur ist nicht überzeugend."*

⁴³² Porém, o mais importante para H.Koester é perceber a passagem de uma tradição cristã, baseada sob aquela Judaica, para um estado de completa e complexa re-elaboração literária. Aqui não se supõe uma mera continuação, baseada no mesmo background do judaísmo e das diversas correntes helenísticas: *Das Ziel und die Reichweite* 256, *"Die Erfahrungen der christlichen Kirche haben hier und auch sonst eine neue und kräftige mündliche Überlieferung hervorgebracht. Diese*

O Cânon do NT — divergências e convergências ao interno do Cristianismo Primitivo?

Contudo, continua o debate sobre o conteúdo a ser atribuído à expressão "diversidade" do Cristianismo, expressa tão claramente empregada ao longo de todo o cânon do NT, sobretudo dentro do mundo teológico protestante. Alguns chegam a interpretar esta diversidade como sinal de uma verdadeira "divergência" ao interno do Cânon⁴³³.

O professor P. Lamarche⁴³⁴ elabora diversas hipóteses de trabalho. A primeira parte do ponto de vista que se pode detectar "oposições" ao interno do ma segunda seria a admissão "histórica" de uma hierarquia no interior do cânon do NT.

Partindo dos paralelos Sinóticos, o autor expõe, através da Cristologia, muito mais do que divergências ou diferenças, expõe oposições entre eles.

Fazendo uma panorâmica histórica ele quer demonstrar, partindo dos Padres (Orígenes e Irineu), passando por Joaquim das Flores até DV18, no Vat.II que *ces diverses positions montrent assez qu'au loin de regarder le NT comme un tout homogène, on a souvent cherché à etablir une hierarchie entre les livres de la Bible*⁴³⁵.

É possível falar de oposições ao interno do NT? Segundo ele, são necessários alguns pressupostos para tal:

a. L'inspiration, dont relèvent ces écrits, ne s'oppose d'aucune façon aux mécanismes humaines de l'écriture... Pourquoi n'en serait-il pas de même dans les écrits du NT? b. ces textes ont été retenus par l'Eglise comme une

mündliche Oberlieferung des rabbinischen Judentums, denn sie ist nicht in erster Linie durch den Wunsch motiviert, einer glaubwürdigen Auslegung der Schrift eine bestimmte Gestalt zu geben, vielmehr entspringt die christliche mündliche Überlieferung eiener neuen religiösen Erfahrung, die mit solchen Symbolen wie «Auferstehung», «Geist», und «Neuer Bund» beschrieben werden kann. Die Formulierung dieser Erfahrung, gewöhnlich Glaubensbekenntnis oder Symbol genannt, geht der Übernahme bestehender Literaturformen und der Schaffung neuer Literaturgattungen zeitlich und sachlich voraus. Daher erfordert die s stematische Beschreibung der y Entwicklung solcher literarischer Gattungen eine gleichzeitige Untersuchung der Entfaltung jener Glaubensansachauungen, die in forulierten Bekenntnissen und Symbolen belegt sind"

⁴³³ Sobre este problema KÄSEMANN, E. *Begrundet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in **EvTh 11** (1951), 13-21, diversos estudos discutiram as tese de Käsemann sobre o Cânon do NT, entre estas citamos B. EHLER, B. **Die Herrschaf des Gekreuzigten**, Berlin-New York, 1986.

⁴³⁴ *Hypothèses à propos des divergences théologiques dans le N. T.*, in **Le Canon des Écritures**, C.Theobald, (ed.), Lectio Divina 140, Paris, 1990, 441-491.

⁴³⁵ LAMARCHE, P. *Hypothèses à propos*, 443.

*totalité qui exprimait sa foi et transmettait la Parole de Dieu. Cette perspective théologique est-elle conciliable avec l'existence d'oppositions dans les théologies du NT?*⁴³⁶.

Para P. Lamarche, o teólogo bíblico deve *se soumettre aux faits, reconnaître ces oppositions et y adapter notre conception de l'unité du NT.. cette unité diversifiée*⁴³⁷.

Ele hipotetisa, como a maioria dos estudiosos do NT, que se deve conceber o NT, historicamente, dentro de um quadro de longo desenvolvimento, que talvez explique o porquê de certos textos que se apresentam aparentemente imprecisos e embrionários. Aqui se poderia ainda interrogar se este desenvolvimento teria sido linear ou comportou “impasses”⁴³⁸.

O Nascimento e a Formação do NT⁴³⁹ e a Questão das Tradições

O esboço de discussão sobre a complexa problemática das relações entre os escritos do NT e as características do Cristianismo Primitivo, hipotetizáveis a partir desta relação, como um conjunto pleno de diversidades não facilmente conciliáveis, avança na medida em que examinamos, ainda mais de perto, diversas questões sobre o nascimento e a formação do NT, tendo aí, também, ocasião para analisar os tantos aspectos da importância das tradições neste processo formativo.

C.F.MOULE, C. H.⁴⁴⁰ buscou apresentar uma síntese sobre a discussão em torno do nascimento do NT. Ele tenta sistematizar as causas e, sobretudo, o processo que justificaria o quadro de uma tal riqueza e variedade de tendências e posições ao seu interno. Evidentemente, interessa-nos observar como a

⁴³⁶ LAMARCHE, P. *Hypothèses à propos*, 487-488.

⁴³⁷ LAMARCHE, P. *Hypothèses à propos*, 488.

⁴³⁸ Para Lamarche a verdadeira questão, porém se coloca nestes termos: *Hypothèses à propos*, 489, “Faudrait-il pour autant reconnaître dans la Bible une multiplicité de points de vue, qui légitimerait la pluralité des Confessions chrétiennes? Multiplicité des théologies? oui. Multiplicité des interprétations liée à la diversité des cultures et des philosophies? oui. Mais il paraît difficile de renoncer à l'unité du dessein de Dieu se traduisant par une réelle cohérence de la Parole exprimée dans la diversité et dans les oppositions inhérentes à toute parole humaine”

⁴³⁹ GRANT, R. M. *La formazione del Nuovo Testamento* (trad. ital. *The Formation of the New Testament*, New York, 1965), Brescia, 1973, espec. 15-34; 191-197; P. Vallin, *La Formation de la Bible Chrétienne*, in *Le Canon des Écritures*, Ch. Theobald (ed.), Lectio Divina 140, Paris, 1990, 189-238, No campo da formação do NT(IIIº parte do artigo: Genèse du Notre NT, 213-226) ele trata a questão do Cânon e da variedade de escritos; o ponto fundamental da visão sincrônica eclesial nasce a partir da categoria «apostólico». Com a teoria sobre os hinos (p.217-219), Vallin, tenta demonstrar os elementos do dinâmico equilíbrio literário e teológico do NT, como fruto do Cânon (ele se opõe à idéia que este represente uma forma extrínseca de autoritarismo).

⁴⁴⁰ **The Birth of the New Testament**, London, 1981³.

diversidade teológico-literária poderia, de certa maneira, corresponder à suposição de que o Cristianismo, provavelmente subjacente à experiência destes textos, assim se caracterizasse.

Diversidade e Unidade no NT⁴⁴¹:

O ponto de vista histórico-exegético de MOULE, C. H. busca relacionar, na gênese do NT, uma relação intrínseca entre os escritos do NT e a vida concreta das comunidades cristãs: ...*The steady pressure of biblical research has fortunately brought about an atmosphere the living community...*⁴⁴²

Será a "crítica das formas" a conduzir o estilo desta investigação sobre o nascimento do NT. Mas não somente, o percurso do nascimento até o cânon definitivo será objeto desta pesquisa da crítica das formas. Evidentemente muitos campos se relacionam nesta investigação: história, lingüística e teologia.⁴⁴³

A questão da diversidade de formas e intenções ao interno do Novo Testamento encontra, para MOULE, C. H., um ponto fulcral no tema da Pregação. O NT nasce literariamente, das diversas formas orais e escritas da Pregação Primitiva.⁴⁴⁴

Os dois blocos principais, isto é, os Evangelhos e a estrutura literária do anúncio do *Kerygma* (Mc 1,1) representam os dois grandes esforços em recolher e estruturar o *Kerygma* primitivo, de sua fase oral à seleção de tradições e coleções eclesiais.

⁴⁴¹ Sobre este argumento R.A. Guelich(ed), *Unity and Diversity in New Testament Theology, Essays in Honor of G. E.Ladd*, Michigan, 1978; H. Riesenfeld, *Unité et Diversité dans le Nouveau Testament*, Lectio Divina 98, Paris, 1979; J.Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, Oxford, 1991, espec., 3-26, para a perspectiva dos autores que consideram vital a questão da diversidade, como verdadeira característica do NT, e 279-290, onde ele trata, a partir da perspectiva do cânon, a questão da unidade.

⁴⁴² MOULE, C. H.. **Unity and Diversity in New Testament Theology**, London, 1986, p. 1.

⁴⁴³ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, 3. "... the process which led up to writings of early Christians books and beginningsof the process of the selection from among them of what we call the scriptures of the New Testament. This will take us into many fields os language, history, and theology..."

⁴⁴⁴ MOULE, C. H., C. H. **Unity and Diversity**, 10: *The inicial «Kerygma» or proclamation was spoken; and when it came to supplemented by a written "Gospel", there is reason to believe that this Gosp book was intended as explanatory rather ihan as primary evangelism. No doubt the pattern evangelistic preaching is discernible béhind a great deal of the Ne Testament. "*

Diversas questões se impõem sobre a origem e o valor diferenciado das Cartas.⁴⁴⁵

Alargando o panorama da diversidade neotestamentária, para além dos Evangelhos e das Cartas Paulinas, MOULE, C. H. se interroga *there are the Acts and the Apocalypse, and the behind much of New Testament there lie, no doubt, earlier and more fragmentary documents — component pieces, absorbed and transformed so as to be usually beyond assured reconstruction*⁴⁴⁶.

Existe, no entanto, claramente uma referência de unidade do conjunto do NT baseado na *devotion Lord*.⁴⁴⁷ Ele retoma e sintetizam nesta fonte comum, a partir da relação profunda entre o Jesus imanente e Transcendente Senhor, o elemento que constitui o âmago de todas as confissões ao interno dos escritos do NT: ... *in common besides this distinctively Christian allegiance — this common confession of Jesus as both historical and Transcendent*⁴⁴⁸.

Variedade e Uniformidade Eclesial

Partindo do testemunho dos Atos e da Carta aos Gálatas, percebe-se, ao menos no conflito entre Paulo e o cristianismo difuso nos diversos ambientes pagãos e o cristianismo judaico de Jerusalém, a realidade da diversidade real ao interno do Cristianismo Primitivo⁴⁴⁹.

Diversos níveis, do geográfico ao sócio-cultural, nas suas mais diferentes configurações, caracterizam o fenômeno do Cristianismo Primitivo. Porém, uma questão profundamente simples e direta se impõe diante deste vasto campo da diversidade sócio-elesial: *What was the minimum constituent of a Christian*

⁴⁴⁵ MOULE, C. H., *Unity and Diversity*, 16: "The New Testament letters reflect an interesting variety of situations, in face of which one is compelled to ask Why? - Why did this problem or that present itself and why did St. Paul and the communities he represented give this answer and not that? Why did the early Church break out from conservatism of Jewish ritual requirements? What controlled the decisions reached regarding the relations of Christians with pagans?"

⁴⁴⁶ MOULE, C. H., *Unity and Diversity*, 16.

⁴⁴⁷ MOULE, C. H., *Unity and Diversity*, 17: "... is the devotion to the person of Jesus Christ - the historical Jesus acknowledge as continuous with the one now acknowledge as the Transcendent Lord. Common to every writing of the New Testament, without even the exception of the Epistle of James, is thye devotion to Jesus Christ."

⁴⁴⁸ MOULE, C. H., *Unity and Diversity*, 17.

⁴⁴⁹ MOULE, C. H., *Unity and Diversity*, 203: "... But if substantial evidence is lacking for doctrinal conflict between Paul and the Jerusalem apostles, this is not for a moment to deny the fact of diversity in the early Church... In the New Testament period, before there was a written liturgy, and before there were any generally recognized formularias of doctrina, the Christian who journeyed would have met extrema variety."

community? ou ainda *To have gone so far from a consciously accepted Christian confession is obviously to have left the essentials far behind; but what is the limit? Is the test nothing more than the baptism in the Name of Christ?*⁴⁵⁰ Para MOULE, C. H., a resposta se orienta na direção do cânon do NT. Quanto mais inspirado fosse o comportamento destas comunidades ao *Kerygma* Apostólico, quanto mais teriam elementos reconhecidamente eclesiais e cristãos⁴⁵¹.

Estes elementos da “fé cristológica” não excluem, no entanto, que se perceba a difícil síntese de tantos elementos encontrados e individualizados ao interno do corpo literário do NT:

*But within these limits there is a wide range of emphasis; and the writings of the New Testament help to make it articulate for us... so the writings of the New Testament give us some idea of an range and variety of the less articulated Christianity within the ambit the apostolic confession*⁴⁵².

A Diversidade Literária do Novo Testamento

*As for the writers of the New Testament themselves, much could be said about the varieties of style among them.*⁴⁵³

Para MOULE, C. H., existe um centro unificador que não reduz ou destrói a inevitável diversidade do NT. Tendo em conta a grande gama de diversidade não é para admirar-se que encontremos *marked differences in emphasis and tone as between the representative writings of different localities and various traditions*⁴⁵⁴.

Seguindo a conceituação *trajectories* utilizada por J.M.Robinson & H.Koester⁴⁵⁵, MOULE, C. H. afirma que *Moreover, the fact very fact that different types or genres of writing exist makes it inevitable that subsequent developments will follow diverse lines.*⁴⁵⁶ Para ele, o conceito de “desenvolvimento” permite

⁴⁵⁰ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, 205.

⁴⁵¹ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, 205: *"The answer to which the main stream of the early Church was feeling its way is reflected in the canon of the New Testament..."*

⁴⁵² MOULE, C. H.. **Unity and Diversity** 206.

⁴⁵³ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, 212, nota 1, onde ele enumera uma vasta bibliografia sobre o assunto.

⁴⁵⁴ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, 214.

⁴⁵⁵ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, nota 37.

⁴⁵⁶ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, 214.

identificar os diversos tipos de escritos localizados a partir desta gama de variação presente no mosaico do cânon do NT.

Sobre o Cânon, analisando a obra clássica de J.D.G.Dunn⁴⁵⁷ MOULE, C.

H. afirma:

*... careful and impressive examination of unity and diversity in the New Testament, while it brings out the remarkable range of variety and differences between different types of New Testament faith, reaches the conclusions, time and again, that through all the diversity runs the unifying recognition that the transcendent Lord is continuous with the historical Master*⁴⁵⁸.

Para MOULE, C. H., a diversidade que se verifica, no conjunto dos exemplos extremos, representados nas “teologias” do NT, exprime realmente um quadro de variedade ao interno da realidade mesma, social e eclesial do Cristianismo Primitivo. Mesmo que se deva entender esta diversidade sob a obrigatória chave dialética da unidade. Isto é, os diversos centros do Cristianismo nascente se encontram unidos segundo MOULE, C. H., através da experiência de fé, que se exprime na máxima eclesial: Jesus é o Cristo, apesar das suas distintas unidades, irreduzíveis entre si.

Parece que para MOULE, C. H., o nascimento do NT tem seu ponto fulcral sempre no *Kerygma* Cristológico central do *Transcendent Lord*, que anunciado como “Evangelho”, isto é, acontecimento histórico, insere-se na dinâmica escatológica da Salvação humana.

As Tradições Históricas⁴⁵⁹ e o Cânon do NT

Na busca de relacionar os diversos elementos que compõem o nascimento do NT, somos obrigados a refletir sobre a importância das chamadas tradições ou filões teológico-literários. Na história da interpretação crítica dos escritos do NT a chamada «traditionsgeschichte», tem um papel relevante na descoberta dos vínculos eclesiais de um texto, que o cânon acolheu e preservou como portador da autoridade da Palavra de Deus. De certo, a riqueza das tradições torna-se um sinal ou vestígio histórico-literário das diversas facetas que implicam a compreensão do

⁴⁵⁷ **Unity and Diversity in the New Testament**, London, 1990².

⁴⁵⁸ MOULE, C. H.. **Unity and Diversity**, 217, nota 2.

⁴⁵⁹ KNIGHT, D. *Tradition history*, in **Anchor Bible Dictionary**, D.N.Freedmann (ed.), New York, 1992, vol.6, 663-668.

Cristianismo Primitivo. Em outras palavras, por Cristianismo Primitivo vem sempre evocada à nossa inteligência, graças à mediação dos Textos do cânon do NT, uma realidade diversa e rica com matizes sócio-religiosas e em influências culturais.

Sobre uma possível definição de Tradição, no campo bíblico, segundo David R. Catchpole⁴⁶⁰: *'Tradition history', interpreted in the sense of an on-going process of development in the form and/or meaning of concepts or words or sayings or blocks of material.*⁴⁶¹ A mesma questão se propõe D. Knight relacionando tradição e texto:

*Tradition generally precedes text, and this tradition just as later canonized text itself — has a history. As a method 'tradition history' is one the steps in exegesis, attempting to recover the meaning that the tradition had at each stage in its growth*⁴⁶².

Para ele, existe uma profunda relação crítica entre a tradição histórica e a crítica redacional, esta inclui aquela. Assim, a tradição histórica *as an idea, can be tested by the evidence provided by redaction criticism, its special case.*⁴⁶³ A tradição supõe uma re-elaboração “pessoal” e eclesial que distingue o conjunto da herança de Jesus (palavras, milagres, a sua paixão...) de suas menções nos escritos do NT.

Tomando em consideração textos concretos, no NT, que nos levam à constatação de uma divergência na tradição de um mesmo dito de Jesus, percebe-se de uma certa forma o "desenvolvimento" da Tradição histórica em um texto.⁴⁶⁴ A tradição, no seu desenvolvimento histórico, revela uma forma de relação entre as tradições (orais ou escritas) e as comunidades (sejam porque as receberam ou por terem sido seu *Sitz im Leben* criador).⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ *Tradition History, in New Testament Interpretation*, I. Howard Marshall (ed.), Carlisle, 1992² 165-180.

⁴⁶¹ CATCHPOLE, D.R *Tradition history*, 165.

⁴⁶² KNIGHT, *Tradition history*, 634.

⁴⁶³ CATCHPOLE, *Tradition history* 165.

⁴⁶⁴ CATCHPOLE, *Tradition history*, 169-170, D.R. Catchpole tornando como exemplo o filão teológico: Jesus=Sabedoria, tomando diversos textos do NT (Fil 2,6-11; Col 1,15-20 e Jo 1, 118, nos paralelos sinóticos de Mt 11,2-19/Lc 7,18-3 5) ele afirma: *"Here then a case where literary setting puts us on the track of a divergence in the tradition of one and same saying, and consequently on the track of an extended tradition-historical development..."*

⁴⁶⁵ CATCHPOLE, *Tradition history*, 170: *" Therefore we have to learn to live with a greater degree of raggedness at the edges and a less neat evolutionary process than would emerge if we envisaged a straight and consecutive development from Jesus to the Aramaic-speaking and Hellenistic Jewish-Christian outlooks and ultimately to the Gentile Christian position. Not only*

Diante dos tantos casos semelhantes ao interno do cânon do NT, dos quais a sociologia da religião, aplicada ao cristianismo primitivo tem buscado elucidar, ao menos hipoteticamente, Catchpole aponta, cada vez mais fortemente, em seu trabalho, com a maioria dos autores modernos, um claro paralelo entre Tradição e contexto vital das comunidades cristãs:

*Certainly there is room for legitimate difference of opinion among scholars as to the actual pattern of the tradition-historical development, but there can be doubt that the content of gospel tradition itself demands that the attempt to discover one be made*⁴⁶⁶.

E a pergunta lógica e imediata não se faz tardar: Em qual comunidade?⁴⁶⁷ Aqui estamos em um campo perigoso, extremamente sutil e com uma situação muito flexível.

A complexa questão das tradições e seu desenvolvimento histórico, indica, mais uma vez, através da imediata realidade dos próprios textos, o contexto variegado do Cristianismo primitivo, seja ao interno das comunidades, como no mundo que os rodeava e que de uma maneira seja de outra estava em diálogo com estas comunidades.

Ele conclui toda esta epopéia com uma visão dos limites impostos por tantas perguntas sem respostas satisfatórias que permanecem diante do estudioso seriamente envolvido com esta problemática:

*Christianity was born into an exceptional varied world of thought, and itself responded — indeed, within a missionary context, could but respond — to that variety. It could no more preserve a compartmentalized character than the environment did. As far as tradition-history is concerned the text of New Testament permits us to reconstruct developments and successive stages of theological reflection, but not to be too confident about assigning these successive developments to specific areas or times*⁴⁶⁸.

were the early communities mixed in membership(as the Pauline correspondence also demonstrates), but they were also communities within which spectrums of membership probably varied in theology."

⁴⁶⁶ CATCHPOLE, *Tradition history*, 172.

⁴⁶⁷ CATCHPOLE, *Tradition history*, 172: "The attempt to establish criteria by means of which traditions might be attributed to Jesus, to Palestinian community, to Hellenistic Jewish-Christian communities or to Gentile Christian communities, is beset with formidable difficulties and is probably incapable of producing firm results"

⁴⁶⁸ CATCHPOLE, *Tradition history*, 174.

O Cânon do NT: Variedade e Unidade no Cristianismo Primitivo

Para uma visão mais ampla e técnica do Cânon do NT, o artigo recente de R.E.Brown⁴⁶⁹ tenta demonstrar, num momento inicial, as razões históricas que acionaram a necessidade da formação do Cânon do NT.⁴⁷⁰ Uma primeira pressuposição importante para Brown, contra a tendência de muitos estudiosos do NT é pensar que *The NT portrays the Apostles as the living link between Christian believers and Jesus whom they believed.*⁴⁷¹ As distâncias geográficas trazidas pela experiência do Cristianismo Paulino produz novas “fronteiras” para o fenômeno da missão. Estas novas medidas exigem uma nova estrutura de relação. Também a distância “cronológica”, com a morte das “testemunhas oculares” se une àquela das ameaças, perseguições, heresias nascentes e a crescente necessidade de reafirmar a fé.⁴⁷²

O debate que mais nos interessa, vem tratado por R.Childs⁴⁷³, na medida em que entende enfrentar a questão da variedade do Cristianismo Primitivo e a função unificante do Cânon das Escrituras.

O Problema Histórico

Uma idéia cada vez mais difusa e aceita entre os estudiosos sobre os aspectos da história da canonização do Novo Testamento é aquela de um gradual “desenvolvimento” do cânon, durante o segundo século cristão:

*there is broad agreement that the canon of the New Testament gradually developed as a part of larger growth of Christian church during the second century. By AD 200 the four gospels were widely reckoned as Scripture on a par with the Old Testament along a corpus of Pauline letters*⁴⁷⁴.

⁴⁶⁹ *The Canon of the New Testament*, in **New Jeromal Biblical Commentary**, New Jersey, 1994³, 1043-1055.

⁴⁷⁰ BROWN, R. *The Canon of the New Testament*, 1043.

⁴⁷¹ BROWN, *The Canon of the New Testament*, 1043.

⁴⁷² Sobre a relação entre a formação do Cânon do NT e as heresias dos primeiros séculos cristãos: J.-D.Dubois, *L'Exégèse des gnostiques et l'histoire du Canon des Écritures*, in M.TARDIEU, M. (ed), **Les Règles de l'interprétation**, Paris, 1987, 89-97; Michel Tardieu, *Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament*, in **Les règles de l'Interpretation**, Cerf, Paris, 1987, 123-146.

⁴⁷³ **The New Testament as Canon: an Introduction**, Philadelphia, 1994², 16-33.

⁴⁷⁴ SCHILDS, **The New Testament as Canon**, 18.

O paralelo desenvolvimento dos dois “cânon”. Aquele do AT e o provoca, não poucas vezes, a necessidade de se estabelecer critérios teológico-cristológicos, para a distinção do corpo literário sagrado do NT⁴⁷⁵.

O Método Crítico e a problemática do Cânon do NT

Childs parte de uma situação menos coesa para a avaliação da questão teológica do cânon: *If there is a consensus regarding certain aspects of historical problems associated with the development of the New Testament canon, the same cannot be said about the theological interpretation of canon*. Partindo do debate iniciado por E.Käsemann⁴⁷⁶, ele apresenta alguns pontos que auxiliam a captar sinteticamente os aspectos mais relevantes do debate exegético teológico sobre o cânon do NT⁴⁷⁷.

- 1º) Como se pode lidar com a grande diversidade de perspectivas que se apresentam ao interno do cânon do NT? Para Käsemann, muito longe de ser a base para a unidade da Igreja é ao contrário, a maior razão de sua desunião. Na mesma perspectiva, J.D.G.Dunn, vê o NT como um complexo de contradições e tensões, da qual se salvaria um único conceito comum em linha de continuidade: aquela do Cristo como “O Exaltado”. Para Childs, sugem, a partir destas perspectiva, as seguintes questões: Como se pode decidir pelo autêntico Evangelho, em meio a tantas vozes conflitantes? Dever-se-ia decidir por um cânon dentro do Cânon?
- 2º) Da Escola Inglesa e Americana, Childs extrai muitas questões: Seria proveitoso e necessário falar de níveis de autoridade canônica (R.E.Brown⁴⁷⁸ e J.D.G.Dunn⁴⁷⁹)? Em que medida a função teológica do cânon do NT depende da re-descoberta do momento histórico particular, no qual a autoridade

⁴⁷⁵ SCHILDS, **The New Testament as Canon**, 19: *"Did the canonization of the NT develop in analogy to an Old Testament process which had largely reached its goal of stabilization before the NT period, or rather did the major canonical force stem from the side of the Christian church (Gese, Stuhmacher, Sundberg), which resulted in the definition of the Jewish Scriptures as an Old Testament within the larger Christian Bible?... a sharply different christological judgment regarding the significance of a normative canon for the Christian Church."*

⁴⁷⁶ SCHILDS, **The New Testament as Canon**, 20, nota 49.

⁴⁷⁷ A atualização do problema em Ch.Theobald, *Le Canon des Écritures: l'Enjeu dun «conflits des facultés»*, in **Le Canon des Ecritures**, Lectio Divina 140, Paris, 1990, 13-73.

⁴⁷⁸ **The Critical Meaning of Bible**, New York, 1981.

⁴⁷⁹ *Level of Canonical Authority*, in **Horizonts in Biblical Theology** 4, 1982, 13-60.

atribuiu primeiramente um nível da Tradição? É correto falar do cânon como *tradition frozen in time*⁴⁸⁰ e que, como pensa E.Best⁴⁸¹ serve simplesmente para ilustrar como os cristãos de então entendiam autoridade?

3º) Quanto pode ser atribuído à autoridade teológica, pelas decisões canônicas da Igreja Antiga? Se o tempo que desempenha um papel de condicionante juntamente com as características culturais, realmente influenciou determinante neste processo, em que medida foi o cânon simplesmente uma super-reação defensiva à ameaça dos montanista e gnósticos? Se muitos destes critérios, com os quais a canonicidade foi decidida, como a apostolicidade, tem sido questionados, com o avanço das ciências históricas, como podem os resultados destas decisões ter uma autoridade última para a Igreja hodierna?⁴⁸²

Análise e Propostas de Superação do Problema

Numa segunda etapa, parte-se para uma dimensão de análise destas questões levantadas, na prospectiva de soluções adequadas a uma visão mais correta do Cânon.

Segundo Childs, existe uma difusa má compreensão do significado preciso do cânon — a atividade chamada “eclesiástica”, externa à literatura bíblica que se impôs aos textos. Ao contrário, o papel fundamental da autoridade desenvolveu-se ao interno de uma comunidade de fé e culto, através de suas particulares tradições. A consciência do cânon se desenvolveu como um elemento constitutivo da Igreja cristã e repousa profundamente no interior mesmo da literatura do NT.⁴⁸³

O estabelecimento da cânon constitui uma combinação de critérios histórico-teológicos. Igualmente importante é perceber, nas raízes históricas das tradições, a consciência profunda do cânon, para entender este processo:

Equally important as their cognition of the deep historical roots of canon consciousness within the tradition, is an understanding of the nature of the process. Far from being objective conduits of received tradition, the tradents, authors, and redactors of the New Testament effected a massive

⁴⁸⁰ SCHILDS, *The New Testament as Canon*, 20.

⁴⁸¹ *Scripture, Tradition and the Canon of the New Testament*, in *BJRL* 61, 1979, 258-89.

⁴⁸² Uma extensa bibliografia sobre o argumento encontra-se selecionada por SCHILDS, *The New Testament as Cânon*, 16-18.

⁴⁸³ SCHILDS, *The New Testament as Canon*, 21.

*construal of the material by the very process of selecting, shaping and transmitting it*⁴⁸⁴.

O cânon, como processo, está em contato com um fato central, ele não “inventa” o seu conteúdo, mas

*was the concern to render the occasional form in which the gospel was first received into a medium which allowed it faithfully and truthfully to render its witness for successive generations of believers who had not directly experienced Christ's incarnation and resurrection*⁴⁸⁵.

Deste tipo de concepção do cânon, em íntima relação com o processo vivo das tradições eclesiais ao interno do NT, pode-se criticar, como falsa, a visão de diversos autores, neste campo, como J.Bar⁴⁸⁶. Igualmente como J.D.G.Dunn, que entende o cânon como *freezing of tradition*. Já R.E.Brown, distingue entre o texto literal ou canônico e o significado eclesiástico, diversamente de E.Best (*freezing of tradition in particular context*), ele entende o nível canônico do texto como um *tie*, para um específico nível histórico de coletores iniciais da tradição⁴⁸⁷.

Uma reflexão teológica sobre o cânon, no contexto da diversidade e da dinamicidade das tradições, aí, muito bem representadas nos diversos textos e formas que o compõem, parte de um preciso pressuposto: *The New Testament canon established a context from which the evangelical tradition was to be interpreted*.⁴⁸⁸

Contra S.F.D., MOULE, C. H.⁴⁸⁹ afirma que a Igreja antiga julgou a partir daquilo que ela entendia como sendo proveniente do testemunho apostólico:

By establishing a canon it set apart the apostolic witness and drew a distinction between it and later church tradition. However it was a conscious evaluation of the early church regarding the apostolic witness which established the parameters of the canon. The ‘skandalon’ of the canon is that the witness of Jesus Christ has been given its normative shape through an interpretative process of the post-apostolic age. Significantly, the theological polarity was not between ‘word and tradition’ admittedly the word created the tradition — but between different forms of tradition, the canonical being

⁴⁸⁴ SCHILDS, *The New Testament as Canon*, 22.

⁴⁸⁵ SCHILDS, *The New Testament as Canon*, 22.

⁴⁸⁶ *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford-Philadelphia, 1983.

⁴⁸⁷ BROWN, R. *The Canon of the New Testament*, 34-36.

⁴⁸⁸ SCHILDS, *The New Testament as Canon*, 27.

⁴⁸⁹ MOULE, C. H., *The Birth of the New Testament*, nota 57.

the authoritative and later church tradition being derivativa of the canonical⁴⁹⁰.

A relação entre o Cânon do NT e a Variedade no Cristianismo Primitivo

Dentro do contexto da relação que justifica todo este itinerário, isto é, aquela relação entre o Cânon do NT e o Cristianismo Primitivo, como um grande mosaico de influências religiosas e culturais, Childs se afasta da visão. Para ele, Dunn *continues to press the issue of the diversity within the New Testament*⁴⁹¹.

Enquanto uma importante função do cânon foi preservar um vasto conjunto das diversas tradições, um caminho muito diverso desse fora traçado por Dunn⁴⁹². As falhas de Dunn, segundo o nosso autor, consistem no fato que ele *first isolates a doctrinal position through historical and literary reconstruction and then sets it in direct opposition to another New Testament strand*, ele falha

*to examine the traditions within the canonical context in order to determine how the material was actually heard, but on the basis of an moderne reconstruction poses tensions within the canon which historically were often never thus perceived. Dunn's method juxtaposes these varying perspectives by abstracting them from their literary context and then finding a series of blatant contradictions*⁴⁹³.

As Cristologias do NT⁴⁹⁴ no Mosaico do Cristianismo Primitivo

Dentro do percurso traçado pelo capítulo, o nosso intento permanece aquele de percorrer através dos Livros do NT a trajetória que configura o mosaico do Cristianismo Primitivo. No entanto, não é possível referir-se ao conjunto do NT, como variedade ou diferença, como campos opostos, ou ainda, como uma opção de leitura em que se exclui um termo pelo outro. Na verdade, a experiência dos cristãos primitivos, de certa maneira, expressa, nos diversos textos e tradições

⁴⁹⁰ SCHILDS *The New Testament as Canon*, 28.

⁴⁹¹ SCHILDS *The New Testament as Canon*, 29.

⁴⁹² SCHILDS *The New Testament as Canon*, 29: "He shares an approach which is common to one school of German theology of describing the New Testament as an «complex oppositorum»."

⁴⁹³ SCHILDS, *The New Testament as Canon*, 29.

⁴⁹⁴ R. SCHNACKENBURG, R. *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, (trd.Ingl.: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg i.Breisgau, 1993), Westminster, 1995; R.Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, London, 1994.

que encontramos, que o interno do cânon neotestamentário era baseado no único *kerygma*, desenvolvido, sobretudo, em forma *Koiné*, do qual os quatro canônicos testemunham uma forma de “sinfonia” de unidade de conteúdo e de diversidade de formas literárias e de contextos vitais (ou eclesiais)⁴⁹⁵.

Diversos autores elaboram uma visão sintética da problemática das Cristologias antigas e o Cristianismo Primitivo⁴⁹⁶.

A obra de J. D. G. Dunn⁴⁹⁷ é importante, pois ele parte do ponto de vista da diversidade como importante referência para entender o Cristianismo, enquanto R. Schnackenburg⁴⁹⁸ e J.Noël Aletti⁴⁹⁹ elaboram a cristologia neotestamentária como elemento de unidade/unificação ao interno da variedade das formas eclesiais do Cristianismo Primitivo.

Dunn introduz sua obra discutindo o que se entendia como essencial na identificação do chamado período apostólico na história do Cristianismo. A relação entre ortodoxo e heterodoxo é fundamental, mesmo que discutível, para a compreensão do Cristianismo Primitivo, segundo a maioria dos autores. Existe, porém, um problema terminológico imediato: *‘Orthodoxy’ implies that a clear distinction can be drawn between truth and error. ‘Orthodoxy’ implies that there is a pure, uncontaminated faith, a correct teaching; all variations from it are at once ‘heretical’ in greater or less degree.*

Este tema levanta duas outras problemáticas: a questão da interpretação: *Whose orthodoxy?*, diante do simples fato de que não existe uma singular ortodoxia no Cristianismo moderno. O mesmo problema da interpretação levanta uma outra questão básica: *Is there final expression of Christian truth whose meaning is unequivocal?*

O segundo problema se refere ao aspecto de uma pesquisa histórica desta ortodoxia no Cristianismo. Ele apresenta a história do problema desde W.Bauer⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ SCHWANKL, O. *Auf der Suche nach dem Anfang des Evangeliums*, in **BZ NF** 40 (1996), 39-60.

⁴⁹⁶ Sobre o problema mais amplo da influência das Cristologias bíblicas na formação “dogmática” dos primeiros séculos: M.Simonetti, *Studi sulca Cristologia del II e III secolo*, in **Studia Ephemerides «Augustinianum»** 44 (1993)

⁴⁹⁷ **Unity and Diversity**, p. 1-7 e 367-388 (nota 76). Sobre a Cristologia Joanina da Encarnação: *Christology in the Making*, London, 1989².

⁴⁹⁸ **Jesus in the Gospels**, 1-16 e 295-325 (nota 123), muito interessante a síntese do autor em *Christologie des Neuen Testament*, in **M Salutis**, III/1, 1970, 227-388.

⁴⁹⁹ **Jésus-Christ fait-il l’Unité du Nouveau Testament?**, Paris, 1994, 09-21 e 251-275.

⁵⁰⁰ **Orthodoxy and Heresy in the Early Christianity**, London, 1934.

até R. Bultmann⁵⁰¹. A história do Cristianismo e das Religiões vem apresentada, neste período, pela ótica da oposição entre ortodoxia e heterodoxia. Criando uma abstração e propondo-a como imagem concreta de um período.

Dunn se opõe a esta visão, para ele, impõe-se a pergunta por uma terminologia alternativa. Uma possibilidade

*is to use the metaphor introduced into discussion by J.M.Robinson. He calls on NT scholarship to break out of its old, rather static categories and for a reinvestigation of the NT and other first and second century material more in terms "of 'trajectory' or direction of movement"*⁵⁰².

Apesar das tantas deficiências destas metáforas, elas teriam o mérito de, ao menos, considerar em um quadro mais amplo e complexo, a questão da diversidade e da unidade no NT. Aqui se apresentam as questões determinantes de sua pesquisa⁵⁰³.

Examinadas em todos os livros do Cânon do NT, as camadas de unidade e diversidade de doutrina e experiência, no Cristianismo nascente, ele desenvolve, na conclusão⁵⁰⁴, a questão da unidade deste movimento cristão primitivo, ou melhor, a existência de um ou mais elementos de unificação do Cristianismo com a seguinte tese:

The unifying element was the unity between the historical Jesus and the exalted Christ, that is to say, the conviction that the wandering charismatic preacher from Nazareth had ministered, died and been raised from the dead to bring God and man finally together, the recognition that the divine power through which they now worshipped and were encountered and accepted by God was one and the same person, Jesus, the man, the Christ, the Son of God, the Lord, the life giving Spirit..

Ou ainda, em termos de continuidade, entre Jesus Histórico e o Cristo Glorificado⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ **Theology of the New Testament**, London, 2t., 1952/55.

⁵⁰² **Unity and Diversity**, p. 6.

⁵⁰³ **Unity and Diversity** p. 6: "Our basic question thus become: Was there a unifying strand in earliest Christianity which identifies it as Christianity? If so, how well defined was it? Was it a broad or a narrow strand? Was it defined in different ways? Was there a diversity of faith and practice? - diversity within the unity, diversity around the unifying centro? "

⁵⁰⁴ *The Authority of the New Testament*, p. 367-388.

⁵⁰⁵ **Unity and Diversity**, 367: " the continuity between Jesus the man and Jesus the exalted one was not simply assumed or read back as a post eventum theological insight, but was rooted in Jesus' own understanding of his relationship with God, with his disciples and with the kingdom."

Assim, ele conclui afirmando que, na pessoa de Jesus, existiria um extrato fundamental de unificação no Cristianismo Primitivo e que vem expresso nas diversas formas literárias do NT⁵⁰⁶.

Do outro lado da balança, no entanto, ele discute a questão da diversidade do Cristianismo Primitivo, não hesitando em afirmar *We can no longer doubt that there are man different expressions of Christianity within the NT*⁵⁰⁷.

Diversos elementos internos e externos, desde as raízes, no judaísmo, até a inculturação missionário no mundo greco-helenístico, contribuíram para a forma deste amplo espectro do Cristianismo, que estariam refletidos literária e teologicamente nos escritos do NT.

A Relação entre a Crítica Literária e a Social em V.K.Robbins⁵⁰⁸

Robbins considera o problema levantado por Theissen, isto é, que o fenômeno do Cristianismo Primitivo não pode ser devidamente considerado sem uma cooperação entre os diversos métodos sociológicos de análise. Uma sadia interação entre a natureza literária do texto bíblico, como testemunha do fenômeno social do Movimento Cristão antigo e as ciências da sociologia da religião, constituiria uma real contribuição para a compreensão deste tão peculiar período.

Os Diversos Métodos Sociológicos de Interpretação

Os anos 70 representam o grande período de estruturação e consolidação dos métodos da sócio-literatura, como instrumento científico de análise dos textos bíblicos. A história e a teologia alcançam uma grande ascendência sobre a interpretação bíblica. A teologia tem uma nova relação com a filosofia, por causa do novo papel das ciências humano-sociais.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ **Unity and Diversity**, 371: " ... our study has show the surprising extend to which the differnt unifyingfactors in first-century Christianity focus again and again on Christ, on the unity between Jesus the man and Jesus the exalted."

⁵⁰⁷ . p. 372.

⁵⁰⁸ MALINA, B. *Social-Scientific Criticism and Literary*, in *Modelling early Christianity*, Ph.F.Esler (ed.), New York, 1995, 274-289.

⁵⁰⁹ MALINA, B. *Social-Scientific Criticism* p. 275: "Theologians decided what kind of philosophy they would use as a subdiscipline, if they use any; historians decided on the ternas on which they would incorporate insights from anthropology, sociology or literary analysis into their practices and results, if they incorporated any."

O elemento mais importante é que, ao interno de uma disciplina, isto é, de uma estrutura de conhecimento científico, diversos métodos vem conjugados e harmonizados dentro de uma hierarquia de valores bem determinada.⁵¹⁰ Muitos teóricos, como Bruce Malina e J.H. Elliott discutem o valor deste “sincretismo” metodológico.⁵¹¹

A reconstrução de uma conjuntura social, diante da qual cada leitor, segundo suas capacidades e categorias mentais, vem expressa como “cenários sociais”. Isto tem conseqüências não indiferentes para a análise do mundo bíblico, que se "esconde" atrás dos textos bíblicos.⁵¹²

Um Modelo para a investigação inter-disciplinar

Para Robbins, o método sócio-retórico é capaz de realizar esta pretensão metodológica: *Relhoric provides a socially and culturally oriented approach to texts, forming a bridge between the disciplines of social-scientific and literary criticism*⁵¹³.

Este método discute dois pontos. De uma parte, o leitor funciona já como intérprete. Aquilo que ele entende provém muito mais de suas categorias mentais que do mundo do texto lido, geralmente. De outra parte, existe uma distância entre o texto bíblico e o mundo do qual ele emerge e representa. Isto é, o texto não é uma fotografia do seu contexto sócio-religioso. Na medida em que estes elementos de autoconsciência não são presentes ao leitor moderno dos textos do NT, ocorrem

⁵¹⁰ MALINA, B. *Social-Scientific Criticism* p. 275: "In others words, a disciplinary approach only uses the methods of another discipline on the terms of the "home" discipline that uses."

⁵¹¹ MALINA, B. *Social-Scientific Criticism* 275, onde os dois autores discutem a relação específica interdisciplinar entre sociologia e história e outras matérias afim. Para a ciência exegética, segundo Elliott, se deveria falar de "sociological exegesis", enquanto Elliott insiste em descrever a crítica sócio-científica como uma sub-disciplina da crítica histórica, para ele "*it appears that social-scientific criticism is the subdiscipline that brings historical criticism to itsfullest expression.*"

⁵¹² MALINA, B. *Social-Scientific Criticism*, p. 276: "*Only when readers learn how to construct istrange and foreign scenarios in their minds are they able to start to read New Testament texts from the perspectiva of the first-century Mediterranean contexts in which they were written*". Neste campo, o sociólogo B.Malina articulou a difusa pressuposição entre os sociólogos que os leitores compreendem textos segundo a base social e os cenários que estes são aptos a contruir. Inclusive os historiadores reconstruiriam estes cenários em base às suas características sociais modernas e expressões culturais. Por isso somente uma meta-linguagem dos nossos modelos culturais pode possibilitar um sereno e objetivo controle do valor de nossas reconstruções.

⁵¹³ MALINA, B. *Social-Scientific Criticism*. P. 277.

distorções na reconstrução proposta do mundo antigo, formas de anacronismo e etnocentrismos invadem o campo da interpretação social.⁵¹⁴

O método crítico de leitura amadurece, por isso uma relação consciente entre o escritor/narrador de uma “estória” que se concretiza com as vestes de um tempo e de um lugar concretos, transformado, porém, nas estruturas de um texto, e o leitor moderno, que, com sua “imaginação” e conhecimentos, escuta e interpreta este texto, que, mais do que simplesmente contar, mostra uma história, com imagens e objetos, que seriam sempre acessíveis a um leitor “implícito”.⁵¹⁵

Em síntese, sobre o movimento dinâmico, quase interativo entre o texto e a realidade do qual emerge, o texto e a história que simboliza o escritor/narrador e o leitor real, existem muitas possíveis relações, que deveriam nos oferecer uma visão e compreensões mais claras do contexto do qual emerge um texto, ao menos do seu, material de estruturação.

Neste sentido, Robbins nos apresenta a perspectiva mais concreta entre o valor material de um texto, como janela de um tempo, no qual se supõe que tinha sido gerado, isto é, seu contexto imediato e as intenções mais amplas de significação que constituem o porquê contar uma “estória”.

A Tradição Textual do NT e a História Social do Cristianismo Primitivo⁵¹⁶

Um passo adiante, dentro do debate sobre a relação entre o texto do NT e o seu contexto sócio-religioso, constitui-se com a análise da transmissão e conservação dos manuscritos do NT. Os elementos que daí emergem, podem nos

⁵¹⁴ MALINA, B. *Social-Scientific Criticism* p. 278.

⁵¹⁵ MALINA, B. *Social-Scientific Criticism* p. 279: *"The insite of a text is a combination of "show" and "tel". The narrator telas athe story. The narratee hears the narrator and sees the characters. Who may themselves speak and "look". Readers cannot see the real authors of text, because the real authors are hidden behind their work. But readers see an image of authors in what authors have dane. The images "implies" an author of an certain kind, so literary interpreters regulary call the image of an author in a text the "implied author". The implied author is the image created by everything the reader sees in the text..."*

⁵¹⁶ EHRMAN, D. B *The Text as Window: The New Testament Manuscripts and Social History of Early Christianity in The Text of the New Testament in Contemporary Research*, EHRMAN B.D.and. HOLMES M.W (ed.), *Studies & Documents* 46 (1995), 361-380,

indicar uma forma de história social do Cristianismo Primitivo. Sobre quando pensamos as causas de suas “corrupções” e mudanças.⁵¹⁷

Com a obra clássica de W.Bauer, de 1934, como já vimos anteriormente, toma-se consciência da natureza ideológica das disputas na Antiguidade cristã, mesmo discutível, como tese,⁵¹⁸ Bauer levanta a questão da conexão entre Manuscritos e contexto social. Que influência tiveram na Tradição manuscrita do NT? Segundo F.JA.Hort, estas supostas crises ideológicas não têm apenas valor e, ao mesmo tempo, têm um valor para a tradição dos textos do NT. Também A.Bludau pensava assim, segundo ele, não se deveria falar de falsificação de textos, por causa da vitória da ortodoxia cristã.⁵¹⁹

Pelos anos 60, os cientistas recomeçam a questionar a questão dos conflitos no Cristianismo Primitivo, como sendo os responsáveis por modificações na transmissão de textos “disputados” do NT.

O mais ousado, neste campo, E.J. Epp⁵²⁰ que ataca a posição de Hort, seguindo a tendência que afirmava a atividade do escriba sobre o Códico Bezae. Depois dele, muitos autores seguem esta opinião⁵²¹. Os resultados destas pesquisas apontam para o problema de fundo desta possível conexão entre os Manuscritos e sua transmissão e a história social dos escribas, que os produziram. Estes dados revelariam, assim, as tendências ideológicas deste período, como o NT, como

⁵¹⁷ EHRMAN, M.W teve como objetivo demonstrar a relação entre a tradição textual e o contexto da história social dos três primeiros séculos da Igreja, nos quais estes textos sofreram modificações e corrupções: *"By examining these changes, one can, theoretically, reconstruct the context within which they were created, contexts that are otherwise sparsely attested in our surviving sources.. They are instead valuable evidence for the history of the early Christian movement. The NT MSS can thus serve as a window into the social world of the early Christianity."* p. 362.

⁵¹⁸ EHRMAN, M.W p. 363, nota 5: *"The discussion was updated by Daniel Harrington in The reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Early Christianity During the Last Decade, in HTR 73 (1980), 289-98, B.D. Ehrman, The Orthodoxy Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament, New York and Oxford, 1993."*

⁵¹⁹ BLUDAU, *Die Schriftfälschungen der Häretiker: Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel*, Münster, 1925: Neste detalhado estudo ele conclui que *"the MSS of the NT were not easily susceptible of deliberate falsification, given the vigilance exercised over their production by all concerned parties"*, Ehrman, p. 363.

⁵²⁰ EPP, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, SNTSMS 3 (1966), Cambridge.

⁵²¹ ERHMAN, p. 364, notas 15-16- A.Globe, *Some Doctrinal Variants in Matthew I and Luke 2 and the Authority of Neutral Texts*, CBQ 42 (1980), 52-72; PARSON, M. *A Christological Tendency in P⁷⁵*, JBL 105 (1986); HEAD, P.M. *Christology and Textual Transmission: Reverential Alterations in the Synoptic Gospels*, NovT 35 (1993), 107-129-1; EHRMAN, B.D. *1John 4,3 and the Orthodoxy Corruption of Scripture*, ZNW 79 (1988), 221-43; idem, *The Cup, the Bread, and the Salvific Effect of Jesus's Death in Luke-Acts*, SBLSP, Atlanta, 1991..."

cânnon representaria, em meio a estas lutas, a vitória da ortodoxia, registrado por escrito e aí conservado.

Um outro aspecto importante desta problemática era a indireta demonstração das divergentes interpretações dos textos cristãos antigos, num período anterior ao cânnon. Um dado que é significativo, não somente para a configuração da emergente religião, em si, mas também para a compreensão de sua relação com o tecido social mais amplo, onde se encontram outras formas de experiências religiosas. A questão, no entanto, sobre as modificações teológicas dos manuscritos, baseada nestas premissas de lutas ideológicas permanece, segundo Erhman, um campo de batalha:

The theological modification of these documents thus further demonstrates the concern for literary texts that is attested generally throughout the second and third centuries: 'official' Christianity had already begun to attach special importance to the written word and the propositional «truths» that it contains⁵²².

Este longo trajeto pareceria ter-nos desviado a atenção da meta, porém, na verdade, permitiu-nos uma visão completa dos problemas e aplicações da exegese moderna do Novo Testamento e as experimentações que, a partir do Método Histórico-crítico, têm norteado a metodologia de ação de historiadores e críticos de textos bíblicos.

Na próxima etapa, através de Santo Agostinho, concluiremos a caminhada das relações da exegese, na sua história. As relações entre história da interpretação e recepção se aplicam ao trajeto que faremos pela obra exegético-hermenêutica de Santo Agostinho. Baseados na leitura dela, encontramos seus leitores/ouvintes e percorremos o mundo no qual e para o qual a Mensagem da Escritura se decifra como verdade que salva (= *ágape*).

⁵²² ERHMAN, p. 366, nota 22: A questão anti-judaica permanece um campo muito fértil de pesquisa sobre a variação teológica dos Manuscritos do NT: J. GAGER, *The Origins of anti-semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christians Antiquity*, New York -Oxford, 1983; idem, *Judaism as Seen by Outsiders, in Early Judaism and Its Modern Interpreters*, KRAFT, R. A and NICKLESBURG, G.W.E., Philadelphia, 1986, 99-116.