

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

CHRISTIAN SANTIAGO LO IACONO

**BÍBLIA: PALAVRA DE DEUS EM LINGUAGEM HUMANA
SUA INTERPRETAÇÃO NO PASSADO E NA CONTEMPORANEIDADE**

São Leopoldo

2014

CHRISTIAN SANTIAGO LO IACONO

BÍBLIA: PALAVRA DE DEUS EM LINGUAGEM HUMANA
SUA INTERPRETAÇÃO NO PASSADO E NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia

Orientador: Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

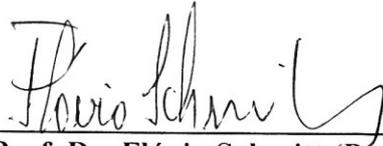
L795b Lo Iacono, Christian Santiago
Bíblia: palavra de Deus em linguagem humana: sua interpretação no passado e na contemporaneidade / Christian Santiago Lo Iacono; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2014.
159 p.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2014.

1. Bíblia – Crítica, interpretação, etc. – História. 2. Bíblia – Inspiração – História das doutrinas. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

1º
Examinador: 
Prof. Dr. Flávio Schmitt (Presidente)

2º
Examinador: 
Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (EST)

3º
Examinador: 
Prof. Dr. Erico João Hammes (PUC)

RESUMO

A história da interpretação bíblica é testemunha de que uma abordagem ora mais humana, ora mais sobrenatural à Bíblia sempre foi causa de dissenso na comunidade cristã. Ora, essa diversidade interpretativa em grande parte é resultado do entendimento que eventualmente se tem sobre a natureza da Bíblia: por vezes ela é divinizada; outras vezes, tratada como um livro meramente humano. Adotando um enfoque teológico bíblico-sistemático, a pesquisa verificou que a Bíblia, considerada a Palavra de Deus em linguagem humana, precisa ser interpretada respeitando-se essa tensão, já que ela reúne testemunhos humanos de experiências reveladoras de Deus. Isso em nada prejudica o seu caráter de Palavra de Deus, pois a inerrância da Bíblia está em sua mensagem, cujo ápice é a revelação de Jesus Cristo. Na era da Pós-modernidade, em que autor, texto e leitor são desconstruídos, a existência de significado no texto apresenta-se como uma questão teológica. Embora a intenção do autor não seja um conhecimento que se possa obter objetivamente, existem elementos no texto que orientam o leitor a enxergá-lo como uma ação comunicativa definida. O sentido literal, ou sentido literário, é aquele que respeita a intenção autoral, podendo ser descoberto com o auxílio do método histórico-crítico. Já o *sensus plenior* decorre das distâncias geográfica e temporal entre o texto e o leitor, que descobre nele novas potencialidades. O último estágio do entendimento é a apropriação pessoal do texto bíblico, que é o acolhimento da ação comunicativa intentada, por meio da ajuda do Espírito Santo, que, então, carrega o texto de nova significância em face dos novos tempos. Palavra e Espírito juntos formam o ato de fala de Deus. Entender a Bíblia é fundamentalmente começar a trilhar o seu caminho.

Palavras-chave: Bíblia. Interpretação. Espírito Santo. Pós-modernidade.

ABSTRACT

The history of biblical interpretation is witness to the fact that whether to use the more human approach or the more supernatural approach to the Bible has always been cause for dissention in the Christian community. This interpretative diversity is due, in great part, to the understanding which one has about the nature of the Bible: sometimes it is divinized, other times it is treated as a merely human book. Adopting a biblical-systematic theological focus, the research verified that the Bible, considered the Word of God in human language, needs to be interpreted respecting this tension, since it gathers together human witnesses of revealing experiences of God. This in no way affects its character as Word of God, since the inerrancy of the Bible is in its message, the apex of which is the revelation of Jesus Christ. In the era of Post-modernity, in which the author, text and reader are de-constructed, the existence of meaning in the text presents itself as a theological issue. Although the intention of the author may not be knowledge which one can objectively obtain, there exist elements in the text which orient the reader to see it as a definite communicative action. The literal meaning, or the literary meaning, is the one which respects the author's intention, which can be discovered through the historical-critical method. On the other hand the *sensus plenior* results from the geographical and temporal distances between the text and the reader, who discovers in it new potentialities. The last stage of understanding is the personal appropriation of the biblical text, which is taking in the intended communicative action through the help of the Holy Spirit, which, then, imparts upon the text new meaning in the face of new times. Word and Holy Spirit together form the act of God's speaking. To understand the Bible one, fundamentally, needs to begin walking in its path.

Keywords: Bible. Interpretation. Holy Spirit. Post-modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 UM PANORAMA DA HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA	15
1.1 A interpretação das Escrituras no Antigo Testamento	15
1.2 Os rabinos.....	16
1.2.1 A alegorização	19
1.3 A interpretação das Escrituras no Novo Testamento.....	21
1.4 A Patrística.....	24
1.4.1 A Escola de Alexandria	25
1.4.2 A Escola de Antioquia.....	28
1.5 A Idade Média.....	29
1.6 A Reforma	31
1.7 O Confessionalismo	33
1.8 O Pietismo	34
1.9 A Modernidade	35
1.9.1 O método histórico-crítico.....	37
1.10 A Pós-Modernidade	38
1.10.1 A Neo-ortodoxia	39
1.10.2 Outras hermenêuticas	40
2 BÍBLIA: PALAVRA DE DEUS EM LINGUAGEM HUMANA.....	45
2.1 Bíblia: relevância eterna e particularidade histórica	45
2.2 As origens da Bíblia.....	47
2.2.1 A relação entre Antigo e Novo Testamentos.....	51
2.3 A autoridade da Bíblia	53
2.4 O conceito de inerrância	55
2.5 A inspiração.....	62
2.6 Revelação.....	77
3 A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA CONTEMPORÂNEA.....	83
3.1 Desconstrução: uma questão teológica?	84
3.2 Desfazendo o autor	85
3.3 Desfazendo o texto	90

3.4 Desfazendo o leitor	96
3.5 Ressuscitando o autor	100
3.6 Redimindo o texto	106
3.6.1 O sentido literal	109
3.6.2 Os gêneros literários.....	116
3.6.3 O método histórico-crítico	119
3.6.4 O sentido espiritual	123
3.7 Reformando o leitor	131
3.7.1 A apropriação do texto	131
3.7.2 O papel do Espírito Santo	137
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

Não existe leitura que não envolva algum processo de interpretação, mesmo que inconsciente. Sendo um texto, a Bíblia também é passível de interpretação. Isso não quer dizer que para compreendê-la seja imprescindível conhecer hermenêutica bíblica. Na verdade, cada ser humano aprende a interpretar desde o dia do seu nascimento, e esse processo se estende por toda a sua vida. A Bíblia, porém, devido ao seu conteúdo especial, de caráter *revelador*, apresenta uma peculiaridade. Costuma-se falar dela como possuidora de uma dupla natureza: ela é tanto Palavra de Deus¹ como palavra humana. Assim, considerando-se os aspectos divinos da Bíblia, a iluminação do Espírito de Deus poderia ser para alguns o que há de mais importante quando se quer interpretá-la. Mas, quando se considera os aspectos humanos das Escrituras, argumenta-se que a sua interpretação não pode prescindir da aplicação das mesmas regras que incidem sobre todos os demais textos, não sagrados. Para Lopes, a Bíblia “deve ser lida como nenhum outro livro. Mas, tendo sido escrita por homens, ela deve ser interpretada como qualquer outro livro”².

Embora as igrejas cristãs tenham alcançado um certo consenso quanto a algumas verdades básicas e fundamentais que as definem como tais, é certo que o dissenso aparece tão logo se pede explicação, por exemplo, sobre o significado e as implicações da autoridade da Bíblia.³ Exatamente quando a interpretação bíblica toca a realidade de cada um é que as maiores divergências começam a se evidenciar; é ali que seus contornos ficam mais definidos. Nesse sentido, pode-se perguntar: qual é a influência dessa suposta natureza especial da Bíblia sobre a sua interpretação? Para Terry,

a maior parte dos métodos de explicação errôneos e absurdos têm sua origem em falsas ideias acerca da própria Bíblia. Por um lado encontramos uma reverência supersticiosa pela letra da Escritura, o que induz a se esquadriñar em busca de tesouros de pensamento escondidos em cada palavra; por outro lado, os preconceitos e suposições hostis quanto às Escrituras têm gerado métodos de interpretação que pervertem – e muitas vezes contradizem – as declarações mais claras das Escrituras (tradução nossa).⁴

¹ Pelo menos é dessa forma que são aclamadas as leituras bíblicas nas celebrações litúrgicas.

² LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007. p. 21.

³ BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias – significado – fundamento*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2003. p. 5.

⁴ TERRY, Milton S. *Hermenêutica*. Terrassa: CLIE, 1985. p. 19. *La mayor parte de los métodos de explicación erróneos y absurdos tienen su origen en falsas ideas acerca de la Biblia misma. Por una parte hallamos una reverencia supersticiosa por la letra de la Escritura, lo que induce a escudriñar en busca de tesoros de pensamiento escondidos en cada palabra; por otra parte, los prejuicios y suposiciones hostiles a las Escrituras han engendrado métodos de interpretación que pervierten, - y a menudo contradicen -, las declaraciones más claras de las Escrituras.*

O objetivo da presente pesquisa, de caráter bibliográfico e enfoque teológico bíblico-sistemático, é examinar os reflexos da natureza da Bíblia para a sua interpretação, tanto no passado como, mais ainda, no presente, numa cultura pós-moderna e globalizada. Embora algumas igrejas cristãs até possam adotar Bíblias com pequenas diferenças de cânone como norma de fé e vida para as suas comunidades, as maiores divergências na cristandade historicamente têm acontecido quando os mesmos textos sagrados têm sido interpretados, textos cuja canonicidade é unanimidade entre essas igrejas, a exemplo de Mateus 16.18. Ora, um dos motivos desse dissenso pode ser a desconsideração dos aspectos humanos da Bíblia. Infelizmente, essa postura tem dado lugar, inevitavelmente, a diversas ações interpretativas de natureza fundamentalista, com reflexos negativos não somente para o convívio entre as igrejas cristãs, mas também para a relação destas com a sociedade como um todo, a ponto de causar um certo descrédito quanto à autenticidade e a conseqüente autoridade da mensagem da Bíblia. A história mais remota e mais recente está repleta de exemplos de como a interpretação que cada um faz da Bíblia é determinante para uma definição religiosa confessional, como dá conta especialmente o período após a Reforma, onde se viu deflagrar-se um peculiar processo de divisão e multiplicação de igrejas protestantes à base do *sola Scriptura*. Hoje, essa realidade divergente e, por vezes, até mesmo de acirrada guerra religiosa, ainda persiste, basicamente pelos mesmos motivos, embora com diferentes nuances, razão porque se justifica esta pesquisa.

Assim, o primeiro capítulo deste trabalho oferece um breve panorama da história da interpretação bíblica. O objetivo é destacar a abordagem ora mais humana, ora mais divina à Bíblia, desde a interpretação ocorrida dentro do próprio Antigo Testamento até a Pós-modernidade. Basta dar uma olhada nessa história para se concluir que o conceito que se tem da Bíblia – desde um conjunto de textos ditados pelo próprio Deus até uma reunião de relatos meramente humanos – influi diretamente na maneira como a mesma é interpretada. Nesse sentido, sabe-se que “muitos modelos e ideias interpretativas de hoje nada mais são que reedições maquiadas de períodos passados – com os mesmos erros e acertos e outros novos”⁵.

O segundo capítulo pretende responder se, e em que sentido, a Bíblia é a Palavra de Deus, especialmente pelo fato de também ser possível considerá-la um conjunto de palavras humanas, escritas por diversos autores e em diferentes lugares e momentos ao longo da história. Para uma adequada abordagem desse tema, são examinadas a origem, a natureza, a autoridade, a inspiração e a alegada inerrância dos textos bíblicos, com uma reflexão final

⁵ LOPES, 2007, p. 8.

sobre o conceito de Revelação. Ora, é essencial que se defina a natureza do objeto da interpretação bíblica.

Por fim, o terceiro capítulo versa sobre a interpretação contemporânea da Bíblia. Ele destaca o papel da desconstrução pós-moderna no questionamento da autoria e do significado do texto, e, de outro lado, na grande ênfase dada ao leitor. Através de uma abordagem interdisciplinar, verifica-se se a existência de significado no texto bíblico é uma questão teológica. Ao final, examina-se a função do Espírito Santo no processo interpretativo.

É claro que os temas enfrentados nesta pesquisa não terão tratamento exaustivo. No entanto, eles se impõem pela relevância e atualidade do assunto. Pois, segundo Brakemeier,

se a Bíblia nada mais fosse do que uma interessante coleção de textos religiosos do passado, ela perderia a normatividade. Iria submergir na grande quantidade de outros “livros sagrados”, produzidos ao longo da história. Reduzir-se-ia a apenas um exemplar, embora ilustre, dessa categoria. Se, inversamente, a Bíblia for um livro especial, em tudo desigual de outra literatura, passaria a ser um livro miraculoso, ímpar, não permitindo a aproximação com os métodos comuns. Credibilidade está em jogo. A teologia deve explicar, por que atribui qualidade “canônica” à Bíblia e o que isto significa.⁶

⁶ BRAKEMEIER, 2003, p. 16.

1 UM PANORAMA DA HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA

1.1 A interpretação das Escrituras no Antigo Testamento

A história da interpretação da Bíblia, desde cedo, registra que uma abordagem mais divina ou mais humana às Escrituras sempre conviveram: algumas vezes, pacificamente; mas, na maioria das vezes, excluindo-se reciprocamente. Talvez essa seja uma das principais causas da complexidade e da considerável diversidade existentes na esfera da interpretação bíblica ao longo do tempo. Como bem expressou Scholz, “a interpretação da Bíblia começa dentro da própria Bíblia”⁷. O livro de Deuteronômio, por exemplo, faz uma releitura dos outros livros do Pentateuco, assim como Crônicas relê Samuel e Reis.⁸ Os profetas também interpretam e aplicam a lei ao povo de sua época. Eles anunciam que a nação de Israel deveria se voltar para a aliança feita no Sinai.⁹ Além disso, os profetas fazem uma releitura do êxodo quando anunciam a volta de Israel do exílio babilônico.¹⁰ Num caso mais isolado, tendo Jeremias profetizado que os judeus deportados de Jerusalém viveriam durante setenta anos na Babilônia, o livro de Daniel, mais tarde, interpreta esses anos “como setenta semanas de anos, isto é, 490 anos, que deveriam transcorrer até a libertação de Israel (Dn 9.24)”¹¹.

Essa releitura de textos do Antigo Testamento também pode ser vista nos Salmos. Scholz observa que “um texto como Sl 16.5-6, ‘o SENHOR é a porção da minha herança e o meu cálice’, faz sentido à luz de Nm 18.20, no qual Deus fala do sustento dos sacerdotes: ‘Eu sou a tua porção e a tua herança no meio dos filhos de Israel’”¹². Um outro caso bem conhecido de interpretação das Escrituras pode ser encontrado no livro de Neemias, quando Esdras procede à leitura da lei de Deus diante dos israelitas após o seu retorno do exílio. A

⁷ SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas: ULBRA, 2006. p. 77.

⁸ KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal 2009. p. 103.

⁹ SCHOLZ, 2006, p. 77. Uma postura histórico-crítica em relação ao AT vai considerar que o Pentateuco foi escrito após os livros proféticos, com base na ideia de que a religião de Israel passou por uma evolução – do politeísmo tribal e carismático para uma monarquia legal e monoteísta –, conforme defendia Gerhard von Rad (LOPES, 2007, p. 35-36).

¹⁰ SCHOLZ, 2006, p. 77.

¹¹ KÖRTNER, 2009, p. 104.

¹² SCHOLZ, 2006, p. 78. A não ser quando outra seja indicada expressamente, esta é a versão da Bíblia utilizada neste trabalho: A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2 ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

“maioria dos eruditos bíblicos supõe que Esdras e seus ajudantes traduziam o texto hebraico e o liam em voz alta em aramaico, acrescentando explicações para esclarecer o significado”¹³.

As Escrituras tanto eram consideradas como sendo a “autoritativa palavra de Deus quanto à fé e prática do povo”, que a aplicação dos seus textos acontecia em períodos e contextos diferentes daqueles em que eles foram escritos.¹⁴ Em vários casos, é claro, pode-se dizer que os autores dos seus textos praticaram uma espécie de atualização quando traziam as Escrituras para o seu próprio tempo e agregavam novos valores a elas, “num processo de interpretação inspirada”¹⁵. Lopes ainda observa que essas interpretações são uma das principais chaves para o desenvolvimento de uma teologia bíblica do Antigo Testamento, fato que influenciou consideravelmente a prática interpretativa dos autores do Novo Testamento.¹⁶

1.2 Os rabinos

Embora tenham constituído uma tradição interpretativa, é no cativeiro babilônico que os judeus são desafiados a superar seus paradigmas. Como não podiam praticar adequadamente a sua religião, os judeus se viram na contingência de ressignificar sua tradição para dentro do novo contexto. Ela possuía uma vinculação muito peculiar com a terra de Israel, a cidade de Jerusalém e o seu templo, agora destruído. Afastados dessa realidade, os judeus só podiam valorizar aquilo que eles ainda tinham e conseguiam carregar consigo: suas Escrituras Sagradas.¹⁷ Essa mais nova centralidade das Escrituras na vida do povo judeu deu origem à produção de um extenso material interpretativo, conservado e transmitido, a princípio, de forma oral.¹⁸ Assim, do cativeiro babilônico surge o judaísmo, com suas sinagogas, rabinos, escribas e tradições.¹⁹

Os intérpretes das Escrituras nesse período eram os rabinos – que se viam como os sucessores dos sacerdotes e levitas –, para quem os textos sagrados teriam sido ditados, escritos e editados por inspiração divina, com destaque especial para o Pentateuco.²⁰ Chamado de Torá, que significa basicamente “instrução”, o conjunto dos cinco livros

¹³ VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2007. p. 36.

¹⁴ LOPES, 2007, p. 46.

¹⁵ LOPES, 2007, p. 46.

¹⁶ LOPES, 2007, p. 47.

¹⁷ RAMM, Bernard. *Protestant biblical interpretation: a textbook of hermeneutics for conservative protestants*. Complete rev. ed. Boston: W.A. Wilde Company, 1956. p. 46.

¹⁸ LOPES, 2007, p. 49.

¹⁹ RAMM, 1956, p. 46.

²⁰ LOPES, 2007, p. 50.

atribuídos a Moisés era visto como a fonte de toda a sabedoria e vida dos judeus. Considerada com a mesma autoridade²¹, conforme a interpretação de Levítico 26.46 na *Sifra*, passa a ter destaque a partir do período do segundo templo a Torá oral, que “consistia em toda a tradição exegética desenvolvida e transmitida oralmente pelos rabinos, tanto em matérias legais (*Halakah*), quanto em exposições exegéticas (*Agadah*)”²². Ela surgiu inicialmente a partir da necessidade de tradução dos textos hebraicos para o aramaico. Assim, após as leituras do texto hebraico nas sinagogas, um breve resumo explicativo era feito em aramaico. Essas paráfrases e suas explicações foram sendo expandidas a tal ponto que surgiu a necessidade de se fazer o seu registro por escrito, o que deu lugar aos primeiros *Targumin*.²³ A verdade é que os rabinos sentiam a necessidade de adotar um tipo de interpretação que viabilizasse a aplicação da lei aos novos tempos que o povo judeu estava vivenciando. Berkhof alega que uma das dificuldades quanto à “interpretação dos Escribas é devida ao fato de ela exaltar a Lei Oral, que é, em última análise, idêntica às inferências dos rabinos, como apoio necessário da Lei Escrita, e finalmente usá-la como meio para desprezar a Lei Escrita”²⁴. A Torá oral só veio a tomar forma escrita a partir do terceiro século da era cristã.²⁵

É sabido que os escribas tiveram muito cuidado ao copiar as Escrituras, até porque criam “que cada letra do texto era a Palavra de Deus inspirada”²⁶. Esse é um argumento a favor da autenticidade das cópias preservadas ao longo do tempo. Por causa disso também, porque entendiam que Deus era o autor desses textos sagrados, os rabinos começaram a “interpretar a Escritura por outros métodos que não os meios pelos quais a comunicação é normalmente interpretada”²⁷. Os métodos de exegese rabínica eram basicamente dois: o *pésher* e o *midrash*. O método *pésher* consistia mais na busca do sentido literal ou natural de um texto, respeitando seus aspectos filológicos e históricos.²⁸ O *pésher* reconhecia que nem todas as palavras do texto necessariamente deveriam ter algum significado especial, pois poderiam estar ali apenas por razões estilísticas ou a fim de separar assuntos.²⁹

Já o *midrash* procurava penetrar o “espírito” da passagem bíblica, e por considerar que a mesma tinha origem divina, o rabino atribuía “um sentido eterno ao texto, considerando

²¹ Até hoje isso é assim (KÖRTNER, 2009, p. 117).

²² LOPES, 2007, p. 50.

²³ LOPES, 2007, p. 50.

²⁴ BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1981. p. 16.

²⁵ LOPES, 2007, p. 51.

²⁶ VIRKLER, 2007, p. 36.

²⁷ VIRKLER, 2007, p. 36.

²⁸ LOPES, 2007, p. 55.

²⁹ LOPES, 2007, p. 55.

cada expressão, cada letra, como significante”³⁰. Alguns rabinos que utilizavam esse método diziam que “cada palavra tinha ‘70 aspectos’, e, portanto, geração após geração poderia extrair lições de um texto, as quais eram consideradas como latentes ou implícitas”³¹. Assim, os rabinos demonstravam uma preocupação com a aplicação contemporânea das Escrituras, o que fazia com que eles elaborassem novas leis que atendessem às circunstâncias do momento e justificassem as leis já em vigor.³²

O *midrash* tinha como característica a alegorização do texto bíblico, talvez devido ao conceito mecânico de inspiração adotado pelos rabinos, o que tendia a minimizar o aspecto humano das Escrituras.³³ Assim, o *midrash* era praticado nos casos de *hapaxlegoumena*; antropomorfismos e antropopatismos; aparentes contradições entre textos *haláchicos*; contradições entre o sentido literal do texto e uma tradição *haláchica*; ou quando o sentido literal era considerado supérfluo (como no caso do livro de Cantares, que foi interpretado pelo rabino Akiva como sendo um texto sobre o amor entre o judeu e seu Criador).³⁴ No *midrash*, ainda, cada nome próprio tinha um significado. Segundo Lopes,

aqui entra o uso do *notarikon* – um método cabalístico (do hebraico *Kabbalah* – “aquilo que foi recebido”) de interpretação onde o intérprete “encontra” novas palavras usando a combinação da primeira e última letra de algumas palavras consideradas especiais. [Alguns rabinos] Usavam também os métodos de divisão de palavras para encontrar esses significados. Esses métodos, assim como a *gematria*, são cercados de mistérios que seriam passados dos mestres para seus alunos. A *gematria* levava em consideração o valor numérico de cada letra do alfabeto hebraico para descobrir significados. Por exemplo, em algumas fontes amorais encontra-se uma interpretação de que os 318 membros da casa de Abraão que foram à guerra refere-se somente a Eliezer, cujo nome tem o valor numérico de 318, segundo o sistema de *gematria*.³⁵

Terry sustenta que os judeus, em suas antigas exposições do AT, chegaram a reduzir as letras de uma palavra a um valor numérico. Depois, buscava-se alguma outra palavra ou declaração que contivesse as mesmas letras em outra ordem ou outras letras que tinham o mesmo valor numérico e, encontradas, se considerava as duas palavras como equivalentes em significado.³⁶ Além disso, “toda forma gramatical rara, todo caso de pleonasma ou de elipse, ou o emprego de qualquer partícula aparentemente supérflua” (tradução nossa), a cada um

³⁰ LOPES, 2007, p. 56.

³¹ LOPES, 2007, p. 56.

³² LOPES, 2007, p. 56.

³³ LOPES, 2007, p. 56.

³⁴ LOPES, 2007, p. 57.

³⁵ LOPES, 2007, p. 58.

³⁶ TERRY, 1985, p. 20.

deles era acrescentado algum significado notável.³⁷ O maior problema dessa exegese foi que, ao dar intensa devoção aos detalhes de um texto, ela descuidou-se do essencial, oferecendo visibilidade exagerada ao acidental, tudo com base na ideia de que nada na Escritura é supérfluo.³⁸ Parece que o objetivo dos rabinos era demonstrar a excelência múltipla e a grande sabedoria do seu livro sagrado.³⁹ Virkler alega que “os fariseus continuaram a desenvolver a exegese *midráshica* a fim de vincular sua tradição oral mais intimamente com a Escritura”⁴⁰.

Por outro lado, os judeus palestinos desenvolveram alguns princípios hermenêuticos que refletem a sua aproximação do sentido literal da Escritura. Eles insistiam que uma palavra deve ser entendida dentro de uma frase, e esta, dentro do seu contexto maior; que textos bíblicos que versam sobre os mesmos tópicos devem ser comparados, com a possibilidade de que uma terceira passagem bíblica possa ser necessária para a resolução de aparentes contradições; que deve haver um cuidado com a ortografia, a gramática e as figuras de linguagem; que com o uso da lógica dedutiva é possível aplicar a Escritura àqueles problemas contemporâneos não previstos especificamente nela; e que Deus realizou um certo tipo de acomodação da revelação divina à realidade humana.⁴¹

Não seria injusto para com a exegese rabínica afirmar que ela não desenvolveu uma teoria hermenêutica crítica suficientemente densa, e que a sua prática exegética não foi condizente com as regras que ela própria estabeleceu.⁴² Gilbert, ao fazer uma lista das cinco maiores críticas à exegese judaica, destaca a ausência de desenvolvimento de uma teoria hermenêutica adequada.⁴³ Para Lopes, a maior parte da exegese rabínica “representa princípios racionais e lógicos, que podem ser encontrados na literatura de qualquer povo [...] há pouco (ou quase nada) que seja caracteristicamente ‘rabínico’ nessas regras”⁴⁴.

1.2.1 A alegorização

Ramm observa que na interpretação alegórica acredita-se que o que está por trás da letra (*rhētē*) ou do óbvio (*phanera*) é o verdadeiro significado (*hyponoia*).⁴⁵ Um exemplo de

³⁷ TERRY, 1985, p. 20. *Toda forma gramatical rara, todo caso de pleonismo o de elipsis, o el empleo de cualquier partícula aparentemente superflua.*

³⁸ RAMM, 1956, p. 47.

³⁹ TERRY, 1985, p. 20.

⁴⁰ VIRKLER, 2007, p. 39.

⁴¹ RAMM, 1956, p. 46-47.

⁴² RAMM, 1956, p. 47.

⁴³ GILBERT, s.d. apud RAMM, 1956, p. 48.

⁴⁴ LOPES, 2007, p. 60.

⁴⁵ RAMM, 1956, p. 24.

alegoria é a obra *O Peregrino*, de John Bunyan. Ora, se o autor diz expressamente que sua obra é uma alegoria, ou o texto dá claras pistas disso, a interpretação até não traz maiores problemas. Mas não havendo esses requisitos, se a presunção ainda assim é de que o documento tem um significado secreto, pode-se perguntar se essa era realmente a intenção do autor. Os gregos tinham uma tradição religiosa importante e extremamente respeitada em Homero e Hesíodo, de modo que o questionamento de qualquer uma de suas obras poderia ser considerado um ato anti-religioso.⁴⁶ Ocorre que os gregos também possuíam uma tradição filosófica e histórica que desenvolveu princípios de lógica, ética e ciência. Assim,

o alegorismo foi desenvolvido pelos gregos para reduzir a tensão entre sua tradição de mito religioso e sua herança filosófica. Visto que os mitos religiosos continham muita coisa imoral ou de outro modo inaceitável, os filósofos gregos davam forma de alegoria a essas histórias.⁴⁷

Parece que apesar da oposição de Platão e Aristóteles, o uso da alegorização foi relativamente intenso em algumas partes do mundo helênico.⁴⁸ Esse método de interpretação logo destacou-se entre os judeus de Alexandria, devido à influência da filosofia grega sobre as suas concepções bíblicas acerca de Deus.⁴⁹ “Muitas das teofanias e dos antropomorfismos do AT repugnavam as mentes filosóficas; por isso o esforço por descobrir por detrás da forma exterior uma substância interna de verdade” (tradução nossa).⁵⁰ Em várias ocasiões as narrativas bíblicas foram tratadas como os mitos gregos: ora como uma incorporação histórica; ora como uma incorporação enigmática das lições morais e religiosas⁵¹, pois, segundo Platão, “ninguém deve acreditar em algo que seja indigno de Deus”⁵². Assim, quando a leitura de algum trecho do AT não parecia concordar com a filosofia e a lógica alexandrinhas, era possível que se recorresse à interpretação alegórica.⁵³ Por isso, Farrar conclui:

Por uma singular concorrência de circunstâncias os estudos em Homero de filósofos pagãos sugeriram primeiro aos Judeus e, então, através deles, a Cristãos, um método

⁴⁶ RAMM, 1956, p. 25.

⁴⁷ VIRKLER, 2007, p. 38. Ramm sugere que a apologia da religião e o método hermenêutico alegórico têm a mesma raiz histórica (RAMM, 1956, p. 25).

⁴⁸ MARTÍNEZ, José M. *Hermeneutica Bíblica: cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. [s.l.]: CLIE, 1987. p. 69.

⁴⁹ TERRY, 1985, p. 20-21.

⁵⁰ TERRY, 1985, p. 21. *Muchas de las teofanías y de los antropomorfismos del Antiguo Testamento repugnaban a las mentes filosóficas; de allí el esfuerzo por descubrir detrás de la forma exterior una substancia interna de verdad*.

⁵¹ TERRY, 1985, p. 21.

⁵² BERKHOF, 1981, p. 17.

⁵³ Wolfson acrescenta que os rabinos já haviam começado a fazer algum tipo de alegoria quando eles queriam tornar antigas leis relevantes para situações contemporâneas (WOLFSON, s.d. apud RAMM, 1956, p. 26).

de interpretação das Escrituras antes desconhecido que se manteve inabalável por mais de mil e quinhentos anos (tradução nossa).⁵⁴

Parece que Aristóbulo (c. 160 a.C.) foi um dos primeiros a escrever nessa perspectiva da tradição judaica alegórica. Ele sustentava que através do método alegórico os ensinamentos da filosofia grega poderiam ser encontrados em Moisés e nos profetas.⁵⁵ Bem mais influente, Filo (20 a.C.–50 d.C.) acreditava que as Escrituras, especialmente a Septuaginta, eram superiores a Platão e à filosofia grega, pois sua compreensão do conceito de inspiração era baseada praticamente numa teoria do ditado.⁵⁶ Assim, através de um sistema alegórico próprio, Filo podia conciliar sua fidelidade à fé hebraica e seu amor pela filosofia grega.⁵⁷ Embora não rejeitasse o sentido literal da Escritura, para ele a letra (uma concessão à fraqueza humana, à imaturidade compreensiva) era apenas um símbolo de verdades mais profundas, perceptíveis aos mais maduros de entendimento.⁵⁸ É bom dizer, no entanto, que Filo não acreditava que o método alegórico negava a realidade dos eventos históricos.⁵⁹ Farrar, comentando os princípios de interpretação de Filo, escreve o seguinte:

Negativamente, ele diz que o sentido literal deve ser excluído quando o que afirma é indigno de Deus, quando envolve contradição, quando a própria Escritura alegoriza. Positivamente, o texto deve ser alegorizado quando as expressões são ambíguas, quando existem palavras supérfluas, quando há repetição de fatos já conhecidos, quando a expressão é variada, quando há o emprego de sinônimos, quando é possível um jogo de palavras em qualquer das suas modalidades, quando as palavras admitem uma ligeira alteração, quando a expressão é rara, quando existe algo de anormal quanto ao número e ao tempo gramatical.⁶⁰

1.3 A interpretação das Escrituras no Novo Testamento

A relação entre os dois Testamentos da Bíblia é inegável. “Uma décima parte do texto do NT vem do AT: são 295 citações diretas e mais de 4.000 alusões ou referências

⁵⁴ FARRAR, 1885 apud RAMM, 1956, p. 26. *By a singular concurrence of circumstances the Homeric studies of pagan philosophers suggested first to the Jews and then, through them, to Christians, a method of Scriptural interpretation before unheard of which remained unshaken for more than fifteen hundred years.*

⁵⁵ RAMM, 1956, p. 26-27.

⁵⁶ RAMM, 1956, p. 27.

⁵⁷ RAMM, 1956, p. 27.

⁵⁸ BERKHOF, 1981, p. 17.

⁵⁹ RAMM, 1956, p. 27.

⁶⁰ FARRAR, 1885 apud BERKHOF, 1981, p. 17. Talvez a conclusão a que se possa chegar é a de que esse tipo de interpretação alegórica é um exagero grosseiro. No entanto, deve ser lembrado que a alegação, muito comum, de que o princípio de interpretação literal é sempre o mais adequado quando se examina a Bíblia é muito discutível, pois como será possível provar, por exemplo, que quem sustenta que os seis dias da Criação são dias de vinte e quatro horas é mais ortodoxo do que quem vê neles períodos bem mais longos de tempo, como milhares de anos? (MARTÍNEZ, 1987, p. 67).

indiretas”⁶¹. Ora, dos trinta e nove livros do Antigo Testamento, “apenas nove não são expressamente mencionados no Novo”⁶². Esse é o motivo pelo qual há quem diga que o NT não pode ser entendido adequadamente sem que se considere o AT.⁶³ Também há quem sustente que a reinterpretação que o NT fez do AT deu ao primeiro independência em relação ao segundo, como Rudolf Bultmann.⁶⁴ Ao mesmo tempo, há quem afirme que do ponto de vista cristão, o AT não pode ser entendido plenamente sem a ajuda do NT (Ef 3.5).⁶⁵

Segundo Scholz, dois pressupostos essenciais estariam presentes na leitura que os escritores do NT fizeram do AT: a) Cristo é o clímax da história da salvação; b) o AT é lido tipologicamente, sendo que “entre tipo (AT) e antítipo (NT) existe correspondência histórica (semelhança) e ao mesmo tempo intensificação, no sentido de que o antítipo ultrapassa o tipo, ou seja, no cumprimento existe um ‘mais do que’ ou ‘maior que’”⁶⁶. Körtner diz o seguinte:

Ao contrário da alegorese estóica da obra de Homero, que se tornou modelo metodológico tanto para o judaísmo helenístico como para a exegese cristã, a interpretação tipológica não elimina simplesmente a distância histórica entre o texto e o leitor, mas a expressa como promessa e cumprimento, para assim também poder transpô-la.⁶⁷

Gilbert também se manifesta sobre essa relação específica entre o AT e o NT. Em sua obra *Pequena história da exegese bíblica*, ele destaca a leitura que o cristianismo passou a fazer dos textos que até então eram sagrados exclusivamente para os judeus:

De ora em diante tudo parte de uma compreensão que vê nos diferentes livros da Bíblia e no menor detalhe de cada um deles uma via de inteligência, de demonstração, de prova e de confirmação de Cristo, de sua vinda, de sua ressurreição, assim como de sua paixão e de sua morte salutares para toda a humanidade. A Escritura é, portanto, este todo, este conjunto indivisível, esta biblioteca doravante indispensável à qual o cristianismo nascente, pela pregação de Cristo, traz um paradoxal *confirmatur*, diferente sim, mas de um certo modo mais radical ainda do que aquele que o judaísmo, ao mesmo tempo, lhe trazia.⁶⁸

Scholz observa que a diferença dos escritores do NT está na hermenêutica ou nos seus pressupostos, e não no método exegético em si, que variava segundo o que era conhecido

⁶¹ SCHOLZ, 2006, p. 78.

⁶² VIRKLER, 2007, p. 39.

⁶³ SCHOLZ, 2006, p. 78.

⁶⁴ SCHOLZ, 2006, p. 78.

⁶⁵ TERRY, 1985, p. 9.

⁶⁶ SCHOLZ, 2006, p. 79.

⁶⁷ KÖRTNER, 2009, p. 137.

⁶⁸ GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 79.

e utilizado à época – no caso de Paulo, por exemplo, o método era essencialmente o rabínico.⁶⁹ Esses escritores, praticando a exegese judaica, construíram *midrashes*:

O *midrash*, que literalmente significa “pesquisa”, pois se deriva do verbo hebraico *darash*, designa uma exegese um tanto quanto expandida de textos ou acontecimentos do AT. Um exemplo clássico é 1Co 10. Aqui, Paulo fala da pedra espiritual que seguia o povo de Israel, no deserto. A rigor, a novidade que Paulo traz a essa interpretação é que a pedra era Cristo. No entanto, ao falar da pedra que seguia os israelitas, Paulo incorpora um elemento da exegese *midráshica* judaica. Acontece que os rabinos, notando que na Lei existem vários incidentes em que água é tirada de uma pedra ou rocha, passaram a se perguntar se aquela pedra não seria uma só e sempre a mesma. Concluíram, é claro, que se tratava de uma só pedra, ambulante, por assim dizer. Este detalhe não consta do texto do AT, mas Paulo assume esta exegese expandida.⁷⁰

Outro método exegetico é o *pésheh*, que “quer dizer ‘interpretação’. É o método do ‘isto é aquilo’ ou ‘isto cumpre tal passagem’. Quando Paulo diz, em 1Co 10.4, que a pedra era Cristo, está, a rigor, fazendo exegese tipo *pésheh*”⁷¹. Mais exemplos desse tipo de exegese podem ser encontrados em At 2.16 e 4.11. Parece que esse método era também praticado na comunidade de Qumran, que acreditava que aquilo que os profetas do AT escreveram tinha significado profético velado e devia ser cumprido por meio dessa comunidade: “era comum a interpretação apocalíptica juntamente com a ideia de que, mediante o Mestre da Justiça, Deus tinha revelado o significado das profecias outrora envoltas em mistério”⁷². A exegese alegórica também foi praticada no NT, como se vê em Gálatas 4.24.⁷³

Outro destaque pode ser dado à interpretação das cartas paulinas, que, mesmo quando seu autor ainda era vivo, “eram consideradas de difícil compreensão (compare 2Co 10.10)”⁷⁴. A Segunda Carta aos Tessalonicenses, por exemplo, se opõe a interpretações equivocadas da Primeira Carta, e a Primeira Carta de João “faz forte campanha contra uma falsa interpretação da cristologia do Evangelho de João”⁷⁵. Quanto à interpretação do AT, Paulo não segue um padrão único. Segundo Scholz, ele cita o AT em umas 107 ocasiões:

Destas, 42 citações seguem o texto hebraico e o texto grego da LXX, ou seja, há concordância entre Paulo, a Septuaginta e o texto original hebraico. Sete vezes Paulo segue o texto hebraico, divergindo da LXX. Em 17 ocasiões ele faz o contrário:

⁶⁹ SCHOLZ, 2006, p. 80. Dois defensores modernos da origem rabínica da hermenêutica paulina são Earle Ellis e Richard Longenecker (LOPES, 2007, p. 61).

⁷⁰ SCHOLZ, 2006, p. 80.

⁷¹ SCHOLZ, 2006, p. 81.

⁷² VIRKLER, 2007, p. 38.

⁷³ Scholz sustenta que esse não seria o caso de uma alegoria no sentido estrito do termo, mas mais de uma tipologia (ou *theoria*, como era chamada pela escola de Antioquia), pois Paulo não nega o caráter histórico de Sara e Hagar (SCHOLZ, 2006, p. 81).

⁷⁴ KÖRTNER, 2009, p. 104.

⁷⁵ KÖRTNER, 2009, p. 104.

segue a LXX, divergindo do texto hebraico. E em 31 casos ele diverge tanto da LXX quanto do texto hebraico, fazendo, ao que tudo indica, uma tradução pessoal.⁷⁶

O rabino Gamaliel, diante de quem Paulo foi formado (At 22.3), era representante da escola de Hillel, “mais aberta e ‘liberal’ do que a escola de Shammai”⁷⁷. Nesse período, são famosas as sete regras hermenêuticas de Hillel, das quais Paulo parece no mínimo ser praticante de duas: *Kal wahomer* e *Geserah schawah*.⁷⁸ O exemplo mais conhecido da primeira regra é 1Co 9.9, onde Paulo aplica a seu apostolado o direito que a lei assegura ao boi que pisa o trigo (argumento do menor para o maior). O exemplo da segunda regra é Rm 4.3-8, “onde Paulo pode citar Gn 15.6 e Sl 32.1-2 em nome do princípio da analogia, ou seja, à luz do fato de que ambos os textos têm em comum o verbo ‘imputar’”⁷⁹.

Assim, a hermenêutica bíblica no AT e no NT é naturalmente “um esforço de caráter mais implícito-prático do que teórico-reflexivo, no sentido de interpretar as antigas escrituras bíblicas de maneira nova e apropriada para uma situação histórica em constante mudança”⁸⁰. A perspectiva de Cristo como sendo aquele que no NT dá significado ao AT foi determinante na interpretação que os cristãos fizeram dos textos do cânone judaico. Logo, Gilbert afirma:

Tanto Cristo como os autores dos evangelhos, tanto os primeiros pregadores do Evangelho como os redatores do Novo Testamento, se sentiam por assim dizer *precedidos* pelas Escrituras que *anunciavam*, muito mais do que remetiam a um passado de história, de leis, de sentenças ou de orações. É por isso que todos podiam delas dispor no grau de seu conhecimento da realização das promessas e da realização das profecias, sem se preocupar com o sentido literal, com a autenticidade histórica ou com o respeito pelos gêneros literários; bastava que todas as Escrituras falassem de Cristo, que elas anunciavam e provavam.⁸¹

1.4 A Patrística

Embora no período patrístico, por volta de 140 d.C, o AT tivesse sido rejeitado por Marcião, o normal nessa época era que a sua interpretação fosse alegórica.⁸² Mesmo assim, a patrística viu uma certa polarização entre duas importantes escolas de interpretação: a de Antioquia, representada especialmente por Teodoro de Mopsuéstia (350-428 d.C.) e João

⁷⁶ SCHOLZ, 2006, p. 81-82.

⁷⁷ SCHOLZ, 2006, p. 82.

⁷⁸ SCHOLZ, 2006, p. 82.

⁷⁹ SCHOLZ, 2006, p. 82.

⁸⁰ OEMING, 1998 apud KÖRTNER, 2009, p. 104

⁸¹ GILBERT, 1995, p. 81.

⁸² SCHOLZ, 2006, p. 82. Ramm sustenta que a alegorização dominou largamente a exegese cristã até o período da Reforma (RAMM, 1956, p. 28).

Crisóstomo (349-407 d.C.), e a de Alexandria, de quem um dos maiores expoentes foi Orígenes (185-253 d.C.), que seguiu as pegadas de Filo.⁸³

1.4.1 A Escola de Alexandria

Parece que a Bíblia dos primeiros pais da igreja era basicamente a Septuaginta. Eles entendiam que o AT era um documento cristão especialmente pelo fato dele ter tido seu cumprimento histórico no NT, com o advento do Messias, Cristo, conforme as muitas citações do AT encontradas no NT. A igreja cristã não podia retroceder nessa convicção sem incidir em alguma forma revisada de marcionismo.⁸⁴ A alegorização, portanto, era o principal meio de tornar, na prática, o AT um documento cristão. O método alegórico, a despeito de todos os questionamentos que ele possa gerar, se prestava a enfatizar as verdades do evangelho, mesmo que através de fantasias, e procurava evitar, com isso, um possível sectarismo herético.⁸⁵ Na verdade, essa prática exegética atendia a necessidades apologéticas, pois tanto os judeus como os cristãos sofriam ataques de adversários como Celso, Porfírio e outros, que simplesmente ridicularizavam o teor das Escrituras.⁸⁶ Terry sustenta, além disso, que a alegorização baseava-se, na verdade, numa profunda reverência pelas Escrituras, e desejava, assim, demonstrar a profundidade de sabedoria múltipla do texto sagrado.⁸⁷

As dificuldades do método alegórico eram muitas. Uma delas era que, à época, as conexões históricas de uma passagem bíblica não eram conhecidas por completo.⁸⁸ Além disso, Ramm observa que os alegoristas demonstravam um conhecimento incipiente da ideia de revelação progressiva, pois ao citarem textos do AT (por vezes bem obscuros), pareciam dar mais valor a eles do que a textos do NT.⁸⁹ Os alegoristas também foram acusados pelos gnósticos de inconsistência por se negarem a alegorizar o NT, como fazia o gnosticismo.⁹⁰ Fullerton, fazendo uma crítica dura a essa prática alegórica, afirma o seguinte:

Ao invés de adotar um princípio científico de exegese, eles introduzem a autoridade da Igreja sob a aparência de Tradição como a norma de interpretação. O movimento de pensamento que temos seguido agora se torna associado com as grandes

⁸³ SCHOLZ, 2006, p. 83.

⁸⁴ RAMM, 1956, p. 29.

⁸⁵ RAMM, 1956, p. 29.

⁸⁶ MARTÍNEZ, 1987, p. 71.

⁸⁷ TERRY, 1985, p. 22.

⁸⁸ RAMM, 1956, p. 29.

⁸⁹ RAMM, 1956, p. 29-30.

⁹⁰ RAMM, 1956, p. 32.

consolidações dogmáticas do segundo e terceiro séculos que levaram diretamente ao absolutismo eclesiástico (tradução nossa).⁹¹

O método alegórico foi muito utilizado na patrística por Clemente de Alexandria (150–215 d.C.). Influenciado pela interpretação mística, segundo a qual deveria buscar-se múltiplas profundidades e nuances de significado em cada palavra da Bíblia, Clemente sustentava que as leis de Moisés contêm um significado quádruplo: o natural, o místico, o moral e o profético.⁹² Na tradição de Filo, surge Orígenes. Ele tinha uma motivação apologética em seu sistema alegórico, pois queria questionar aqueles que eram literalistas ao ponto de considerarem inclusive o simbólico e o poético literalmente.⁹³ Ele também buscava demonstrar que o NT tinha, sim, suas raízes no AT, e procurava, com isso, dar uma resposta aos judeus. Além do mais, ele visava eliminar o que era absurdo ou contraditório nas Escrituras, tornando-as aceitáveis à mente filosófica.⁹⁴

Orígenes também dizia que consistindo a natureza humana em corpo, alma e espírito, assim também as Escrituras têm o sentido literal, o moral e o espiritual.⁹⁵ Para ele, o sentido literal das Escrituras era dirigido aos leigos, e a única maneira de escapar ao judaísmo era espiritualizando o AT. Ele também sustentava que Cristo era o princípio interno das Escrituras: somente quem tem o Espírito de Cristo pode entendê-las.⁹⁶ Segundo Orígenes, se o AT é a preparação para o NT, este está naquele de forma oculta, até que o exegeta cristão traga-o à luz através da exegese tipológica. Mas, ao mesmo tempo, Orígenes também entendia que se o NT cumpre o AT, este, num certo sentido, encontra-se desatualizado.⁹⁷

Agostinho (354-430 d.C.) escreveu uma obra de hermenêutica e homilética chamada *De Doctrina Christiana*, embora seu conhecimento das línguas bíblicas originais fosse deficiente, o que fazia dele mais um sistemático do que um exegeta.⁹⁸ Ele foi levado à prática alegórica por influência de Anselmo, que iluminou muito do AT para Agostinho quando este estava lutando contra o literalismo do maniqueísmo.⁹⁹ Segundo Körtner,

⁹¹ FULLERTON, s.d. apud RAMM, 1956, p. 30. *Instead of adopting a scientific principle of exegesis they introduce Church authority under the guise of Tradition as the norm of interpretation. The movement of thought which we have been following now becomes associated with the great dogmatic consolidations of the second and third centuries that led directly to ecclesiastical absolutism.*

⁹² TERRY, 1985, p. 22.

⁹³ RAMM, 1956, p. 32.

⁹⁴ RAMM, 1956, p. 32.

⁹⁵ TERRY, 1985, p. 22-23.

⁹⁶ RAMM, 1956, p. 32.

⁹⁷ RAMM, 1956, p. 33.

⁹⁸ BERKHOF, 1981, p. 24.

⁹⁹ RAMM, 1956, p. 34-35.

a história da exegese bíblica no Ocidente latino foi profundamente determinada por Agostinho, que reuniu o método da exegese espiritual de Orígenes com aquele da chamada Escola Antioquena, que, ao contrário de Orígenes, considerava como tarefa principal da exegese a determinação do sentido literal gramático-filológico da Escritura.¹⁰⁰

Agostinho justificava o método alegórico com base numa interpretação pessoal de 2Co 3.6, texto que ele fez significar que a interpretação espiritual ou alegórica expõe o verdadeiro sentido da Bíblia, enquanto que a interpretação literal mata-o.¹⁰¹ A antítese paulina de letra e espírito foi adulterada, “não mais sendo compreendida como declaração salvífico-escolástica, mas como descrição de uma progressão ontológica e epistemológica”¹⁰². Para Agostinho, uma fé cristã genuína é fundamental para a compreensão das Escrituras, pois o espírito do exegeta é tão importante quanto o seu ferramental técnico.¹⁰³ Ele dizia que um dos supremos testes para se saber se uma passagem bíblica era alegórica era o amor, pois se a interpretação literal causava dissenção, então o texto precisava ser alegorizado; Agostinho sustentava que o amor pode ser uma forma de intuição espiritual necessária para a profunda apreensão da Escritura.¹⁰⁴ Para Körtner, Agostinho admitia a alegorese nos trechos em que ela não apenas se justifica pelos múltiplos sentidos de palavras isoladas, “mas pela simbologia dos objetos indicados por ela. Em outras palavras, sua exegese fundamenta-se na concepção (neoplatônica) que representa a realidade visível de Deus por meio de símbolos”¹⁰⁵.

Ramm afirma que Agostinho, ao tentar achar Cristo em muitos lugares do AT, na verdade obscureceu a cristologia desse cânone.¹⁰⁶ Outra regra dele era a de que se deve consultar a analogia da fé, o verdadeiro credo ortodoxo, quando textos com sentido dúbio são interpretados.¹⁰⁷ Ele pensava que se a interpretação de um texto não é segura, nada nesta passagem bíblica pode fazer parte da fé ortodoxa. Assim, a passagem bíblica obscura deve ceder lugar à passagem clara, e nenhum texto deve ser interpretado de modo a conflitar com qualquer outro, tudo em nome da harmonia da revelação.¹⁰⁸ Ainda segundo Agostinho, não se

¹⁰⁰ KÖRTNER, 2009, p. 138.

¹⁰¹ RAMM, 1956, p. 35.

¹⁰² KÖRTNER, 2009, p. 138. Crisóstomo, da escola de Antioquia, ao fazer uma análise do mesmo texto, respeita o contexto histórico de Paulo e Moisés, e faz uma exegese teológica respeitando a analogia da fé, pois ele entendeu “letra” no sentido de lei, e “espírito” no sentido de Espírito de Deus (SCHOLZ, 2006, p. 84). Ramm alega que esse texto é o preferido dos ortodoxos quando eles querem colocar o criticismo no seu lugar: um entendimento espiritual da Bíblia dá vida; mas um estudo acadêmico, crítico e erudito mata-a (RAMM, 1956, p. 35). É claro que o mesmo argumento pode também ser usado pela neo-ortodoxia, que prima por uma interpretação existencialista das Escrituras.

¹⁰³ RAMM, 1956, p. 36.

¹⁰⁴ RAMM, 1956, p. 36.

¹⁰⁵ KÖRTNER, 2009, p. 138.

¹⁰⁶ RAMM, 1956, p. 36.

¹⁰⁷ BERKHOF, 1981, p. 25.

¹⁰⁸ RAMM, 1956, p. 37.

pode fazer do Espírito Santo um substituto para o conhecimento necessário de hebraico, grego, geografia, história, antigos filósofos, etc.¹⁰⁹

Jerônimo (347-420 d.C.), considerado até hoje um grande exegeta, embora tivesse desenvolvido princípios de interpretação mais na linha literalista da escola de Antioquia, também, por vezes, alegorizava, inclusive o próprio NT.¹¹⁰ Numa ocasião, no seu afã de defender a virgindade monástica, ele, referindo-se ao texto de Gênesis 1.28, diz que o casamento enche a terra, mas a virgindade enche os céus, e que Pedro lavou-se da “sujeira” do casamento com o sangue do seu martírio.¹¹¹

1.4.2 A Escola de Antioquia

Em Antioquia, a comunidade cristã foi influenciada pela comunidade judaica, e o resultado foi uma teoria hermenêutica que evitou o letrismo dos judeus e a alegorização da escola de Alexandria.¹¹² A escola de Antioquia, na medida em que levou a sério o sentido histórico do texto, e porque dificilmente fazia interpretação alegórica, mesmo na redação dos sermões, pode ser considerada, para Scholz, a precursora do método histórico-gramatical.¹¹³ Embora alguns dos membros dessa escola na prática flertassem eventualmente com a alegorização, a teoria hermenêutica de Antioquia primava por uma exegese histórica e literal.¹¹⁴ Acusando os alegoristas de terem aniquilado a historicidade de alguns relatos do AT, os antioquianos ressaltavam que o relacionamento entre o AT e o NT era tipológico, o que fazia com que a unidade da Bíblia pudesse ser defendida mais facilmente, especialmente diante dos textos preditivos a respeito do Messias.¹¹⁵ Admitindo a ideia de revelação progressiva, para essa escola um texto de Gênesis, por exemplo, não poderia ter um conteúdo mais rico sobre Jesus Cristo do que um Evangelho (como afirmaria um alexandrino).¹¹⁶

Segundo Reily, “a exegese de Antioquia era crítica, racionalista, chegando a considerar certas partes da Bíblia mais valiosas do que outras. A crítica como tal pouco

¹⁰⁹ RAMM, 1956, p. 37.

¹¹⁰ RAMM, 1956, p. 37.

¹¹¹ LOPES, 2007, p. 145.

¹¹² RAMM, 1956, p. 48.

¹¹³ SCHOLZ, 2006, p. 83.

¹¹⁴ Uma frase literal simples era uma frase em prosa sem figuras de linguagem, diferentemente da frase literal figurativa, que, por exemplo, no caso da sentença “Os olhos do Senhor estão sobre mim”, seria interpretada, quanto aos olhos de Deus, no sentido de que ele é onisciente (os alexandrinos já diriam que a interpretação literal aqui levaria à conclusão de que Deus tem olhos) (RAMM, 1956, p. 49).

¹¹⁵ RAMM, 1956, p. 49-50.

¹¹⁶ RAMM, 1956, p. 50.

preocupava Alexandria”¹¹⁷. Conforme o mesmo autor, embora a exegese de Antioquia geralmente preferisse a filosofia de Aristóteles, partindo da matéria, do humano, para depois chegar a valores espirituais, Alexandria era basicamente platônica/neoplatônica, cujo ponto de partida eram as ideias, o mundo espiritual.¹¹⁸ Em Antioquia, assim, há uma grande “preocupação com o humano, ênfase na ética e uma insistência no esforço moral humano. Não podemos negar uma preocupação ética por parte dos alexandrinos, mas entre a ética e a teologia especulativa, sua escolha era esta última”¹¹⁹. A escola de Antioquia influenciou Jerônimo e também a exegese medieval, sendo depois encontrada novamente na hermenêutica dos reformadores.¹²⁰

Deve ser observado, por fim, que os pais da igreja, de uma maneira geral, “afirmaram uma profunda conexão entre a saúde espiritual dos intérpretes e sua capacidade de ler bem a Bíblia. Para os pais, a Escritura deveria ser estudada, ponderada e submetida à exegese dentro do contexto da adoração, reverência e santidade”¹²¹. Ou seja, nesse período não se via a exegese como uma atividade técnica apartada da formação espiritual pessoal. “Antes, os pais acreditavam, a melhor exegese ocorre dentro da comunidade da igreja. As Escrituras têm sido dadas à igreja”¹²².

1.5 A Idade Média

Se é preciso sustentar que, na sua leitura das Escrituras, os quatro ou cinco primeiros séculos da era cristã foram principalmente consagrados ao desenvolvimento do dogma cristão, consagrando os grandes comentários como obras de teologia e de cristologia, pôde-se perceber que o cuidado com a piedade individual, com a prática e com a retidão moral, não estava excluído dessa leitura.¹²³

A partir do século IV, e se espalhando especialmente a partir do século VI, uma nova utilização das Escrituras começa a acontecer. “Fugir do mundo, refugiar-se nos desertos, frequentar os lugares solitários”, tornou-se uma espécie de ideal paralelo ao martírio.¹²⁴ O monge como cristão em busca de perfeição na solidão face a Deus provocaria inevitavelmente uma compreensão particular das Escrituras. Nomes como Gregório de Nissa (330-395 d.C.) e

¹¹⁷ REILY, Duncan Alexander. *Interpretação Bíblica na Igreja Oriental Antiga*. São Paulo: CEDI, 1993. p. 9.

¹¹⁸ REILY, 1993, p. 10.

¹¹⁹ REILY, 1993, p. 10.

¹²⁰ RAMM, 1956, p. 49.

¹²¹ HALL, Christopher A. *Lendo as Escrituras com os pais da igreja*. Viçosa: Ultimato, 2000. p. 44.

¹²² HALL, 2000, p. 45.

¹²³ GILBERT, 1995, p. 115.

¹²⁴ GILBERT, 1995, p. 116.

Cassiano (360-435 d.C.) estão associados a um florescimento místico e que confirma a utilização e a interpretação da Escritura numa perspectiva mais individual.¹²⁵

A interpretação devocional da Escritura costuma colocar ênfase nos aspectos edificantes da Bíblia, visando o desenvolvimento da vida espiritual do cristão.¹²⁶ Na Idade Média, os místicos liam as Escrituras a fim de terem experiências místicas, sendo Bernardo de Claraval (1090-1153) um desses expoentes. Segundo Ramm, o principal livro bíblico dos místicos era Cantares, interpretado como refletindo o relacionamento amoroso entre Deus e os místicos, relacionamento este causador de deleites espirituais, descritos no texto em termos de deleites físicos.¹²⁷ Gilbert conclui, portanto, que se a exegese medieval não pode ser reduzida tão-somente à exegese monástica, “é inegável que esta a dominará até o seu termo, no século XV. Ela confirma, em todo caso, que a Escritura doravante é o bem do cristão, que ela lhe é de algum modo conatural, seu ‘espelho’ assim como seu guia espiritual”¹²⁸.

Não seria um exagero dizer que a maioria do trabalho exegético feito na Idade Média foi alegórico.¹²⁹ Isso não significava que a interpretação alegórica fosse uma autorização para que qualquer exegese herética pudesse ser feita, pois a *regula fidei*, de que falavam Irineu e Tertuliano, impunha certos limites para essa prática interpretativa.¹³⁰ Os escolásticos dividiam o sentido da Bíblia em literal (histórico) e espiritual, sendo que este ainda se subdividia em alegórico (uma combinação de tipologia e alegoria), anagógico (escatológico) e tropológico (moral).¹³¹ Esse método veio a ser conhecido como quadriga, em analogia a um carro puxado por quatro cavalos, conforme a cantiga de João Cassiano:

Os feitos de Deus e de nossos Pais, a **letra** conta;
O fundamento da nossa fê, a **alegoria** aponta;
As regras do dia-a-dia, o sentido **moral** desvela;
Onde termina nossa luta, a **analogia** revela.¹³²

Tomás de Aquino (1225-1274) enfatizou a importância do sentido literal e que nenhuma doutrina podia se basear numa exegese espiritual.¹³³ No entanto, ele sustentava que as Escrituras poderiam ter mais de um sentido, porque seu autor era Deus.¹³⁴ No período

¹²⁵ GILBERT, 1995, p. 121.

¹²⁶ RAMM, 1956, p. 60.

¹²⁷ RAMM, 1956, p. 60.

¹²⁸ GILBERT, 1995, p. 125.

¹²⁹ RAMM, 1956, p. 38.

¹³⁰ SCHOLZ, 2006, p. 85.

¹³¹ RAMM, 1956, p. 38.

¹³² ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 47.

¹³³ RAMM, 1956, p. 40.

¹³⁴ RAMM, 1956, p. 40.

medieval, portanto, não houve uma grande revolução hermenêutica, embora tivessem surgido grandes exegetas e até precursores de novos tempos como Nicolau de Lyra (1270-1349), que influenciou Lutero.¹³⁵ Herdeira da patrística e “criadora de uma inteligência nova das Escrituras especialmente na mística e na arte, a Idade Média ou as diferentes Idades Médias continuam sendo séculos privilegiados para a leitura da Bíblia”¹³⁶.

1.6 A Reforma

Ramm afirma que uma reforma hermenêutica precedeu a reforma eclesiástica.¹³⁷ O sistema filosófico do nominalista Guilherme de Occam, que influenciou a vida de Lutero (1483-1546) consideravelmente, separava a revelação e a razão humana, contrariando o pensamento de Tomás de Aquino, para quem a razão não só lidava com a filosofia mas também com a religião natural, sendo que esta se tornou a mediadora entre a filosofia e a revelação.¹³⁸ Occam separava as realidades da graça e da natureza, de modo que tudo aquilo que o ser humano sabe sobre Deus dá-se por revelação divina, e não pela razão humana, sendo a Bíblia a autoridade última nesse sentido.¹³⁹

Outro fator importante nessa época foi a revitalização dos estudos de hebraico (com a influência do humanista alemão Reuchlin e a publicação do AT Hebraico em 1494) e grego (com a edição do NT Grego por Erasmo em 1516).¹⁴⁰ Era a influência do Renascimento trazendo um retorno às fontes. Nesse contexto, Lutero começou a sustentar que a Bíblia devia ser vista como a palavra viva de Deus, na qual o próprio Cristo fala.¹⁴¹ O tema central da Escritura para ele era Cristo, e é a partir de Cristo que o texto sagrado deve ser interpretado. O posicionamento de Lutero também foi na direção de acabar com a multiplicidade de sentidos

¹³⁵ SCHOLZ, 2006, p. 85-86.

¹³⁶ GILBERT, 1995, p. 137.

¹³⁷ RAMM, 1956, p. 51-52.

¹³⁸ RAMM, 1956, p. 52.

¹³⁹ RAMM, 1956, p. 52.

¹⁴⁰ RAMM, 1956, p. 52-53. Ao traduzir o NT em setembro de 1522, Lutero utilizou-se da segunda edição do NT Grego editado por Erasmo de Roterdã, em 1519 (SCHOLZ, 2006, p. 86).

¹⁴¹ SCHOLZ, 2006, p. 86.

e acolher o *sensus literalis* da Bíblia.¹⁴² Para ele, em assuntos teológicos as Escrituras tinham prioridade sobre qualquer outra autoridade (*sola Scriptura*), inclusive a eclesiástica.¹⁴³

Lutero condenou veementemente a exegese alegórica medieval, aceitando tal prática, no entanto, quando o conteúdo interpretativo era Cristo, e não alguma coisa do papado, razão porque o reformador foi acusado de inconsistência – também porque em outros casos ele, por vezes, costumava alegorizar.¹⁴⁴ Ele também alegava que o conhecimento das línguas originais do texto sagrado era fundamental para a sua correta interpretação, bem como o domínio da gramática e das condições circunstanciais do escritor bíblico, devendo cada texto ser interpretado dentro de seu contexto. Além disso, ele afirmava, em sintonia com o princípio do sacerdócio universal dos crentes, a clareza das Escrituras, contra a ideia vigente de que as mesmas eram obscuras e só podiam ser interpretadas pelo ministério de ensino oficial da Igreja.¹⁴⁵ Lutero defendeu o princípio de que a Escritura, por ter o seu mundo próprio, interpreta a própria Escritura, de modo que as passagens bíblicas mais claras devem lançar luz sobre aquelas menos claras.¹⁴⁶ Além disso, para ele fé e iluminação são requisitos necessários para o intérprete da Bíblia, de modo que o mesmo deve buscar a direção do Espírito no processo interpretativo.¹⁴⁷ Outro princípio que Lutero observou na interpretação bíblica foi o binômio lei-evangelho. A lei, que não deve ser confundida com o evangelho, estabelece o que o ser humano deve ser e praticar; ao fazer isso, a lei coloca em evidência a pecaminosidade da humanidade, que não consegue cumprir a lei.¹⁴⁸ Já o evangelho mostra o que Deus fez pelo ser humano. Ele é o oferecimento gratuito do perdão de Deus através da fé em Cristo.¹⁴⁹ Ora, esse binômio está intimamente ligado àquilo que Lutero entendeu por justificação pela fé, e a sua utilização ficou evidente na interpretação que o reformador fez das Escrituras.¹⁵⁰

¹⁴² É interessante observar como alguns movimentos dissidentes da Reforma, como os anabatistas, defenderam a exegese espiritual, pois algumas passagens do AT foram utilizadas literalmente pelo segmento mais conservador da Reforma para justificar a perseguição a esses grupos (BROWN, Raymond E. *Hermeneutica*. In: _____; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Coord.). *Comentario Biblico San Jeronimo*. Tradução de Alfonso de La Fuente, Jesus Valiente e Juan Jose Del Moral. Madrid: Ediciones Cristandad, 1972. v. 5, p. 298).

¹⁴³ SCHOLZ, 2006, p. 86.

¹⁴⁴ RAMM, 1956, p. 54. Lutero praticou uma exegese tipológica que hoje seria muito discutível (BROWN, 1972, p. 297).

¹⁴⁵ RAMM, 1956, p. 55. A Contra-Reforma católica teve que responder aos argumentos procedentes da exegese literal protestante invocando o sentido literal da Escritura, especialmente com o jesuíta Maldonado, falecido em 1583. Mas uma vez que passou o perigo imediato da Reforma, voltou-se à prática da exegese espiritual, especialmente entre os pioneiros do jansenismo (BROWN, 1972, p. 298).

¹⁴⁶ RAMM, 1956, p. 55.

¹⁴⁷ RAMM, 1956, p. 53.

¹⁴⁸ ALTHAUS, Paul. *A Teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA, 2008. p. 271.

¹⁴⁹ ALTHAUS, 2008, p. 273.

¹⁵⁰ ALTHAUS, 2008, p. 268.

Segundo Enio Mueller, Calvino, considerado por muitos como o grande exegeta da Reforma, foi aparentemente ainda mais categórico do que Lutero na aplicação dos princípios histórico-gramaticais à interpretação bíblica.¹⁵¹ A alegorese, que de vez em quando ainda aparecia na exegese prática de Lutero, “é por princípio rejeitada agora por Calvino. [Para ele] o objetivo da interpretação é captar com toda a exatidão, levando em consideração todas as circunstâncias históricas, o que estava na mente do escritor bíblico”¹⁵².

1.7 O Confessionalismo

Não haviam se passado muitos anos desde que a Reforma havia tido início na Europa quando *Matthias Flacius* afirmou na sua *Clavis Scripturae Sacrae* (1567) que tudo o que se pode dizer sobre a Escritura ou sua base deve estar de acordo com o catecismo e os artigos de fé.¹⁵³ Embora teoricamente o princípio de que a Escritura interpreta a Escritura estivesse em vigor, enquanto os reformadores se recusavam a submeter a sua exegese ao domínio da tradição e da doutrina da igreja definida pelos concílios e papas, agora se corria o risco de se deixar escravizar a interpretação pelos padrões confessionais da igreja.¹⁵⁴ “Ao tempo, quase toda cidade importante tinha o seu credo favorito”¹⁵⁵. Nesse período de controvérsias e divisão, cada um tentava defender o seu ponto de vista apelando às Escrituras, de modo que a exegese se tornou escrava do dogmatismo e se degenerou numa busca de textos favoráveis.¹⁵⁶

De acordo com a tendência de cada confissão, era dado um destaque a determinados textos bíblicos, com a omissão mais ou menos intencional de outros, ou eles eram interpretados artificialmente, a fim de se evitar uma contradição no sistema elaborado. Um exemplo disso foi a interpretação reformada do texto de João 3.16, segundo a qual o “mundo” que Deus amou está limitado ao “mundo dos escolhidos”¹⁵⁷. De acordo com Martínez, a teologia sistemática deveria buscar o máximo de coerência no exame e na ordenação dos

¹⁵¹ “Sua obra foi gigantesca, e em certo sentido representa um milagre histórico” (FEE, Gordon D.; DOUGLAS, Stuart; MUELLER, Enio R. *Entendes o que lês: um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 242-243).

¹⁵² STUHLMACHER, 1979 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 242. Calvino foi ainda menos favorável à alegorização, mas também com frequência apresentou uma tendência supra-literal (BROWN, 1972, p. 297-298).

¹⁵³ KAISER, 1981 apud MARTÍNEZ, 1987, p. 75.

¹⁵⁴ BERKHOF, 1981, p. 31.

¹⁵⁵ FARRAR, 1885 apud BERKHOF, 1981, p. 31-32.

¹⁵⁶ BERKHOF, 1981, p. 32.

¹⁵⁷ MARTÍNEZ, 1987, p. 76.

elementos da revelação bíblica, mas sempre admitindo que há questões que permanecerão em aberto e que as antinomias se manterão, e que nem tudo na Bíblia combina facilmente.¹⁵⁸

Discordando de muitas críticas feitas a esse período, no entanto, Lopes afirma que as confissões de fé tiveram um papel fundamental contra as tendências universalistas e relativistas da época, que, entre outras coisas, questionavam a inspiração e a inerrância dos textos sagrados.¹⁵⁹ Além disso, em vista do crescimento do movimento da Contra-Reforma iniciado pelos jesuítas, a sistematização do ensino das Escrituras numa perspectiva protestante era agora uma questão de sobrevivência para o legado da Reforma.¹⁶⁰

1.8 O Pietismo

Além do destaque dado à leitura histórica da Bíblia, o período da pós-Reforma se caracterizou por vários desenvolvimentos na esfera da interpretação bíblica.¹⁶¹ Após uma época de intenso dogmatismo teológico, que se concentrou numa verdadeira caça a todo tipo de heresias, surge o pietismo, que busca, assim, redescobrir a Bíblia como verdadeiro alimento espiritual para a edificação pessoal.¹⁶² Spener, influenciado por Richard Baxter, publicou *Pia Desidera*, em 1675, sustentando que a Bíblia era o instrumento de Deus para dar ao cristão verdadeira espiritualidade. Ele organizou o *Collegia pietatis*, onde os crentes se encontravam para o estudo bíblico, devoções e oração.¹⁶³ Segundo Mueller, o pietismo traz consigo “uma maior liberalidade (pressagiando novos ares que a cultura europeia decididamente tomara, pensando especialmente em termos de igreja), uma ênfase muito maior na pessoa do intérprete bíblico do que até então havia sido dada”¹⁶⁴.

Outro pietista de destaque devido à sua erudição foi A. H. Francke, que era linguista e exegeta. Ele insistia que a Bíblia toda deveria ser lida com frequência; que os comentários bíblicos precisavam ser usados com discrição para que não tomassem o lugar do estudo das Escrituras; e que somente os regenerados poderiam entender a Bíblia.¹⁶⁵ Johann Albrecht Bengel, que mais tarde desenvolveu um grande trabalho de crítica textual do NT, estudou com

¹⁵⁸ MARTÍNEZ, 1987, p. 76

¹⁵⁹ LOPES, 2007, p. 171.

¹⁶⁰ LOPES, 2007, p. 171.

¹⁶¹ SCHOLZ, 2006, p. 87.

¹⁶² BERKHOF, 1981, p. 34. Os pietistas influenciaram os moravianos e Zinzendorf, e em outras instâncias também os puritanos, Wesley, Edwards, Matthew Henry e os quacres (RAMM, 1956, p. 62).

¹⁶³ RAMM, 1956, p. 61.

¹⁶⁴ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 244. Para Terry, a prática interpretativa pietista é semelhante à interpretação mística, pois o intérprete pretende ser guiado por “uma luz interna”, recebida como “uma unção do Santo” (1Jo 2.20), que é a Reveladora permanente e infalível (TERRY, 1985, p. 24).

¹⁶⁵ RAMM, 1956, p. 61.

os pietistas. Ele ficou impressionado com a espiritualidade deles e com a ênfase dada à interpretação histórico-gramatical e à aplicação da Escritura à vida espiritual.¹⁶⁶ Para Enio Mueller, Bengel foi o maior exegeta do pietismo, e a moderna exegese científica deve a ele alguns princípios fundamentais.¹⁶⁷ É significativo o destaque que Bengel dá à espiritualidade como algo que deve acompanhar o intérprete, chamando a atenção a reverência que ele tem pelas Escrituras.¹⁶⁸ “Um dos seus lemas deve ser digno de nota: *‘te totum applica ad textum, rem totam applica ad te’* (‘aplica-te totalmente ao texto; aplica-o totalmente a ti’)”¹⁶⁹.

1.9 A Modernidade

Cresceu muito a prática e conseqüentemente a responsabilidade da exegese a partir da Reforma, quando a tradição e a autoridade eclesiástica perderam o controle sobre o processo interpretativo, especialmente à luz do princípio de que a Bíblia interpreta a si mesma. Essa intensa atividade, apesar de fortalecer a autoridade bíblica por meio da doutrina da inspiração verbal, também resultou na descoberta da dimensão histórica da Bíblia, especialmente em face do advento do Iluminismo.¹⁷⁰ Nessa época, o que era histórico passou a ser visto como relativo, conforme a frase de Lessing em 1781: “há um terrível abismo que impede passar dos fatos acidentais da história às verdades necessárias da religião”¹⁷¹.

O tratamento crítico das Escrituras atingiu muito êxito no século XIX, quando se passou a sustentar que os livros bíblicos deveriam sofrer a mesma abordagem científica que qualquer outro documento humano.¹⁷² Somente a hermenêutica geral era reconhecida nesse período, pois a hermenêutica especial dava à Bíblia um tratamento muito diferenciado ao aceitá-la como palavra inspirada de Deus.¹⁷³ As doutrinas do pecado, da depravação do ser humano e do inferno, por ofenderem a sensibilidade moral moderna, eram rejeitadas. A Bíblia passava a ser manipulada com uma certa liberdade, pois se algum de seus livros parecia não

¹⁶⁶ RAMM, 1956, p. 61.

¹⁶⁷ Sua interpretação considerava os seguintes passos: “a) estabelecimento do texto; b) elucidação do sentido das palavras; c) o contexto; d) o contexto bíblico; e) luz que pode advir do transfundo histórico; f) o sentido do texto como um todo; g) aplicação homilética” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 244).

¹⁶⁸ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 244.

¹⁶⁹ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 244.

¹⁷⁰ SCHOLZ, 2006, p. 87.

¹⁷¹ SCHOLZ, 2006, p. 87. Ramm sugere que o debate sobre a Bíblia em tempos modernos é entre racionalismo e autoritarismo, embora deva ser enfatizado que o autoritarismo não é anti-intelectual (RAMM, 1956, p. 63).

¹⁷² “Johann Salomo Semler (1725-91), considerado por muitos como o ‘pai da moderna crítica bíblica’, enunciou e elaborou o conceito de que, uma vez que a Bíblia é um livro como todos os demais, deve também ser estudado como tal, devendo ser ‘libertado’ de quaisquer influências restritivas e pré-determinantes com relação ao seu conteúdo (como, p. ex., os conceitos de inspiração e os dogmas eclesiásticos)” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 246).

¹⁷³ SCHOLZ, 2006, p. 87.

ter uma redação de curso natural, seu texto podia ser rearranjado.¹⁷⁴ As doutrinas da revelação e da inspiração das Escrituras foram questionadas, e em seu lugar adotou-se a posição de Coleridge, para quem a inspiração da Bíblia é o poder de inspirar uma experiência religiosa; também a revelação foi redefinida como uma percepção humana da experiência religiosa.¹⁷⁵

Nessa nova perspectiva, tudo aquilo que na Bíblia se conforma ao “espírito de Jesus”, especialmente em termos éticos, passa a ter valor normativo.¹⁷⁶ Além disso, a experiência religiosa é o que importa, e a teologia é apenas a reflexão posterior sobre essa experiência, que, de tão complexa, só pode ser expressa pela teologia simbolicamente, razão porque a natureza desta é temporal.¹⁷⁷ Os eventos bíblicos sobrenaturais são considerados na perspectiva mítica, e o conceito de evolução é aplicado à religião de Israel.¹⁷⁸ Assim, Adolf von Harnack vai sustentar que Jesus, um bom ser humano na mais alta ordem profética, fora transformado pela especulação teológica e a metafísica grega no estranho homem-Deus dos credos, de modo que o real Jesus histórico ainda precisava ser descoberto pela arqueologia.¹⁷⁹

Seguindo esse desenvolvimento, o NT passou a ser considerado uma criação da comunidade cristã a partir de suas necessidades espirituais, de modo que os Evangelhos não refletem a vida de Jesus tanto quanto a vida da igreja primitiva. Além disso, teve início uma busca pela reconstrução da essência da doutrina do NT numa linguagem contemporânea, extirpando dela conceitos e imagens das culturas do AT e do NT.¹⁸⁰ Como já se pensava que certas condições sociais é que criavam determinadas crenças teológicas, a tarefa do intérprete não seria mais defender essas crenças, mas as condições sociais que as produziram. Por isso, os elementos preditivos das profecias são abandonados em função da ênfase agora dada aos destinatários originais da mensagem bíblica.¹⁸¹

Kant (1724-1804) primou pela interpretação moral das Escrituras, reduzindo a essência da religião à ética e à moral. Ele influenciou um período que sofria os efeitos relativizantes do método histórico-crítico, cujo antídoto parecia ser uma “visão idealista de um espírito universal e de valores éticos imutáveis que estão fora do alcance das flutuações históricas”¹⁸². O resultado “foi uma dicotomia entre exegese ‘científica’ e ‘prática’, típica da

¹⁷⁴ RAMM, 1956, p. 64.

¹⁷⁵ RAMM, 1956, p. 64-65.

¹⁷⁶ RAMM, 1956, p. 65. Consequentemente, grande parte do AT perdia sua normatividade.

¹⁷⁷ RAMM, 1956, p. 65.

¹⁷⁸ RAMM, 1956, p. 66-67. Os textos do AT devem ser rearranjados, conforme pensava Julius Wellhausen.

¹⁷⁹ RAMM, 1956, p. 67.

¹⁸⁰ RAMM, 1956, p. 67-68.

¹⁸¹ RAMM, 1956, p. 68.

¹⁸² SCHOLZ, 2006, p. 89-90.

teologia liberal do século XIX e começo do século XX”¹⁸³. Hegel (1770-1831) também influenciou a interpretação bíblica com a sua proposta de tese, antítese e síntese. Strauss (1808-1874) e a escola de Tübingen utilizaram-se das ideias de Hegel para sustentar que a tensão entre os partidários de Paulo e Pedro foi harmonizada pela aproximação de Lucas.¹⁸⁴

1.9.1 O método histórico-crítico

A pesquisa histórica acabou resultando no método histórico-crítico de interpretação, que dominou o cenário europeu nos séculos XIX e XX.¹⁸⁵ O sistemático alemão Ernst Troeltsch (1865-1923) destacou muito bem a crítica, a analogia e a correlação como sendo os três princípios básicos desse método num texto publicado em 1898, intitulado *Sobre o método histórico e dogmático da teologia*.¹⁸⁶ Segundo Scholz,

o princípio da crítica é a adoção da dúvida como método. A analogia estabelece uma comparação entre o passado e o presente, sendo que o presente é o critério para se julgar o passado. Em outras palavras, o que não pode ser histórico hoje não pode ter sido histórico em tempo algum. Já o princípio da correlação tem a ver com causa e efeito. Toda causa resulta num efeito, e todo efeito é fruto de uma causa. De modo geral, trabalha-se com a noção de universo fechado, no qual Deus não intervém, isto é, nunca é o causador de um acontecimento.¹⁸⁷

O método histórico-crítico emprega diferentes instrumentos, especialmente no que tange aos Evangelhos, para cumprir a sua função. Ao incidir a crítica das fontes sobre os documentos bíblicos, o que se entendia era que documentos mais antigos, ou seja, as fontes dos documentos bíblicos, seriam mais confiáveis.¹⁸⁸ Depois, a partir de 1920, a crítica das formas retrocedeu até reconstruir a história das unidades narrativas, tentando explicar por que foram preservadas e como se desenvolveram, desde o período de transmissão oral até o estágio literário. Para Scholz seria possível até conceber os Evangelhos como o resultado de um esforço “coletivo desordenado, ou seja, representam a teologia da comunidade que reuniu essas histórias sem um plano definido. Confere-se à ‘comunidade’ um poder criativo impressionante, e o papel dos apóstolos e de outras testemunhas não é levado a sério”¹⁸⁹. A

¹⁸³ SCHOLZ, 2006, p. 90.

¹⁸⁴ RAMM, 1956, p. 69.

¹⁸⁵ “Se tivéssemos que dar-lhe uma tônica, em termos de história da interpretação bíblica, esta sem dúvida estaria no descobrimento do sentido histórico e primário do texto. A maior parte dos esforços tem se concentrado neste setor, tanto que qualquer possibilidade de algo que vá além do mero sentido histórico tem sido veementemente contestada por alguns” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 247).

¹⁸⁶ SCHOLZ, 2006, p. 88.

¹⁸⁷ SCHOLZ, 2006, p. 88.

¹⁸⁸ SCHOLZ, 2006, p. 88.

¹⁸⁹ SCHOLZ, 2006, p. 89.

crítica da redação veio em seguida, procurando descobrir elementos como a contribuição editorial e teológica do autor do livro bíblico a uma determinada narrativa, e observando como ela se encaixa na ênfase do autor encontrada em outras partes do documento.¹⁹⁰

Tecendo uma crítica ao método histórico-crítico, Scholz diz o seguinte:

Por trás de todas essas diferentes “críticas” está o princípio genético, a noção de que para entender um fenômeno é preciso entender sua origem e seu desenvolvimento. No entanto, por mais importante que possa parecer essa pesquisa histórica, ela ainda não responde às grandes questões hermenêuticas. Além disso, a leitura histórica tende a ser não-teológica ou até antidogmática. A ênfase recai sobre o que o texto significou lá e então, isto é, no mundo bíblico de dois mil anos atrás. Resta o desafio de dizer o que significa hoje.¹⁹¹

Diversas reações ao método histórico-crítico tiveram lugar ao longo do século XIX, muitas tendo influência mais no passado, entre católicos romanos, e outras subsistindo até hoje, especialmente no setor conservador do protestantismo.¹⁹² Deve-se sempre ter em vista que essas reações eram contra o mau uso do termo “crítico”, que, “com suas pressuposições humanistas, passava muito além dos limites do que se poderia propriamente concluir a partir dos estudos históricos e linguísticos”¹⁹³. Segundo Enio Muller, o que estava sob ataque eram muito mais os pressupostos filosóficos que queriam desacreditar, em termos canônicos, a fidedignidade e o caráter divino das Sagradas Escrituras.¹⁹⁴

1.10 A Pós-Modernidade

A Pós-modernidade é um movimento de protesto contra o modernismo e suas pretensões de objetividade ou seu otimismo quanto às capacidades do ser humano de agir sobre a história.¹⁹⁵ Se na perspectiva moderna a preocupação do intérprete estava direcionada para o estudo da referência histórica ou a gênese do texto bíblico, agora a primeira preocupação volta-se para: a exploração do texto como obra literária; o texto como relato; o texto literário como obra de arte; o papel do leitor no processo de compreensão; o processo de

¹⁹⁰ STEIN, Robert H. *A pessoa de Cristo: um panorama da vida e dos ensinamentos de Jesus*. São Paulo: Editora Vida, 2006. p. 24.

¹⁹¹ SCHOLZ, 2006, p. 89.

¹⁹² “Conhecidos teólogos do passado, como Franz Delitzsch, Gustav Oehler, C. F. Keil, E. W. Hengstenberg (na Alemanha) e B. F. Westcott, J. B. Lightfoot e outros (no mundo anglo-saxão) marcaram bem elaborados ataques aos desmandos do criticismo radical de seu tempo” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 248).

¹⁹³ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 248.

¹⁹⁴ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 248.

¹⁹⁵ WITT, Hans de. *En la dispersion el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: UBL, s.d. p. 311.

leitura; o peso do contexto atual; etc.¹⁹⁶ Os vários métodos da crítica histórica, portanto, embora não sejam descartados de todo, são considerados verdadeiros obstáculos para a captação da influência da Bíblia na cultura e na sociedade atuais, pois eles isolam o texto bíblico e sua compreensão do mundo de interesses do intérprete.¹⁹⁷ Segundo a hermenêutica pós-moderna, gênero, cor da pele e classe social são alguns dos fatores determinantes no processo interpretativo; assim, eles não devem ser considerados como uma contaminação da interpretação, mas como parte integrante da mesma, com sua fecundidade e riqueza.¹⁹⁸

1.10.1 A Neo-ortodoxia

Karl Barth (1886-1968) ingressou numa nova era da interpretação bíblica quando publicou seu *Römerbrief*. Esse novo movimento também foi definido como uma nova ortodoxia porque ele se distinguia do pensamento liberal e buscava ao mesmo tempo recuperar o pensamento dos reformadores, embora com consideráveis diferenças.¹⁹⁹ A posição tradicional ortodoxa sobre inspiração, revelação e crítica bíblica não se sustentava mais, pois a Bíblia agora era vista não como um conjunto harmonioso, mas como uma série de sistemas teológicos conflitantes e máximas éticas.²⁰⁰ Para a neo-ortodoxia, a doutrina da revelação indica que somente Deus pode falar por Deus, e isso acontece através de sua presença pessoal na consciência do ser humano.²⁰¹ A forma objetiva dessa fala é Jesus Cristo, que é Deus presente em misericórdia e graça; por isso, a revelação ocorre quando Deus fala com alguém de graça e perdão em Jesus Cristo, e essa pessoa responde em fé.²⁰² Logo, a Bíblia não é a revelação ou a palavra de Deus diretamente, mas um registro e uma testemunha da revelação, com todas as suas imperfeições.²⁰³

Portanto, somente aquelas partes da Bíblia que dão testemunho de Jesus Cristo, a Palavra de Deus, são agora normativas; as doutrinas do AT, como a da criação e a do pecado, só podem ser entendidas em Jesus Cristo.²⁰⁴ De acordo com a neo-ortodoxia, as doutrinas da

¹⁹⁶ WITT, s.d., p. 313.

¹⁹⁷ WITT, s.d., p. 313.

¹⁹⁸ WITT, s.d., p. 313.

¹⁹⁹ LOPES, 2007, p. 211-212.

²⁰⁰ RAMM, 1956, p. 70.

²⁰¹ RAMM, 1956, p. 71.

²⁰² RAMM, 1956, p. 71.

²⁰³ LOPES, 2007, p. 215. Para a neo-ortodoxia, em matéria de ciência a Bíblia é terminantemente contraditada pelas descobertas da Modernidade (RAMM, 1956, p. 70).

²⁰⁴ MARTÍNEZ, 1987, p. 97. Barth, Brunner, Lewis e Niebuhr argumentam que ninguém pode provar uma doutrina cristã citando alguns textos da Escritura, pois o ensino da Bíblia precisa ser considerado em seu todo (RAMM, 1956, p. 73-74).

criação do universo, do ser humano, da segunda vinda de Jesus precisam ser interpretadas mitologicamente.²⁰⁵ O mito é uma forma de comunicação teológica que apresenta uma verdade sobre a existência religiosa humana, mas numa roupagem histórica. Nesse sentido, a criação, por exemplo, só estaria falando da natureza de criatura do ser humano e dos limites da investigação científica, assim como a segunda vinda de Cristo objetivaria dizer que não se pode encontrar verdadeiro sentido de vida somente na existência histórica.²⁰⁶

O princípio existencial de interpretação tem suas raízes no método de Pascal para o estudo da Bíblia e recebeu sua formulação inicial em Kierkegaard, para quem ler a Bíblia como palavra de Deus é lê-la com grande expectativa, em conversação com Deus.²⁰⁷ Assim, ler a Bíblia academicamente não é ler a Bíblia como palavra de Deus. A neo-ortodoxia entende que do ponto de vista humano, a revelação pode ser convidada a acontecer pela leitura existencial da Bíblia, ou seja, com um espírito de obediência e um coração apaixonado. Portanto, a Bíblia não é primeiramente um livro de história ou de teologia, mas um livro sobre a existência, sobre a vida na sua expressão mais compreensiva, sobre Deus.²⁰⁸

1.10.2 Outras hermenêuticas

Rudolf Bultmann (1884-1976) foi contemporâneo de Karl Barth. Enquanto este tinha uma preocupação mais teológica com seus escritos, aquele ocupou-se com a hermenêutica propriamente dita. Ao questionar a suposta objetividade científica dos estudos críticos, Bultmann demonstrou que não existe interpretação bíblica que não seja influenciada pelo próprio intérprete, a partir de sua “pré-compreensão”.²⁰⁹ Bultmann, que aderiu às críticas da forma e do conteúdo, preocupava-se sobretudo em ouvir o texto adequadamente para traduzi-lo com a máxima fidelidade e de modo que o mesmo se tornasse compreensível para o ser humano moderno.²¹⁰ Praticando uma interpretação existencial do Novo Testamento, ele buscou ressaltar a distinção entre a história objetiva do passado e a história com significação para o presente, sendo que para Bultmann esta última era a que realmente tinha valor.²¹¹

²⁰⁵ LOPES, 2007, p. 213.

²⁰⁶ O relato da queda também é um mito que informa que o ser humano inevitavelmente corrompe sua natureza moral, e a encarnação, como mito, indica apenas que a solução do pecado do ser humano vem da graça de Deus (RAMM, 1956, p. 74).

²⁰⁷ RAMM, 1956, p. 75.

²⁰⁸ RAMM, 1956, p. 76.

²⁰⁹ “Infelizmente, ao introduzir categorias da filosofia existencialista, e principalmente no seu esforço (de certa forma elogiável) por ‘tornar a Bíblia compreensível ao moderno espírito científico’, Bultmann tratou os documentos bíblicos com demasiada leviandade” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 248).

²¹⁰ MARTÍNEZ, 1987, p. 99.

²¹¹ MARTÍNEZ, 1987, p. 100.

Segundo ele, a ideia de um NT repleto de milagres e espíritos é incompatível com a mente científica, a não ser que se proceda a uma demitologização dos seus textos.²¹²

Questionando a leitura moralizante da Bíblia no início do século XX, Albert Schweitzer (1875-1965) voltou a enfatizar a dimensão escatológica do NT, pois, segundo ele, Jesus teria ficado desiludido ao ver que o mundo não estava acabando conforme suas previsões; isso teria feito com que ele tentasse forçar Deus a agir, indo à Jerusalém para ser entregue à morte.²¹³ Em seguida, Charles H. Dodd propôs a perspectiva de uma “escatologia realizada”, segundo a qual a vida cristã acontece aqui na terra, de modo que o juízo final é agora, não havendo nada mais a ser esperado do futuro.²¹⁴ No entanto, a visão que prevaleceu posteriormente foi a da “escatologia inaugurada” (o “já” e o “ainda não”), que teve como representantes Oscar Cullmann e George Ladd.²¹⁵

Através da influência filosófica de Heidegger e Gadamer, e aproveitando a distinção feita por Dilthey entre *explicação* e *compreensão*, Gerhard Ebeling (1912-2001) e Ernst Fuchs (1903-1983) procuraram penetrar as realidades que existem por detrás da linguagem com o objetivo de extrair do seu conteúdo o essencial.²¹⁶ Segundo a nova hermenêutica, a linguagem deve ser estudada como teoria existencial, pois ao falar alguém já está interpretando o seu mundo, ou seja, está expressando o seu modo de compreendê-lo. Assim, a hermenêutica passa a ser não interpretação *da* linguagem, mas *através da* linguagem.²¹⁷

Ricoeur sustentou que “uma verdadeira compreensão do texto se completa não atrás dele, na intenção do autor, mas diante dele, e certamente em diálogo com a tradição no que concerne a questões que envolvem verdades que são vitais para a vida”²¹⁸. Assim, a Bíblia é vista como possuidora de metáforas que contêm poderes inerentes, e através das quais se pode interpretar e ordenar o mundo da experiência, sem importar qual seja a fonte do simbolismo.²¹⁹ O contexto interpretativo crucial é “aquele que é provido pela comunidade de fé (tendo semelhanças, p. ex., com a prática pietista dos círculos bíblicos, e, por outro lado, com os grupos bíblicos no moderno catolicismo, principalmente latino-americano)”²²⁰.

Portanto, com o enfoque estrutural a partir dos avanços no estudo da linguística e da teoria literária na década de 1970, insistiu-se na ideia de que os textos bíblicos, como todo

²¹² MARTÍNEZ, 1987, p. 103.

²¹³ SCHOLZ, 2006, p. 90.

²¹⁴ SCHOLZ, 2006, p. 90.

²¹⁵ SCHOLZ, 2006, p. 91.

²¹⁶ MARTÍNEZ, 1987, p. 110.

²¹⁷ MARTÍNEZ, 1987, p. 110.

²¹⁸ STUHLMACHER, 1979 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 249.

²¹⁹ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 250.

²²⁰ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 250.

texto, são autônomos, e “suas diferentes partes devem ser explicadas em termos de seu relacionamento entre si e não em termos de uma causa externa. Em outras palavras, o sentido do texto reside no texto em si, não em sua origem ou com o seu autor”²²¹. Nesse sentido, o objetivo é remover da interpretação dos textos os elementos sujeito, história e intenção.²²² Em tempos mais recentes cresceu a perspectiva pragmática dos textos bíblicos, onde se reconhece que as palavras não são usadas somente para expressar e transmitir ideias; elas são usadas para fazer coisas.²²³ Além disso, a situação e o papel do leitor, que até pouco tempo atrás haviam recebido limitada atenção em estudos hermenêuticos, passaram então a ter destaque. Com o avanço da teoria da recepção e o surgimento das teologias contextuais (negra, da libertação, feminista, etc.), o papel do leitor foi valorizado na reflexão hermenêutica.²²⁴

Nesse contexto, foi nascendo na América Latina um novo modo de fazer teologia que, para Enio Mueller, reflete o peso dado à dimensão sócio-política pela Teologia Política europeia e também a visão católica de continuidade da revelação.²²⁵ Assim, a Teologia da Libertação vai ter como seu ponto de partida a realidade do intérprete, e não mais o horizonte do texto – “este entra num segundo momento, quando é perguntado pelo que de importante pode oferecer ao intérprete para poder ser mais efetivo na sua própria vivência histórica”²²⁶. Ora, esse ponto de partida é a “práxis”, “que é entendida como o real engajamento na luta pela libertação dos pobres e oprimidos dos poderes que assim os oprimem”²²⁷.

B. S. Childs propõe o chamado método canônico de interpretação. Para ele, saber dos estágios formativos de um texto “ainda não significa conhecer o seu sentido final, que é dado pela comunidade de fé que o recebe” e “o ajunta a outros textos”²²⁸. Além disso, em contraste com a nova hermenêutica, vários teólogos insistem que a principal função do intérprete é a de procurar compreender o mais objetivamente possível o que o texto significava dentro do seu próprio horizonte.²²⁹ Assim, a perspectiva histórico-salvífica visa a uma compreensão das “Escrituras em sua totalidade, e a relação das partes dentro de um processo de revelação no qual dados anteriores são ampliados na sua significação para englobar mais adiante novos

²²¹ SCHOLZ, 2006, p. 91.

²²² SCHOLZ, 2006, p. 92.

²²³ SCHOLZ, 2006, p. 92.

²²⁴ SCHOLZ, 2006, p. 92.

²²⁵ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 251.

²²⁶ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 251.

²²⁷ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 251-252. “O que os distingue nitidamente é o ‘terem colocado de cabeça para baixo’ o processo hermenêutico” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 252).

²²⁸ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 252.

²²⁹ “Citamos Cullmann como exemplo (K. Stendahl, entre outros, também deve ser mencionado) por ser dos mais conhecidos e também pelo seu peso na ‘história da revelação’, uma contribuição significativa para a interpretação bíblica” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 253).

elementos na revelação. Isso confere às Escrituras um certo senso de ‘unidade canônica’²³⁰. Dentro dessas novas perspectivas hermenêuticas, Hellmuth Frey concentra a sua atenção na relação do intérprete com o Espírito Santo como algo “fundamental para a sua compreensão do texto”²³¹. Maier chama o método de Frey de “pneumático-filológico”²³², “resguardando com isso o aspecto da diligente pesquisa histórica e linguística”²³³.

Basta uma breve e panorâmica descrição da história da interpretação bíblica para se chegar à conclusão de que o tema é complexo e vem abrigando enormes divergências ao longo dos séculos, basicamente num processo cíclico. Uma grande parte desse dissenso, talvez seja possível concluir, advém de uma abordagem ao texto bíblico por vezes mais (ou exclusivamente) humana, por vezes mais (ou exclusivamente) sobrenatural, ambas com repercussões sobre a figura do intérprete. Refletir sobre a interpretação bíblica nesse sentido é impossível sem que se reflita sobre o seu objeto, a própria Bíblia. Assim, pergunta-se: De onde vem a Bíblia? Qual é a sua natureza? O que significa a afirmação de que a Bíblia é inspirada por Deus? A Bíblia reflete a palavra de Deus ou a palavra de seres humanos? Ora, essas são algumas das questões que precisam ser abordadas no próximo capítulo.

²³⁰ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 253. Para D. Fuller, “o método de interpretação advogado por Stendahl e Cullmann, que reverbera o de Teodoro, Turretini e Bengel, é o método apropriado para a interpretação da Bíblia” (FULLER, 1982 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 253).

²³¹ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 253.

²³² MAIER, 1982 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 253.

²³³ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 253-254.

2 BÍBLIA: PALAVRA DE DEUS EM LINGUAGEM HUMANA

2.1 Bíblia: relevância eterna e particularidade histórica

Quando se afirma que a Bíblia é a Palavra de Deus, está-se dando destaque à sua relevância eterna; ela fala para toda a humanidade em todas as eras e em todas as culturas. Porque é a Palavra de Deus, deve-se considerá-la com muito apreço. Mas quando se afirma que Deus escolheu falar sua Palavra através de palavras humanas na história, está-se enfatizando que todo livro na Bíblia também tem particularidade histórica; cada documento é condicionado pela linguagem e pela cultura de sua época. Assim, a interpretação da Bíblia é exigida pela tensão que existe entre sua relevância eterna e sua particularidade histórica.²³⁴

Há quem acredite que a Bíblia é meramente um livro humano. Para quem pensa assim, a tarefa de interpretar os textos bíblicos é limitada essencialmente à pesquisa histórica. Seu interesse é com as ideias religiosas dos judeus, de Jesus, ou da igreja primitiva.²³⁵ Existem, do outro lado, aqueles que pensam na Bíblia somente em termos de sua relevância eterna. Porque é a Palavra de Deus, tendem a pensar nela como sendo apenas uma coletânea de proposições a serem cridas e de imperativos a serem obedecidos, embora, invariavelmente, haja uma grande dose de seletividade nessa aproximação. Há, por exemplo, quem sustente, baseado no texto de Dt 22.5 (“A mulher não usará roupa de homem”), que a mulher não deve usar calça comprida nem short. Quem argumenta dessa forma, porém, raras vezes considera também literalmente os demais imperativos naquela lista, que incluem a construção de um parapeito no telhado da casa (v. 8), a proibição de se plantar dois tipos de sementes numa vinha (v. 9), etc.²³⁶

Alguém poderia sugerir que a Bíblia poderia ter tornado as coisas mais fáceis para todos. Mas, infelizmente, não foi isso o que ocorreu. Ao contrário, parece que Deus optou por expressar seus desígnios dentro das circunstâncias e eventos específicos da história humana. E

²³⁴ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 17.

²³⁵ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 17. Nicodemus diz que “este foi o grande problema do método histórico-crítico de interpretação, que surgiu com o Iluminismo, ao adotar pressupostos racionalistas quanto às Escrituras, contrários à sua origem divina. Ao tratar a Bíblia como qualquer outro livro de religião, deixando de levar em conta sua inspiração e divina autoridade, os estudiosos e professores cristãos influenciados pelo racionalismo acabaram por desenvolver um método de interpretação que não aceitava o conceito de revelação, inspiração e providência de Deus. Como resultado, a Bíblia passou a ser vista, não como Palavra de Deus em sua inteireza, mas como o registro da fé de comunidades religiosas, primeiro a judaica e depois a cristã. Continha erros crassos, e seus livros individuais eram trabalhos compostos de retalhos de fontes contraditórias e refletiam mais o pensamento dos que a escreveram do que as realidades históricas e espirituais que pretendiam transmitir. Tal abordagem às Escrituras já se demonstra inadequada e perniciososa para a Igreja” (LOPES, 2007, p. 26).

²³⁶ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 17-18.

talvez seja exatamente esse fato que faça aumentar a esperança. Em outras palavras, assim como “Deus escolheu falar no contexto da história humana, real, podemos ter certeza que estas mesmas palavras falarão novamente em nossa própria história ‘real’, conforme têm feito no decorrer da história da igreja”²³⁷. Ao falar através de pessoas reais, numa variedade de circunstâncias, por um período de mais de mil anos, a Palavra de Deus foi expressa no vocabulário e nos padrões de pensamento daquelas pessoas, e condicionada pela cultura daqueles tempos e circunstâncias. Ou seja: a Palavra de Deus para a humanidade hoje foi primeiramente Palavra de Deus para essas pessoas históricas. Se iriam ouvi-la, isso somente seria possível através de eventos e linguagem que essas pessoas poderiam ter entendido.²³⁸

A melhor maneira de designar o conteúdo da Bíblia é definindo-o como testemunho, pois ele descreve a história de um povo com Deus. Assim, as testemunhas da Bíblia falam de uma realidade que descobriram, mas que também “se reveste de profundo significado para toda a humanidade. A Bíblia não é apenas testemunho. É também uma proclamação, querigma. Manifesta não opiniões. Reivindica afirmar verdade”²³⁹. E essa verdade tem a Revelação de Deus por conteúdo, que atinge o seu ápice na encarnação de Jesus Cristo, sendo pessoas humanas as que escrevem sobre como Deus, então, se revela na história.

Logo, num certo sentido, a Bíblia é um livro plural, não só quanto ao Antigo Testamento, que tem obras de diversos séculos, mas também quanto ao Novo Testamento. Ora, “a Igreja canonizou a pluralidade de vozes que está em suas origens. Já a estas alturas, portanto, pode-se concluir: A unicidade da Bíblia não está na uniformidade de seus autores. O testemunho não é uníssono, o que não tem incomodado a Igreja das origens”²⁴⁰. Portanto, não há fatores externos que garantam à Bíblia natureza sagrada e, assim, normativa. Ela não é um livro que “caiu do céu”, pois teve gênese muito humana. No entanto,

a Bíblia não resultou de mero acaso nem é miscelânea aleatória de escritos religiosos. É de fato “Sagrada Escritura”, tendo comprovado renovadamente essa sua natureza na prática comunitária. Exerceu função de livro canônico. A fé vai enxergar nisto a ação do Espírito Santo. Não é dos profetas ou dos apóstolos que depende a autoridade da Escritura, e, sim, do evangelho de que os apóstolos e os profetas são portadores [...] Portanto, é o conteúdo que constitui o cânon, é a causa que ele promove, é o assunto de que trata, é a história que deu origem à Igreja cristã. O evangelho garante autenticidade apostólica, não vice-versa.²⁴¹

²³⁷ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 18.

²³⁸ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 18.

²³⁹ BRAKEMEIER, 2003, p. 23.

²⁴⁰ BRAKEMEIER, 2003, p. 24. Um exemplo disso é o fato de a Igreja não ter aceitado a harmonização que Taciano tentou impor sobre os quatro Evangelhos, os quais inegavelmente possuem tensões entre si.

²⁴¹ BRAKEMEIER, 2003, p. 26.

2.2 As origens da Bíblia

A Bíblia das primeiras comunidades cristãs era o Antigo Testamento²⁴², que, no entanto, ainda não estava definitivamente canonizado.²⁴³ Ou seja, os primeiros cristãos mais possuíam *Escrituras Sagradas*²⁴⁴ do que necessariamente um cânone.²⁴⁵ Eles se guiaram, ao menos parcialmente, com base em determinados escritos que já eram lidos em suas comunidades, como a lei de Moisés, os profetas e os salmos, e que eram reconhecidos como normativos antes que se tomasse uma decisão oficial pela fixação de um cânone.²⁴⁶ Tanto foi assim que o Novo Testamento se refere ao Antigo Testamento com diferentes termos: “as escrituras” (Mt 21.42); “lei” (Rm 3.19); “lei e os profetas” (Mt 7.12); “a lei de Moisés, os profetas e os salmos” (Lc 24.44). O mesmo pode ser dito também a respeito do Novo Testamento – que, nunca é demais lembrar, nem existia quando do surgimento do cristianismo, sendo que os seus textos somente foram-se fazendo necessários com o decurso do tempo, com a morte das primeiras testemunhas de Jesus Cristo e com o surgimento das primeiras heresias. Na verdade, o termo *cânone* “foi aplicado ao conjunto das duas partes da Bíblia somente no século IV d.C.”²⁴⁷, muito embora o NT não tenha tido sua canonização definitivamente concluída nem mesmo em 367 d.C., com a carta de Atanásio, já que essa discussão se estendeu por mais algum tempo.²⁴⁸

Assim, é possível afirmar que a Bíblia funciona como um arquivo, pois ela reúne tradição, originalmente passada adiante via oral (1Co 15.3). A formulação escrita geralmente

²⁴² Scholz observa que “tudo leva a crer que o cânone hebraico já estava pronto, em linhas gerais, nos dias do ministério de Jesus. É claro que, numa época em que os livros eram rolos individuais guardados em caixas ou cestos, os limites do cânone eram mais flexíveis do que hoje. Em outras palavras, o cânone não era uma grandeza física identificável, ou seja, um volume encadernado; era muito mais uma ideia ou, quando muito, uma lista de títulos de livros. Em todo caso, pode-se afirmar que a igreja cristã herdou o cânone do AT do povo de Israel. O cristianismo nasceu com uma bíblia no berço” (SCHOLZ, 2006, p. 20).

²⁴³ Segundo Arens, “não houve uma decisão oficial ou um ‘concílio’ judaico (por exemplo, em Yabneh ou Yamnia) que delimitasse o cânon, como o atesta o fato de que até o final do séc. II d.C. havia judeus que liam como escritos veneráveis alguns que com o uso deixaram de sê-lo, e a discussão sobre o estatuto de alguns livros prolongou-se até o séc. III. O que decidiu o encerramento do cânon de escrituras normativas judaicas foi a força do uso e sua aceitação pelas autoridades rabínicas como textos autorizados para sua leitura nas sinagogas e para o ensino (por isso, também dando igual peso à Mishnah e ao Talmud)” (ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 170).

²⁴⁴ No plural, pois elas se encontravam em rolos; o singular era usado mais para referir-se a alguma passagem concreta.

²⁴⁵ “Assim é que Judas 14 e seguinte cita 1Henoc, livro de que também se inspirou o autor de Apocalipse. Encontramos alusões a livros como 3Esdras, Salmos de Salomão, Baruc, Assunção de Moisés, Testamentos dos Doze Patriarcas (veja o índice de textos aludidos no *Novum Testamentum Graece*, E. Néstlé – K. Aland). O que a Igreja herdou e adotou foi uma série de *escritos*, não um cânon preestabelecido e fixado. Por isso, não se pode legitimamente falar de ‘deuterocanônicos’ e de ‘apócrifos’ *nessa* época” (ARENS, 2007, p. 174).

²⁴⁶ ARENS, 2007, p. 160.

²⁴⁷ BRAKEMEIER, 2003, p. 8.

²⁴⁸ BRAKEMEIER, 2003, p. 17.

é um segundo passo, que visa preservar essa tradição. Por isso, é importante “distinguir entre a redação dos escritos, sua coleção e finalmente sua canonização”, pois “a maioria dos escritos bíblicos não foi *redigida* com o propósito de serem ‘canônicos’”²⁴⁹. Na origem desses textos costumam estar necessidades bem circunstanciais, que eram, então, atendidas por textos escritos. Estes, adquirindo importância abrangente, eram colecionados para usos diversos.²⁵⁰ A canonização dessas coleções já é um terceiro passo, sendo a Bíblia o seu resultado.²⁵¹ “Isto significa que, ao falar do cânon, se está falando de uma decisão posterior e independente da composição dos próprios escritos e da intenção de seus autores”²⁵².

Cânone “é palavra derivada do hebraico e significa ‘vara’, ‘régua’, ‘medida’. Serve como norma, regra. E isto é o que a Bíblia pretende ser: Palavra normativa em assuntos de fé e conduta”²⁵³. A importância do cânone é significativa quando se considera, por exemplo, que Marciano (140 d.C.) tentou criar o seu próprio cânone ao rejeitar o Antigo Testamento e filtrar do Evangelho de Lucas e de dez cartas de Paulo tudo aquilo que no seu entender era judaizante.²⁵⁴ Ou seja, não pode haver verdade cristã contrária aos dizeres da Bíblia, pois o cânone reúne os escritos constituintes da fé cristã.²⁵⁵ A decisão de se fixar um cânone surgiu da necessidade de se verificar, de todos os escritos existentes, aqueles que “verdadeiramente representam a fé da comunidade [...] Tratava-se de uma questão de identidade religiosa – de ortodoxia, diríamos hoje”²⁵⁶. Arens complementa:

A decisão de precisar a coleção (cânon) de escritos reconhecidos e admitidos como normativos deveu-se a razões históricas, de conflitos e de crise de identidade, tanto no judaísmo como, em seguida, no cristianismo. A razão principal pela qual se decidiu delimitar o cânon era que circulavam escritos de diversa índole que ofereciam tanto o que era produto da imaginação piedosa como uma visão equivocada da fé judaica ou cristã. Por conseguinte, impôs-se a necessidade de separar claramente os escritos que, sem dúvida, eram testemunhos fidedignos da revelação histórica, daqueles que tergiversavam a autêntica fé judaica (ou cristã).²⁵⁷

No princípio, a explicitação de um cânone teve como finalidade delimitar a lista de escritos tidos por normativos. Mas como continuavam circulando versões diferentes de um

²⁴⁹ BRAKEMEIER, 2003, p. 18.

²⁵⁰ Os salmos eram colecionados, por exemplo, para servir de hinário a uma comunidade.

²⁵¹ BRAKEMEIER, 2003, p. 18.

²⁵² ARENS, 2007, p. 160. As cartas perdidas de Paulo aos coríntios e aos laodicenses (1Co 5.9, 2Co 2.4 e Cl 4.16) de certa forma indicam “que as diversas cartas não tiveram valor canônico desde seu início, mas eram pertinentes somente às comunidades às quais se dirigiam. Por isso, Lucas não fez nenhuma menção das cartas de Paulo nos Atos dos Apóstolos” (ARENS, 2007, p. 176-177).

²⁵³ BRAKEMEIER, 2003, p. 8.

²⁵⁴ BRAKEMEIER, 2003, p. 20.

²⁵⁵ BRAKEMEIER, 2003, p. 8.

²⁵⁶ ARENS, 2007, p. 161.

²⁵⁷ ARENS, 2007, p. 159.

mesmo texto, a canonicidade acabou incluindo a canonização dos próprios textos.²⁵⁸ No final do séc. II d.C., no judaísmo, “a Bíblia como tal (Antigo Testamento) havia sido ‘estabilizada’ e adquiriu aura de santidade: já não se admitiam alterações a nenhum texto. O mesmo aconteceu com o cristianismo por volta do final do séc. IV”²⁵⁹. É bom dizer, no entanto, que essa limitação quanto a qualquer alteração nos textos canônicos foi observada mais no judaísmo do que no cristianismo. Assim, “qualquer comentário só podia ser feito à margem do texto ou em outros livros. No judaísmo constitui uma espécie de segundo cânon (Mishnah, Talmud)”²⁶⁰. É claro que a designação da Bíblia como *Sagrada Escritura* provém da ideia de que o texto, de certo modo, vem de Deus²⁶¹, sendo, portanto, diferente de outras escrituras.²⁶²

Portanto, o critério fundamental observado na decisão sobre o cânone foi o da identidade entre a fé vivida pela comunidade e a fé que se expressava nos escritos em questão.²⁶³ Ora, era natural que um escrito que tinha sido lido, meditado, comentado e até observado em termos práticos durante muito tempo na maioria das comunidades locais como *Palavra de Deus* (ou pelo menos como altamente venerável) fosse reconhecido como canônico.²⁶⁴ Esse foi o caso dos escritos que constituem o Pentateuco na comunidade judaica, e dos Evangelhos e das cartas de Paulo no cristianismo. Além disso, todo escrito precisava ser coerente com os escritos que desde algum tempo já haviam sido considerados *sagrados*, como é o caso do Pentateuco, que, então, não podia ser contrariado por nenhum outro.²⁶⁵

No judaísmo, o critério da inspiração divina exerceu papel importante desde cedo, pois o Pentateuco e os escritos proféticos, assim como os atribuídos a Davi e a Salomão, foram considerados como produtos de inspiração, até mesmo de ditado divino, sendo, por isso, lidos nas sinagogas e citados por Jesus e os autores do Novo Testamento.²⁶⁶ Segundo

²⁵⁸ ARENS, 2007, p. 161.

²⁵⁹ ARENS, 2007, p. 161.

²⁶⁰ ARENS, 2007, p. 162.

²⁶¹ “O cânone não é fruto de resolução conciliar nem da decisão de outra instância representativa da cristandade. Adquiriu qualidade canônica por força inerente. Embora promovesse a canonização do Novo Testamento, *não foi a Igreja que o produziu*. Na verdade, a Igreja cristã ‘recebeu’ a Bíblia, assim como recebeu o evangelho” (BRAKEMEIER, 2003, p. 21).

²⁶² Isso está relacionado com os conceitos de *Revelação e inspiração divina*, que serão trabalhados mais adiante em tópicos específicos.

²⁶³ “Somos levados a crer que Deus, em sua providência, guiou a Igreja Antiga em sua avaliação de vários livros e na definição dos livros que fariam parte do cânone. O processo de seleção levou algum tempo, e surgiram diferenças de opinião. Porém, somos gratos àquela Igreja pelo fato de só ter aceito alguns dos livros depois de criteriosa avaliação, e, em alguns casos, caloroso debate. A maioria dos leitores que compara os livros canônicos com escritos pós-apostólicos (Clemente, Didaquê, etc.) e livros apócrifos do NT (Evangelho de Tomé, Evangelhos da Infância, etc.) endossa o julgamento crítico dos cristãos da Igreja Antiga” (SCHOLZ, 2006, p. 28).

²⁶⁴ ARENS, 2007, p. 162.

²⁶⁵ ARENS, 2007, p. 163.

²⁶⁶ ARENS, 2007, p. 163-164.

Arens, no cristianismo, em contrapartida, “uma suposta inspiração divina não foi considerada para canonizar escritos cristãos. Foi ao contrário: uma vez canonizados, foram considerados inspirados”²⁶⁷. Ele prossegue:

Não conhecemos nenhuma menção da inspiração como critério de seleção no cristianismo, exceto para distinguir os escritos ortodoxos dos heterodoxos ou heréticos, mas não para distinguir entre os escritos ortodoxos nem para distinguir os canônicos dos não canônicos. Por isso mesmo, temos no Novo Testamento diversidade de enfoques teológicos e, no entanto, há unidade [...] No cristianismo, os apocalipses também se apresentavam como produtos de revelação, mas somente foi admitido como canônico o de João, embora tardiamente e depois de muitas dúvidas e discussões.²⁶⁸

Assim, para o judaísmo era importante que os escritos que fizessem parte do cânone fossem testemunhos fidedignos e confiáveis da revelação histórica como palavra inspirada de Deus.²⁶⁹ Para o cristianismo, parece que era decisivo que os escritos fossem próximos do acontecimento-Jesus Cristo.²⁷⁰ Por isso, o cânone “é a carta de identidade – a identidade tem suas raízes em suas origens e define-se em sua etapa formativa”²⁷¹.

A formação do cânone envolveu longos e complexos processos interpretativos, tanto dos escritos individuais como de sua inter-relação e de sua pertença à comunidade.²⁷² A ordem dos escritos canônicos – começando pelo Pentateuco e pelos Evangelhos, no Antigo Testamento e no Novo Testamento respectivamente – revela a importância que lhes foi concedida e a maneira como se valorizou a relação de uns com os outros. O sentido canônico, assim, não é o que cada autor viu em seu escrito, “mas o que nasce do fato de ser *agora* parte integrante de um todo, de um cânon. E isso é o produto de uma interpretação posterior: a da comunidade que estabeleceu o cânon”²⁷³.

²⁶⁷ ARENS, 2007, p. 164.

²⁶⁸ ARENS, 2007, p. 164. “O simples fato de que Mateus e Lucas se tivessem baseado no Evangelho de Marcos (o primeiro a ser escrito; cf. 1.1: ‘início do Evangelho’) para a composição de suas respectivas versões do Evangelho (cf. Lc 1.1.ss), além de usar outras tradições, indica que nenhum deles considerava suas obras como sagradas e como normativas para toda a Igreja” (ARENS, 2007, p. 177-178).

²⁶⁹ Arens alega que os escritos que compõem o cânone foram incluídos porque se viu neles uma “capacidade comunicativa que ia além dos limites originais desses escritos, além das razões e circunstâncias às quais responderam originalmente [...] O judaísmo viu esse valor no fato de sua apreciação dos escritos em questão como ‘palavra de Iahweh’” (ARENS, 2007, p. 183).

²⁷⁰ Isso não significa que a compreensão do acontecimento-Jesus Cristo tivesse alcançado “a plenitude de sua maturidade (como de fato não foi assim)” (ARENS, 2007, p. 181).

²⁷¹ ARENS, 2007, p. 164.

²⁷² ARENS, 2007, p. 182.

²⁷³ ARENS, 2007, p. 184. “Assim, por exemplo, a ausência do conceito de uma vida além da terrena, que se observa em certos escritos, é modificada por escritos posteriores, onde se concebe uma vida eterna (ARENS, 2007, p. 342).

2.2.1 A relação entre Antigo e Novo Testamentos

Os escritos que constituem o Antigo Testamento não parecem ter sido compostos com a atenção voltada para o Novo Testamento, como se fossem uma espécie de antecipação ou preparação, conforme se costuma pensar.²⁷⁴ É mais coerente entendê-los com valor próprio quando eles testemunham as vivências religiosas de um determinado período histórico.²⁷⁵ Ora, a ideia de que o messianismo é o coração do Antigo Testamento pode não concordar com os seus próprios textos, pois a maioria deles não faz referência a um messias.²⁷⁶ Essa concepção do Antigo Testamento faria com que os profetas fossem vistos essencialmente como anunciadores de acontecimentos futuros e distantes, “e não como aquilo que foram, isto é, porta-vozes de Iahweh para seu povo em seu aqui e agora concretos”²⁷⁷.

Um exemplo dessa leitura aconteceu com o cântico do Servo de Iahweh, em Isaías 53, o qual se referia ao povo de Israel, personificado no “homem de dores” (v. 3), que estava sofrendo o exílio na Babilônia (o cântico é dessa época). Segundo Arens,

o judaísmo posteriormente continuou vendo nesse Servo de Iahweh a personificação de seu povo ao longo de sua história de sofrimento e perseguições, também na Alemanha nazista. O cristianismo, por sua parte, interpretou Isaías 53 como referência a Jesus de Nazaré. Quem tem razão? Qual das compreensões e interpretações é a correta? As respostas variam segundo o ângulo a partir do qual se lê (literário, histórico, da fé) e a partir da convicção com a qual se enfoca, quer dizer, a partir do “pré-conceito” com que se lê. O fato é que Isaías é susceptível de ser interpretado a aplicado de maneiras diversas.²⁷⁸

É claro que o profetismo também contemplava a predição do futuro, ainda que um futuro concernente ao destinatário da profecia, embora essa não fosse a sua função principal (Dt 13.1ss; 18.21ss). Porém, depois, quando crescia o interesse pelo messianismo, o judaísmo concentrou sua atenção na dimensão de predição do profetismo. Assim, os cristãos acabaram herdando uma forma de compreender e interpretar o Antigo Testamento (1Pe 1.12).²⁷⁹ Eles

²⁷⁴ Jean Levie, ao criticar a maneira de se interpretar o AT no passado, escreve: “Mais uma vez, o Antigo Testamento, que era apenas uma preparação, uma aurora do Novo, era considerado como a luz total, a norma definitiva” (LEVIE, Jean. *A Bíblia: mensagem de Deus em palavras humanas*. São Paulo: Paulinas, 1963. p. 12).

²⁷⁵ ARENS, 2007, p. 190-191.

²⁷⁶ “Como *Palavra de Deus*, o Antigo Testamento ficava aberto a posteriores compreensões e elucidações. Visto a partir do acontecimento-Jesus Cristo, o Antigo Testamento adquire um valor que não se conhecia e que não se compreendia antes [...] Certamente, alguns profetas (não todos) esperavam a vinda de um messias, mas os textos messiânicos são geralmente imprecisos e proporcionalmente poucos” (ARENS, 2007, p. 190-191).

²⁷⁷ ARENS, 2007, p. 191.

²⁷⁸ ARENS, 2007, p. 192.

²⁷⁹ ARENS, 2007, p. 192-193. Em Mateus 2.18, o pranto de Raquel por seus filhos, que em Jr 31.15 se referia ao exílio babilônico, foi relacionado por Mateus (ou pela tradição que o precedeu) com a matança dos inocentes. Segundo Mt 8.17, as curas realizadas por Jesus teriam sido antecipadas em Is 53.4. Também as trinta moedas

empregaram e adaptaram certos textos apenas para demonstrar que Jesus era o Messias. Segundo Arens, “os cristãos não chegaram à convicção de que Jesus era o messias *porque* cumpria certas profecias, mas porque *ressuscitou* [...] Os textos do Antigo Testamento nem provam nem demonstram o messianismo de Jesus; ilustram-no e esclarecem-no”²⁸⁰.

Portanto, é possível dizer que os textos da Bíblia são diversos em sua dimensão *humana*. Percebe-se ao longo da história bíblica que a Revelação foi sendo compreendida e apreciada lentamente²⁸¹ e de maneiras diferentes²⁸². Na decisão sobre o cânone, admitiu-se a diversidade de expressões, uma vez que todas eram reconhecidas como Palavra de Deus.²⁸³ Para os cristãos, o Novo Testamento é um passo definitivo de maturação com relação ao Antigo Testamento, mas a busca do significado da Revelação em todas as suas dimensões prosseguiu, passando por muitos concílios (por exemplo, com relação à pessoa de Jesus; a respeito da Trindade). “Embora com o cânon se pusesse fim à questão a respeito dos escritos *normativos*, nem por isso se punha fim à reflexão, ao aprofundamento e à maturação na compreensão da Revelação”²⁸⁴.

pagas a Judas por sua traição, segundo Mt 27.9, teriam sido previstas por Jeremias – quando na realidade o texto citado é de Zc 11.12. O texto de Os 1.11, que se referia ao passado, é reinterpretado em Mt 2.15.

²⁸⁰ ARENS, 2007, p. 197. Por isso, há quem diga que é com certa dificuldade que a citação de textos do Antigo Testamento convence um judeu a respeito do messianismo de Jesus.

²⁸¹ “As medidas tomadas, conforme os costumes do tempo, eram *interpretações humanas* da vontade de Javé e das palavras divinas, que estabeleciam o pacto de aliança entre Javé e Israel. Não se podem compreender, historicamente, a crueldade das guerras de Israel e aquela persuasão nacional da parte, tomada por Javé, nas repressões sangrentas, senão colocando estes atos e convicções no quadro das ideias de então, no nível moral e religioso, em que Deus encontrou o povo que escolheu” (LEVIE, 1963, p. 204).

²⁸² “O princípio da vingança de sangue estava fortemente enraizado na alma semítica. Era, afinal, o resultado, em grande parte, da necessidade de assegurar a própria defesa, a defesa da família, do clã, da tribo, na ausência absoluta de uma autoridade superior. Quanto mais violenta era a vingança, melhor parecia afirmar-se o valor, a força do homem: Caim será vingado sete vezes (Gn 4.15); Lameque vangloria-se de ter sua vingança excedido, 77 vezes, o dano sofrido (Gn 4.24). A fórmula ‘olho por olho, dente por dente’ (Êx 21.24) [...] era, naquele tempo, apenas uma prescrição de moderação do direito de vingança: não exceder, na repressão, o dano sofrido”. Os salmos de maldição são outro exemplo. Mas “atenua-se, sensivelmente, a dificuldade, notando-se que, frequentemente, oculto sob estes pedidos de intervenção punitiva de Deus, um sentido muito vivo da justiça de Deus, que dá a cada um, segundo suas obras [...] a vida de além-túmulo quase não aflorava ao pensamento dos salmistas, para manifestar a verdadeira justiça de Javé: era sobre a terra que lhes parecia devesse exercer-se a justiça divina, pelo castigo dos maus” (LEVIE, 1963, p. 206-207).

²⁸³ ARENS, 2007, p. 202-203

²⁸⁴ ARENS, 2007, p. 203. “O problema da *ressureição da carne* não se põe do mesmo modo que hoje, após 19 séculos; ele [Paulo] *esperava* que iria realizar-se em uma data mais ou menos próxima. O problema do estado intermediário entre a morte e a ressurreição não apresentava então esta urgência de solução, que apareceu, com razão, tão necessária na Igreja católica do século XIV”. “Além disso, esta perspectiva da *parousia* próxima influenciou, no ensinamento de São Paulo, o acento colocado na virgindade”. “Um texto, mesmo inspirado, para ser compreendido, deve ser colocado na alma de quem fala; compreendê-lo de outro modo, tornando-o um artigo de código, uma frase descida do céu, fora do tempo e do espaço, é condenar-se a não ver perfeitamente o que Deus nos quer dizer por ele” (LEVIE, 1963, p. 242-244).

2.3 A autoridade da Bíblia

Pode-se dizer que os textos da Bíblia têm autoridade²⁸⁵ única não somente por sua origem divina, mas porque eles contêm os testemunhos da Revelação que deu início e identidade ao judaísmo, e depois ao cristianismo, “e contêm testemunhos da fé fundante com a qual nos identificamos”²⁸⁶. Mesmo assim, uma fé legítima não se baseia na Bíblia, mas naquele de quem a Bíblia dá testemunho: Deus²⁸⁷. Ele se distingue de outras divindades, pois ele é “crível e confiável; não é uma projeção humana ou criação fictícia (ídolo). É um Deus livremente soberano, não manipulável ou controlável, que se foi manifestando na história [...], que misericordiosamente deseja o bem e a salvação das pessoas”²⁸⁸.

Ora, a Revelação não se deu em um só instante nem de forma escrita, mas ao longo da história, a pessoas concretas e através de acontecimentos vividos que foram compreendidos como reveladores por essas pessoas de fé; a fé, então, existiu *antes* que se escrevesse uma só linha.²⁸⁹ A fé brotou das manifestações de Deus neste mundo, das quais mais tarde se deu testemunho por escrito. Em outras palavras, a Bíblia situa-se entre o ser humano hoje e os acontecimentos ali testemunhados: a única maneira possível de se conhecer esses acontecimentos reveladores e o que significavam é através do testemunho bíblico.²⁹⁰ Isso significa que os escritos bíblicos são

²⁸⁵ Segundo John Stott, *autoridade* “é o poder ou o peso que a Escritura possui por ser aquilo que é, a saber, a revelação divina concedida pela inspiração divina [...] Dessa forma, as palavras de Deus carregam em si a autoridade de Deus. É por ser quem ele é que deveríamos crer no que diz” (STOTT, John. *Entenda a Bíblia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. p. 184-185). Para Stott, “a primeira e mais destacada razão pela qual os cristãos creem na inspiração divina da Escritura não está, porém, no que as igrejas ensinam, no que os escritores afirmaram ou os leitores intuem, mas naquilo que o próprio Jesus disse. Como ele endossou a autoridade da Escritura, somos levados a concluir que sua autoridade e a autoridade da Escritura ou permanecem ou caem juntas” (STOTT, 2005, p. 192).

²⁸⁶ ARENS, 2007, p. 207.

²⁸⁷ “O testemunho cristão, que procura infiltrar as defesas do relativismo, não deve começar apelando à autoridade da Bíblia, mas antes à autoridade de Cristo. Pois Jesus de Nazaré permanece uma figura atraente para eles, a despeito do fato de ele de algum modo ter conseguido combinar seus desafios radicais à tradição a uma estranhamente conservadora atitude em relação a Deus e à Escritura. Além disso, sua humilde submissão tinha uma qualidade de auto-autenticação, e tem ainda quando incorporada em seus seguidores. Sua autoridade não se impõe simplesmente de cima: ela recomenda a si mesma de baixo. É inesperadamente libertadora” (STOTT, 2005, p. 182).

²⁸⁸ ARENS, 2007, p. 206.

²⁸⁹ ARENS, 2007, p. 206.

²⁹⁰ “A dignidade da palavra bíblica não consiste em que não sejam homens que aqui falam, e que tenhamos uma palavra de Deus que está acima de qualquer palavra e da história humana. Ela consiste, isto sim, no fato de que aqui a palavra total de Deus fala a nós em forma de palavra humana em nada reduzida. Em Jesus de Nazaré, Deus ingressou na realidade do homem. Tão pouco como Jesus é um super-homem, tão pouco a Bíblia é uma literatura sobrenatural [...] Também a Bíblia não prega a si mesma – pois ela não é nada além do que a palavra dos profetas e apóstolos – mas a Cristo, o Senhor. Ela mesma, contudo, é ‘vossa serva por amor de Jesus’. Uma ‘serva’, nada mais, mas também nada menos” (WOLFF, Hans Walter; MOLTSMANN, Jürgen; BOHREN, Rudolf. *A Bíblia – Palavra de Deus ou Palavras de Homens??: Reflexões baseadas em Jonas e II Coríntios 4*. São Leopoldo: Sinodal, 1970. p. 58-59).

veículos que apontam para os acontecimentos ali relatados – ou em relatos (não históricos) que apontam para experiências vividas –, e estes por sua vez apontam para Deus, o revelador. É assim que foram interpretados. Por conseguinte, a Bíblia não tem autoridade em si nem por si mesma, mas em relação a Deus. Por isso, ela é qualificada como “Palavra de Deus”.²⁹¹

Assim, pode-se dizer que o que remete o ser humano a Deus não são os relatos dos fatos como tais, mas a interpretação desses fatos que os autores incorporaram em seus relatos.²⁹² Por isso, mais do que a fuga de um grupo de pessoas da escravidão do Egito, o que o êxodo “revelava – e é assim que foi compreendido, interpretado e transmitido – era que a fuga foi cheia de êxito, graças à ajuda de Deus e, portanto, remete a Deus que se manifestou como libertador”.²⁹³ Portanto, a autoridade da Bíblia é de caráter religioso (teológico), não necessariamente de caráter científico ou histórico, pois ela é mediação limitada e condicionada por múltiplos fatores.²⁹⁴ Porém, as orientações, as perspectivas e as projeções expostas na Bíblia “são no essencial normativas; por exemplo, em torno das perguntas tocantes à relação de Deus com a pessoa, e vice-versa, a respeito de seu destino, como e onde achará felicidade que deseja, e que atitudes deve ter para seu maior bem, paz e harmonia”.²⁹⁵

²⁹¹ ARENS, 2007, p. 206.

²⁹² Para Martínez, a revelação não consiste somente em atos de Deus na história, mas ela inclui também as manifestações verbais divinas que interpretam esses atos. Sem essa parte da revelação, chamada proposicional, os eventos históricos permaneceriam ambíguos. Basta tomar o êxodo de Israel como exemplo. Sem a interpretação oral dada pelo próprio Deus a Moisés (Êx 3), o significado profundo do êxodo teria sido perdido. O mesmo pode ser dito com respeito à crucificação, que, através das palavras de Jesus, teve seu significado desvendado: “Isto é o meu sangue, o sangue da [nova] aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados” (Mt 26.28). Assim, os grandes atos de Deus são interpretados por Deus mesmo, não por homens. Dessa maneira, a interpretação divina completa a revelação, para que esta cumpra sua finalidade e livre os homens de equívocos, ambiguidades e erros (MARTÍNEZ, 1987, p. 43-44).

²⁹³ ARENS, 2007, p. 206. “Não é a história por história, à maneira crítica de hoje, que interessa ao historiador do Êxodo ou do livro dos Juizes; é a história enquanto manifesta a bênção divina sobre o povo escolhido, enquanto realiza a plano misterioso de Deus em favor de Israel” (LEVIE, 1963, p. 181-182).

²⁹⁴ “Como conciliar a eficácia da ação divina que deve levar a fazer que se escreva o que Deus quer, com a liberdade do escritor humano, que se manifesta constante e total? Talvez tenham os teólogos tornado a tarefa mais difícil, considerando o escritor humano como isolado, sem ligação com o meio em que Deus o colocou; [...] O que mais importa ao exegeta não seria talvez fixar o modo de conciliação entre liberdade divina e liberdade humanas – eterno mistério de Deus – mas conservar o olhar constantemente voltado para os dois aspectos do problema: de uma parte, a profundidade e a complexidade transcendentais da ação de Deus neste mundo, a qual, depois de passar por etapas diversas, vai, finalmente, manifestar-se na escrita inspirada, como expressão *autêntica* da mensagem de Deus, como ‘palavra de Deus’; de outra parte, a perfeita *humanidade* desta mensagem, verdadeira ‘palavra de homem’, exprimindo, à maneira dos homens, conforme o seu meio e a sua época, a verdade de Deus” (LEVIE, 1963, p. 180).

²⁹⁵ ARENS, 2007, p. 210. Embora a autoridade da Bíblia não se possa demonstrar objetivamente, um indício dela é o impacto e a eficácia que ela teve na vida de muitas pessoas ao longo dos séculos. A Bíblia mostra sua autoridade em sua capacidade de questionar, de ser uma instância crítica que toca o íntimo da vida das pessoas. Para as grandes perguntas existenciais (de onde venho, para onde vou, para que estou neste mundo, como serei feliz) “os autores bíblicos oferecem uma gama de respostas, baseadas em sua maioria em experiências vividas e refletidas a partir da mesma fé que compartilhamos com eles” (ARENS, 2007, p. 211-212).

2.4 O conceito de inerrância

O raciocínio de quem acolhe a tese da inerrância²⁹⁶ da Bíblia é mais ou menos o seguinte: “Deus é o autor da Bíblia, e Deus não pode errar nem conduzir ao erro (é infalível²⁹⁷); por conseguinte, a Bíblia não pode conter nenhum erro.²⁹⁸ Esta ideia vai de mãos dadas com aquela de que a revelação divina se dá em proposições ou afirmações”²⁹⁹. Por isso, quem pensa assim se recusa a entrar em diálogo com os estudos críticos da Bíblia³⁰⁰, sustentando “uma espécie de docetismo bíblico: o texto é divino, embora pareça humano”³⁰¹. Ora, quando se fala de verdade ou erro quanto à Bíblia, geralmente isso é feito a partir de um ponto de vista³⁰² e um conceito de verdade que têm origem na filosofia grega:

Para nós, verdade é a conformidade entre a realidade objetiva e verificável e o que afirmamos sobre essa realidade [...] Pois bem, no mundo onde a Bíblia nasceu, o conceito de verdade era diferente: verdade é tudo o que é fiel, estável, merecedor de confiança. Deus é verdade, e Jesus podia dizer “eu sou a verdade” [...] Nosso conceito de verdade é intelectual; o conceito da Bíblia é existencial. No mundo bíblico pensava-se em termos de confiabilidade (=fê), não de veracidade; refere-se à relação entre pessoas, não a dados ou objetos [...] Além do mais, a verdade, da qual se trata nos escritos da Bíblia, situa-se no plano da mensagem (o que significa ou quer dizer para o leitor), não no dos dados em si mesmos (o que passou). Por isso, podiam exagerar ou mudar dados, e isso nós qualificaríamos como mentira.³⁰³

Logo, é por isso que nos textos bíblicos de Lv 11.6 e Dt 14.7 é possível constar a proibição de se comer a lebre porque ela “rumina” (quando, na realidade, ela não é um ruminante, mas um roedor), sem que isso implique necessariamente em “erro”. Certamente, o

²⁹⁶ A palavra *inerrância* não é muito adequada quando associada à Bíblia, porque em sentido formal há, sim, equívocos (citações, indicações geográficas, etc.) no texto bíblico (BRAKEMEIER, 2003, p. 36).

²⁹⁷ Como a etimologia da palavra “falibilidade” está associada a “engano”, “indução ao erro”, “traição”, Martínez argumenta que a Bíblia é infalível, pois foi Deus quem a inspirou (MARTÍNEZ, 1987, p. 55).

²⁹⁸ De acordo com Amin Rodor, a Bíblia não faz uma reivindicação formal de inerrância em benefício próprio; para ele, isso é uma inferência que alguns fazem da inspiração bíblica (RODOR, Amin A. A Bíblia e a Inerrância. *Revista Teológica do SALT-IAENE*, Cachoeira, v. 2, n. 1, Janeiro-Junho 1998. p. 7). Leon Morris também afirma que a Bíblia não parece jamais reivindicar inerrância para si mesma (MORRIS, 1976 apud RODOR, 1998, p. 7). Rodor ainda alega que “a igreja corporativamente tem sido cautelosa em fazer a reivindicação de ‘inerrância’ normativa para a vida cristã, usando em vez disto palavras como ‘autoridade’, ‘suficiência’ e ‘infalibilidade ao pronunciar seus credos. Igualar estes termos com ‘inerrância’ é novamente uma inferência dedutiva dos inerrantistas” (RODOR, 1998, p. 9).

²⁹⁹ ARENS, 2007, p. 213.

³⁰⁰ Segundo Martínez, alguns teólogos que se recusam a acreditar numa inspiração que torna a Bíblia infalível estranhamente estão dispostos a crer que Deus realiza um milagre muito maior, que é fazer com que o ser humano encontre a palavra infalível de Deus dentro de uma Bíblia falível (MARTÍNEZ, 1987, p. 50).

³⁰¹ ARENS, 2007, p. 213.

³⁰² Jack Rogers, de seu estudo sobre as raízes históricas da doutrina da inerrância, conclui que é historicamente irresponsável alegar que por dois mil anos os cristãos têm crido que a autoridade da Bíblia acarreta um moderno conceito de inerrância em detalhes científicos e históricos (ROGERS, 1977 apud RODOR, 1998, p. 9).

³⁰³ ARENS, 2007, p. 214.

grão de mostarda não é “a menor de todas as sementes sobre a terra” (Mc 4.31)!³⁰⁴ E o que dizer de Adão e Eva, que comeram do fruto e não morreram nesse dia, tal como a serpente o havia antecipado, mas muitos anos mais tarde? “A morte em questão era física, real, não moral ou simbólica (relacionada com a alma, uma ideia grega?), coisa que de nenhum modo sequer se sugere, além de que seria uma ideia totalmente alheia ao povo judaico”³⁰⁵. O resultado do censo realizado por Davi, segundo 2Sm 24.9, foi que “havia em Israel oitocentos mil homens de guerra [...] e em Judá eram quinhentos mil”; segundo 1Cr 21.5, as cifras eram de “um milhão e cem mil” e de “quatrocentos e setenta mil”, respectivamente. 2Sm 24.24 informa que Davi comprou um terreno para construir um altar para Deus por “cinquenta siclos de prata”; mas, segundo 1Cr 21.25, Davi pagou “seiscentos siclos de ouro”. Segundo Jr 22.19 e 36.30, o rei Jeoaquim teria um enterro humilhante fora das portas de Jerusalém e não teria descendência; mas 2Rs 24.6 informa que “descansou Jeoaquim com seus pais; e Joaquim, seu filho, reinou em seu lugar”. Afinal, qual deles está certo? Deus também disse a Abraão que seus descendentes seriam oprimidos “durante quatrocentos anos” (Gn 15.13); mas em Êx 12.41 indica-se que a opressão no Egito durou “quatrocentos e trinta anos”. Além disso, segundo Lucas, a ascensão de Jesus teria ocorrido no mesmo dia de sua aparição e perto de Betânia, enquanto que, segundo Atos, ela teria se dado quarenta dias depois e no monte chamado das Oliveiras.³⁰⁶ Segundo Mt 10.10, Jesus teria instruído seus discípulos a não levarem para o caminho nem “alforje”, nem “duas túnicas”, nem “sandálias”, nem “bordão”; mas, de acordo com Mc 6.8ss, ele teria estipulado que, “exceto um bordão”, “nada levassem para o caminho [...] que fossem calçados de sandálias e não usassem duas túnicas”³⁰⁷.

À luz do conhecimento que os cristãos têm e professam a respeito de Jesus Cristo, em conformidade com João 1.1 (“o Verbo era Deus”) e 20.28 (Tomé: “Senhor meu e Deus meu!”), seria considerada errônea a afirmação que se lê em 1Co 15.28 (“então, o próprio Filho [Jesus Cristo] também se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitou [ou seja,

³⁰⁴ Os botânicos conhecem sementes ainda menores do que a semente da mostarda; mas na cultura das pessoas às quais Jesus estava falando, a mostarda representava a menor das sementes, pois era considerada a menor coisa que o olho poderia ver (FULLER, Daniel P. *The Nature of Biblical Inerrancy. Journal of the American Scientific Affiliation*, Ipswich, v. 24, n. 2, June 1972. p. 49). “Portanto, a cultura dos ouvintes proveu Jesus de uma ilustração que ajudou a comunicar a verdade. Buscar estabelecer a precisão científica da declaração de Jesus é perder de vista o ponto principal de seu ensino neste caso particular” (RODOR, 1998, p. 17).

³⁰⁵ ARENS, 2007, p. 220.

³⁰⁶ ARENS, 2007, p. 218.

³⁰⁷ Em Lc 17.11 é dito que “de caminho para Jerusalém, passava Jesus pelo meio de Samaria e da Galileia”, quando o inverso – da Galileia e de Samaria – seria o correto geograficamente. Conforme 1Sm 21.2-7, foi o sacerdote Aimeleque quem deu a Davi os pães sagrados, e não Abiatar, como está registrado em Mc 2.26. É claro que outros casos poderiam ser mencionados.

Deus], para que Deus seja tudo em todos”)?³⁰⁸ Ora, há uma certa tendência no sentido de se acreditar que os primeiros cristãos confessavam que Jesus era Deus. Mas esse texto de 1Co 15.28 parece indicar que não era bem assim. Segundo Arens, “para compreender a razão de afirmações como a de 1Co 15.25ss, deve-se ter presente que é a *opinião pessoal* de Paulo – não revelação divina – [...] (veja, por exemplo, 1Co 7.25)”³⁰⁹. Em concordância com o judaísmo, parece que Paulo não podia admitir “a existência de *outro* Deus que não fosse o Criador e Pai de Jesus Cristo”³¹⁰. Portanto, as afirmações a respeito da divindade de Jesus encontradas em João 1.1 e em 20.28 “são posteriores e mais valorizadas do que aquelas que encontramos em 1Co 15.25ss. O ‘erro’ teológico de 1Co 15.25ss não veio de Deus, mas do *nível de compreensão* que Paulo tinha *naquele momento*”³¹¹. Assim, é possível sustentar que houve uma evolução na compreensão da Revelação por parte dos autores bíblicos, pois a Bíblia é um conjunto de testemunhos de fé expressos com todas as limitações e imperfeições do tempo³¹² e das circunstâncias.³¹³ “*Negar a inerrância ou a infalibilidade absoluta não é negar a inspiração e a autoria divina*”³¹⁴. Afirmar que a Bíblia contém erros³¹⁵ não é negar que contenha verdades que perduram – e, por certo, são muitíssimas –, mas é reconhecer sua dimensão humana com tudo o que isso implica.³¹⁶

Quando os primeiros autores inspirados de Israel quiseram descrever as origens da humanidade e de seu próprio povo, poderiam ficar completamente independentes das tradições e das ideias dos povos poderosos, que, na história, os precediam de muito tempo e exerciam imensa influência em todo o Antigo Oriente Próximo?³¹⁷ Portanto, o autor inspirado, ao ensinar o fato da criação de todas as coisas por Deus, apresenta aos seus contemporâneos a grandeza desses atos servindo-se de expressões e ideias científicas de então: ele imagina a terra imóvel, fixada por Deus (Ec 1.4; Sl 92.2; 103.5); o sol girando em

³⁰⁸ ARENS, 2007, p. 223.

³⁰⁹ ARENS, 2007, p. 224.

³¹⁰ ARENS, 2007, p. 224.

³¹¹ ARENS, 2007, p. 226.

³¹² Segundo Martínez, as leis dadas a Israel no Pentateuco estavam emolduradas por um tipo concreto de sociedade civil, condicionada em parte pelos usos e costumes dos povos vizinhos. Somente assim é possível perceber a superioridade moral e os princípios de justiça arraigados no sistema legislativo de Israel (MARTÍNEZ, 1987, p. 58).

³¹³ ARENS, 2007, p. 226.

³¹⁴ ARENS, 2007, p. 230-231.

³¹⁵ A negação de tais falhas prejudicaria a qualidade humana da Bíblia, pois “a verdade que a Bíblia comunica é de outra natureza, é a ‘verdade da salvação’. Nesta a Bíblia não erra. Ela contém tudo o que precisamos saber para obter a vida eterna” (BRAKEMEIER, 2003, p. 36).

³¹⁶ Martínez, baseando-se em Warfield, sugere que o fato de a palavra de Deus ter sido mediada por autores humanos não afetou a sua infalibilidade, já que, tendo sido o próprio Deus quem criou e escolheu os autores dos textos bíblicos, não fez ele isso exatamente para que estes expressassem a mensagem nos termos e com o colorido pretendidos por Deus? (MARTÍNEZ, 1987, p. 51).

³¹⁷ LEVIE, 1963, p. 23.

torno da terra (Js 10.12-13; Ec 1.5-6; Sl 18.6-7); a lua maior que as estrelas (Gn 1.16); o firmamento como uma “plataforma sólida, estendida acima de todos e contendo reservatórios para as águas: abra-se a válvula e cairá a chuva (Gn 1.6; 7.11; 8.2; Sl 148.4). O que ele quer afirmar é a *ação criadora* de Deus e não tais concepções científicas”³¹⁸.

E o que dizer das diferentes versões existentes na Bíblia sobre um mesmo fato?³¹⁹ Ora, em alguns casos, parece que elas eram consignadas em documento escritos assim como eram contadas, sendo reunidas não como se faria hoje – por comparações, discussões e seleção crítica entre as diversas versões –, mas simplesmente por compilação.³²⁰ Em vez de selecionar, o autor inspirado (ou um dos seus predecessores) podia fazer uma combinação: mas, por esta justaposição, ele advertia que não pretendia decidir entre as duas versões ou afirmá-las igualmente; visava apenas nada perder do tesouro das tradições de Israel. “Este modo simples de escrever história nada tem em si de contrário à inspiração”³²¹.

Também é fato que alguns autores bíblicos empregaram fontes de informação para a composição de suas obras. Lucas diz expressamente ter investigado acuradamente “tudo desde sua origem” (1.3) para a composição de sua versão do evangelho. Em 1Rs 11.41, se remete o leitor a um “Livro da História de Salomão”; em Nm 21.14, a um “Livro das Guerras do SENHOR”; e em Js 10.13 e 2Sm 1.18, ao “Livro dos Justos”. Para a composição dos livros de Samuel e de Reis, frequentemente se faz referência aos Livros da História dos Reis de Israel e Judá (1Rs 14.19, 29), que devem ter servido de fontes de informação. Evidentemente, o recurso a fontes de informação aponta para uma autoria *humana* e indica a possibilidade de erros.³²² Ora, esses equívocos ocorrem na esfera do conhecimento humano, seja por causa do momento cultural de seus autores, seja porque estes nem sempre foram testemunhas oculares.³²³

³¹⁸ LEVIE, 1963, p. 189.

³¹⁹ Jean Levie diz o seguinte: “Em J, Noé deve tomar sete pares de animais puros (para sua alimentação) e dois de impuros (para conservação da espécie); em P, Noé deve tomar somente dois pares tanto de animais puros como de impuros (pois, conforme P, o homem não come ainda carne). Em J, o dilúvio dura quarenta dias e então Noé abre a janela, para soltar os pássaros (8.6), e, catorze dias depois, sai da Arca; em P, desde o começo do dilúvio até a saída da arca, decorre mais de um ano (7.11 e 8.14) [...] Julgou-se poder distinguir duas narrações de José vendido por seus irmãos (J e E) (37.12 e 36). Em uma, José é vendido, diretamente, pelos irmãos a negociantes ismaelitas, mediante a proposta de Judá, e levado para o Egito. Na outra, José é lançado em uma cisterna vazia, a conselho de Ruben, que pensava libertá-los depois; em seguida, é retirado da cisterna pelos mercadores midianitas, que por ali passavam – sem nada saberem Ruben e seus irmãos (daí o desespero de Ruben) –, e por eles levado para o Egito” (LEVIE, 1963, p. 193).

³²⁰ LEVIE, 1963, p. 193.

³²¹ LEVIE, 1963, p. 193.

³²² ARENS, 2007, p. 218-219. Segundo Martínez, a humanidade da Bíblia pode gerar problemas de interpretação, mas não de credibilidade, pois as mais duras críticas são feitas ao longo de suas páginas contra os falsos profetas, contra toda invenção ou engano (Dt 13.1-5; 18.20; Jr 14.15; 28.5-17; Zc 10.2-3; 13.3; Mt 7.22-23; Gl 1.6-9; 2Pe 2.1-3; Ap 22.18-19) (MARTÍNEZ, 1987, p. 52).

³²³ ARENS, 2007, p. 219.

Quando se desconhece ou se ignora a natureza e o propósito³²⁴ dos escritos bíblicos é que os erros, as inexatidões e as discrepâncias entre textos se convertem em sério problema. Assim, o propósito dos escritos da Bíblia situa-se essencialmente no campo religioso³²⁵, e não no histórico ou científico.³²⁶ Para Arens, esses escritos foram reconhecidos como inspirados e normativos pela verdade que encerram em matéria de fé, por serem ponto de partida e orientação para a fé.³²⁷ “Por isso, Deus intervém e aparece como Senhor da história, e os diferentes personagens e acontecimentos são julgados a partir da perspectiva de sua relação com a vontade salvífica de Deus”³²⁸. É claro que é preciso dizer que os testemunhos relatados na Bíblia têm como ponto de partida acontecimentos históricos, através dos quais Deus foi-se manifestando, mas nem tudo o que parece ser história necessariamente foi histórico.³²⁹

Em apoio à tese da inerrância da Bíblia, Hermann Sasse sustenta que assim como a poesia hebraica possui seu paralelismo, quase cada evento importante na Bíblia é narrado várias vezes e sempre com variações.³³⁰ Ele alega que há duas histórias da criação; que há outros paralelos no Pentateuco, de acordo com as diferentes fontes empregadas; que há duas histórias de Israel, uma escrita do ponto de vista profético, e a outra, do sacerdotal; que há quatro Evangelhos paralelos; que há parábolas e outros ditos de Jesus, mesmo no Pai Nosso e

³²⁴ “O objetivo da Bíblia não é contar histórias antigas ou satisfazer a curiosidade de seus leitores quanto a passado, presente ou futuro. Ela não é o livro que tem todas as respostas, ao menos não as respostas específicas a perguntas por vezes sem maior importância. Mas ela responde as grandes questões da vida e da morte”. Assim, “a grande novidade da Bíblia também não está em seu ensino ético. A Bíblia quer mesmo é tornar-nos sábios para a salvação pela fé em Cristo Jesus, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra (2Tm 3.14-17)” (SCHOLZ, 2006, p. 14).

³²⁵ “Nossa necessidade básica é compreender a autoridade e confiabilidade das Escrituras em termos de intenção e propósito [...] A Escritura do Antigo e Novo Testamentos não é um livro sem propósito. Seu propósito primário, do início ao fim, é libertar o homem do pecado e finalmente levá-lo à comunhão com Deus. Seu conteúdo é a maior mina de verdade essencial” (RODOR, 1998, p. 19). Para Martínez, porém, não se pode fazer distinção em termos de inspiração entre o que é essencial e o que é secundário na Bíblia, pois isso conduziria à teoria do cânone dentro do cânone. A Escritura é um organismo vivo inteiro, assim como o corpo, que mesmo que tenha partes menos importantes, depende do todo para funcionar bem (MARTÍNEZ, 1987, p. 61).

³²⁶ “Nenhum texto da Bíblia afirma que esta não contém erros [...] Quando algum texto bíblico se refere à verdade, não é aos detalhes históricos ou científicos que se refere, mas à *mensagem* global” (ARENS, 2007, p. 215). Martínez alega que as Escrituras não contém tudo aquilo que Deus revelou (2Cr 9.29; Jo 21.25; 1Co 5.9; Cl 4.6), mas o principal foi preservado. Assim, a compreensão de que o objetivo da Bíblia na verdade é guiar os homens ao conhecimento de Deus e à fé, e não ensinar outras coisas que podem ser aprendidas por outros meios, impede que se possa falar em “deficiências” das Escrituras, seja do ponto de vista histórico ou científico (MARTÍNEZ, 1987, p. 46).

³²⁷ ARENS, 2007, p. 232.

³²⁸ ARENS, 2007, p. 232. Ao se falar de infalibilidade e inerrância, não se pode perder de vista que a finalidade da Escritura não é ser uma enciclopédia que tem informação sobre tudo, mas dar ao ser humano conhecimento de Deus, de si próprio e de sua salvação (MARTÍNEZ, 1987, p. 55-56).

³²⁹ ARENS, 2007, p. 233.

³³⁰ SASSE, Hermann. Inspiration and Inerrancy: Some Preliminary Thoughts. *Concordia Journal*, St. Louis, v. 36, n. 2, Spring 2010. p. 116. De acordo com Morris, não se pode impor um conceito próprio de inerrância sobre a Bíblia, mas se deve aceitar o tipo de inerrância que ela apresenta, ou seja, uma inerrância compatível com os relatos alternativos das palavras usadas em determinada ocasião (MORRIS, Leon. Biblical Authority and the Concept of Inerrancy. *The Churchman*, Watford, v. 81, n. 1, 1967. p. 34).

nas palavras eucarísticas, em formas variadas; que há duas fórmulas batismais presentes no Novo Testamento; etc.³³¹ A Igreja da Síria, que usou o Diatessarão, se tornou herética, sendo que o seu retorno à ortodoxia coincidiu com a sua volta para os quatro Evangelhos.³³² Parece que ninguém conseguiu harmonizar a “contradição” com respeito à cronologia da Paixão e os eventos da Páscoa. Mas será que se fossem comparadas pinturas da crucificação de quatro grandes pintores, poderia-se falar em “contradições” ou “erros” entre elas?³³³ Para Sasse, a verdade é que essas tentativas de harmonização remetem a uma época onde não mais se compreendia a ideia bíblica de história³³⁴, pois nem os rabinos judeus, nem os pais da igreja, nem tampouco os adversários pagãos como Celso e Porfírio tinham capacidade de pensar em termos de história, devido ao próprio fato de que a filosofia grega não tinha entendimento de história.³³⁵ Ou seja, é preciso medir a história bíblica pelos seus próprios padrões ao invés de se questionar se uma certa narrativa corresponde aos padrões atuais.³³⁶ Assim, é necessário perguntar, por exemplo, qual era a intenção de Lucas, que era um historiador crítico, que avaliava suas fontes (1.1-4), ao inserir em Atos 9 informações sobre a conversão de Paulo que não estão em total acordo.³³⁷ Sasse questiona, então, por que o próprio Lucas não considerou como “contradições” aquilo que muitos disseram sobre seus textos séculos depois?

Para o teólogo luterano Hermann Sasse, a teologia cristã não pode admitir a presença de “erros” na Bíblia no sentido de falsas afirmações, pois os autores cristãos podem ter usado fontes, tradições, métodos de uma historiografia pré-científica e formas literárias do Antigo Oriente em desuso, mas tudo foi escrito pela inspiração do Espírito Santo, numa forma que é e sempre será inescrutável à razão humana.³³⁸ Assim, para ele, a inspiração das Escrituras tem sido frequentemente entendida como algo análogo ao mistério da encarnação.³³⁹ Entre o monofisitismo dos fundamentalistas, que não entende a natureza humana da Bíblia, e o nestorianismo da moderna teologia protestante e anglicana, que vê as duas naturezas mas erra

³³¹ SASSE, 2010, p. 116-117.

³³² SASSE, 2010, p. 117.

³³³ SASSE, 2010, p. 117.

³³⁴ O conceito antigo de narração histórica, como têm demonstrado os descobrimentos da arqueologia, é a causa dos escritos bíblicos serem hoje considerados mais uma teologia da história do que tratados de história (MARTÍNEZ, 1987, p. 57).

³³⁵ SASSE, 2010, p. 117.

³³⁶ Deve ser salientado que historicamente a inerrância não é o tipo de perfeição da Escritura que os Reformadores e os teólogos ortodoxos pós-Reforma ensinaram (RAMM, Bernard. *The Relationship of Science, Factual Statements and the Doctrine of Biblical Inerrancy*. *Journal of the American Scientific Affiliation*, Ipswich, v. 21, n. 4, December 1969. p. 98).

³³⁷ SASSE, 2010, p. 117.

³³⁸ SASSE, 2010, p. 118.

³³⁹ Martínez alega que a analogia da dupla natureza de Cristo deve ser vista com cautela quando se fala da natureza da Bíblia, pois um dos principais aspectos da encarnação é a humilhação com suas limitações. É preciso ter cuidado para que o paralelo entre encarnação e “escrituração” não racionalize demais o mistério da Escritura (MARTÍNEZ, 1987, p. 51).

ao não enxergar a unidade da Bíblia como um livro ao mesmo tempo completamente humano e completamente divino, há um apertado caminho alternativo.³⁴⁰

Segundo Bernard Ramm, o apego à fé cristã simplesmente não acontece por causa de uma suposta inerrância da Escritura, mas pelo fato da pessoa ter uma experiência com Cristo e com o conteúdo espiritual do texto bíblico, que tão efetivamente fala ao coração.³⁴¹ Para Rodor, é um engano basear “a autoridade e a verdade da Escritura na inerrância dos registros bíblicos [...] Certamente, o abandono da inerrância não força alguém a abraçar o liberalismo e/ou apostasia”³⁴². Johnston chega a dizer que é ironia tentar assegurar a autoridade da Bíblia reivindicando que o seu texto é inerrante, pois para tal constatação é preciso que a Escritura se sujeite a regras científicas externas, para somente então ser considerada como verdadeira.³⁴³ Assim, ele alega que é possível defender uma posição elevada da Escritura sem recorrer à tese da inerrância.³⁴⁴

Para Martínez, Jesus endossou a inspiração divina e a autoridade do Antigo Testamento, já que as aparentes modificações do que havia sido ensinado anteriormente devem-se ao fato de que Jesus superava a letra da lei para penetrar o interior dos pensamentos, sentimentos e intenções do ser humano.³⁴⁵ No seu entender, algumas discrepâncias entre o Antigo Testamento e Jesus apenas reforçam a firmeza dos fundamentos morais revelados desde o princípio bem como as vicissitudes de uma sociedade caracterizada pela dureza de coração. Assim, as leis mosaicas que regulavam o divórcio e a escravidão não eram um sinal

³⁴⁰ SASSE, 2010, p. 118.

³⁴¹ RAMM, 1969, p. 103. “Quando nos aproximamos da Bíblia pela primeira vez, não trazemos conosco qualquer pressuposição quanto à inspiração divina. Aceitamos-la como mera reunião de documentos históricos, contendo em particular o testemunho dos cristãos do século I a respeito de Cristo. Ao lermos o testemunho deles, passamos a crer em Cristo, sem ainda formular nenhuma doutrina particular a respeito da Escritura. Nesse ponto, porém, o Cristo em que passamos a acreditar nos reporta à Escritura. Ele nos dá uma nova compreensão dela porque endossa para nós sua autoridade” (STOTT, 2005, p. 192-193).

³⁴² RODOR, 1998, p. 13. Levie: “É incontestável que na base da crítica protestante liberal houve sempre uma negação fundamental do sobrenatural, concepção *exclusivamente* racional da história de Israel e das origens do Cristianismo. Entretanto é também incontestável que *procurar compreender* nas suas contingências históricas a obra de Deus, segui-la em sua evolução e em suas causalidades humanas, reencontrar datas, características, a forma antiga dos escritos inspirados, pelos métodos críticos aprovados, julgar o gênero histórico e as ideias morais e religiosas destes livros à luz do ambiente, da época e de todo o conjunto da literatura semítica, pesquisar as fontes destes livros e o seu valor crítico, é incontestável que tudo isto não é racionalismo negador do sobrenatural, mas uma sã interpretação da obra humana no plano de Deus, tal qual ele o exige de nossas inteligências criadas por ele e chamadas a ir a ele *por tudo* o que somos” (LEVIE, 1963, p. 51).

³⁴³ JOHNSTON, R. K. *Evangelical at an Impasse: Biblical Authority in Practice*. Atlanta: John Knox, 1979. p. 41. “Quem quiser dizer mais sobre a inspiração verbal da Escritura, cuide, para que, de repente, não transforme a pretensão do Senhor vivo em uma pretensão muito humana e também em uma segurança muito humana. Toda olhada que dermos para dentro da história da Igreja nos ensina que uma doutrina da inspiração verbal, que servia para provar a divindade e infalibilidade da Bíblia, sempre se valeu de argumentos históricos, biológicos e morais, os quais abriram as portas à crítica bíblica iluminista e destrutiva” (WOLFF; MOLTMANN; BOHREN, 1970, p. 60).

³⁴⁴ JOHNSTON, 1979, p. 22.

³⁴⁵ MARTÍNEZ, 1987, p. 53.

da aprovação de Deus, mas serviam para mitigar o quanto fosse possível os males causados pelo pecado humano.³⁴⁶ Se para Jesus “a Lei ou os Profetas” não estão revogados “até que o céu e a terra passem” (Mt 5.17-18), é porque ele equiparou a Escritura à Palavra de Deus, que permanece para sempre (Is 40.8).³⁴⁷ Martínez também alega que a grande preocupação do Espírito Santo ao inspirar os autores sagrados não era controlar a sua forma de escrever para não escandalizar os cientistas e historiadores de épocas futuras, mas conduzi-los em seus testemunhos dos grandes atos salvíficos e na fiel exposição do que havia sido revelado.³⁴⁸ Assim, o escritor descreve os fenômenos do universo segundo as aparências sensoriais, bem como atribui funções psicológicas a determinadas partes do corpo (rins, coração, ossos, entranhas, etc.), de acordo com os costumes de cada época.³⁴⁹

2.5 A inspiração

Quanto mais estudamos a Bíblia mais alta se torna nossa visão de sua inspiração [...] embora o homem tenha escrito as palavras, a mensagem é de Deus. Há uma qualidade auto-autenticadora a respeito da Palavra de Deus. Nós saberíamos que ela é inspirada mesmo que ela não ensinasse sua própria inspiração.³⁵⁰

A inspiração da Bíblia jamais foi negada pela cristandade, constituindo-se num verdadeiro consenso ecumênico. Resta saber, porém, em que sentido a Bíblia é inspirada.³⁵¹ A ideia da inspiração de textos sagrados vem, na verdade, do judaísmo, quando se atribuiu a autoria dos livros do Antigo Testamento à ação do próprio Deus.³⁵² Conforme a concepção do

³⁴⁶ MARTÍNEZ, 1987, p. 53.

³⁴⁷ MARTÍNEZ, 1987, p. 53.

³⁴⁸ MARTÍNEZ, 1987, p. 56.

³⁴⁹ MARTÍNEZ, 1987, p. 56. Ora, entre as descobertas e os progressos da ciência havidos nos últimos dois séculos especialmente, conta-se com um conhecimento mais profundo e mais concreto do ser humano de outrora, da maneira antiga de pensar e de dizer. E isso se deve, obviamente, às pesquisas históricas. É evidente, então, que essas descobertas tenham “tido repercussões na exegese cristã, que quer respeitar os fatos” (LEVIE, 1963, p. 11).

³⁵⁰ MOUNCE, 1966 apud RODOR, 1998, p. 22.

³⁵¹ “A própria Bíblia não explica como se deve entender a inspiração. Na segunda epístola de Pedro se diz que ‘homens falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo’ (2Pe 1.21). O termo que foi traduzido por ‘movidos’ pode também ser entendido como ‘guiados’. Homens foram movidos ou guiados pelo Espírito. O Espírito guiou o quê? Os pensamentos? A escolha das palavras? A mão, ao escrever? A Bíblia não explica. Ela simplesmente diz ser inspirada pelo Espírito Santo (At 1.16; 2Tm 3.16; 2Pe 1.21)” (SCHOLZ, 2006, p. 13). A concentração no escritor como único beneficiário da inspiração divina é evidente quando se emprega o vocábulo grego “hagiógrafo” (escritor sagrado) (ARENS, 2007, p. 243). Segundo Martínez, considerando 2Tm 3.16, não somente os escritores foram controlados e guiados por Deus, mas os próprios textos escritos por eles receberam uma qualidade especial, de onde procede a autoridade das Escrituras (MARTÍNEZ, 1987, p. 49).

³⁵² A maneira como se explicou a inspiração bíblica geralmente foi com base na inspiração profética existente no Antigo Testamento, e essa visão se projetou sobre toda a Bíblia. Ora, nos escritos dos profetas afirma-se que Deus ditava ou colocava em suas bocas as palavras que deveriam dizer, ou que o profeta era possuído pelo espírito de Deus. “Quer dizer, o profeta era o porta-voz de Deus (significado da palavra *prophetês*), falava a

judaísmo helenístico, que tem como um dos expoentes Filo de Alexandria, “os redatores humanos teriam estado ‘fora de si’, portanto, ‘extáticos’³⁵³, servindo de simples ‘mão’³⁵⁴ para o que o Espírito lhes ditava”³⁵⁵. Já o judaísmo palestinese não negava a participação consciente das pessoas enquanto o texto era escrito.³⁵⁶

Parece que ambas as concepções foram acolhidas pela igreja cristã, especialmente a partir de textos como 2Tm 3.16 (“Toda a Escritura é inspirada por Deus”) e 2Pe 1.21³⁵⁷ (“jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo”).³⁵⁸ Que a palavra de Deus é sempre palavra espiritual, “isto é convicção comum da primeira cristandade”³⁵⁹. Ou seja, assim como Jesus falou no poder do Espírito Santo, também assim o fizeram seus apóstolos e testemunhas, já que o ministério que prega a palavra de Deus é o ministério do Espírito (2Co 3.8). Ora, o que vale para a palavra oral dos apóstolos vale também para a sua palavra escrita.³⁶⁰

‘palavra de Iahweh’” (ARENS, 2007, p. 240). Martínez alega que o antigo mundo helênico estava familiarizado com os oráculos pagãos, e, por isso, na mente popular dos leitores de Paulo, tanto judeus como gregos, era sabido que quando se dizia que a Escritura era inspirada o que se queria dizer, de fato, era que a Escritura era uma obra humana especialmente assistida pelo Espírito de Deus para comunicar a mensagem de Deus (MARTÍNEZ, 1987, p. 48).

³⁵³ O modelo ao qual o fundamentalismo recorre para sua explicação da inspiração do texto “é o profeta *extático* e visionário, aquele que era possuído pelo espírito de Deus até o ponto de não compreender plenamente o que dizia ou escrevia [...] Em sua forma extrema, adjudica a Deus até ‘as vogais do texto hebraico’ (embora a Bíblia hebraica tivesse sido escrita sem vogais!), como o afirmou a ‘Fórmula de Consenso da Reforma Helvética’ em 1675” (ARENS, 2007, p. 246).

³⁵⁴ Nessa concepção, o autor humano é reduzido a mero instrumento, de modo que pouco importaria que o oráculo tivesse sido pronunciado por Isaías ou por Amós, ou que tenha sido vivido pelo povo de Israel no séc. X ou no séc. V a.C. “Quaisquer que tenham sido os meios de comunicação que Deus empregou para falar com seres humanos, ele nunca obliterou a personalidade de cada um. Ao contrário, ao escreverem, seu estilo literário e vocabulário eram próprios. Da mesma forma também – ainda mais importante – o tema era deles. Não é acidente que Amós tenha sido o profeta da justiça de Deus, Oséias de seu amor e Isaías da soberania de seu reinado, nem que Paulo tenha sido o apóstolo da graça e da fé, Tiago das obras, João do amor e Pedro da esperança. A evidência interna, reunida a partir da leitura do texto bíblico, é a de que Deus fez uso integral da personalidade, do temperamento, do histórico e da experiência dos autores bíblicos, a fim de transmitir por intermédio de cada um uma mensagem apropriada e única” (STOTT, 2005, p. 185-186).

³⁵⁵ BRAKEMEIER, 2003, p. 33. Os muçulmanos têm o mesmo pensamento sobre o Alcorão: foi ditado por Alá.

³⁵⁶ BRAKEMEIER, 2003, p. 34.

³⁵⁷ Arens alega que esse texto “refere-se às profecias, *não* aos relatos históricos ou à poética. Levando-se em conta o contexto literário do texto, deduz-se que se trata de uma advertência a respeito da maneira de entender o profetismo: não provém de iniciativa privada, não é uma interpretação meramente humana. O contexto de advertência é polêmico: havia pessoas no ambiente que diziam falar em nome de Deus, mas o faziam movidas por si mesmas, não pelo Espírito [...] Como vemos, contrário ao que é comum ler até em traduções, o ato de interpretação ao qual se refere o texto é aquele da parte do profeta, não do leitor do texto bíblico; do emissor, não do receptor da profecia. O autor não está preocupado com a inspiração da Bíblia, mas com o traço distintivo do autêntico profetismo, em contraste com o dos pseudopofetas, aos quais se refere em seguida (2.1ss)” (ARENS, 2007, p. 252-253).

³⁵⁸ Embora Arens sustente que nenhum escrito da Bíblia se auto-define como inspirado, e “nenhum diz nada explicitamente sobre a inspiração divina” (ARENS, 2007, p. 254).

³⁵⁹ BRAKEMEIER, 2003, p. 34.

³⁶⁰ BRAKEMEIER, 2003, p. 34. Para Martínez, Jesus era consciente de que seu magistério seria completado por meio da ação do Espírito nos seus apóstolos (Jo 15.12-15; 14.25-26). As palavras deles, inspiradas pelo Espírito Santo, eram consideradas como palavra de Deus (1Co 2.13; 1Ts 2.13). Se isso era verdade em relação aos seus discursos orais, o mesmo podia ser dito quanto aos seus escritos, que, assim, acabaram

O texto de 2Tm 3.16 contém a palavra grega θεόπνευστος³⁶¹ (que só aparece aqui em todo o Novo Testamento), cuja tradução poderia ser “perpassado pelo espírito de Deus”.³⁶² Assim, segundo Brakemeier, o texto afirma que na Escritura se percebe “o sopro de Deus”³⁶³. Já a Vulgata, “ênfatizando a origem e não a qualidade do texto bíblico, assim traduziu a passagem para o latim: ‘Toda Escritura divinamente inspirada é útil para o ensino’”³⁶⁴. Nesse caso, parece que a normatividade da Bíblia vai resultar de sua gênese excepcional.³⁶⁵

Eduardo Arens pensa que a tradução do texto de 2Tm 3.16 encontrada na Vulgata é a mais adequada por três razões básicas. Em primeiro lugar, sua construção seria *paralela* ao

registrando a revelação, à semelhança do que ocorreu no Antigo Testamento, agora no Novo Testamento, a fim de preservar a sua integridade (MARTÍNEZ, 1987, p. 54). No entanto, Moltmann observa que as palavras da Escritura não são “inspiradas pelo Espírito Santo em si e como tais, independentemente de seu uso, independentemente da pregação e do ouvir da palavra – por assim dizer, de maneira automática. Naquela passagem conhecida em que se baseia a doutrina da inspiração verbal (II Tm 3.16) não lemos apenas: ‘Toda a Escritura é inspirada por Deus’, mas sim, ‘toda Escritura, inspirada por Deus, é útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação e para a justiça [...] A Sagrada Escritura com a qual lidamos, sempre é Escritura em sua aplicação. Ela não está aí apenas. Ela deseja alguma coisa de nós. E, nesta vontade de Deus, que ela deseja comunicar-nos, ela está aberta ao testemunho do Espírito Santo’” (WOLFF; MOLTSMANN; BOHREN, 1970, p. 56-57). Existe uma tendência na teologia contemporânea de se reconhecer a revelação como sendo algo que se deu de forma sobrenatural sem que se admita, no entanto, a inspiração sobrenatural da Bíblia, que, assim, apenas contém o testemunho humano, falível, da revelação. Portanto, para a neo-ortodoxia, a Bíblia não é a palavra de Deus, mas se converte em tal quando, mediante a sua leitura, Deus faz alguém ouvir a sua voz, sem os erros humanos da Bíblia (MARTÍNEZ, 1987, p. 47).

³⁶¹ ALAND, Barbara et al. *O Novo Testamento Grego*: Quarta edição revisada com introdução em português e dicionário grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.

³⁶² BRAKEMEIER, 2003, p. 34. θεόπνευστος: “Relativo a uma comunicação que foi inspirada por Deus – ‘inspirada por Deus, divinamente inspirada’. πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, ‘toda Escritura divinamente inspirada e útil para o ensino’ ou ‘toda Escritura é inspirada por Deus e é útil para o ensino’ (2Tm 3.16). Em bom número de línguas, é difícil encontrar um termo adequado para traduzir ‘inspirado’. Em alguns casos, ‘Escritura inspirada por Deus’ pode ser expresso em termos de ‘Escritura, cujo escritor foi influenciado por Deus’ ou ‘... guiado por Deus’. É importante, porém, que se evite um termo que signifique unicamente ‘ditado por Deus’” (LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 373-374).

³⁶³ BRAKEMEIER, 2003, p. 34. “‘Toda Escritura é inspirada por Deus/*theopneustos*/ e útil para o ensino [...]’. O adj. *theopneustos* (v. 16) significa lit. ‘respirado por Deus’. Não significa qualquer modo específico de inspiração, tal qual alguma forma de ditado divino. Nem sequer dá a entender a suspensão das faculdades cognitivas normais dos autores humanos. Do outro lado, realmente quer dizer algo bem diferente da inspiração poética. É um erro omitir o element divino no termo, transmitido por *theo-* (a NEB faz assim, ao traduzir a frase: ‘toda escritura inspirada’). É claro que a expressão não dá a entender que algumas escrituras são inspiradas, enquanto outras não são. Todas as Sagradas Escrituras expressam a mente de Deus; fazem assim, no entanto, como o alvo da sua operação prática na vida” (BROWN, Colin. *Escritura*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I. p. 694-695).

³⁶⁴ BRAKEMEIER, 2003, p. 34. Dentre algumas das traduções bíblicas mais conhecidas – Bíblia de Jerusalém (BJ, 2002), Almeida Revista e Atualizada (ARA, 1993), Almeida Revista e Corrigida (ARC, 2009), Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH, 2000), Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB, 1995), Bíblia Sagrada-Tradução da CNBB (CNBB, 2ª edição, 2002) e Nova Versão Internacional (NVI, 2001) –, somente a ARC apresenta um texto semelhante. Segundo Martínez, a tradução “toda Escritura divinamente inspirada é útil” não modifica essencialmente o sentido daquilo que Paulo quis expressar, e isso não era outra coisa senão a convicção generalizada entre os judeus de seu tempo de que o AT, em sua totalidade, havia sido escrito sob a inspiração de Deus (MARTÍNEZ, 1987, p. 49).

³⁶⁵ BRAKEMEIER, 2003, p. 34.

versículo imediatamente anterior; assim, “escritura inspirada” seria paralelo a “sagradas letras”. “E em ambos os versículos, trata-se de sua função: ‘têm o poder de instruir-te’, ‘é proveitosa para ensinar’”³⁶⁶. Em segundo lugar, Arens pondera que enquanto no versículo 15 o autor “se refere claramente à Bíblia, usando o vocábulo comum ‘as sagradas letras’ (*hiera grámmata*, plural e em muitos manuscritos com artigo definido), no v. 16 fala de ‘(toda) escritura’, mas usando outro vocábulo, *graphê*, no singular e sem artigo”³⁶⁷. Portanto, mediante a qualificação de “inspirada” no versículo 16, o autor estaria indicando a Timóteo que aquelas escrituras que têm caráter de inspiradas são, por isso mesmo, proveitosas para ensinar, tanto quanto o Antigo Testamento.³⁶⁸ Para Arens, a mudança de vocábulo para referir-se à Escritura provavelmente deve-se a que o autor estava referindo-se no versículo 16 a escritos fora do cânone bíblico do momento, muito particularmente a escritos de origem nitidamente cristã.³⁶⁹ Ocorre que o substantivo *γραφῆ*, empregado 51 vezes no Novo Testamento, em sua forma singular também pode designar a Escritura em sua totalidade (Jo 20.9; At 8.32; 2Pe 1.20).³⁷⁰ Além disso, não faria sentido dizer que “toda (ou cada) Escritura inspirada” satisfaz todos os quatro objetivos que Paulo lista no versículo 16. Certamente, Paulo tem em mente a integralidade das Escrituras Sagradas como sendo capaz do ensino, repreensão, correção e educação mencionados no texto, a fim de que “o homem de Deus seja [...] habilitado para toda boa obra” (v. 17). John Kelly, analisando a ausência do verbo *ser* na frase *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος*, não concorda com a Vulgata, dizendo que:

a) parece natural, na ausência de um verbo, analisar os dois adjetivos da mesma maneira; b) que a construção da frase é exatamente paralela com a de 1Tm 4.4, onde os dois adjetivos são predicativos; c) que se *inspirada por Deus* fosse atributivo, deveríamos, nas circunstâncias, esperar que fosse colocado antes de *Escritura*, e, além do mais, “também” não teria razão de ser.³⁷¹

Em terceiro lugar ainda, segundo Arens, nada indica que fora intenção do autor pronunciar-se sobre a inspiração da “escritura” (*γραφῆ*) como tal, algo que, além do mais, parece que era presumido por todos. Ou seja, a intenção do texto estaria centrada na utilidade pedagógica da “escritura inspirada”, e não em afirmar a inspiração divina: “2Tm 3.16 é uma

³⁶⁶ ARENS, 2007, p. 251.

³⁶⁷ ARENS, 2007, p. 251.

³⁶⁸ ARENS, 2007, p. 251.

³⁶⁹ ARENS, 2007, p. 251.

³⁷⁰ BROWN, 2000, p. 693-694. Talvez Gl 3.22; Jo 2.22; 10.35; e 17.12 também possam ser interpretados nesse sentido.

³⁷¹ KELLY, John N. D. *I e II Timóteo e Tito*: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 186-187. (Série Cultura Bíblica, v. 14).

afirmação do caráter funcional, não ontológico”³⁷². Além disso, Arens alega que esse texto *não definiria* a Bíblia como inspirada, pois a mesma não havia ainda sido delimitada, especialmente quanto ao Novo Testamento, não sendo possível saber, portanto, que escritos o autor tinha em mente ao falar de “escritura inspirada”.³⁷³ Assim, o texto grego de 2Tm 3.16 não teria trazido o artigo definido porque não estaria se pronunciando em termos de um cânone.³⁷⁴ Por outro lado, Arens afirma que o autor não explica o que entende por “inspirada”³⁷⁵, o que faz supor que ele partilhava da ideia judaica, que era conhecida, sendo dispensável, portanto, qualquer explicação. Logo, parece que o texto de 2Tm 3.16 nada diz “sobre uma suposta infalibilidade ou inerrância da Bíblia”³⁷⁶.

A ideia da inspiração verbal do texto bíblico foi partilhada por judeus e cristãos, porque é a mais natural quando se quer sublinhar a autoria divina da Bíblia.³⁷⁷ Além das palavras que nos textos bíblicos aparecem como provenientes de Deus serem consideradas como tendo sido literalmente pronunciadas por ele, os relatos também eram considerados como reportagens fiéis do que havia acontecido.³⁷⁸ O cristianismo, cujas raízes são judaicas, herdou essa ideia literalista de inspiração.³⁷⁹ Mas a observação de diferenças em estilo e em ideias nos vários escritos da Bíblia conduziu à conclusão de que o escritor humano não pode ser considerado como um instrumento cego e puramente mecânico de Deus.³⁸⁰

³⁷² ARENS, 2007, p. 252.

³⁷³ Dois textos do Novo Testamento, 1Tm 5.18 (que se refere a Lc 10.7) e 2Pe 3.15-16, reconhecem como fazendo parte das Escrituras textos provenientes do primeiro século da era cristã.

³⁷⁴ ARENS, 2007, p. 252.

³⁷⁵ Segundo Stott, a *inspiração* “indica o modo principal pelo qual Deus escolheu revelar a si mesmo. Ele se relevou em parte na natureza e supremamente em Cristo; porém, também ‘falando’ a pessoas em particular. Esse processo de comunicação verbal é chamado de ‘inspiração’ [...] ela tem uma conotação específica e muito precisa, a saber, que ‘toda a Escritura é emitida pelo sopro de Deus’ (2Tm 3.16) – frase que traduz uma única expressão grega, com uma tradução menos precisa em algumas versões, como ‘inspirada por Deus’. O significado, então, não é que Deus soprou nos escritores, nem que de alguma forma soprou nos escritos de modo a conferir-lhes algum caráter distintivo, mas que aquilo que foi escrito pelos autores humanos foi emitido pelo sopro de Deus. Ele falou por intermédio deles. Eles foram seus porta-vozes” (STOTT, 2005, p. 184).

³⁷⁶ ARENS, 2007, p. 252.

³⁷⁷ ARENS, 2007, p. 240-241. É a ideia que estimulou a iconografia clássica que apresenta Deus dando *um livro* a seu servo ou *ditando-o* ao profeta ou ao evangelista. “Mas, como explicar os inegáveis erros gramaticais, as diferenças de estilo, as incoerências e contradições entre diversos textos? Seria Deus inconsistente consigo mesmo? Não responde a isso a afirmação de que Deus ‘se adaptou’ ao seu auditório. Em tal caso, seria o Criador ignorante da natureza de sua própria criação e da história (abundantes são os erros nestes campos!)? Teria Deus permitido primeiro a escravidão, a poligamia etc., para depois aboli-las? Por que teria deixado seu povo na ignorância até a época dos Macabeus quanto à ressurreição dos mortos?” (ARENS, 2007, p. 247).

³⁷⁸ ARENS, 2007, p. 241. “O conceito de Palavra de Deus foi eventualmente aplicado à Bíblia como totalidade, em todas as suas partes, incluídos os relatos [...] Igualmente se fez com o conceito de inspiração verbal” (ARENS, 2007, p. 288).

³⁷⁹ Embora Agostinho entendesse que o texto sagrado tinha sido ditado pelo Espírito Santo (BRAKEMEIER, 2003, p. 34), ele atribuía alguns escritos bíblicos ao gênio humano; e outros, à inspiração do Espírito Santo (*Civ. Dei* 18.38) (ARENS, 2007, p. 241-242).

³⁸⁰ ARENS, 2007, p. 242. Entre os católicos, foi preciso esperar até Pio XII, com a Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), para que oficialmente se falasse de uma ideia mais ampla da inspiração. O Concílio Vaticano

É por isso que na Idade Média, especialmente iluminados pela filosofia de Aristóteles, os teólogos escolásticos, cujo máximo expoente foi Tomás de Aquino, explicaram a inspiração em termos filosófico-psicológicos.³⁸¹ Essa concepção da inspiração fala de autores³⁸², Deus e o ser humano, e centra-se na relação entre eles. O intelecto do autor humano foi *movido* por Deus, respeitando-se sua personalidade e seus condicionamentos humanos, de tal modo que fosse escrito precisamente o que Deus queria. O autor principal era Deus (causa eficiente), e os seres humanos eram autores secundários (causa instrumental), movidos por Deus (Espírito Santo).³⁸³ Não se trata de uma inspiração verbal, das palavras mesmas, mas das *ideias*, as quais os seres humanos expressaram da melhor maneira que podiam em seu tempo³⁸⁴, segundo os costumes de sua cultura.³⁸⁵ A Reforma do século XVI finalmente colocou o assunto em evidência quando questionou o magistério infalível da Igreja com a afirmação da infalibilidade da Bíblia.³⁸⁶ A ortodoxia luterana e a reformada renovaram, assim, a concepção da inspiração verbal, mecânica e direta, para combater os abusos de autoridade da Igreja da época.³⁸⁷ Mas, afinal, qual é a autoridade última na Igreja?³⁸⁸

II retomou em parte o que foi dito por Pio XII: “Na redação dos livros sagrados Deus escolheu homens, dos quais se serviu fazendo-os usar suas próprias faculdades e capacidades, a fim de que, agindo Ele próprio neles e por eles, escrevessem, como verdadeiros autores, tudo e só aquilo que Ele próprio quisesse” (DV 11) (IGREJA CATÓLICA. *Como ler e entender a Bíblia hoje: Textos oficiais da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 46).

³⁸¹ ARENS, 2007, p. 242.

³⁸² “O princípio essencial da concepção católica da Sagrada Escritura é de todos bem conhecido: a Sagrada Escritura é *divino-humana, palavra de Deus em linguagem de homem*, perfeitamente divina e perfeitamente humana, não sob forma de duas ações conjuntas e paralelas, mas em uma só ação, que é toda do homem como causa instrumental livre e toda de Deus como causa principal”. Assim, deve-se “de um lado, antes de tudo, considerar e estudar a Escritura inspirada, da primeira à última página, em cada uma das suas mensagens particulares como na síntese dos fatos e doutrinas, como *palavra de Deus, como mensagem de Deus à humanidade*” (LEVIE, 1963, p. 177).

³⁸³ Para Martínez, a ação divina sobre os hagiógrafos não deve ser entendida como manifestações psíquicas extraordinárias, como a visão, o transe, o sonho, a audição de vozes sobrenaturais ou os estados de êxtase em que o ser humano é mentalmente transportado para além de si. Essa ação divina podia consistir simplesmente na influência sobre o pensamento ou na condução da investigação e reflexão do escritor (Lc 1.1-3). Assim, a inspiração não anula a personalidade, a formação nem o estilo dos escritos sagrados, mas tão-somente usa esses elementos como roupagem do conteúdo da revelação (MARTÍNEZ, 1987, p. 49-50).

³⁸⁴ Na encíclica dedicada à Bíblia, a *Divino Afflante Spiritu*, “Pio XII finalmente afirmava que o escritor humano é ‘instrumento (!) vivo e dotado de razão’ e, por isso, ‘o exegeta tem de se esforçar... por discernir qual foi o caráter particular do escritor sagrado e suas condições de vida, a época em que viveu, as fontes orais ou escritas que utilizou e, finalmente, sua maneira de escrever. Assim poderá conhecer melhor quem foi o escritor sagrado e o que quis expressar ao escrever’” (ARENS, 2007, p. 242-243).

³⁸⁵ ARENS, 2007, p. 242. Com variantes e matices, é esta ideia de inspiração que predomina entre os católicos até nossos dias.

³⁸⁶ Embora o *sola Scriptura* implique riscos, “o primado da Escritura é a única barreira eficaz contra os desvios da Igreja e o arbítrio dos intérpretes” (BRAKEMEIER, 2003, p. 29).

³⁸⁷ BRAKEMEIER, 2003, p. 35. A Igreja vive de tradição, não menos, é claro, da ação atual do Espírito Santo, que, mesmo assim, não deixa de lembrar de tudo o que Jesus ensinou (Jo 14.26), e isso é tradição (BRAKEMEIER, 2003, p. 31).

³⁸⁸ Para Brakemeier, as tradições “não possuem todas o mesmo grau de validade mesmo que sejam oficialmente ‘dogmatizadas’”. Seja antecipado que o mesmo vale para as próprias tradições incorporadas na Bíblia. Teologia evangélica diferencia entre as tradições e a tradição, sendo que esta última é o próprio Jesus Cristo.

Ora, a inspiração não precisa ser necessariamente entendida como sendo verbal, a qual se expressa na sugestão das palavras, pois além desta, costuma-se falar numa inspiração pessoal, que se expressa no impulso para escrever, e numa inspiração real, que se expressa na sugestão do conteúdo.³⁸⁹ Na inspiração pessoal, “atribui-se ao Espírito Santo o despertar da vontade de escrever”; na real, “a noção da causa de que a Bíblia trata, ou seja, do evangelho”; e na verbal, “a própria escrita seria da autoria do Espírito”³⁹⁰. Embora haja relativo consenso quanto às inspirações pessoal e real, o mesmo não ocorre com a inspiração verbal, porque ela

exclui a participação humana na redação da Bíblia. Sempre que seus autores forem reduzidos a canetas do Espírito, nega-se-lhes a qualidade de testemunhas [...] Como meras “impressoras” do Espírito Santo os apóstolos são degradados a máquinas. Pretende-se, neste caso, o tesouro sem o invólucro que o abriga (2Co 4.7), a palavra sem a “carne” que a transporta (Jo 1.14), a mensagem sem o mensageiro que a transmite. Tal visão está em flagrante conflito com a natureza da Bíblia.³⁹¹

Brakemeier também argumenta que a inspiração verbal deve ser rejeitada quando ela “busca garantias que diminuem ou eliminam o risco da fé. Se está assegurado que a Bíblia não contém erro, será dela a responsabilidade pela veracidade do credo. Nesse caso a referência bíblica acaba com qualquer dúvida ou discussão”³⁹². Ora, é claro que as palavras de um texto são afetadas quando alguém escreve empolgado pelo Espírito Santo. Assim, não é possível separar o texto bíblico do Espírito, pois é no próprio texto que se deve procurá-lo, como insistentemente dizia Lutero; mesmo assim, “a inspiração do espírito não suprime, antes engaja a humanidade das testemunhas”, pois “o Espírito Santo não descaracteriza a pessoa, através da qual se manifesta”³⁹³.

Para o teólogo luterano Brakemeier, a inspiração da Bíblia não é premissa, mas resultado da leitura.³⁹⁴ A Bíblia “não exige a fé em si mesma. Quer conduzir antes à fé naquele de quem ela dá testemunho preferencial, que é Jesus Cristo. Se a Bíblia é palavra de

A despeito da prerrogativa da Bíblia é ele, Jesus Cristo, o critério último da verdade (BRAKEMEIER, 2003, p. 32).

³⁸⁹ BRAKEMEIER, 2003, p. 35. John Stott não hesita em defender a inspiração verbal, “no sentido de que se estende às próprias palavras utilizadas pelos autores humanos. É isso o que eles alegavam. O apóstolo Paulo, por exemplo, podia declarar que, ao comunicar a outros o que Deus lhe havia revelado, ele havia utilizado ‘não palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito’ (1Co 2.13). Isso é tampouco surpreendente, visto que não é possível transmitir uma mensagem precisa de qualquer modo que não seja por meio de palavras precisas” (STOTT, 2005, p. 184).

³⁹⁰ BRAKEMEIER, 2003, p. 35.

³⁹¹ BRAKEMEIER, 2003, p. 35.

³⁹² BRAKEMEIER, 2003, p. 36.

³⁹³ BRAKEMEIER, 2003, p. 36.

³⁹⁴ BRAKEMEIER, 2003, p. 37. Arens sustenta que devido à dificuldade de se explicar que a Bíblia tem sua origem em Deus, a autoridade do texto bíblico “já não se afirma em razão de uma inspiração divina, e menos ainda em razão de uma suposta inerrância, mas em razão de sua capacidade inspiradora, razão pela qual se constitui em cânon” (ARENS, 2007, p. 237).

Deus, é porque Jesus Cristo a é, não vice-versa”³⁹⁵. Ao falar da clareza da Bíblia por lê-la a partir de seu centro, Lutero mostrou que não atribuiu a mesma normatividade a todas as suas passagens.³⁹⁶ Ele “distingue entre Escritura e evangelho, letra e Espírito”³⁹⁷. É claro que isso exigia uma leitura crítica da Bíblia, embora ela ainda não fosse histórica, mas teológica. Nesse sentido, Lutero fez distinção de qualidade evangélica dos livros bíblicos, preferindo João aos sinóticos, chamando a Carta de Tiago de epístola de palha e também não simpatizando muito com o livro de Apocalipse.³⁹⁸ “Em Lutero, o termo ‘apostólico’ recebe interpretação integralmente ‘material’, isto é, de conteúdo, não ‘formal’, ou seja histórico”³⁹⁹.

Segundo Arens,

o termo inspiração vem do latim *inspirare*, que significa “soprar para dentro”. No âmbito religioso, o termo inspirar remete à imagem do sopro divino, que é a maneira figurada de referir-se à transmissão da vida. Assim, por exemplo, no relato da criação, se lê que Deus “modelou o homem da argila do chão, *soprou* em seu nariz alento de *vida*, e o homem se converteu em ser *vivente*” (Gn 2.7). De igual origem é o termo “espírito (santo)” (*ruah/pneuma/spiritus*), que se refere ao sopro, vento, alento (que vem de Deus) e que dá vida [...] Aplicado à Bíblia, o termo inspiração, “soprar em”, “insuflar”, refere-se (1) à comunicação (2) por iniciativa divina (3) a pessoas (4) de algo vital [...] Como se observa, trata-se basicamente de uma comunicação de Deus a *pessoas*, não a um livro.⁴⁰⁰

Com uma visão ampliada do conceito de inspiração, Arens argumenta que durante certo tempo “o autor literário tinha sido considerado de tal maneira que dava a impressão de que tivesse vivido numa ilha, sem um contexto vital, sem uma comunidade da qual fosse

³⁹⁵ BRAKEMEIER, 2003, p. 37. “Ora, o que Deus, acima de tudo, quer comunicar-nos, na Escritura, é aquele supremo *plano divino*, que São Paulo, muitas vezes, chama o ‘*mistério*’, ‘*o mistério de Deus*’ (Ef 1.9; 3.3; 4.9; Cl 1.26-27; 2.2; 4.3; etc), aquela vontade oculta por muito tempo, em Deus e, finalmente, manifestada, de realizar a salvação dos homens por Cristo e em Cristo Jesus. A obra divina aqui na terra tem como centro a *Encarnação do Verbo de Deus* e é em Cristo e por Cristo que Deus quer unificar, pacificar e exaltar todas as coisas. Redigida, no decorrer dos séculos, enquadrada em civilizações e gêneros literários sucessivos e variados e, aparentemente, provocada por acontecimentos fortuitos, a Escritura exprime bem a unidade deste plano geral, traçado por um Deus superior à história e dominador da história” (LEVIE, 1963, p. 177).

³⁹⁶ É claro que essa sensação de insuficiência normativa das Escrituras também decorre dos condicionamentos contextuais do testemunho bíblico, que está inserido essencialmente numa sociedade imperial, patriarcal e escravagista. Um exemplo pode ser visto na menção dos deveres dos escravos em 1Tm 6.1. Por isso, há quem entenda que a marginalização da mulher foi *canonizada* no Novo Testamento. Ora, é claro que o NT transmite determinada imagem da mulher, mas terá essa imagem qualidade canônica? Será que a monarquia foi canonizada como regime político pela Bíblia? (BRAKEMEIER, 2003, p. 30).

³⁹⁷ BRAKEMEIER, 2003, p. 41. “Lutero afirmou o ‘*sola scriptura*’. Mas ele o fez acompanhar dos demais ‘*sola*’ típicos da Reforma. O ‘somente a Escritura’ tem validade apenas em conexão com o ‘somente Cristo’, o ‘somente por graça’ e o ‘somente pela fé’. Resultam daí importantes princípios hermenêuticos. A Sagrada Escritura é palavra de Deus na medida em que ‘*promove a Cristo*’, como dizia o reformador, não o é como texto em si. Devemos procurar a Palavra por trás das palavras, o evangelho nas letras, a palavra de Deus no depoimento de suas testemunhas. Por isso mesmo Lutero pode ser crítico frente à própria Escritura” (BRAKEMEIER, Gottfried. *Panorama da dogmática cristã: à luz da confissão luterana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010. p. 25).

³⁹⁸ BRAKEMEIER, 2003, p. 41.

³⁹⁹ BRAKEMEIER, 2003, p. 42.

⁴⁰⁰ ARENS, 2007, p. 239.

parte, e como se não tivesse tido ideias próprias [...] Faltava a dimensão *social*”⁴⁰¹. Além disso, se aquele que compôs determinado escrito recompilou certas tradições, até que ponto ele pode ser considerado como autor e inspirado por Deus? Não esteve também inspirado aquele que pela primeira vez relatou *oralmente* esta ou aquela tradição (das quais vai depender)? Portanto, para Arens, a inspiração dava-se em todas as pessoas envolvidas ao longo do processo na comunidade; ou seja, ela se dava “na *sequência compreensão- interpretação-comunicação*, por parte do emissor, o que se repetia quando a mensagem era recebida por outra pessoa que formava parte do processo”⁴⁰².

Norris Grubbs e Curtis Drumm, ambos professores do Seminário Teológico Batista de Nova Orleans, Estados Unidos, analisando a doutrina da inspiração da Bíblia entre os evangélicos, discorrem sobre os posicionamentos de Benjamin B. Warfield, Carl F. H. Henry, Wayne Grudem, Stanley Grenz (considerado um evangélico “de esquerda”, bem como Bernard Ramm, Clark Pinnock e James McClendon), Millard Erickson e Norman Geisler, bem como sobre a Declaração de Chicago sobre Inerrância Bíblica (1978) – redigida por destacados teólogos do evangelicalismo, como Carl Henry, J. I. Packer, Francis Schaeffer e R. C. Sproul –, para chegar à conclusão de que há elementos em comum nas diversas definições apresentadas.⁴⁰³ Primeiramente, parece que para todos esses autores a palavra “inspiração” relaciona-se mais à fonte, Deus, e sua conexão com o texto, do que ao modo ou ao produto final dessa inspiração. Ou seja, o exato papel do autor humano é minimizado porque a natureza autoritativa do texto bíblico repousa em sua fonte divina.⁴⁰⁴ Em segundo lugar, a maioria das definições desses autores geralmente assume que Deus teria usado um único autor humano. A definição de Henry restringe a inspiração aos *profetas e apóstolos*, embora Grenz tenha aberto as portas para estender a inspiração àqueles que compilaram as Escrituras.⁴⁰⁵ E por fim, para todos os autores mencionados, com exceção de Grenz, a inspiração parece ter cessado quando os textos foram definitivamente escritos.⁴⁰⁶

Há um certo consenso de que a utilização de secretários (amanuenses) para a redação dos documentos bíblicos foi uma prática bastante comum, especialmente no período do Novo Testamento.⁴⁰⁷ Não dar nome a esses secretários era típico das cartas greco-romanas, como foi o caso de Paulo, que só tem a menção de Tércio em sua Carta aos Romanos (16.22) porque

⁴⁰¹ ARENS, 2007, p. 243.

⁴⁰² ARENS, 2007, p. 245.

⁴⁰³ GRUBBS, Norris C.; DRUMM, Curtis S. What does theology have to do with the Bible? A call for the expansion of the doctrine of inspiration. *JETS*, Louisville, v. 53, n. 1, March 2010. p. 65-71.

⁴⁰⁴ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 71.

⁴⁰⁵ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 71-72.

⁴⁰⁶ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 72.

⁴⁰⁷ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 72.

este envia sua saudação aos leitores, e não porque fosse secretário.⁴⁰⁸ Mas qual era a extensão da influência desses secretários na redação desses textos? Ora, no mundo bíblico, os secretários geralmente tomavam nota das ideias gerais do autor, faziam anotações e, então, elaboravam um rascunho, que era, logo após, revisado e, em seguida, reescrito, antes que a cópia final do texto fosse enviada ao seu destino.⁴⁰⁹ O reconhecimento implícito de que os amanuenses tinham um papel na escolha das palavras que registraram os pensamentos do autor ocorre quando as diferenças de estilo e vocabulário de um livro para outro (do mesmo autor) são atribuídas a esses secretários.⁴¹⁰ Ainda que se considere que os amanuenses dos textos bíblicos nunca fizeram qualquer contribuição no sentido autoral, mesmo assim eles eram responsáveis por registrar cada palavra.⁴¹¹ Nesse sentido, pode-se dizer que os secretários eram inspirados? Seria possível, por exemplo, que um secretário entendesse mal a ideia do autor ou se equivocasse quanto à ortografia de uma palavra? Ou seja, se a tese tradicional da inspiração verbal do texto bíblico deve prevalecer, então parece que a inspiração deve incluir também os amanuenses.⁴¹²

Com exceção de Grenz, em cada definição dada sobre a inspiração do texto bíblico segundo a perspectiva evangélica, parece que a ideia prevalecente é a de que somente um autor escreveu o trabalho inspirado.⁴¹³ Mas, contrariando a regra de seu tempo, algumas cartas de Paulo incluem a identificação de coautores no prefácio epistolar. Timóteo é listado como coautor em 2Coríntios, Filipenses, Colossenses e Filemon. Paulo, Silas e Timóteo são mencionados em ambas as Cartas aos Tessalonicenses. Paulo e Sóstenes são mencionados em 1Coríntios, e Gálatas se refere a Paulo e a “todos os irmãos meus companheiros” (1.2).⁴¹⁴ Embora Fee considere que Timóteo na verdade atuou como secretário de algumas cartas de Paulo, ele reconhece que Timóteo, ao estar presente como secretário, estava ali para dar lembretes e/ou realizar correções à medida que fosse necessário, especialmente pela proximidade que ele tinha com os leitores de algumas cartas e pelo fato de estar a ponto de visitá-los em breve, como no caso dos filipenses (2.19-22).⁴¹⁵ Ora, frequentemente biblistas consideram que as Cartas aos Tessalonicenses têm mais de um autor devido ao uso reiterado

⁴⁰⁸ RICHARDS, E. Randolph. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove: InterVarsity, 2004. p. 89.

⁴⁰⁹ RICHARDS, 2004, p. 53-56.

⁴¹⁰ WITHERINGTON III, Ben. *Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*. Downers Grove: InterVarsity, 1998. p. 110.

⁴¹¹ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 73.

⁴¹² GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 73.

⁴¹³ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 73.

⁴¹⁴ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 74.

⁴¹⁵ FEE, Gordon D. *Paul's Letter to Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 61.

de pronomes na primeira pessoa do plural.⁴¹⁶ Comentando as Cartas aos Tessalonicenses, F. F. Bruce afirma que a indicação de outros dois nomes no texto não é demonstração de cortesia somente, pois Silvano e Timóteo podem ter participado responsavelmente na composição da Carta.⁴¹⁷ Assim, parece que nem todos os livros da Bíblia foram escritos por *apóstolos e profetas*, pois alguns deles foram aparentemente escritos por mais de uma pessoa. A partir dessa evidência bíblica, o conceito tradicional de inspiração de novo precisa ser revisado.⁴¹⁸

Dois bem conhecidos exemplos de colecionamento de textos na Bíblia são Salmos e Provérbios. William Lasor, David Hubbard e Frederic Bush afirmam que, por trás da divisão editorial, há um processo de desenvolvimento histórico envolvendo a combinação de diferentes coleções de salmos.⁴¹⁹ Andrew Hill e John Walton, em relação ao livro de Salmos, sustentam que o papel do autor deve ser diferenciado do papel do editor, que tem um propósito específico em seu trabalho.⁴²⁰ Parece haver um certo questionamento entre biblistas do AT sobre a possibilidade do Livro de Salmos ter sido colecionado ao longo de alguns anos (alguns sugerem séculos) por alguém outro à parte dos autores originais.⁴²¹ Praticamente ninguém argumenta que Provérbios não passou por uma edição, e mesmo que alguém sustente que o colecionador é de fato um dos autores de Provérbios, o processo envolve mais do que uma pessoa escrevendo um texto num momento específico do tempo (que é a consequência natural da ideia tradicional de inspiração).⁴²² A ordem do texto, especialmente em Provérbios, é frequentemente utilizada para ajudar o intérprete. Se a inspiração é vista como algo que ocorre somente no momento em que o texto é escrito, em que sentido Deus está controlando o texto resultante, que pode ter levado anos para ser finalizado?⁴²³ Da mesma forma, se é a coleção final que é inspirada, por que não pode ser considerada inspirada também, em algum sentido, a pessoa que decidiu quais textos finalmente deveriam ser incluídos e em que ordem os mesmos deveriam estar dispostos? É claro que se o processo de colecionamento pode ser considerado inspirado, por que não igualmente o processo de canonização?⁴²⁴

⁴¹⁶ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 75.

⁴¹⁷ BRUCE, F. F. *1 and 2 Thessalonians*. Waco: Word, 1982. p. 6. (Word Biblical Commentary, v. 45).

⁴¹⁸ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 75.

⁴¹⁹ LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. p. 431.

⁴²⁰ HILL, Andrew E.; WALTON, John H. *A Survey of the Old Testament*. 2ª ed. Grand Rapids: Zondervan, 2000. p. 341.

⁴²¹ LONGMAN III, Tremper. *How to Read the Psalms*. Downers Grove: InterVarsity, 1988. p. 42-43.

⁴²² GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 76.

⁴²³ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 77.

⁴²⁴ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 77. Arens alega que “o fato de que os escritos da Bíblia não se tenham perdido, que tenham sido reconhecidos como Palavra de Deus, e a decisão mesma de fixar um cânon, devem-se à inspiração divina, quer dizer, à presença ativamente orientadora do Espírito no seio da comunidade de crentes” (ARENS, 2007, p. 258).

A maioria dos biblistas do Antigo Testamento afirma que a narrativa da morte, do sepultamento e do tributo final ao ministério de Moisés em Deuteronômio 34.1-12 é uma óbvia adição pós-mosaica.⁴²⁵ Após João 21.22-23 relatar o rumor sobre o discípulo amado de Jesus que nunca morreria, no versículo 24 diz-se que “este é o discípulo que dá testemunho a respeito destas coisas e que as escreveu; e *sabemos* que o seu testemunho é verdadeiro”. Uma possibilidade de se entender essa passagem é dizer que os discípulos de João ou outros eventuais revisores estão indicados pelo “nós” do texto, sendo possível que os mesmos tenham adicionado os versículos finais desse Evangelho.⁴²⁶ Ronald Youngblood, em seu comentário sobre o Gênesis, sustenta que o livro sofreu retoques editoriais posteriores; mas a doutrina da inspiração não é afetada por isso. Ele alega que o mesmo Deus que inspirou o autor original (ou autores) também inspirou seus compiladores e editores (se existentes), de modo que o produto final, a Palavra de Deus, continua infalível em todas as suas partes.⁴²⁷ Assim, é de se duvidar que muitos biblistas argumentariam que nenhum dos livros canônicos foi revisado depois que saiu das mãos do autor.⁴²⁸

E quando se considera a transmissão do texto bíblico ao longo do tempo, pode-se dizer que a tese tradicional da inspiração divina também abarca todo esse processo? Especialista em crítica textual, Daniel Wallace afirma que em nenhum lugar da Bíblia está dito como Deus preservaria o texto do Novo Testamento.⁴²⁹ Ele alega que uma suposta doutrina da preservação dos textos bíblicos não era uma doutrina da igreja antiga; na verdade, essa ideia não fez parte de nenhum credo até o advento do século XVII, com a Confissão de Westminster (1646).⁴³⁰ Talvez o que se deva fazer, ele sugere, é explorar mais precisamente o que os autores da Confissão de Westminster e da “Fórmula de Consenso da Reforma Helvética” (1675) realmente quiseram dizer com a expressão “preservação providencial”⁴³¹. Segundo Wallace, é melhor falar num cuidado providencial divino dos textos, como pode ser visto ao longo da história da igreja, do que fazer uma afirmação doutrinária de sua

⁴²⁵ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 77.

⁴²⁶ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 78.

⁴²⁷ YOUNGBLOOD, Ronald F. *The Book of Genesis: An Introductory Commentary*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker, 1991. p. 241.

⁴²⁸ GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 78. Portanto, as evidências de colecionamento, revisão, coautoria e uso de secretários questionam a concepção tradicional de inspiração da Bíblia. Parece que certas definições de inspiração formatadas por teólogos sistemáticos não consideram todo o processo, como o fazem os biblistas. Da mesma forma, biblistas estão fazendo afirmações sobre a formação do texto bíblico sem considerar as implicações teológicas ou possíveis contradições inerentes a tais afirmações, por vezes generalizando o que às vezes é bem pontual no texto bíblico (GRUBBS; DRUMM, 2010, p. 79).

⁴²⁹ WALLACE, Daniel B. Inspiration, Preservation, and New Testament Textual Criticism. *Grace Theological Journal*, Winona Lake, v. 12, n. 1, Spring 1991. p. 33.

⁴³⁰ WALLACE, 1991, p. 41-42.

⁴³¹ WALLACE, 1991, p. 42.

preservação.⁴³² Wallace não concorda que pressupostos pessoais possam determinar a metodologia de tratamento crítico do texto, pois se a fé de alguém não pode permanecer de pé diante do escrutínio de uma investigação rigorosa, então suas crenças têm que ser ajustadas.⁴³³

Wilson Paroschi, outro crítico de texto, assim se manifesta:

As Escrituras do NT chegaram até nós por mãos humanas. Não apenas seres humanos estiveram envolvidos no processo de composição dessas Escrituras, como também foram eles os responsáveis por transmiti-las por meio de cópias manuais para as gerações seguintes. Isso significa que, independentemente do conceito de inspiração ou providência divina que tenhamos, o NT atravessou os séculos pelos canais normais da história, e não por meios mágicos ou supra-históricos. Ele não caiu pronto do céu, nem chegou até nós em placas de ouro, mas em livros comuns produzidos e reproduzidos à mão por pessoas comuns durante um período de aproximadamente mil e quatrocentos anos, até a invenção da imprensa. É por isso que é apropriado submetê-lo a um processo de investigação a fim de determinar o grau de confiabilidade de seu texto.⁴³⁴

Mais adiante, ele complementa:

O intenso processo de cópia e recópia a que o NT foi submetido no período que antecedeu o advento da imprensa fez com que muitos e variados erros, ou leituras variantes, fossem introduzidos no texto. E a grande quantidade de cópias apenas contribuiu para que as variações entre elas aumentassem ainda mais, pois cada escriba acrescentava os próprios erros àqueles já cometidos pelo anterior. À primeira vista, os números são assustadores. Fala-se em cerca de trezentas mil variantes, o que supera inclusive o número de palavras que o NT (grego) contém, que é pouco mais de 138 mil. É opinião unânime entre os estudiosos do assunto que não existe um único manuscrito que tenha preservado sem qualquer variação o texto original dos 27 livros do NT, nem de um sequer.⁴³⁵

Outro aspecto que merece explicação é o sentido da comunicação divina. Além do fato de que o modelo profético, do ditado, não serve para explicar a inspiração de relatos, narrações de acontecimentos e diálogos, a expressão *Deus disse*, ou qualquer uma de suas variantes, talvez deva ser entendida no sentido figurado, possivelmente tendo sido empregada para sublinhar a autoridade de Deus naquilo que seu porta-voz disse; ou seja, Deus não falou

⁴³² WALLACE, 1991, p. 43.

⁴³³ WALLACE, 1991, p. 49. “Têm-se medo da crítica à Bíblia, e pensa-se que ela poderia fazer mal ao Evangelho. Paulo, porém, mostra que a vida de Jesus justamente se torna visível em sua carne, onde ele quebra. Por isso não é preciso temermos pela Bíblia. Justamente quando sua unidade estala e quebra sob as pancadas das críticas, mostrar-se-á, que dentro do vaso de barro está oculto o tesouro celeste” (WOLFF; MOLTSMANN; BOHREN, 1970, p. 81).

⁴³⁴ PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. p. XIII.

⁴³⁵ PAROSCHI, 2012, p. XIV. “Apesar de circunstâncias nem sempre favoráveis, especialmente a dificuldade de se fazer cópias manuscritas de livros longos, nenhum livro da antiguidade foi transmitido com tanta limpidez, com tanta certeza e precisão quanto a Bíblia. Deus não somente nos deu a Bíblia, dentro da história, mas também a preservou e a fez chegar até nós. Assim, mesmo vivendo quase dois milênios depois da composição do último livro da Bíblia, podemos estar confiantes de que temos em mãos todos os livros que Deus quis nos dar” (SCHOLZ, 2006, p. 31).

como falam os humanos.⁴³⁶ “O que o profeta disse” é o que vem de Deus, a mensagem, e não as palavras como tais.⁴³⁷ Assim, é possível acrescentar que Deus também *falou* através de diversos acontecimentos e vivências, e, muitas vezes, até mais claramente.⁴³⁸ Por esse motivo, pode-se dizer que os textos bíblicos são Palavra de Deus em palavras humanas.⁴³⁹

É possível que a concepção da inspiração verbal implicitamente identifique Revelação com Bíblia: a Bíblia seria a Revelação mesma. Mas o que pode ser dito dos acontecimentos reveladores que ocorreram antes que se escrevesse sobre eles? Embora a ideia de uma inspiração verbal não negue que Deus tenha-se revelado em acontecimentos, e não em textos, os que afirmam que a inspiração foi verbal insistem que o texto é uma reportagem precisa e exata do que aconteceu, de modo que o acontecimento passa para o segundo plano; já não é importante o fato, mas sua reportagem – que se identifica com a Revelação.⁴⁴⁰

Que Deus está na origem dos escritos bíblicos afirmava-se implicitamente, por exemplo, quando é dito que ele ordenou que fossem escritos (Êx 17.4; 34.27; Dt 31.19; Is 8.1; 30.8; Jr 36.2) ou quando ordenou falar em seu nome, particularmente a Moisés e aos profetas, pelo que se intercala a expressão “oráculos de Iahweh”. No Novo Testamento expressa-se a convicção de que o Antigo Testamento era produto da presença ativa do Espírito de Deus (Mc 12.36; Mt 1.22; Lc 1.70; Jo 10.35; At 1.16; 3.21; 28.25; 1Ts 2.13; Rm 16.26). A convicção da presença do espírito de Jesus Cristo explicita-se em afirmações de sua própria boca, tais como “quem vos der ouvidos ouve-me a mim” (Lc 10.16), e nas referências ao Espírito em João (14.15ss; 15.26ss; 17.7-15).⁴⁴¹ Mas para se compreender de que maneira Deus está na origem da Bíblia, deve-se ter presente que os seus escritos são testemunhos de vivências ou de experiências da presença ativa do Espírito de Deus⁴⁴², e não meras reportagens ou ditados.⁴⁴³

⁴³⁶ “Dizer que Deus ‘fala’ é maneira humana de expressar-nos, e deve entender-se como um modo figurado (não literal) de dizer que, *de alguma maneira, Deus se comunica com as pessoas*. Há muitas maneiras de comunicar-se! Mesmo o silêncio ‘diz algo’” (ARENS, 2007, p. 289).

⁴³⁷ “Os salmos, os provérbios e conselhos dos escritos de sabedoria, as cartas de Paulo etc., são todas palavras *humanas*. Os provérbios bíblicos são refrãos sapienciais humanos, muitos deles conhecidos já desde antigamente. O compositor do livro de Amós explicitamente afirma, no início, que apresenta ‘as palavras de Amós’; não ‘de Deus’ [...] Aliás, no segundo mandamento Deus refere-se a si mesmo na terceira pessoa (‘Não pronunciarás o nome do Senhor, teu Deus, em falso’) em lugar da primeira pessoa (‘o meu nome’), como se esperaria e como, de fato, o faz em tantos outros lugares, pois se supõe que é Deus mesmo que esteja falando (veja Êx 3.12; 16.29; 27.21; 28.12,29ss; 29.11,23ss; 31.3 etc.) [...] De fato, nos textos bíblicos, quando se trata de Deus, fala-se predominantemente *a respeito dele*; não é Deus mesmo quem fala, até no Pentateuco” (ARENS, 2007, p. 290).

⁴³⁸ ARENS, 2007, p. 244-245.

⁴³⁹ ARENS, 2007, p. 245.

⁴⁴⁰ ARENS, 2007, p. 248.

⁴⁴¹ ARENS, 2007, p. 253.

⁴⁴² Segundo Martínez, o texto bíblico não foi escrito porque alguns dos homens a quem Deus se revelou sentiram-se movidos por suas próprias reflexões a registrar o que foi revelado. Segundo a Bíblia, é Deus mesmo quem, direta ou indiretamente, ordena que esse registro seja feito (Êx 17.14; 24.4; 34.27; Dt 17.18-19; 27.3; Is 8.1; Jr 30.2; 36.2-4; Dn 12.4; Hc 2.2; Ap 1.11,19). Os profetas e apóstolos viram que as

Se não for assim, como se poderia falar de inspiração no caso dos relatos de acontecimentos e de experiências humanas? Como se poderia aplicar o termo inspiração aos Salmos, nos quais são as pessoas que se dirigem a Deus, e não ao contrário?⁴⁴⁴

Observando a maneira como os autores do Novo Testamento citam os textos do Antigo Testamento, mudando-os, adaptando-os e muito poucas vezes seguindo o texto original hebraico (quase sempre usam a tradução grega), pode-se deduzir que, pelo menos para eles, o “inspirado” não eram as palavras mesmas, mas a mensagem.⁴⁴⁵ A prevalecer a tese da inspiração verbal, pode-se perguntar se seria legítima a ideia de se traduzir a Bíblia, sabendo-se que é simplesmente impossível que as palavras das línguas bíblicas encontrem correspondência semântica exata nas diversas línguas para as quais as traduções são demandadas. Ocorre que o Novo Testamento traduz o tempo todo (Mt 14.36; Mc 5.41; Rm 8.15; Gl 4.6), e embora Jesus falasse o aramaico, suas palavras foram preservadas em grego.

Assim, segundo Arens, a única coisa que se pode concluir da Bíblia com segurança é que o que se chama de inspiração é uma comunicação divina. Todo o resto, a discussão sobre a natureza e a extensão da inspiração, a relação Deus-autor-texto, parece ter-lhes sido desnecessárias.⁴⁴⁶ Por isso, não deve causar estranheza que eles considerassem sagrados os textos compostos com base em outros textos, como, por exemplo, Crônicas, que se baseou em Samuel-Reis, ou Mateus e Lucas, que se basearam em Marcos, para não mencionar o emprego de provérbios populares e outros relatos; o “inspirado” era a *mensagem*, não as palavras ou os dados históricos.⁴⁴⁷ Portanto, Arens afirma que a inspiração bíblica é

(1) um carisma ou dom de Deus aos “autores” (desde a tradição oral até a fixação da Bíblia), (2) que os guiava de tal modo que reconhecessem, compreendessem e interpretassem determinados acontecimentos e vivências, bem como determinadas

Escrituras eram o único meio fiel de preservação da revelação, razão pela qual eles reverenciavam seus textos e lhes atribuíam autoridade divina. No NT, os livros do AT são considerados santos (Rm 1.2), sagrados (2Tm 3.15), palavra de Deus (Jo 10.35; Rm 3.2); já os próprios livros do NT são equiparados às “demais Escrituras” (2Pe 3.16) (MARTÍNEZ, 1987, p. 45).

⁴⁴³ “Foi um erro de método dos exegetas e teólogos do século XIX o terem muitas vezes considerado a inspiração escriturística como um fenômeno *isolado*, separado, como se o autor inspirado estivesse fora do tempo e do espaço, só com Deus que lhe comunica a mensagem; na realidade, apresenta-se-nos ordinariamente, como o intérprete, a testemunha, o escritor definitivo de uma *revelação* antecedente (ou, eventualmente, concomitante), revelação que foi uma palavra ou um ato de Deus e que constitui o essencial da mensagem” (LEVIE, 1963, p. 178).

⁴⁴⁴ ARENS, 2007, p. 249-250

⁴⁴⁵ ARENS, 2007, p. 254.

⁴⁴⁶ ARENS, 2007, p. 254.

⁴⁴⁷ Arens diz que até mesmo profetas podiam “falar em nome de Deus em sentidos opostos, como, por exemplo, Mq 1.12 e 3.12, que contradiz Is 31.4ss e 37.3ss, com relação ao fim de Jerusalém. Cada um faz uma adaptação às necessidades do *momento* e ao *seu* modo de entender as coisas. Era em vista da comunicação para *aquele* momento e para *aquele* destinatário. E a inspiração divina não era considerada como um fenômeno exclusivo dos autores do passado, mas continuava acontecendo, quer dizer, não era estática, mas dinamicamente entendida. Era a presença do espírito de Deus na comunidade” (ARENS, 2007, p. 254).

comunicações, em sua dimensão reveladora (a respeito de Deus e de sua vontade), e (3) os transmitissem correta e adequadamente a seu auditório, (4) para sua edificação e orientação na fé ao longo do tempo, pelo caminho que conduz à salvação.⁴⁴⁸

Seria possível dizer que a inspiração bíblica, assim, fez com que a mensagem que o texto encerra se estendesse para além da intenção imediata do autor, na medida em que Deus teria previsto que ela serviria de guia para o futuro.⁴⁴⁹ Isso não significa que expressamente respondesse a todos os problemas de todos os tempos, ou que as intuições ali expressas fossem perfeitas.⁴⁵⁰ Mas “os testemunhos bíblicos, ao serem postos por escrito, adquirem uma objetividade que se projeta além da comunidade do momento de sua composição escrita”⁴⁵¹.

Ora, o que foi dito sobre a inspiração bíblica não são dados empíricos demonstráveis. São *afirmações de fé* de quem sente e percebe a Bíblia como inspirada por Deus e inspiradora, de quem sente e vive através de seus textos uma especial aproximação com Deus, para quem cumprem uma função semelhante a dos sacramentos.⁴⁵² “Se a inspiração divina dos textos bíblicos fosse algo demonstrável e se pudesse identificar, a Igreja seguramente teria referido ou apelado a ela como um dos critérios para decidir sobre o cânon [...] Mas não o fez”⁴⁵³. Portanto, como bem destacou Paulo em sua Carta aos cristãos de Tessalônica (“tendo vós recebido a palavra que de nós ouvistes, que é de Deus, acolhestes não como palavra de homens, e sim como, em verdade é, a palavra de Deus, a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós, os que credes”, 1Ts 2.13), somente quem se coloca em sintonia com o Espírito pode reconhecer o caráter inspirado dos escritos bíblicos: “Porque também a nós foram anunciadas as boas-novas, como se deu com eles; mas a palavra que ouviram não lhes aproveitou, visto não ter sido acompanhada pela fé naqueles que a ouviram” (Hb 4.2).⁴⁵⁴

2.6 Revelação

Revelação é a *manifestação* da presença de Deus *na história* humana, mediante a qual ele se dá a conhecer⁴⁵⁵ e concede às pessoas reconhecer a ele e seu desígnio.

⁴⁴⁸ ARENS, 2007, p. 265.

⁴⁴⁹ No próximo capítulo será abordado o conceito de *sensus plenior* do texto bíblico.

⁴⁵⁰ ARENS, 2007, p. 265.

⁴⁵¹ ARENS, 2007, p. 265.

⁴⁵² ARENS, 2007, p. 272.

⁴⁵³ ARENS, 2007, p. 272.

⁴⁵⁴ ARENS, 2007, p. 272-273.

⁴⁵⁵ Segundo Stott, “*revelação* é uma palavra derivada de um substantivo latino que significa ‘remover aquilo que encobre’ [...] Ela indica que Deus tomou a iniciativa de fazer-se conhecido. Que esse é um conceito cabível deveria ser claro, pois quem ou o que quer que seja Deus, ele está completamente além de nosso conhecimento. ‘Porventura, desvendará os arcanos de Deus ou penetrará até à perfeição do Todo-Poderoso?’ (Jó 11.7). Certamente não. Sua infinita grandeza está encoberta a nossos olhos. Não podemos

Não houve uma, mas muitas revelações ao longo da história – que para simplificar chamamos de “Revelação”. A Revelação mais clara e explícita aconteceu mediante a vinda histórica de Jesus Cristo. Inspiração, ao contrário, é o dom (carisma) divino que guia as pessoas a reconhecer, compreender, interpretar e transmitir corretamente as manifestações reveladoras de Deus na história [...] Se a Revelação não fosse reconhecida e compreendida como tal seria estéril. E se os testemunhos sobre a Revelação não houvessem chegado até nós (Bíblia), não saberíamos dela. Em outras palavras, Revelação e inspiração se complementam.⁴⁵⁶

O apóstolo Paulo escreve que o que de Deus se pode conhecer é mediado pelas obras da criação; por elas Deus se manifesta (Rm 1.19s). Da mesma forma, o Evangelho de João declara que a luz do Verbo brilhava nas trevas mesmo antes da sua encarnação (Jo 1.5,9). Portanto, de acordo com Brakemeier, o problema da humanidade não seria o desconhecimento de Deus, ou seja, a ignorância religiosa (1Co 1.21), e sim a transformação da verdade em mentira (Rm 1.25), a rejeição do próprio Deus (Rm 1.21; Jo 1.10).⁴⁵⁷

Ocorre que os fenômenos naturais e históricos, por si só, não evidenciam o agir de um Deus gracioso, pois “a brutalidade reinante na luta pela sobrevivência, os acasos nos processos evolutivos, os enigmas no vaivém das coisas embarçam a fé e, antes, ocultam Deus do que o revelam”⁴⁵⁸. Além disso, as contradições da história proibem identificar uma sabedoria divina que estaria comandando os acontecimentos. Há que se tomar cuidados, pois, com uma “teologia da natureza” ou uma “teologia da história” que preconizam Deus como ator nos bastidores.⁴⁵⁹ Nesse sentido, parece que Deus não seria diretamente acessível a quem o busca. Mas, citando Bultmann, Brakemeier alega que diante da magnitude do universo, o ser humano reconhece-se a si mesmo. Ele percebe a sua pequenez e os privilégios com que foi agraciado (Sl 8.3s).⁴⁶⁰ Porém, será que é lícito reduzir a problemática a esse aspecto?

Na verdade, pode-se dizer que Deus utiliza múltiplos meios para se revelar, como pessoas marcantes, acontecimentos históricos significativos, uma cura milagrosa, maravilhas da natureza, experiências do sagrado, mistérios da vida, inclusive o sofrimento.⁴⁶¹ Um exemplo disso pode ser visto na história da sarça ardente, onde um fenômeno estranho desperta a curiosidade de Moisés e converte-se num encontro com Deus, portanto em epifania (Êx 3.1s). Algo semelhante aconteceu com Pedro na história da pesca maravilhosa, pois essa experiência fez com que ele se prostrasse aos pés de Jesus e se confessasse pecador (Lc 5.8).

descobri-lo por nós mesmos. Se é que chegaremos a conhecê-lo, é ele que deve fazer-se conhecido” (STOTT, 2005, p. 183-184).

⁴⁵⁶ ARENS, 2007, p. 275.

⁴⁵⁷ BRAKEMEIER, 2010, p. 15.

⁴⁵⁸ BRAKEMEIER, 2010, p. 16.

⁴⁵⁹ BRAKEMEIER, 2010, p. 16.

⁴⁶⁰ BRAKEMEIER, 2010, p. 16.

⁴⁶¹ BRAKEMEIER, 2010, p. 17.

O mesmo pode ser dito sobre Lutero, que foi surpreendido por um vendaval e um raio que quase o atingiu, o que culminou com a sua promessa de se tornar um monge. Citando Pöhlmann, Brakemeier alega que esses eventos são acenos ou “saudações” de Deus que apontam para uma realidade transcendente, ou seja, para algo que vai além do imediatamente perceptível.⁴⁶² Trata-se não do resultado de uma análise fria da realidade, mas de uma ação que leva a uma confissão, do tipo: “os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras de suas mãos” (Sl 19.1). Assim, “é supérfluo dizer que a revelação de Deus não se restringe ao passado, ou seja, aos tempos bíblicos. Ela acontece também hoje em muitas modalidades, em experiências semelhantes, no cotidiano das pessoas”⁴⁶³.

Embora Deus não tenha limitado sua presença ao passado, pode-se afirmar que a “Revelação pública e insuperável terminou com a morte e ressurreição de Jesus de Nazaré [...] Foi a Revelação mais explícita de Deus⁴⁶⁴ [...] Deus já não ‘diz’ nada *novo*”⁴⁶⁵. O que resta é ir compreendendo e aprofundando o significado e as implicações do que Deus revelou e se encontra na Bíblia.⁴⁶⁶ Assim, o chamado à fé cristã ocorre por meio do evangelho, que, ao comunicar o que Deus fez amorosamente em favor de um mundo pecador, fala de uma revelação divina e exerce a função de instrumento dela, conforme escreveu Paulo: “a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé” (Rm 1.17).⁴⁶⁷ A fé cristã, portanto, nasce e “vive de uma revelação de Deus (cf. Jo 1.18, etc.). Distingue-se nisso fundamentalmente de qualquer teologia filosófica e mesmo religiosa. Não pretende chegar ao conhecimento de Deus por especulação ou dedução, por análises da realidade e outros artificios”⁴⁶⁸. Ora, como por Jesus Cristo Deus se definiu como amor (1Jo 4.16), “revelações que conflitam com essa percepção deverão ter origem em outras divindades, não no Deus de quem Jesus se sabe testemunha”⁴⁶⁹. Porém, “a normatividade de sua pessoa não equivale à negação de revelações

⁴⁶² BRAKEMEIER, 2010, p. 17.

⁴⁶³ BRAKEMEIER, 2010, p. 16.

⁴⁶⁴ “A mensagem divina, expressa na Escritura, não é senão a *última etapa, o último desenvolvimento* de uma ação divina eminentemente mais larga e complexa. Antes da *inspiração escriturística propriamente dita*, houve a *revelação*, houve a *ação divina* que se realizava nos grandes acontecimentos da história da salvação, acontecimentos queridos e dispostos segundo o plano eterno de Deus, desde a vocação de Abraão até ao Calvário, até à ressurreição de Cristo e a vinda do Espírito” (LEVIE, 1963, p. 178).

⁴⁶⁵ ARENS, 2007, p. 276. Isto distingue o cristão do judeu, que ainda espera a vinda do Messias.

⁴⁶⁶ ARENS, 2007, p. 276.

⁴⁶⁷ BRAKEMEIER, 2010, p. 15.

⁴⁶⁸ BRAKEMEIER, 2010, p. 15.

⁴⁶⁹ BRAKEMEIER, 2010, p. 18. Segundo Brakemeier, “a vinculação da salvação à pessoa de Jesus não significa que esteja condicionada ao conhecimento do nome. Jesus é sinônimo de uma causa, a saber, do ‘*sola gratia*’, do amor de Deus, de sua misericórdia. A revelação desse amor é igualmente anterior a Jesus de Nazaré [...] Sempre que Deus revela a sua graça, Cristo se revela, ainda que as pessoas desconheçam seu nome. A revelação do amor de Deus não fica limitada ao âmbito do ‘cristianismo’ [...] Jesus é a encarnação do Verbo divino, mas esse é anterior, posterior e superior à sua pessoa histórica. A possibilidade da revelação de Deus em outras religiões, à parte de Jesus, não depende da identificação nominal, e sim da coincidência de

de Deus anteriores e posteriores. O culto cristão, por exemplo, é espaço privilegiado de revelação divina⁴⁷⁰.

Segundo Brakemeier, embora a revelação de Deus aconteça em distintas modalidades, ela sempre possui a natureza de *palavra*.⁴⁷¹ Deus de modo algum desprezaria experiências místicas ou extáticas, nem visões, audições, milagres, sonhos ou acontecimentos contingenciais. “Mas todos esses fenômenos não possuem nenhum valor enquanto não se descobrir a mensagem inerente. Deus fala agindo e age falando. Suas ações são palavra e sua palavra é ação”⁴⁷². Afinal, foi pela palavra que Deus criou o mundo, foi pela cruz de Jesus que lhe falou de seu amor. Portanto, revelação é “alocução, recado, convite [...] requer ouvidos que saibam escutar (cf. Mt 11.15, etc.), olhos treinados para enxergar (Jo 9.35s) e uma mente capaz de entender. Ela tem conteúdos a serem percebidos e traduzidos em vivência”⁴⁷³.

Como se faria hoje, os autores bíblicos utilizaram uma linguagem humana para falar da comunicação divina. Compreenderam-na como comunicação linguística verbal e assim se expressaram literalmente, tal como se lê na Bíblia: “Deus disse”. Do mesmo modo, podiam dizer que Deus os “ouvia”. Mas de que outra maneira os autores bíblicos o teriam podido comunicar humanamente?⁴⁷⁴ É muito provável que Deus não falou da maneira como os seres humanos o fazem, isto é, com voz sonora, em hebraico, etc. “O estilo dos supostos discursos e diálogos com Deus é geralmente o mesmo que o estilo literário do redator das partes narrativas, que emolduram o discurso divino”⁴⁷⁵. Assim, Deus comunicou-se de alguma maneira que somente era compreensível ao beneficiário, e este traduziu o que foi comunicado em linguagem humana, como o que se lê na Bíblia, fazendo-se de mediador e de tradutor para que possa ser compreensível a outras pessoas.⁴⁷⁶

conteúdo [...] Abraão creu no Deus que ressuscita os mortos e chama à existência as coisas que não existem (Rm 4.17). Foi esse o Deus de Jesus Cristo. E foi essa a fé que justificou o patriarca [...] Ora, a renúncia à exclusividade de Jesus Cristo equivale à renúncia ao ‘*sola gratia*’. Seja repetido que a salvação não se prende expressamente ao conhecimento da biografia de Jesus. O Espírito Santo sopra onde quer e não respeita os limites da cristandade. Também fora da mesma pode haver ‘fé abraâmica’, que recebe justificação. Somente Deus enxerga os corações das pessoas. Entretanto, Jesus Cristo é a afirmação da exclusividade do amor de Deus” (BRAKEMEIER, 2010, p. 19-20).

⁴⁷⁰ BRAKEMEIER, 2010, p. 18.

⁴⁷¹ BRAKEMEIER, 2010, p. 20.

⁴⁷² BRAKEMEIER, 2010, p. 20.

⁴⁷³ BRAKEMEIER, 2010, p. 20.

⁴⁷⁴ ARENS, 2007, p. 278.

⁴⁷⁵ ARENS, 2007, p. 278.

⁴⁷⁶ “Se o texto bíblico como tal fosse literalmente a Palavra de Deus, então teríamos de afirmar que Deus se comunicou por proposições, conceitos, textos, e não em acontecimentos e experiências humanas [...] E a fé não seria uma relação interpessoal, mas se reduziria à aceitação intelectual dessas proposições, quer dizer, se reduziria a um assunto meramente cerebral. Por tudo o que foi dito, deve ficar claro que a Bíblia não é a Palavra de Deus em si. É o conjunto de ‘palavras’ testemunhadas das ‘palavras’ historicamente acontecidas e vividas. Primeiramente se vive, depois se fala disso. Esses testemunhos do diálogo de homens com Deus nos remetem ao que foi atestado e nos convidam a entrar em sua dinâmica” (ARENS, 2007, p. 292).

Portanto, a Bíblia contém a Revelação testemunhada; não a Revelação como tal⁴⁷⁷, mas os testemunhos dos encontros “reveladores” com Deus.⁴⁷⁸ Vale esclarecer que, ao dizer que são testemunhos da Revelação, não se quer dizer que se trata de memórias ou recordações de experiências reveladoras do passado, mas que esses testemunhos tornam possível que a Revelação histórica seja manifesta hoje, no mesmo sentido do que se lê na conclusão de João: “estes (sinais), porém, foram registrados *para que* creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e *para que*, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo 20.31).⁴⁷⁹ “A Escritura chega à sua plena realização quando seu potencial revelador se atualiza, quando age (sacramentalmente) *como meio* de encontro com Deus e com sua vontade salvífica”⁴⁸⁰.

Também deve ser dito que quando se lê a Bíblia, especialmente na ordem cronológica de seus escritos, tem-se a impressão de que Deus foi-se dando a conhecer pouco a pouco.⁴⁸¹ No entanto, o fato de que a Revelação foi ocorrendo em acontecimentos e vivências que os seres humanos deviam compreender, assim como a observação de que um mesmo acontecimento ocasionalmente se encontra interpretado na Bíblia em diferentes níveis de profundidade ou adaptado a diferentes circunstâncias, pode levar à conclusão de que os seres humanos foram lentamente compreendendo a Revelação e sua significação, segundo suas capacidades e seus condicionamentos.⁴⁸² Em outras palavras, segundo Arens, é possível pensar que não foi Deus que se foi revelando lenta e paulatinamente, mas os seres humanos é que foram compreendendo e descobrindo lentamente o significado dos acontecimentos e das experiências reveladoras.⁴⁸³

⁴⁷⁷ Para Martínez, se Deus escolheu revelar-se ao ser humano mediante as Escrituras, era de se esperar que ele tivesse assistido os hagiógrafos para que os mesmos registrassem exatamente o que Deus fez, disse e ensinou. Afinal, qual é a utilidade de um testemunho da revelação deteriorado por erros, exageros e enganos? Somente a ação inspiradora de Deus poderia evitar tal corrupção (MARTÍNEZ, 1987, p. 48).

⁴⁷⁸ ARENS, 2007, p. 279.

⁴⁷⁹ ARENS, 2007, p. 280.

⁴⁸⁰ ARENS, 2007, p. 280.

⁴⁸¹ Para Martínez, a credibilidade da revelação bíblica é sustentada por sua unidade essencial em meio à diversidade de suas formas e no seu caráter progressivo. Assim, paulatinamente vai emergindo no texto bíblico, com clareza crescente, a figura do Messias redentor, em quem culminará todo o processo da revelação. Atribuir o conteúdo da revelação ao gênio religioso de alguns humanos, separados entre si no tempo e diversamente influenciados pelos seus entornos circunstanciais, é colocar sobre os olhos a venda do preconceito num empenho obstinado de negar toda possibilidade de revelação (MARTÍNEZ, 1987, p. 44-45).

⁴⁸² ARENS, 2007, p. 281.

⁴⁸³ “Não foi Deus que deu a conhecer aos homens, primeiramente, que é um Deus entre outros deuses (veja Gn 28.13; 35.1ss; Êx 3.6,15; 4.16; Jz 11.24, onde se reconhece a existência de outros deuses como tais), depois que é o Deus supremo (veja Êx 15.11; 20.2ss) e finalmente que é o único Deus (Is 43.10ss; 44.6 etc.), mas antes foram os homens que foram descobrindo quem realmente é Deus. Igualmente, observamos nos textos mais antigos um desconhecimento de uma vida depois da morte (veja Is 38.18; Jó 14.13-22; Eclo 14.16ss; 17.22ss; assim como os Salmos), em textos mais tardios se fala já de um castigo depois da morte para, finalmente, se tomar consciência de uma ressurreição. Dificilmente se poderá explicar por que Deus teria deixado a humanidade, durante séculos, na ignorância de algo tão importante como o destino depois da morte – algo sobre o qual os egípcios já tinham ideias claras muitos séculos antes! [...] E a Bíblia contém a história

Por fim, a vinda histórica de Jesus Cristo, a expressão mais clara da Revelação⁴⁸⁴, introduziu uma mudança por expressa iniciativa de Deus na maneira de revelar-se: “Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho (Hb 1.1-2)”. O que Deus deu a conhecer por meio de seu Filho, o ser humano não o teria conhecido de outra maneira. É assim, por exemplo, que se entendem as antíteses em Mateus 5: “Ouvistes o que foi dito (no Antigo Testamento e na tradição), mas eu vos digo (o que Deus quis dizer) [...] Ele [Jesus] é a palavra, o discurso (*logos*) mais explícito de Deus (Jo 1)”⁴⁸⁵.

Portanto, o propósito da Revelação não é, em primeiro plano, proporcionar informação, mas convidar a uma relação dialogal com Deus. Ele revela-se para que as pessoas respondam.⁴⁸⁶ Deus dá-se a conhecer de muitas maneiras, muitas das quais estão atestadas na Bíblia. De fato, embora se possa conhecer a Deus indiretamente em sua criação e nos acontecimentos da vida, ele é conhecido de forma mais direta na Bíblia, que fala claramente dele (Rm 1.18ss).⁴⁸⁷ A Bíblia permanece, então, como meio da Revelação, porquanto constantemente apresenta a Deus: “a Revelação é linguagem, e a Bíblia fala essa linguagem. Por isso, a qualificamos como ‘Palavra de Deus’”⁴⁸⁸.

O enfrentamento do tema da natureza da Bíblia e suas implicações é de fundamental importância para quem quer interpretá-la de forma mais adequada, especialmente para quem a valoriza como a depositária das “palavras de vida eterna”. Reconhecida como a Palavra de Deus em linguagem humana, a Bíblia registrou os testemunhos dos encontros reveladores que os seres humanos tiveram com Deus ao longo da história, sob a supervisão do Espírito Santo. Ora, essa história aponta para a existência de um significado para a vida humana. Mas na cultura pós-moderna e globalizada do cenário atual, em que a desconstrução reage duramente à objetividade ingênua e fria da modernidade, a existência de um significado mensurável sofre variados e severos questionamentos, mais especificamente quando é o próprio texto bíblico que quer fazer valer o seu significado, o que faz o debate assumir uma dimensão teológica. Nesse sentido, sendo a Bíblia um livro humano inspirado por Deus, é possível que o Espírito Santo ajude o leitor a encontrar nela significado? Bem, essa discussão é o objetivo do próximo capítulo.

da compreensão da Revelação por parte dos homens crentes em um processo de diálogo com seu Deus. E este processo de compreensão e aprofundamento não terminou” (ARENS, 2007, p. 281).

⁴⁸⁴ “Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou” (Jo 1.18).

⁴⁸⁵ ARENS, 2007, p. 282.

⁴⁸⁶ ARENS, 2007, p. 282.

⁴⁸⁷ Mesmo assim, todo conhecimento de Deus, por ora, é fragmentário (1Co 13.12), porque Deus permanece de certa forma oculto (Is 55.8; Rm 11.33s).

⁴⁸⁸ ARENS, 2007, p. 283.

3 A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA CONTEMPORÂNEA

A Bíblia sofreu uma variedade de interpretações no decorrer de sua história. A razão disso fica evidente quando se considera que a sua preservação entre o povo de Deus se deu ao longo de aproximadamente três milênios. Escrita em várias línguas – hebraico, aramaico e grego –, durante um período de praticamente mil anos, a Palavra de Deus foi revelada por meio de palavras humanas sem um estilo uniforme, através de diferentes gêneros e formatos literários. Assim, “o que foi composto em linguagem humana teve de ser interpretado, porque estivera sujeito a formulações condicionadas ao tempo, e sua mensagem original às vezes ficou menos clara com o passar dos séculos”⁴⁸⁹. Ora, a Bíblia vem sendo invariavelmente ligada “à cultura, à espiritualidade e à devoção vivas do povo de Deus, que não permaneceram estagnadas”⁴⁹⁰. Portanto, é preciso que se volte para as Escrituras para se ouvir a mensagem que elas continuam a transmitir hoje, numa cultura ocidental sofisticada, moldada nos últimos séculos pela Renascença, pela Reforma, pelo Iluminismo, pela era da ciência, indústria e tecnologia, e pela Pós-modernidade e globalização.

Estando na pauta o tema da interpretação bíblica, e considerando que a Pós-modernidade foi definida como uma “cultura da interpretação” por Kevin Vanhoozer⁴⁹¹, é inevitável que o pesquisador se depare em seu trabalho com questões que se encontram no âmago do debate sobre o pós-moderno, como, por exemplo, a ideia da desconstrução. Nesse contexto, o estudo criterioso da Bíblia precisa desenvolver uma epistemologia (teoria do conhecimento) e uma hermenêutica (teoria da interpretação) que respondam aos desafios modernos e pós-modernos à interpretação bíblica, por meio da organização de recursos interdisciplinares que se relacionem ao significado textual, de modo que as seguintes perguntas possam, então, ser respondidas: Afinal, há significado no texto bíblico? É possível conhecê-lo? E o que se deve fazer com ele?⁴⁹²

⁴⁸⁹ FITZMYER, Joseph A. *Escritura, a alma da teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 15. “O processo humano pelo qual Deus escolheu tornar sua palavra conhecida em línguas terrenas é tão crucial para nosso conhecimento daquilo que Ele está dizendo na Escritura, quanto o é nosso reconhecimento da plena inspiração da Escritura. O Deus que escolheu falar-nos através de escritores que viveram em contexto histórico, social, cultural e linguístico específicos determinou, por esse método de falar, como sua palavra deve ser compreendida” (RODOR, 1998, p. 16).

⁴⁹⁰ FITZMYER, 1997, p. 16.

⁴⁹¹ VANHOOZER, Kevin J. *Há significado neste texto?* Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. Tradução de Álvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005. p. 13-14. Uma grande parte deste capítulo será baseada nessa obra de Vanhoozer.

⁴⁹² VANHOOZER, 2005, p. 14.

3.1 Desconstrução: uma questão teológica?

A hermenêutica era tradicionalmente um assunto para exegetas e filólogos. No entanto, mais recentemente, a hermenêutica tornou-se uma preocupação dos filósofos, que desejam entender não o que este ou aquele texto significa, mas “o que significa entender”⁴⁹³. Porém, a guinada literária ocorrida na filosofia contemporânea agora vai sugerir que a própria filosofia é apenas mais um tipo de interpretação.⁴⁹⁴ Essa concepção é atribuída a Jacques Derrida, considerado o pai da “desconstrução”; para ele, “pela perspectiva da teoria literária, não podemos mais limitar a interpretação à tarefa *prática* de obter o significado dos textos, mas precisamos incluir a tarefa *política* de situar o intérprete”⁴⁹⁵.

Nietzsche já havia sustentado que diante da ausência de um absoluto, de um Criador, os seres humanos deveriam impor significado e ordem ao mundo.⁴⁹⁶ Para ele, a linguagem é o meio criativo de se fazer isso num mundo desprovido de significados, onde as palavras “menos se referem ao mundo do que o refazem, mascarando o absurdo da vida com a maquiagem da retórica”⁴⁹⁷. Assim, fala de maneira mais verdadeira aquele que reconhece a natureza ilusória de seu falar.⁴⁹⁸ Ao ler as obras dos filósofos de uma forma literária, e ao expor as estratégias retóricas e literárias de que dependem essas obras para terem seus efeitos, Derrida retrata a filosofia como “uma espécie de criatividade humana”⁴⁹⁹. Stanley Fish, um influente crítico literário cuja carreira espelha algumas das mudanças decisivas na hermenêutica contemporânea, não acredita que exista algum significado no texto sem a

⁴⁹³ VANHOOZER, 2005, p. 23.

⁴⁹⁴ VANHOOZER, 2005, p. 24.

⁴⁹⁵ VANHOOZER, 2005, p. 24.

⁴⁹⁶ NIETZSCHE, 1967 apud VANHOOZER, 2005, p. 26-27. “O filósofo Donald Davidson argumenta contra a simples ideia de um ‘esquema conceitual’. A realidade não pode ser relativa a um esquema porque, em primeiro lugar, existe apenas uma realidade. Faz sentido dizer que você e eu experimentamos a *mesma realidade de maneira diferente*, mas não que experimentamos *realidades diferentes*. Em segundo lugar, como podemos sequer saber que alguém tem um esquema conceitual diferente? Dizer que as crenças de uma pessoa são tão diferentes das nossas a ponto de não poderem ser comparadas é implicar que sabemos o que são essas crenças (porque as entendemos e sabemos que são diferentes). No entanto, se posso entender os outros traduzindo-lhes a língua para a minha própria, então nossos esquemas conceituais não devem ser tão radicalmente incomensuráveis” (VANHOOZER, 2005, p. 379).

⁴⁹⁷ VANHOOZER, 2005, p. 27. “Pode-se perceber por que Nietzsche afirmava que as verdades eram apenas metáforas e que nós nos esquecemos de sua condição metafórica. Pode-se perceber por que alguns desconstrutores conseguem sugerir que a metafísica é apenas uma boa história (uma meta-narrativa), ou por que a filosofia poderia ser considerada uma espécie de poesia épica. Pois o poder da filosofia, como o de toda grande literatura, consiste no poder da linguagem para moldar a maneira pela qual falamos e pensamos sobre o mundo e como o vemos” (VANHOOZER, 2005, p. 100).

⁴⁹⁸ VANHOOZER, 2005, p. 27.

⁴⁹⁹ VANHOOZER, 2005, p. 27. “Derrida sustenta que a Razão é aquilo que serve a nossos interesses ético-políticos. Por trás da racionalidade, reside o valor (ética) e o poder (política). A desconstrução é um tipo de ‘ácido sofisticado’ que desmancha as camadas de retórica que disfarçam os valores como verdades” (VANHOOZER, 2005, p. 170).

presença do leitor.⁵⁰⁰ Portanto, enquanto os historiadores modernos tratam com ceticismo as afirmações factuais da Bíblia, “os céticos literários do presente argumentam que o texto não possui um significado estável ou determinado, ou que o significado que existe é tendencioso e ideologicamente distorcido”⁵⁰¹.

O efeito da *morte* de Deus sobre a teoria literária parece algo simples de se assinalar. Roland Barthes alega que a recusa em atribuir um significado fixo tanto ao mundo quanto aos textos libera uma atividade que se pode chamar de contra-teológica; essa atitude seria, para todos os efeitos, o mesmo que recusar a Deus.⁵⁰² O crítico literário George Steiner, que afirma a questão fundamental da hermenêutica em termos explicitamente teológicos, propõe que qualquer entendimento coerente daquilo que a linguagem é e de como ela opera, qualquer explicação coerente sobre a capacidade da fala humana de comunicar significado e sentimento, é, em última análise, subscrita pela suposição da presença de Deus.⁵⁰³ Para Vanhoozer, as questões com as quais os filósofos e teóricos da literatura estão lidando são interdisciplinares e fundamentais, pois o significado diz respeito não só a textos, mas também a ações e história humanas; “na verdade, a questão do significado nos textos não está alienada da questão do significado da vida”⁵⁰⁴.

3.2 Desfazendo o autor

Realismo hermenêutico é a concepção que acredita ser o significado anterior ao processo de interpretação e independente dele. Já para o *realista “ingênuo”*, existe uma combinação perfeita entre a linguagem e o mundo, sendo verdadeiro o que se fala quando a linguagem “corresponde” ao que existe.⁵⁰⁵ Com um olhar diferente, o *não-realista* considera que a linguagem humana e os pensamentos não correspondem às realidades objetivas ou a significados estáveis; aquilo que arrogantemente é chamado de “realidade” é, de fato, “uma construção humana, pelo menos em parte”⁵⁰⁶. Kant expôs o engano do realismo ingênuo ao

⁵⁰⁰ VANHOOZER, 2005, p. 30.

⁵⁰¹ VANHOOZER, 2005, p. 31.

⁵⁰² BARTHES, Roland. The Death of the Author. In: _____. *The Rustle of Language*. Tradução de Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1986. p. 54.

⁵⁰³ STEINER, George. *Real Presences*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 3.

⁵⁰⁴ VANHOOZER, 2005, p. 39. “Como observou G. K. Chesterton, aqueles que param de acreditar em Deus não acreditam em nada; eles acreditam em *tudo*” (VANHOOZER, 2005, p. 70).

⁵⁰⁵ O realista ingênuo segue Francis Bacon ao dar o lugar de honra à indução: é suficiente observar os fenômenos e descrevê-los corretamente (VANHOOZER, 2005, p. 56).

⁵⁰⁶ VANHOOZER, 2005, p. 56. Assim como os não-realistas, Husserl, flertando com o idealismo, pareceu achar que o objeto de consciência não tem existência nem significado sem a consciência. Ele evitou deslizar para o subjetivismo dizendo que a consciência não constitui a realidade; mas a realidade é “o objeto ideal de todos

demonstrar que o “mundo” é o produto da experiência humana processada por categorias conceituais; “*elas impõem distinções sobre a experiência que podem ou não ser intrínsecas à própria realidade*”⁵⁰⁷. Já para Derrida, o grande erro de Platão teria sido a sua noção de que existe um domínio das verdades – as Formas eternas – ao qual a razão tem acesso direto sem ter que passar pela linguagem; pois “*todas as distinções relevantes que fazem um mundo significativo fundado na experiência humana são, em última análise, criações linguísticas*”⁵⁰⁸.

Derrida segue o linguista suíço Ferdinand de Saussure ao afirmar que o significado é uma função da diferença entre os signos; ou seja, ele é sempre diferencial, nunca referencial:

Saussure distinguiu o sistema da língua (*langue*) dos atos específicos do dizer ou falar (*parole*). Derrida observa que fala e pensamento são sempre secundários e derivativos; o sistema de linguagem é necessariamente anterior. Sem a linguagem, o pensamento é caótico: “Nenhuma ideia é preestabelecida, e nada é distinto antes da introdução da estrutura linguística”. Para Saussure, a estrutura da *langue* é arbitrária; línguas diferentes empregam conjuntos diferentes de contrastes [...] O mundo – a soma total de categorias, distinções e conexões – não é dado, mas escrito. O aprendiz de uma língua, digamos, uma criança, aprende um conjunto de conceitos diferenciadores “que identificam não *entidades dadas*, mas *significados socialmente construídos*”.⁵⁰⁹

Assim, enquanto os filósofos modernos radicam a filosofia na consciência (“Penso, logo existo”), Derrida vê a própria consciência sendo estruturada pela linguagem. No entanto, para Derrida, o sujeito nunca é totalmente consciente de si mesmo.⁵¹⁰ Além de Freud abalar a consciência expondo as pulsões psicológicas profundas que frequentemente se ocultam por detrás de razões que alguém dá aos outros e a si mesmo⁵¹¹, Marx abala a autoconsciência

os atos conscientes possíveis”. Isso se parece mais com o intersubjetivismo e a autoridade das comunidades interpretativas de Fish, onde a realidade é independente não necessariamente do pensamento em geral, mas apenas em relação àquilo que alguém ou qualquer número finito de pessoas possa pensar a respeito dela (VANHOOZER, 2005, p. 106).

⁵⁰⁷ VANHOOZER, 2005, p. 56.

⁵⁰⁸ VANHOOZER, 2005, p. 68. “É um tanto irônico que o realismo hermenêutico ingênuo e o não-realismo hermenêutico, de formas diferentes, tornem a interpretação redundante. No primeiro caso, só são necessárias observação e descrição; a interpretação é desnecessária. Uma pessoa ou vê ou não vê o que existe. Para o não-realista hermenêutico, a interpretação é inútil, pois não existe ‘realidade’, nem ‘significado’ para estabelecer” (VANHOOZER, 2005, p. 56-57).

⁵⁰⁹ VANHOOZER, 2005, p. 73-74.

⁵¹⁰ VANHOOZER, 2005, p. 76. “Pelo fato de todo pensamento ser mediado pela linguagem e, do mesmo modo, os humanos nunca conseguirem um ponto de vista acima ou fora da linguagem, nós simplesmente não possuímos os meios para obter uma perspectiva total. Pretender o contrário é usar métodos totalitários – *impor* ou forçar sobre os outros um conjunto de distinções que se considera atraente, seja qual for o motivo [...] Assim, a desconstrução é uma estratégia para ‘des-totalização’ [...] ‘Teologia’ e ‘metafísica’ descrevem, para Derrida, o desejo e a demanda por totalidade. Derrida acredita, com Nietzsche, que o desejo de totalização é, na verdade, um desejo de poder disfarçado. A desconstrução resiste ao ‘autor’ porque vê a autoria fundamentalmente como um conceito autoritário” (VANHOOZER, 2005, p. 100-101).

⁵¹¹ “Freud diz que nossas intenções conscientes são máscaras que ocultam nossos medos, impulsos e desejos inconscientes” (VANHOOZER, 2005, p. 103-104).

expondo os fatores sociopolíticos que moldam a subjetividade; dessa forma, “os mestres da desconfiança desconfiam fundamentalmente do autodomínio do sujeito”⁵¹².

Essa desconfiança quanto ao sujeito, porém, pode ser negativa; ela pode acarretar a perda da liberdade e da responsabilidade.⁵¹³ Para a desconstrução, a ideia de autor funciona como um princípio unificador que permite agrupar certos textos e tratá-los como se constituíssem um grupo coerente.⁵¹⁴ Segundo Foucault, essa crença é desonesta, quando não idólatra, pois o autor é uma figura provisória inventada pelos intérpretes assustados com a possibilidade de um significado infinito.⁵¹⁵

E. D. Hirsch, embora seja um crítico literário, passou a ser considerado por muitos exegetas bíblicos na cena contemporânea como o defensor preeminente do autor e da objetividade da interpretação, pois ele acredita que o significado textual é constante e determinado, e que as interpretações podem ser válidas e corretas.⁵¹⁶ É importante distinguir a versão de Hirsch sobre a intenção do autor de outras descrições, mais psicológicas, devidas a um desejo romântico de empatia e experiência do que à busca de conhecimento científico:

No Romantismo alemão em especial, as obras de talento e arte foram consideradas expressões do eu. Herder pode escrever em 1778, por exemplo, que “a *leitura viva*, essa divinação da alma do autor, é o *único* modo de leitura e o meio mais profundo de autodesenvolvimento” [...] O objetivo da leitura é tornar-se receptiva a ponto de reconstituir a própria consciência do autor, talvez até mesmo participar dela. A boa interpretação, dessa perspectiva, é uma reunião das mentes do autor e do leitor. Como afirma Poulet: “Quando leio como devo ler, [...] estou pensando os pensamentos de outra pessoa”.⁵¹⁷

⁵¹² VANHOOZER, 2005, p. 82. “Lacan diz que a própria linguagem é estruturada como o inconsciente. As feministas sustentam, por exemplo, que os sistemas de linguagem tradicionais do Ocidente são preconceituosos em relação às mulheres. [...] por trás de toda linguagem ‘natural’, está um conjunto arbitrário de valores culturais” (VANHOOZER, 2005, p. 104). “Cupitt concorda com Derrida sobre a dimensão política das afirmações de conhecimento. A igreja e a sociedade igualmente buscam o poder político apelando para alguma coisa superior ao discurso. Agostinho chamava esse algo superior de a ‘Cidade de Deus’; Platão chamava-a ‘República’. Para alguns, esse algo superior torna-se manifesto por meio da revelação; para outros, ele é descoberto com a razão. Em qualquer caso, visto que existe alguma coisa à qual a vida e a linguagem devam se adaptar, podemos dizer que existe uma ordem e uma coerção à liberdade humana. Cupitt chama esse sistema de ‘Cultura’” (VANHOOZER, 2005, p. 169).

⁵¹³ VANHOOZER, 2005, p. 83.

⁵¹⁴ VANHOOZER, 2005, p. 86. Por exemplo, “Paulo” funcionaria “como um recurso que nos possibilita superar as incômodas discrepâncias entre as epístolas aos Romanos, Gálatas, Coríntios, Efésios, e assim por diante” (VANHOOZER, 2005, p. 86).

⁵¹⁵ FOUCAULT, Michel. What is an Author. In: HARARI, Josué V. (Ed.). *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. London: Methuen, 1979. p. 159.

⁵¹⁶ VANHOOZER, 2005, p. 91.

⁵¹⁷ VANHOOZER, 2005, p. 92.

Hirsch rejeita essa ideia de que os leitores possam estabelecer algum tipo de comunhão mística com o autor; a intenção autoral deve ser inferida com base no texto.⁵¹⁸ É igualmente importante distinguir a posição de Hirsch daquela atacada por ele, ou seja, a de que o texto tem um significado em si mesmo: os textos não têm “carreiras”, muito menos vida própria.⁵¹⁹ Para ele, existe significado quando alguém deseja transmitir algo por meio de uma sequência específica de signos, pois uma sequência aleatória de palavras não significa nada; as pessoas é que o fazem.⁵²⁰ Por quê? Porque o significado é uma ocorrência da consciência, não das palavras.⁵²¹

Portanto, para Hirsch todas as interpretações válidas estão fundamentadas no reconhecimento daquilo que o autor quis dizer.⁵²² É claro que a recuperação dessa intenção autoral não é um ato qualquer: a interpretação precisa de um método para a aquisição de conhecimento sobre seu objeto, pois o que está em jogo é o direito da interpretação (e, implicitamente, de todas as disciplinas humanísticas) de reivindicar como seu o verdadeiro conhecimento do objeto.⁵²³ Assim, o objetivo do leitor é “pensar” o mesmo “objeto” que o autor; dessa forma, Hirsch acredita que o objetivo da interpretação é o *significado compartilhado*.⁵²⁴ Mas como é possível descobrir a intenção de um autor? Hirsch admite que a certeza é impossível e que em hermenêutica a verificação é um processo de estabelecimento de probabilidades relativas.⁵²⁵ Para muitos críticos pós-modernos, no entanto, “o significado pretendido pelo autor” é apenas o nome que cada um dá às suas interpretações favoritas, pois “a única pessoa que agora fala pelo autor é o intérprete”⁵²⁶.

⁵¹⁸ VANHOOZER, 2005, p. 96-97. “Mallarmé sabe que ele é a causa histórica de seu poema, mas, ao conceder uma posição privilegiada à escrita, ele reconhece que está tecendo com palavras fiadas por outros. A escrita é o espaço do qual o sujeito individual escapa” (VANHOOZER, 2005, p. 85).

⁵¹⁹ VANHOOZER, 2005, p. 92.

⁵²⁰ VANHOOZER, 2005, p. 93.

⁵²¹ HIRSCH, Eric D. *Validity in Interpretation*. New Haven, London: Yale University Press, 1967. p. 4. “O significado, dizem os oponentes de Hirsch, não é uma questão da consciência, mas do subconsciente, do inconsciente, ou da consciência coletiva” (VANHOOZER, 2005, p. 103).

⁵²² HIRSCH, 1967, p. 126. “Enquanto para Hirsch a linguagem é essencialmente intencional, para Derrida a linguagem é essencialmente ‘recursiva’, isto é, repetível independentemente de uma intenção original (i.e., repetível, mas com uma diferença). A linguagem preexiste à intenção do autor e a supera. Ela simplesmente não pode ser ligada a um único falante, uma única intenção ou um único contexto. ‘O que uma pessoa diz sempre pode ser citado e, portanto, citado fora de contexto, contra a vontade dessa pessoa. A recursividade afasta qualquer intenção’ [...] Na verdade, Derrida até mesmo sugere que, em relação à linguagem, o autor não tem livre-arbítrio” (VANHOOZER, 2005, p. 97-98).

⁵²³ HIRSCH, 1967, p. 205.

⁵²⁴ VANHOOZER, 2005, p. 94. “A crença de Hirsch na ‘intenção do autor’ situa-o completamente ao lado daquilo que os pós-modernistas desprezam como ‘platonismo do significado’. Segundo seus críticos, Hirsch transforma a ‘intenção do autor’ em uma coisa-em-si-mesma: ‘Hirsch concede ao significado todas as propriedades da noção clássica de realidade substancial (*res*) [...] Será que Hirsch consegue proteger o significado da instabilidade e do jogo dos signos?’” (VANHOOZER, 2005, p. 96-97).

⁵²⁵ HIRSCH, 1967, p. 236.

⁵²⁶ VANHOOZER, 2005, p. 99.

O *New Criticism* foi um movimento inglês e norte-americano de meados do século XX que privilegiava a autonomia e a unidade formal do texto, em vez da personalidade ou biografia do autor. W. K. Wimsatt e Monroe Beardsley, em um famoso ensaio de 1946 intitulado *The Intentional Fallacy*, declararam que as intenções do autor eram irrelevantes para todos os fins interpretativos, e que “os fatos extrínsecos sobre a vida do autor não têm conexão intrínseca com o significado e seu texto”⁵²⁷. O que o autor *quis* fazer, portanto, não ajuda na determinação do que ele fez.⁵²⁸ Mas os próprios praticantes do *New Criticism* continuaram a levar em consideração o contexto geral do autor (linguístico, histórico, cultural), pois seria extremamente difícil, talvez impossível, entender um texto sem presumir alguma coisa de seu *background*.⁵²⁹ Christopher Tuckett observa que é preciso, no mínimo, determinar em que língua o texto foi escrito; é necessário, por exemplo, saber se as letras *p-a-i-n* foram escritas – ou seja, *pretendidas* – em inglês ou em francês.⁵³⁰

No século XVII, Thomas Hobbes afirmou que Moisés não poderia ter escrito o Pentateuco; por volta da mesma época, Spinoza sugeriu que todos os doze livros do Gênesis a 2Reis foram escritos por Esdras.⁵³¹ Ainda assim, até mesmo os críticos históricos que negaram que Moisés, Paulo ou os evangelistas escreveram os livros que trazem seus nomes, acreditavam que o significado de um texto é o significado pretendido pelo autor (seja lá quem fosse), o qual pode ser inferido de um estudo do texto e de sua situação original, pois a ideia do autor era essencial para o significado textual.⁵³² Entretanto, para alguns críticos mais recentes, as descobertas historicistas do anonimato dos escritores bíblicos combina muito bem com a morte do autor, pois se uma obra é pseudônima, então ela está livre para ser interpretada em seus próprios termos e independentemente de outros escritos de seu suposto autor.⁵³³ Segundo J. Severino Croatto, teólogo da libertação, essa ausência do autor implica em riqueza semântica: a Bíblia, se ligada aos autores originais, torna-se um “depósito fechado” de significado, “um relicário de épocas e pessoas distantes. Ele quer que o texto fale para hoje, para a situação atual [...] A não ser que um autor morra, o ‘significado do texto’ não pode viver”⁵³⁴. Segundo Vanhoozer, com a *morte* do autor

⁵²⁷ VANHOOZER, 2005, p. 102.

⁵²⁸ WIMSATT, William K.; BEARDSLEY, Monroe C. *The Intentional Fallacy*. In: _____. *The Verbal Icon: studies in the meaning of poetry*. Lexington: University Press of Kentucky, 1954. p. 4.

⁵²⁹ VANHOOZER, 2005, p. 103.

⁵³⁰ TUCKETT, Christopher. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1987. p. 160.

⁵³¹ VANHOOZER, 2005, p. 107.

⁵³² VANHOOZER, 2005, p. 107.

⁵³³ TUCKETT, 1987, p. 58.

⁵³⁴ CROATTO, 1987 apud VANHOOZER, 2005, p. 111-112.

a autoridade bíblica é desfeita. Os desfazedores, de maneira eficaz, despojam a Bíblia de qualquer significado estável, de forma que ela não pode afirmar um fato, emitir uma ordem ou fazer uma promessa. Além do mais, sem o autor para servir de pedra de toque da distinção entre significado e significância, cada interpretação torna-se uma versão tão autorizada quanto a outra [...] Se não existe significado em um texto, então não existe nada pelo qual o leitor possa ser responsabilizado.⁵³⁵

3.3 Desfazendo o texto

Com a relativização do papel do autor, muitos críticos literários do século XX acreditam que o texto pode existir – e significar – por si próprio; são as convenções literárias, como a organização do texto, seu estilo e códigos, que determinam o significado.⁵³⁶ Porém, diante da dificuldade do texto de limitar o jogo do significado, “a *textualidade* derruba o Ídolo da Determinação e, com ele, a própria possibilidade de conhecimento literário”⁵³⁷. Ora, talvez nenhum outro filósofo do século XX tenha feito mais no interesse da hermenêutica do que Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. De maneiras semelhantes, ambos “tentaram explicar como a interpretação é possível depois do afastamento metafísico em relação ao autor e depois do afastamento epistemológico em relação à objetividade newtoniana”⁵³⁸. Apesar de outras diferenças, Gadamer e Ricoeur concordam em privilegiar o “horizonte” ou “intenção” do texto, em vez do autor, e em ver o texto como uma fonte de significado *possível* de onde diversos leitores retiram interpretações diferentes.⁵³⁹ Para eles, o significado não é algo que possa ser “explicado”; ao contrário, o entendimento é algo que acontece quando o intérprete “participa” do texto, na celebrada imagem do “círculo hermenêutico”.⁵⁴⁰

Nessa concepção, o leitor ocupa uma posição que limita e condiciona o que pode ser conhecido, no interior de uma história que é, ela própria, o resultado de interpretações anteriores; Gadamer chama esse posicionamento histórico-cultural de “horizonte”.⁵⁴¹ Ao mesmo tempo, o texto também tem um horizonte, pois ele também reflete os preconceitos de sua situação histórica; por isso, entender é uma questão de “fundir” os horizontes do texto e

⁵³⁵ VANHOOZER, 2005, p. 107-108.

⁵³⁶ VANHOOZER, 2005, p. 115.

⁵³⁷ VANHOOZER, 2005, p. 115. “Derrida, por exemplo, inicia a *Gramatologia* com um capítulo intitulado ‘O fim do livro e o começo da escritura’. O que descobrimos é que ‘o livro’ simboliza o ‘ídolo da determinação’, a ilusão de que os textos têm significados fixos [...] Pelo fato de a ideia do livro sugerir totalidade, Derrida a considera inerentemente teológica [...] acreditar em livros é ser atraído pela ilusão da metafísica – pela ideia de que uma voz que está fora do jogo da linguagem pode se erguer acima das infinitas ambiguidades da escrita a fim de produzir uma obra autocontida” (VANHOOZER, 2005, p. 122-123).

⁵³⁸ VANHOOZER, 2005, p. 125.

⁵³⁹ VANHOOZER, 2005, p. 125.

⁵⁴⁰ VANHOOZER, 2005, p. 125-126.

⁵⁴¹ VANHOOZER, 2005, p. 126.

do leitor.⁵⁴² Portanto, o entendimento para Gadamer é um evento recursivo, pois entender um texto sempre significa aplicá-lo ao leitor e saber que, mesmo que precise ser entendido de maneiras diferentes, ele ainda é o mesmo texto que se apresenta ao leitor de maneiras diferentes.⁵⁴³ O significado, portanto, não está “no texto”; ele está “no” ato de leitura.⁵⁴⁴ Segundo Vanhoozer, a perspectiva de Gadamer revela-se bastante conservadora se colocada diante do espectro de posições contemporâneas, pois Gadamer insiste em afirmar que o ato de leitura “não é uma *creatio ex nihilo*, mas uma co-criação; pois o texto, por meio de seu sentido verbal, dá alguma coisa ao leitor. Embora a intenção do autor não esteja disponível, a leitura deveria ser guiada pela intenção do texto”⁵⁴⁵.

Ricoeur vê tanto a fala quanto a escrita como modelos do “discurso”.⁵⁴⁶ No entanto, a escrita é mais do que um novo meio do discurso.⁵⁴⁷ Para Ricoeur, com o texto “a situação dialógica foi destruída. A relação escrita-leitura já não é um caso particular da relação entre fala e audição”⁵⁴⁸. Nesse caso, a intenção do autor e o significado do texto deixam de coincidir.⁵⁴⁹ A inscrição torna-se sinônimo de “autonomia semântica do texto [...] O que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando escreveu”⁵⁵⁰. No entanto, essa autonomia não é uma perda a ser lamentada, pois o texto agora pode transcender sua situação original e ter algo a dizer aos leitores de hoje.⁵⁵¹ “O texto desfruta de uma

⁵⁴² VANHOOZER, 2005, p. 126.

⁵⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975. p. 359.

⁵⁴⁴ VANHOOZER, 2005, p. 126.

⁵⁴⁵ VANHOOZER, 2005, p. 126.

⁵⁴⁶ VANHOOZER, 2005, p. 126. “Enquanto simples mudança na natureza do meio de comunicação o problema da escrita é idêntico ao da fixação do discurso em qualquer suporte exterior, seja a pedra, o papiro ou o papel, que é diferente da voz humana. Esta inscrição, que substitui a expressão vocal imediata, fisionômica ou gestual, é em si mesma uma realização cultural tremenda. O fato humano desaparece. Agora, as ‘marcas’ materiais transportam a mensagem” (RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976. p. 38).

⁵⁴⁷ “A escrita suscita um problema específico, já que não é apenas a fixação de um discurso oral prévio, a inscrição da linguagem falada, mas é pensamento humano diretamente trazido à escrita sem o estágio intermediário da linguagem falada. A escrita toma o lugar da fala” (RICOEUR, 1976, p. 40).

⁵⁴⁸ RICOEUR, 1976, p. 41.

⁵⁴⁹ RICOEUR, 1976, p. 41.

⁵⁵⁰ RICOEUR, 1976, p. 41.

⁵⁵¹ VANHOOZER, 2005, p. 127. “Enquanto o discurso falado se dirige a alguém que é previamente determinado pela situação dialógica – é dirigido a ti, segunda pessoa –, um texto escrito dirige-se a um leitor desconhecido [...] Porque o discurso está agora ligado a um suporte material, torna-se mais espiritual, no sentido de que é libertado da estreiteza da situação face a face” (RICOEUR, 1976, p. 42). A tarefa hermenêutica não deveria “reger-se pela compreensão do endereçado original do texto. Semelhante tarefa é, como convincentemente demonstrou Gadamer, concebida de um modo totalmente errado. As cartas de Paulo não são menos dirigidas a mim do que aos Romanos, aos Gálatas, aos Coríntios e aos Efésios. Só o diálogo tem um ‘tu’, cuja identificação precede o discurso. O sentido de um texto está aberto a quem quer que possa ler” (RICOEUR, 1976, p. 105).

autonomia semântica tripla: ele é independente de seu autor, de seu público original e de seu referente original. Graças à escrita”⁵⁵².

Ao destacar a importância da autonomia semântica do texto para a hermenêutica, Ricoeur, porém, ressalva que

a despsicologização da interpretação não implica que a noção de significação autoral tenha perdido a sua significação. Aqui, mais uma vez, uma concepção não dialética da relação entre eventos e sentido tenderia a opor uma alternativa à outra. Por um lado, teríamos o que W. K. Wimsatt chama de falácia intencional, que sustenta a intenção do autor como o critério para qualquer interpretação válida do texto. E, por outro, o que eu chamaria, de um modo simétrico, a falácia do texto absoluto: a falácia da hipostasiação do texto como uma entidade sem autor. Se a falácia intencional passa por alto a autonomia semântica do texto, a falácia contrária esquece que num texto permanece um discurso dito por alguém, dito por alguém a mais alguém acerca de alguma coisa.⁵⁵³

Portanto, o significado autoral para Ricoeur é importante, mas ele se torna uma dimensão do próprio texto, na medida em que o autor não está disponível para ser interrogado.⁵⁵⁴ “O significado autoral é a contrapartida dialética da significação verbal e tem de construir-se em termos de reciprocidade”⁵⁵⁵. Além disso, o horizonte do texto inclui igualmente *sentido e referência*. Em primeiro lugar, o texto possui autonomia e goza de seu próprio *sentido*; um texto não é simplesmente uma sequência de palavras e orações, mas uma “composição”, uma obra com um estilo e um gênero particulares, uma obra verbal.⁵⁵⁶ Por isso, a *estrutura* de um texto impõe certos limites à interpretação.⁵⁵⁷ O círculo hermenêutico

⁵⁵² VANHOOZER, 2005, p. 127. “Mais uma vez, a dialética da significação e acontecimento é exibida na sua plenitude pela escrita. O discurso é revelado como discurso pela dialética do endereço que é, simultaneamente, universal e contingente. Por um lado, é a autonomia semântica do texto que abre o âmbito de leitores potenciais e, por assim dizer, cria o auditório do texto. Por outro lado, é a resposta do auditório que torna o texto importante e, por conseguinte, significativo”. “Segue-se que o problema da apropriação do sentido do texto se torna tão paradoxal como o da autoria. O direito do leitor e o direito do texto convergem numa importante luta, que gera a dinâmica total da interpretação. A hermenêutica começa onde o diálogo acaba” (RICOEUR, 1976, p. 43).

⁵⁵³ RICOEUR, 1976, p. 41-42.

⁵⁵⁴ “O fato é que o autor já não pode ‘resgatar’ a sua obra, para evocar a imagem de Platão [...] A sua intenção é-nos muitas vezes desconhecida, por vezes redundante, às vezes inútil e, outras vezes até prejudicial no tocante à interpretação do sentido verbal da sua obra. Mesmo nos melhores casos, deve-se avaliar à luz do próprio texto” (RICOEUR, 1976, p. 87).

⁵⁵⁵ RICOEUR, 1976, p. 42.

⁵⁵⁶ VANHOOZER, 2005, p. 127.

⁵⁵⁷ “Se é verdade que há sempre mais de um modo de construir um texto, não é verdade que todas as interpretações sejam iguais. O texto apresenta um campo limitado de construções possíveis. A lógica da validação permite-nos girar entre os dois limites do dogmatismo e do ceticismo. É sempre possível argumentar a favor de ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se tal acordo ficar para além do nosso alcance imediato” (RICOEUR, 1976, p. 91).

não é um círculo vicioso⁵⁵⁸, pois as pressuposições do leitor podem ser “verificadas” em relação às características formais do texto (estilo, sintaxe, estrutura).⁵⁵⁹

Em segundo lugar, por causa de sua autonomia em relação a seu contexto original, o texto também tem uma *referência* (aquilo sobre o que está falando) que lhe é própria.⁵⁶⁰ Com a escrita, não existe mais uma situação comum; o contexto original do texto pode estar muito longe do contexto contemporâneo do leitor.⁵⁶¹ Ainda assim, é exatamente a abolição da referência ostensiva (o gesto de apontar e dizer “este aqui”) que é a condição de uma referência de segunda ordem: “a incapacidade de um texto de nos mostrar *sobre* o que está falando revela-se a condição para sua capacidade de projetar um ‘mundo’”⁵⁶². Dessa forma, Ricoeur acredita que os intérpretes não encontram uma mente *atrás* do texto; em vez disso, encontram uma maneira possível de olhar para as coisas, um mundo possível, *na frente do* texto.⁵⁶³ Assim, “a fusão de horizontes é uma questão de decodificar o sentido do texto e de revelar seu referente”⁵⁶⁴.

⁵⁵⁸ A principal premissa do livro de Grant Osborne “é a de que a interpretação bíblica gera uma ‘espiral’ que vai do texto ao contexto [...]. Desde a Nova Hermenêutica, os estudiosos do assunto sempre gostam de descrever um ‘círculo hermenêutico’ dentro do qual nossa interpretação do texto faz com que ele também nos interprete. Todavia, um círculo fechado é algo perigoso, pois a prioridade do texto se perde na *gestalt* compartilhada do ‘evento linguístico’ [...] Não se trata de andar por um círculo fechado que nunca poderá detectar o verdadeiro significado, mas de movimentar-se por uma espiral, aproximando-se cada vez mais do significado pretendido de um texto [...] a espiral é um cone, não algo que sobe espiralando indefinidamente” (OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. Tradução de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes e Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 27).

⁵⁵⁹ Embora Ricoeur recorra primordialmente às técnicas estruturalistas, ele acredita que elas erram ao se estender demais no nível da análise do interior do texto: uma coisa é dissecar um texto como se ele fosse um objeto inerte, expondo cientificamente suas peças gramaticais e explicando seus códigos literários; “outra, completamente diferente, é tratar o texto como um objeto dinâmico que de fato alcança e transforma o mundo do leitor” (VANHOOZER, 2005, p. 127).

⁵⁶⁰ VANHOOZER, 2005, p. 127. “Da mesma maneira que o texto liberta a sua significação da tutela da intenção mental, liberta também a sua referência dos limites da referência situacional” (RICOEUR, 1976, p. 47).

⁵⁶¹ “A ausência de uma situação comum gerada pela distância espacial e temporal entre o escritor e o leitor; o cancelamento do aqui e agora absoluto pela substituição das marcas externas materiais para a voz, a face e o corpo do locutor como a origem absoluta de todos os lugares no espaço e no tempo; e a autonomia semântica do texto que o separa do presente do escritor e o abre a um âmbito indefinido de leitores potenciais num tempo indeterminado – todas estas alterações da constituição temporal do discurso se refletem em alterações paralelas do caráter ostensivo da referência” (RICOEUR, 1976, p. 47).

⁵⁶² VANHOOZER, 2005, p. 127. “Nesse sentido, Heidegger diz com razão, na sua análise do *Verstehen* em *Ser e Tempo*, que o que primeiro entendemos num discurso não é outra pessoa, mas um ‘projeto’, isto é, o esboço de um novo modo de estar-no-mundo. Só a escrita [...] ao libertar-se não só do seu autor e do seu auditório originário, mas da estreiteza da situação dialógica, revela este destino do discurso como projetando um mundo” (RICOEUR, 1976, p. 49).

⁵⁶³ RICOEUR, 1976, p. 99.

⁵⁶⁴ VANHOOZER, 2005, p. 128. “A interpretação [...] corresponde aos dois aspectos do texto: explicar a estrutura do texto como obra escrita e responder ao mundo que a obra medeia e revela. Um texto, então, é como uma partitura; ela pode ser analisada [...], ou pode ser executada. Entretanto, apenas analisar a partitura ainda não é interpretá-la: ‘A leitura é como a execução de uma partitura; ela marca a realização, a encenação, das possibilidades semânticas do texto’ [...] o texto apresenta alguma coisa determinada a ser encenada, enquanto, ao mesmo tempo, deixa algumas escolhas para o executante” (VANHOOZER, 2005, p. 128).

Segundo Ricoeur, há quem pense que a apropriação do sentido de um texto por um leitor efetivo colocaria a interpretação sob o império das capacidades finitas da compreensão desse leitor; ora, semelhante objeção fez-se muitas vezes contra todas as variedades de hermenêutica existencial.⁵⁶⁵ Tal

objeção pode eliminar-se se nos lembrarmos de que o que se faz “apropriação nossa” não é algo de mental, não é a intenção de outro sujeito, presumivelmente escondido por trás do texto, mas o projeto de um mundo, a proposição de um modo de ser no mundo, que o texto desvela diante de si mesmo, mediante as suas referências não ostensivas. Em vez de afirmar que um sujeito já senhor do seu próprio modo de estar-no-mundo projeta o *a priori* da sua auto-compreensão no texto e a julga descobrir no texto, digo que a interpretação é o processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser – ou, se preferirmos Wittgenstein a Heidegger, de novas formas de vida – proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer. Se a referência do texto é o projeto de um mundo, então não é o leitor que primeiramente a si mesmo se projeta. O leitor é antes alargado na sua capacidade de auto-projeção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser.

A apropriação deixa, assim, de surgir como uma espécie de posse, como um modo de agarrar as coisas; implica antes um momento de despojamento do ego egoísta e narcisista [...] Nesta auto-compreensão, eu oporia o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um Si mesmo ao ego.⁵⁶⁶

Jorge Garcia distingue entre as entidades por meio das quais um texto é feito (como as marcas pretas num papel branco) e o próprio texto (uma mensagem verbal) para ressaltar que as causas que as explicam não são necessariamente as mesmas.⁵⁶⁷ Segundo Vanhoozer, o “sentido do texto” é logicamente inseparável da “intenção do autor”: “a menos que possamos relacionar um conjunto de signos a alguém que pretenda transmitir algum significado por meio deles, não somos sequer capazes de determinar se eles têm um potencial de sentido”⁵⁶⁸. Ele alega que o significado de uma sequência de palavras depende da capacidade de alguém de relacioná-las a um autor histórico.⁵⁶⁹ Jorge Garcia reforça essa tese sustentando que os textos fora da história são mudos, pois para que as entidades adquiram significado e se tornem

⁵⁶⁵ RICOEUR, 1976, p. 105.

⁵⁶⁶ RICOEUR, 1976, p. 106. Nicholas Wolterstorff contesta a noção de autonomia do texto proposta por Ricoeur alegando que, ao imaginar que sentido um texto pode transmitir, o que se faz, na verdade, é imaginar o que alguém poderia dizer exatamente com as mesmas palavras. Referindo-se à analogia de Ricoeur sobre o intérprete que executa um partitura, Wolterstorff observa que o que realmente acontece na “interpretação da execução” é que o intérprete pergunta: “o que alguém que compartilha de minhas convicções quis dizer com essas palavras?” Em suma, longe de ser autônomo, “o sentido do texto” revela ser o sentido que “as palavras teriam se nós tivéssemos sido seus autores” (VANHOOZER, 2005, p. 130).

⁵⁶⁷ GARCIA, Jorge. Can There Be Texts Without Historical Authors? *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 31, n. 3, July 1994. p. 247.

⁵⁶⁸ VANHOOZER, 2005, p. 129.

⁵⁶⁹ VANHOOZER, 2005, p. 129.

signos, e os signos venham a compor os textos, eles precisam ser escolhidos e dotados de significado em determinados arranjos em algum momento da história.⁵⁷⁰

Sallie McFague discute essa questão de significado indeterminado e indecibilidade do texto. Para ela, a Bíblia, como todo escrito, fala *obliquamente*, por metáforas, pois tanto a razão como a revelação não escapam da teia da escrita; as metáforas bíblicas criam um modelo, uma forma de ver Deus, que em alguns casos pode ser opressivo ou antiquado.⁵⁷¹ A intertextualidade é outro conceito que questiona a ideia de que um texto tenha um significado idêntico a si próprio: “por exemplo, o salmo 22 significa uma coisa por si próprio; outra, quando lido junto com os outros salmos; e outra, ainda, quando citado por Jesus”⁵⁷². Conseqüentemente, o significado de um texto nunca está totalmente presente; ele está sempre em um processo de se formar, deformar e reformar.⁵⁷³

Vanhoozer afirma que se existe um significado determinado nos textos, isso é algo que está fundamentalmente ligado à questão sobre haver, ou não, um significado determinado para a vida humana: “na base das disputas atuais sobre a hermenêutica, encontramos não apenas uma disputa epistemológica sobre os objetivos da interpretação, mas uma disputa ética sobre os objetivos da vida”⁵⁷⁴. Pode ser que os intérpretes não saibam tudo, mas eles frequentemente sabem *o suficiente* – o suficiente para entender um texto e responder a ele apropriadamente; é preciso saber distinguir entre a *inesgotabilidade* do significado e sua *indeterminação*.⁵⁷⁵ Para Vanhoozer, embora uma interpretação possa não ser arbitrária, ela é passível de revisão e é incompleta: os filósofos são irrealistas se esperam que a linguagem seja coerentemente unívoca, “e os comentaristas são irrealistas quando buscam reduzir a

⁵⁷⁰ GARCIA, 1994, p. 252. “Aos anteriores excessos de explicações psicológicas e sociológicas seguiu-se uma onda de ‘anti-historicismo’. Para a nova atitude explicativa, um texto não é primordialmente uma mensagem dirigida a um âmbito específico de leitores e, neste sentido, não é um segmento numa cadeia histórica; na medida em que é um texto, constitui uma espécie de objeto atemporal que, por assim dizer, cortou os seus laços com todo o desenvolvimento histórico. O acesso à escrita implica a superação do processo histórico, a transferência do discurso para uma esfera da idealidade que permite um alargamento indefinido da esfera da comunicação” (RICOEUR, 1976, p. 103).

⁵⁷¹ McFAGUE, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress, 1987. p. xi.

⁵⁷² VANHOOZER, 2005, p. 165.

⁵⁷³ TAYLOR, Mark C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. p. 179.

⁵⁷⁴ VANHOOZER, 2005, p. 170.

⁵⁷⁵ “Tome-se, por exemplo, a metáfora dominical: ‘Pai Nosso que estais no céu’. Segundo Ricoeur, ‘as verdadeiras metáforas não são traduzíveis [...] Isso não quer dizer que não possam ser parafraçadas, apenas que tal paráfrase é infinita e incapaz de esgotar o significado inovador’. [...] Janet Martin Soskice observa que entender Deus como Pai pode não produzir um único sentido correto, e certamente não produz um sentido literal, mas dá origem a um modelo relativamente estável que exerce uma função ‘reguladora’ para a linguagem e o pensamento subsequentes sobre Deus. Em certos aspectos (e.g., no que tange à origem ou criação, proteção e providência), Deus é nosso Pai” (VANHOOZER, 2005, p. 171-172). “Derrida equivocadamente tenta derivar conclusões ontológicas de um problema epistemológico” (VANHOOZER, 2005, p. 249).

narrativa bíblica ou ‘àquilo que ela ensina’ ou ‘àquilo que realmente aconteceu’⁵⁷⁶. Ora, os textos não transmitem significados apenas de uma maneira, de forma que possam simplesmente ser reduzidos a um único nível (literal, unívoco); ao contrário, os textos são atos comunicativos que podem ser descritos em diversos níveis.⁵⁷⁷

3.4 Desfazendo o leitor

É sabido que aquilo que é encontrado nos textos depende de quem lê e de seu contexto, pois a leitura nunca é desinteressada.⁵⁷⁸ Como observa Moore, hoje em dia não são os textos bíblicos que precisam de desmistificação, e, sim, as maneiras de lê-los.⁵⁷⁹ Os primeiros críticos da resposta do leitor eram conservadores em relação ao papel que atribuíam aos leitores reais, pois eles confinavam sua atenção ao leitor implícito, isto é, ao leitor no texto: o significado textual está codificado, “mas existe em um estado de animação suspensa até que seja lido. A leitura desperta, por assim dizer, a mensagem adormecida”⁵⁸⁰. No entanto, os críticos radicais da resposta do leitor discordam dessa postura, dizendo que essa

⁵⁷⁶ VANHOOZER, 2005, p. 172. “Wittgenstein chamou a atenção para o fato de que as palavras têm ‘bordas ásperas’; até mesmo a linguagem ‘literal’ raramente é clara e precisa” (VANHOOZER, 2005, p. 172). “*Idólatra não é a crença em uma única interpretação correta, mas, sim, a convicção de que ela é nossa posse exclusiva [...] Neste ponto, eu gostaria de recomendar a desconstrução como uma objeção permanente ao orgulho interpretativo [...] Assim como a Lei, que nos faz lembrar da insuficiência de nossa santificação, a desconstrução nos faz lembrar da insuficiência de nossa interpretação*” (VANHOOZER, 2005, p. 223-224).

⁵⁷⁷ VANHOOZER, 2005, p. 172. “Uma vez que cada pessoa da Trindade oferece uma perspectiva diferente do único Deus verdadeiro, então pode haver uma pluralidade limitada de perspectivas sobre o significado. Embora o conhecimento exaustivo sobre Deus esteja além de nosso alcance, nossas limitações não nos impedem, baseados na auto-comunicação de Deus, de dizer determinadas coisas concretas (e.g., ‘Deus é amor’; ‘Jesus Cristo é o único Filho de Deus’). A possibilidade de conhecimento mediado ou revelado situa-se em nítido contraste com a dicotomia estéril entre o conhecimento absoluto (dogmatismo interpretativo) ou o ceticismo absoluto (ateísmo interpretativo). Essa atitude pode ser chamada de ‘fideísmo crítico’. Ela harmoniza-se com a hermenêutica agostiniana [...]: ‘Acreditamos a fim de entender’. Para ser exato, podemos acreditar na possibilidade de interpretações corretas; no entanto, ao mesmo tempo, é preciso que as sujeitemos à crítica, percebendo que nenhum conjunto de categorias descritivas pode traduzir a complexa realidade de significado (ou de Deus) com outra adequação que não seja relativa” (VANHOOZER, 2005, p. 191).

⁵⁷⁸ “Rudolf Bultmann argumentou na década de 1950 que todos os leitores abordam o texto bíblico com determinadas pressuposições em mente [...] Para ele, a busca religiosa é motivada por um interesse no significado da existência humana. Lemos a Bíblia para aprendermos quais as possibilidades que estão abertas para nós como seres humanos. O interesse de Bultmann na amplitude das possibilidades humanas acaba dando origem à sua teoria de interpretação existencialista, que levava, por sua vez, à leitura da Bíblia como coleção de mitos cuja mensagem real pertencesse à existência humana, e não a Deus, concebido como algum ser sobrenatural” (VANHOOZER, 2005, p. 183).

⁵⁷⁹ MOORE, Stephen. *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven, London: Yale University Press, 1989. p. 66. Alguns exegetas “acolhem a desmitificação que Derrida faz do mito da erudição objetiva. Para esse grupo, a desconstrução é libertadora em sua crítica aos sistemas totalitários de interpretação” (VANHOOZER, 2005, p. 210).

⁵⁸⁰ VANHOOZER, 2005, p. 178. Wolfgang Iser argumenta que o significado de um texto depende da criatividade do leitor ao preencher as suas “lacunas”, as áreas de indeterminação; mesmo assim, a natureza de sua participação é regida pelo texto (VANHOOZER, 2005, p. 180).

perspectiva coloca o leitor em escravidão em relação ao texto, quando não em relação ao autor.⁵⁸¹ Para eles, que argumentam que tanto o conhecimento literário quanto o científico são, essencialmente, uma função de interesses da comunidade, “fatos” são os resultados de uma prática interpretativa, e não sua base; a leitura é sempre moldada pela comunidade.⁵⁸²

Para Vanhoozer, o sentido de um texto – o “quê” do discurso – está incompleto sem uma referência, sem um “sobre o quê”; ou seja, a resposta do leitor não está limitada a “criar o sentido” do texto, mas ela inclui a resposta do leitor ao sentido que acaba sendo criado.⁵⁸³ Por isso, Ricoeur acusa as leituras estruturalistas de criar atalhos no processo de interpretação ao permanecerem no nível da explicação, em vez de forçar a compreensão. “Elas explicam os traços formais do texto, mas deixam de se envolver com o assunto do texto”⁵⁸⁴. Para Ricoeur, a obra do leitor não termina com a aplicação, mas com a apropriação.⁵⁸⁵ É por meio do entendimento dos mundos, reais e possíveis, abertos pela linguagem, que se pode chegar a um melhor entendimento de si mesmo.⁵⁸⁶ Os textos podem, portanto, “colidir com o mundo do leitor e transformá-lo; eles possuem uma verdadeira força centrífuga. Assim, a leitura começa

⁵⁸¹ VANHOOZER, 2005, p. 178. Umberto Eco acredita que nos últimos anos os direitos do usuário foram excessivamente enfatizados. Embora não descarte, de maneira alguma, a atividade do leitor, Eco argumenta que os intérpretes deveriam estar interessados em algo mais do que suas próprias agendas. Interpretar um texto criticamente significa lê-lo a fim de descobrir junto com as reações do leitor alguma coisa sobre a natureza do texto (ECO, Umberto. *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1990. p. 57).

⁵⁸² A física, por exemplo, não é mais privilegiada do que a poesia quando se trata de representar o “real”; na verdade, ambas são vistas como produtos de práticas sociais que, por sua vez, são gerados por interesses diferentes (VANHOOZER, 2005, p. 202). Mas, então, como os textos podem (se é que podem) contestar, e talvez transformar, o leitor e a comunidade interpretativa? É difícil perceber de que maneira seria possível explicar, por exemplo, “a experiência de Lutero como leitor das Escrituras – a alegria de descobrir algo novo, a contestação das convenções hermenêuticas de sua comunidade [...] Por que a leitura é uma potencialidade perigosa e devastadora? Por que algumas sociedades possuem um índice, uma lista, não de livros prescritos, mas de livros proscritos?” (VANHOOZER, 2005, p. 204).

⁵⁸³ VANHOOZER, 2005, p. 181-182.

⁵⁸⁴ VANHOOZER, 2005, p. 182.

⁵⁸⁵ “Não é a intenção do autor, que se encontra supostamente oculta por detrás do texto; não é a situação histórica comum ao autor e aos seus leitores originais; não são as expectativas ou sentimentos desses leitores originais; nem sequer a auto-compreensão que de si tinham como fenômenos históricos e culturais. Aquilo de que importa apropriar-se é o sentido do próprio texto, concebido de um modo dinâmico como a direção do pensamento aberta pelo texto. Por outras palavras, aquilo que de que importa apropriar-se nada mais é do que o poder de desvelar um mundo, que constitui a referência do texto [...] Se se pode dizer que coincidimos com alguma coisa não é com a vida interior do outro ego, mas com o desvelamento de um modo possível de olhar para as coisas, que é o genuíno poder referencial do texto” (RICOEUR, 1976, p. 104).

⁵⁸⁶ RICOEUR, Paul. Myth as the Bearer of Possible Words. In: KEARNEY, Richard (Ed.). *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press, 1984. p. 45. “O laço entre o desvelamento e a apropriação é na minha opinião a pedra angular de uma hermenêutica que pretenda superar as deficiências do historicismo e permanecer fiel à intenção original da hermenêutica de Schleiermacher. [...] Compreender um autor melhor do que ele a si próprio se poderia entender é exibir o poder de desvelamento implicado no seu discurso para além do horizonte limitado da sua própria situação existencial” (RICOEUR, 1976, p. 104).

a assumir a aparência de uma luta entre os objetivos do texto e os objetivos do leitor”⁵⁸⁷. Embora possa ser dito que o mundo do texto literário é autônomo em relação a preocupações como a psicologia, a moralidade ou a religião, nem todos os textos almejam ser “literários”.⁵⁸⁸ Nesse sentido, C. S. Lewis faz a importante observação de que aqueles que falam em ler a Bíblia como literatura querem dizer lê-la sem se preocupar com a principal coisa de que ela trata; como ler Burke sem interesse por política, ou ler Eneida sem interesse por Roma.⁵⁸⁹ Na mesma linha, Karl Barth questiona os intérpretes históricos que não leem a Bíblia de forma suficientemente crítica, “visto que perdem o teológico por se concentrarem no processo de composição do texto”⁵⁹⁰.

Os críticos pós-modernos podem ter acertado quando disseram que a crítica histórica é, de certa forma, imperialista e sexista, pois o modelo surgiu não só de um ambiente europeu, mas também de um ambiente masculino europeu.⁵⁹¹ Sob o disfarce da neutralidade, o modelo crítico-histórico, na verdade, *desumanizou* o leitor, exigindo que todos os comprometimentos e fatores contextuais fossem colocados de lado antes que a tarefa de interpretação bíblica pudesse começar. Assim, os pós-modernos acusam os críticos históricos de aprisionarem o texto na camisa-de-força acadêmica dos valores europeus liberal-democráticos.⁵⁹² Vanhoozer, no entanto, afirma que os críticos ideológicos da Pós-modernidade foram além. Para eles,

o gênero é muito mais um construto social do que uma constante biológica, um produto da linguagem dos textos. “Ele” – o pronome masculino singular de terceira pessoa – é muito mais do que uma parte da fala. Seu uso sistemático para se referir conjuntamente a homens e mulheres é um instrumento político para a opressão das mulheres e, na verdade, para sua negação.

A crítica feminista e desconstrucionista, ambas surgidas na década de 1960, compartilham diversas preocupações imbricadas [...] Leitores feministas são críticos de ideologia que desfazem as hierarquias textuais lendo ao revés, isto é, expõem o mundo do texto como um efeito de retórica, em vez de um quadro da realidade.⁵⁹³

⁵⁸⁷ VANHOOZER, 2005, p. 182. “Uma hermenêutica narcisista tem pouca chance de expandir o autoconhecimento de uma pessoa ou de alcançar a verdadeira libertação” (VANHOOZER, 2005, p. 221).

⁵⁸⁸ VANHOOZER, 2005, p. 186. Stephen Moore chegou a afirmar certa vez que a teoria do leitor nos estudos literários é uma caixa de Pandora no interior da qual os críticos literários iniciantes da Bíblia (entre os quais o próprio Moore se colocou) mal começaram a olhar (MOORE, 1989, p. 107).

⁵⁸⁹ LEWIS, C. S. *Reflections on the Psalms*. London: Geoffrey Bles, 1958. p. 2-3.

⁵⁹⁰ VANHOOZER, 2005, p. 186. A inadequação da hermenêutica liberal repousa numa visão liberal acerca das Escrituras – uma ênfase tão grande na humanidade das palavras a ponto da Palavra divina ficar prejudicada – e numa visão liberal sobre autoridade religiosa, que, em última instância, acaba sendo a razão humana. O resultado disso é a autonomia, ou idolatria, do indivíduo; ou seja, cada um diz a Deus o que na Escritura é, e o que não é, Palavra de Deus (FEE, Gordon D. *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991. p. 40).

⁵⁹¹ VANHOOZER, 2005, p. 193.

⁵⁹² VANHOOZER, 2005, p. 193.

⁵⁹³ VANHOOZER, 2005, p. 200-201.

Ora, será que o cânone pode ser aprisionado por uma comunidade ideológica?⁵⁹⁴ É claro que o conflito das comunidades interpretativas não é novo. Os primeiros cristãos afirmavam ter encontrado em Cristo a chave interpretativa para as Escrituras hebraicas. No entanto, por volta do século VXI, havia diversas comunidades que reivindicavam o título de “cristãs”. Em 1546, no Concílio de Trento, a Igreja Católica Romana declarou que, com relação aos assuntos da fé e da moralidade, ninguém poderia ousar contestar a interpretação da igreja institucional, cuja tarefa é determinar o verdadeiro sentido das Sagradas Escrituras.⁵⁹⁵ Esse privilégio interpretativo para a hierarquia eclesiástica foi exatamente o que Martinho Lutero e Calvino contestaram, afirmando que as Escrituras legitimam sua própria autoridade: a Escritura interpreta a Escritura.⁵⁹⁶

Mas e se o que é considerado ideológico é o próprio texto bíblico? Bom, dizer que a Bíblia é literatura ideológica não é algo necessariamente pejorativo, pois a ideologia denota os sistemas de pressupostos e convicções contra os quais tudo na história é avaliado.⁵⁹⁷ Para Meir Sternberg, a ideologia de um texto está relacionada com a visão de mundo que ele apresenta a seu leitor, pois é um dogma da escrita que a representação nunca esteja dissociada da valoração.⁵⁹⁸ Se a Bíblia representa “a ideologia *divina*, ela não precisa ser considerada opressiva ou contrária à ética”⁵⁹⁹. É óbvio que falar de ideologia, em vez de teologia da Bíblia, atrai a atenção para os aspectos sociais e políticos do pensamento bíblico. Assim, uma maneira de “desfazer” a Bíblia é expor suas ideias como historicamente condicionadas pelas lutas sociopolíticas do passado.⁶⁰⁰ Mas quem exatamente se beneficia de uma ideologia que enfatiza a autoridade das leis de Deus (Dt 4.1-40) e também uma preocupação com os pobres

⁵⁹⁴ “A pós-modernidade não significa o fim de toda a autoridade, apenas das normas universais; [...] A interpretação é regulada pela autoridade de normas baseadas na comunidade [...] [Mas] *para o que apelamos quando o contexto, e não o texto, é o opressor?* Será que os profetas pós-modernos nos libertaram do cativeiro do cânone apenas para nos escravizar em relação aos interesses dominantes da comunidade interpretativa?” (VANHOOZER, 2005, p. 201-202).

⁵⁹⁵ VANHOOZER, 2005, p. 206.

⁵⁹⁶ VANHOOZER, 2005, p. 206. Para Scholz, “a Bíblia não se contradiz e interpreta a si mesma. Ela tem uma unidade orgânica. Existe unidade na diversidade: muitas vozes, mas, em seu todo, um som harmônico” (SCHOLZ, 2006, p. 16).

⁵⁹⁷ MOORE, 1989, p. 56.

⁵⁹⁸ STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. p. 37.

⁵⁹⁹ VANHOOZER, 2005, p. 211.

⁶⁰⁰ VANHOOZER, 2005, p. 211. “Os colonizadores têm, ao longo da história, recorrido à Bíblia para justificar a anexação territorial [...] Não obstante, os despossuídos identificaram-se com outro momento na história de Israel: o êxodo do Egito [...] David Jobling vê uma conexão entre a desconstrução e a teologia da libertação: os dois movimentos criticam qualquer teologia que finja ser universalmente aplicável, esquecendo que as ideias emergem de um contexto sócio-histórico específico” (VANHOOZER, 2005, p. 214-215).

(15.7-11)? Os Dez Mandamentos (5.6-21) são do interesse de quem? “Poder-se-ia argumentar que os Dez Mandamentos são do interesse de *todos*”⁶⁰¹.

Segundo Vanhoozer, o que Derrida pretende desfazer é qualquer leitura que reprima “a outridade – do texto, dos diferentes contextos – a bem de uma interpretação totalizante”⁶⁰², ou seja, que afirma ser exaustiva e abrangente. Assim, fazer justiça ao texto como “o outro” significa desfazer qualquer tentativa de entendê-lo, pois compreender é “tomar para si” – o clássico gesto egoísta, não ético.⁶⁰³ Mas de que maneira pode-se realmente dizer que o crítico pós-moderno respeita “o outro”, se a presença dele é sempre adiada, se aquilo que ele diz é sempre indecível?⁶⁰⁴ “Felizmente, existe uma alternativa entre o absolutamente cognoscível e o absolutamente indecível. Um medo adequado do outro, do *autor*, é o verdadeiro começo do conhecimento literário”⁶⁰⁵.

3.5 Ressuscitando o autor

Para Steiner, a ideia de uma “poética secular” – de um encontro com a linguagem e a literatura que permaneça apenas nesse nível –, embora não seja necessariamente autocontraditória, mesmo assim deixa de explicar como e por que as palavras podem informar e transformar alguém.⁶⁰⁶ As pessoas leem, ouvem música e apreciam a arte a fim de encontrar alguma coisa a mais do que signos, sons e formas; “nós dependemos de um ‘espírito’ – uma ‘presença real’, mediada para nós *por meio de* signos, sons e formas”⁶⁰⁷. Como Steiner acredita que o repúdio essencial que jaz no empreendimento desconstrucionista é teológico, ele alega que essa fé “na descrença” só pode ser contraposta por outro tipo de fé.⁶⁰⁸ Assim, o anúncio feito por Derrida da morte do significado alerta para o laço indispensável entre teoria literária e teologia: “*A desconstrução, de maneira completamente inadvertida e não sem*

⁶⁰¹ VANHOOZER, 2005, p. 214.

⁶⁰² VANHOOZER, 2005, p. 225.

⁶⁰³ VANHOOZER, 2005, p. 225.

⁶⁰⁴ “Seria possível que, apesar da retórica sobre ética, os críticos pós-modernos na verdade tivessem receio de encontrar o outro? E o que mais é o medo de entrar em contato com o outro – seja pessoa ou texto – senão o medo de que esse contato possa nos mudar, o medo de que *nós* possamos ser ‘desfeitos’?” (VANHOOZER, 2005, p. 227).

⁶⁰⁵ VANHOOZER, 2005, p. 227.

⁶⁰⁶ VANHOOZER, 2005, p. 230.

⁶⁰⁷ VANHOOZER, 2005, p. 230.

⁶⁰⁸ SCOTT, Nathan A. Jr. Steiner on Interpretation. In: _____ (Ed.); SHARP, Ronald A. (Ed.). *Reading George Steiner*. London, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994. p. 4.

alguma ironia, prova que Deus é a condição para a possibilidade de significado e interpretação”⁶⁰⁹. Vanhoozer prossegue:

A linguagem é uma capacidade concedida por Deus que possibilita aos seres humanos se relacionarem com Deus, com o mundo e uns com os outros. De maneira específica, a linguagem envolve um tipo de relacionamento com Deus, com o mundo e com os outros que produz o conhecimento pessoal. Isto é, a linguagem deveria ser vista como o meio mais importante de comunicação e de comunhão. Em Gênesis 2, por exemplo, Deus e Adão se relacionam por meio da linguagem. Adão também se relaciona com seu mundo usando a linguagem para nomear os animais (Gn 2.19,20), uma cena extraordinária que mostra como os humanos fazem distinções e conexões que igualmente inventam e descobrem o mundo. Tendo em vista a centralidade nas Escrituras não só da nomeação, mas de outros usos da linguagem (e.g., louvar, profetizar, prometer, pregar, etc.), e tendo em vista as muitas passagens bíblicas sobre o uso correto da língua (e.g., Tiago 3), está claro que Deus considera os falantes responsáveis pelo que falam. Mais importante ainda, a Bíblia representa Deus como o falante preeminente. Boa parte daquilo que ele faz assume a forma de fala: prometer, perdoar, ordenar, e assim por diante. O Deus das Escrituras cristãs é um Deus que se relaciona com os seres humanos em grande parte por meio de comunicação verbal. É claro que Deus pode corporificar sua Palavra com uma completude impossível aos humanos: a Palavra de Deus tornou-se carne. *Dessa forma, a Palavra de Deus é algo que Deus diz, algo que Deus faz e algo que Deus é.*⁶¹⁰

Consequentemente, como seres criados à imagem de Deus, Vanhoozer alega que os humanos têm a capacidade de se comunicar e entender, embora, assim como ocorreu com todas as outras capacidades humanas, a comunicação também tenha sido afetada pela Queda; mesmo assim, é correto afirmar que os humanos têm não apenas a “dignidade da causalidade” (Pascal), mas também a *dignidade da atuação comunicativa*.⁶¹¹ Com esse privilégio da linguagem, vem a responsabilidade, e o Antigo Testamento mostra de que forma o destino dos indivíduos e das nações depende da maneira pela qual as pessoas respondem à mensagem de Deus que vem por meio da Lei e dos Profetas. A pressuposição subjacente à história de Israel, e à história da humanidade como um todo, é que os humanos são capazes de entender a Palavra de Deus e as palavras em geral.⁶¹² “O Novo Testamento vai além: ele retrata a linguagem como possuidora do poder de transformar a vida das pessoas”⁶¹³.

⁶⁰⁹ VANHOOZER, 2005, p. 231.

⁶¹⁰ VANHOOZER, 2005, p. 239-240.

⁶¹¹ VANHOOZER, 2005, p. 240. Assim como a mente, outra dotação divina, a linguagem foi projetada por Deus para ser usada de determinadas maneiras. Da mesma forma que no ser humano a função adequada das faculdades cognitivas, por exemplo, é produzir crença verdadeira, a função adequada das faculdades comunicativas é produzir interpretação verdadeira – o entendimento. Ocorre que de acordo com a doutrina cristã da Queda, nem as faculdades humanas nem o ambiente estão em perfeito funcionamento; o ambiente comunicativo é corrupto, repleto de pessoas que usam a linguagem como um instrumento de coerção, em vez de comunicação e comunhão. Ainda assim, é possível acreditar que “quando encontramos uma oração, alguém está tentando se comunicar conosco” (VANHOOZER, 2005, p. 240-241).

⁶¹² VANHOOZER, 2005, p. 240.

⁶¹³ VANHOOZER, 2005, p. 240.

De acordo com a psicologia evolucionista, a linguagem é o produto casual da natureza; os propósitos primários da linguagem, assim como de todas as outras capacidades humanas, são a sobrevivência e a reprodução.⁶¹⁴ A linguagem é útil para se viver em harmonia com os outros, e viver em harmonia com os outros é útil para a sobrevivência (e para a reprodução). Para Vanhoozer, uma explicação evolucionista é incapaz de fornecer uma compreensão da linguagem como qualquer outra coisa que não seja instrumental.⁶¹⁵ É claro que do ponto de vista da teologia cristã, não se discute um retorno à inocência do Éden: a certeza cartesiana, um conhecimento absoluto fundamentado no sujeito do conhecimento, não é possível nem cristã pelos óculos da linguagem.⁶¹⁶ No entanto, às vezes é necessário reafirmar “banalidades”, tais como “o mundo é mais do que a consciência que dele tenho”⁶¹⁷.

Ricoeur focaliza a linguagem como “discurso”: alguma coisa dita a alguém sobre alguma coisa.⁶¹⁸ Assim, os textos são capazes de comunicar porque a escrita, de certa forma, preserva o discurso, sem alienar completamente os autores de seus leitores, tornando possível o significado partilhado.⁶¹⁹ Por isso, a teoria da interpretação de Ricoeur foi considerada o mais eficiente contraponto hermenêutico à desconstrução dentro da crítica pós-estrutural, pois enquanto Derrida vê a linguagem como um sistema auto-referencial sem um centro ou estrutura estável, Ricoeur vê a linguagem como uma estrutura que existe não para sua própria finalidade, mas para referir, ultrapassando a si própria, o mundo: “*o discurso tem um sentido (alguma coisa dita), uma referência (sobre alguma coisa), e um destino (para alguém)*”⁶²⁰.

Se para Derrida um autor não é a causa de um texto, mas seu efeito, Ricoeur, por sua vez, confirma a ênfase da filosofia dos atos de fala: a linguagem como prática social comunicativa.⁶²¹ De fato, seria razoável dizer que toda a filosofia de Ricoeur é uma investigação sobre como a linguagem pode exercer um efeito transformador sobre os leitores; “os textos, uma vez que podem nos tocar, têm uma força – semântica, e não física – que lhes é

⁶¹⁴ VANHOOZER, 2005, p. 241. Para uma defesa vigorosa de uma explicação evolucionária da linguagem: PINKER, Steven. *O Instinto da Linguagem: como a mente cria a linguagem*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 627 p.

⁶¹⁵ VANHOOZER, 2005, p. 241. Plantinga “observa que a evolução naturalística não fornece razão suficiente para acreditar que as faculdades cognitivas humanas produzam, na maior parte do tempo, crenças verdadeiras. Esta é a ‘dúvida de Darwin’: Darwin duvidava se o funcionamento da mente humana, desenvolvido da mente dos animais inferiores, é confiável” (VANHOOZER, 2005, p. 241).

⁶¹⁶ VANHOOZER, 2005, p. 243.

⁶¹⁷ VANHOOZER, 2005, p. 244. Ver MONTEFIORE, Alan. *Philosophy, Literature and the Restatement of a Few Banalities*. *Monist*, Buffalo, v. 69, n. 1, p. 56-67, Jan 1986.

⁶¹⁸ VANHOOZER, 2005, p. 252.

⁶¹⁹ VANHOOZER, 2005, p. 253.

⁶²⁰ VANHOOZER, 2005, p. 253.

⁶²¹ VANHOOZER, 2005, p. 253.

própria”⁶²². Embora separado de seu autor, o texto ainda possui uma “intenção”: o mundo projetado que ele propõe para consideração e relação. A questão que permanece é a de ser possível, ou não, descobrir esse mundo sem recorrer à noção do autor, pois, “em sentido estrito, os textos não têm intenções, nem agem”⁶²³.

Para Vanhoozer, o significado é uma “ação comunicativa tridimensional, com forma e substância (conteúdo proposicional), energia e trajetória (força ilocucionária) e teologia ou propósito final (efeito perlocucionário)”⁶²⁴. Esse modelo de significado associado à “ação” fornece a melhor explicação da possibilidade de significado estável e da capacidade transformativa dos textos; ele também acarreta uma visão da interpretação que dá primazia ao autor como agente comunicativo.⁶²⁵ Assim, investigar aquilo que o texto significa é perguntar o que o autor fez no texto, com ele e por meio dele; “*a possibilidade de atingir tal entendimento é a pressuposição da ação comunicativa*”⁶²⁶. Ou seja, “o significado está ‘lá’, inscrito no texto, anterior à leitura e à interpretação, e independente delas, em grande parte da mesma maneira que as ações humanas são o que são antes do trabalho investigativo e interpretativo do historiador.”⁶²⁷ Para Vanhoozer, portanto, o foco hermenêutico precisa estar na linguagem como ato de fala, que é um fenômeno mais do que natural, mais do que um mero ruído que passa pela traqueia de alguém, mais do que pode ser explicado pela física: a ação não “acontece”; ela é “feita”.⁶²⁸

Os intérpretes ganham conhecimento da intenção autoral não por meio de intuição, como na concepção romântica de Dilthey e Schleiermacher, mas, sim, por meio de inferência⁶²⁹; “*a intenção ainda é o fundamento, o fim e o guia da interpretação textual, mas agora não é um caso de consciência, mas de ação comunicativa*”⁶³⁰. Em primeiro lugar, a ação comunicativa, diferentemente da consciência, é de acesso público; em segundo lugar, a

⁶²² VANHOOZER, 2005, p. 253.

⁶²³ VANHOOZER, 2005, p. 255.

⁶²⁴ VANHOOZER, 2005, p. 258. “Austin distingue três coisas diferentes que fazemos com as palavras, três tipos de atos linguísticos: (1) o ato locucionário: enunciar palavras (e.g., dizer a palavra ‘olá’); (2) o ato ilocucionário: o que fazemos ao dizer alguma coisa (e.g., cumprimentar, prometer, ordenar, etc.); (3) o ato perlocucionário: o que provocamos ao dizer alguma coisa (e.g., persuadir, surpreender)” (VANHOOZER, 2005, p. 245).

⁶²⁵ VANHOOZER, 2005, p. 258.

⁶²⁶ VANHOOZER, 2005, p. 258.

⁶²⁷ VANHOOZER, 2005, p. 259.

⁶²⁸ VANHOOZER, 2005, p. 261.

⁶²⁹ “Derrida nos pede que escolhamos entre a alternativa da certeza absoluta e o total ceticismo [...] Podemos não ser capazes de ‘verificar’ que um falante tenha uma intenção específica, mas, diz Searle, podemos sabê-lo ‘de todos os tipos de forma’. Nosso conhecimento dos atos de texto pode não estar fundamentado em certezas metafísicas, mas isso não significa que não tenha qualquer base” (VANHOOZER, 2005, p. 249).

⁶³⁰ VANHOOZER, 2005, p. 264.

ação comunicativa é fixada não apenas na escrita, mas na história.⁶³¹ Entretanto, onde o agente sai, e onde a ação começa? “A obra de arte não é nem o mesmo que seu criador, nem totalmente diferente dele. É preferível que vejamos a obra de arte como algo *realizado* – não sou *eu*, nem *feita* por mim, mas, sim, *realizada* por mim”⁶³².

Vanhoozer reconhece que a busca por “fatos brutos” ou conhecimento de um ponto de vista neutro não é uma opção; o conhecimento histórico envolve interpretação. Mas o contrário também é verdadeiro, e importante, para a hermenêutica: a interpretação envolve conhecimento histórico, pois “textos sem autores históricos são textos sem significado”⁶³³. Nesse sentido, Agostinho observa que venerar o signo, em vez de venerar o objeto para o qual o signo aponta, é idolatria.⁶³⁴ Portanto, assim como o autor divino incorporou sua mensagem na carne humana – em Cristo, a verdade de Deus é dita, incorporada e vivida⁶³⁵ –, não será também encarnacional a palavra de autores humanos? Thiselton conclui que o texto é mais do que um sistema de significantes docético ou desincorporado⁶³⁶; “o texto é, em vez disso, uma espécie de ‘corpo’ do autor”⁶³⁷. Por isso, a interpretação tenta entender o que o autor histórico está dizendo e fazendo na obra, e isso inclui “o que o autor histórico está fazendo no autor implícito e com este”⁶³⁸.

Embora marcas verbais possam ser tudo o que se tem, deve ser dito que o que uma pessoa faz é mais do que a soma de seus movimentos corporais; assim, o significado é mais do que vocabulário e sintaxe (é “transcendente”), embora não possa ser captado sem eles (é “imaneente”).⁶³⁹ No entendimento de Jerry Gill, os feitos e eventos linguísticos são traços vitais da realidade, tão substanciais e relevantes quanto cadeiras, pessoas e ideias.⁶⁴⁰ Em outras palavras, a realidade intangível (tal como o significado) existe e é conhecida na

⁶³¹ VANHOOZER, 2005, p. 268.

⁶³² VANHOOZER, 2005, p. 268.

⁶³³ VANHOOZER, 2005, p. 280. “O significado não é uma festa particular, uma questão de consciência subjetiva. Existem convenções sociais que os agentes comunicativos precisam respeitar a fim de realizar determinadas ações (e.g., prometer). Não estou negando a *langue*, apenas situando-a. Ou melhor, estou reposicionando o autor como agente histórico *vis-à-vis* o sistema de linguagem. É o autor que ativa o sistema de linguagem, o autor quem inicia um evento de discurso, o autor que *significa* [...] Os conceitos de significação textual e ação significativa se mantêm ou caem juntos” (VANHOOZER, 2005, p. 278).

⁶³⁴ VANHOOZER, 2005, p. 273.

⁶³⁵ THISELTON, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Descriptions*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. p. 68.

⁶³⁶ THISELTON, 1980, p. 75.

⁶³⁷ VANHOOZER, 2005, p. 274.

⁶³⁸ VANHOOZER, 2005, p. 288. “Os leitores, é claro, são livres para atentarem para determinados aspectos de uma história sem levantar a questão sobre o que o autor estava tentando fazer com ela. Entretanto, quando essa questão é ignorada, a compreensão total que se tem daquilo que está acontecendo em um texto será diminuída em muito” (VANHOOZER, 2005, p. 288).

⁶³⁹ VANHOOZER, 2005, p. 288.

⁶⁴⁰ GILL, Jerry. *Mediated Transcendence. A Postmodern Reflection*. Macon: Mercer University Press, 1989. p. 120.

realidade tangível (como sinais ou sons) sem ser reduzida ou igualada a ela: o significado não é lido nem *fora* nem *dentro* da linguagem; antes, é *encontrado na* linguagem.⁶⁴¹

Poderíamos dizer que o “espírito” e os pensamentos do autor são realmente “exibidos” pelo texto, considerado como um tipo de “sacramento”. Na eucaristia, segundo Calvino, Cristo é oferecido aos humanos que o recebem em fé e contrição. A fé não cria a oferta de Cristo – a “comunhão” –, mas apenas a recebe. O sacramento não é apenas signo, mas também uma garantia: um ato considerado como uma garantia de que existe algo por trás das palavras. Para Calvino, os elementos físicos são instrumentos que *comunicam* a presença real de Cristo à fé. De forma semelhante, os elementos linguísticos medeiam a presença do autor aos participantes na aliança do discurso – para aqueles que com fé buscam o entendimento textual. Os descrentes podem absorver os signos externos, mas deixam de participar na coisa (ou presença) significada. Os leitores também podem absorver os signos linguísticos; mas, se não acreditam nos autores, deixam de perceber a atuação em funcionamento no texto e afastam-se tão vazios quanto antes.⁶⁴²

Vanhoover acrescenta que as ações intencionadas têm contexto. Portanto, a fim de reconstruir a intenção do autor, é preciso triangular a intenção, as convenções linguísticas e o contexto comunicativo: atender a convenções e regras constitutivas significa conhecer alguma coisa sobre o estado de um sistema de linguagem em determinado momento e sobre as circunstâncias da ação comunicativa.⁶⁴³ Segundo Moisés Silva, o contexto não apenas nos ajuda a entender o significado: ele virtualmente *produz* o significado.⁶⁴⁴ Ora, o significado refere-se à ação intrínseca – à ilocução e seu resultado intencionado –, e não às suas consequências imprevistas.⁶⁴⁵

Em uma postura que encontra paralelo na abordagem de Brevard Childs da “intencionalidade canônica” (o cânone teria sido elaborado para ter autoridade para as futuras gerações)⁶⁴⁶, Hirsch vê os autores como pretendendo dirigir-se ao futuro, sendo que nesses casos os significados transcenderiam as limitações momentâneas de conhecimento e atenção.⁶⁴⁷ Segundo ele, a literatura, assim como o cânone bíblico ou uma constituição política, é um instrumento projetado para futuras aplicações abrangentes e contínuas.⁶⁴⁸ Hirsch se dispõe até a sustentar uma forma de interpretação alegórica na qual os leitores de

⁶⁴¹ GILL, 1989, p. 126.

⁶⁴² VANHOOZER, 2005, p. 289.

⁶⁴³ VANHOOZER, 2005, p. 303.

⁶⁴⁴ SILVA, Moisés. *Biblical Words and Their Meaning: An introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983. p. 139.

⁶⁴⁵ VANHOOZER, 2005, p. 310. Vanhoover pergunta se é possível dizer que era intenção do autor das narrativas patriarcais do Gênesis promover o patriarcado. Talvez seja exatamente esse tipo de pergunta que torne imperativa a distinção entre o intento do autor e a apropriação do leitor (VANHOOZER, 2005, p. 309).

⁶⁴⁶ VANHOOZER, 2005, p. 319.

⁶⁴⁷ HIRSCH, E. D. Jr. Meaning and Significance Reinterpreted. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 11, n. 2, December 1984. p. 202.

⁶⁴⁸ HIRSCH, 1984, p. 209.

hoje podem ler os autores significando *outra* coisa que não é o que dizem. Ele pede uma abordagem “agostiniana” que evite os extremos de, por um lado, ficar enclachado no passado com os “originalistas” e, por outro, negligenciar o passado com os “não-originalistas”: a interpretação precisa sempre ir além da letra do escrito, mas nunca além de seu espírito.⁶⁴⁹ Entretanto, para Vanhoozer a distinção significado/significância é uma distinção entre uma ação completada, e suas consequências intencionais ou não-intencionais em andamento; ele vai sugerir que as “alegorias” de Hirsch não são nem atos novos nem efeitos não-intencionais, mas, sim, aplicações do significado pretendido original: “Portanto, eu ficaria mais satisfeito em falar de significado sob o aspecto do significado intencionado do autor, e de significância sob o aspecto do significado *estendido* do autor”⁶⁵⁰.

3.6 Redimindo o texto

O conhecimento *sobre* o texto não é necessariamente o mesmo que o conhecimento *daquilo sobre o que trata* o texto, isto é, seu significado.⁶⁵¹ Ora, decorre da essência da interpretação que a principal tarefa do comentarista bíblico é compreender a natureza e o conteúdo do ato comunicativo do autor; um comentário que ignore esse aspecto será menos uma interpretação do texto do que um estudo crítico de algum aspecto incidental ou fragmentário do ato literário.⁶⁵² Nesse sentido, pode-se dizer que “o conhecimento *sobre* o texto serve ao propósito da interpretação apenas quando nos coloca em uma melhor posição de conhecer *sobre o que é o texto*”⁶⁵³.

Afinal, é possível justificar a crença de que existem significados determinados nos textos bíblicos?⁶⁵⁴ Vanhoozer afirma que da mesma forma que o projeto da linguagem é servir

⁶⁴⁹ Ver HIRSCH, E. D. Jr. Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory. *New Literary History*, Baltimore, v. 25, n. 3, p. 549-567, Summer 1994.

⁶⁵⁰ VANHOOZER, 2005, p. 320. “O *significado* de Jesus é independente de nossas tentativas de expressar sua *significância*. Isso não significa dizer que não possamos ter novos *insights*, visto que possibilitam uma leitura mais adequada do texto, revelam alguma coisa que já está lá e não havia sido percebida anteriormente [...] Uma coisa é fundir os horizontes; outra, completamente diferente, é *confundi-los*” (VANHOOZER, 2005, p. 321).

⁶⁵¹ Desde o Iluminismo, a maioria dos estudiosos bíblicos na universidade adotou uma abordagem estritamente histórica no exame dos textos bíblicos a fim de se concentrarem sobre “os fatos”, e não sobre os “valores”. Igualmente entre os exegetas liberais e conservadores, o texto passou a ser visto como um meio para um fim histórico, ou seja, a reconstrução daquilo que realmente aconteceu; “o resultado final disso foi que os textos bíblicos eram lidos isoladamente de seus contextos literários e teológicos como parte das Escrituras canônicas” (VANHOOZER, 2005, p. 330-332).

⁶⁵² VANHOOZER, 2005, p. 333. “O *sentido* da ação comunicativa não deveria ser confundido com uma descrição de seu *ambiente* inicial, nem de sua *significância* subsequente” (VANHOOZER, 2005, p. 391).

⁶⁵³ VANHOOZER, 2005, p. 333.

⁶⁵⁴ Embora a maioria dos leitores não sinta a necessidade de justificar essa crença por causa de uma perspectiva de senso comum que supõe que os textos de fato expressam os pensamentos de seus autores, é preciso

como meio para as relações, a mente humana também foi projetada por Deus para uma finalidade específica.⁶⁵⁵ Para Plantinga, se a finalidade do coração é bombear o sangue, a das faculdades cognitivas (no todo) é fornecer informações confiáveis.⁶⁵⁶ Os seres humanos possuem muitos mecanismos produtores de crença – a percepção, a memória, a intuição – que são projetados para produzir crenças verdadeiras quando estão funcionando adequadamente em um ambiente cognitivo limpo.⁶⁵⁷ Com base em Plantinga, Vanhoozer sustenta que a mente é projetada para *interpretar* quando está funcionando adequadamente em um ambiente *linguístico e literário* adequado; quando ela se defronta com textos escritos, não é preciso provar a intencionalidade deles, mas é possível legitimamente pressupô-la.⁶⁵⁸

Plantinga argumenta que algumas crenças se sustentam não com base em evidências ou argumentos, mas com base na “intuição”, ou no que Thomas Reid chama de “senso comum”.⁶⁵⁹ Esse senso comum significa que não há nenhuma alternativa prática, a não ser pressupor que as faculdades cognitivas, como a percepção e a memória, são *basicamente confiáveis*, não sendo preciso, portanto, *provar* a realidade do mundo externo.⁶⁶⁰ Assim, a crença na realidade desse mundo externo é uma “crença básica”, que não depende de crenças anteriores, e a crença é “adequadamente” básica quando as faculdades produtoras de crenças estão funcionando adequadamente no ambiente cognitivo correto.⁶⁶¹ Ora, Calvino também afirmava que o primeiro ato do entendimento era a crença.⁶⁶² É bom dizer, no entanto, que essa credulidade não é ingenuidade.⁶⁶³ Se a mente não estivesse inclinada a acreditar naquilo que alguém conta, raramente algo seria aceito, pois poucas crenças surgem com evidências suficientes. É o testemunho e o aprendizado que vêm dos outros que torna possível a realização intelectual e a cultura; o testemunho é o próprio fundamento da civilização.⁶⁶⁴ Coady observa que a tendência de privilegiar a percepção em relação ao testemunho pode ser

enfrentar essa questão na medida em que a desconstrução questiona a autoridade desse senso comum (VANHOOZER, 2005, p. 333).

⁶⁵⁵ VANHOOZER, 2005, p. 336.

⁶⁵⁶ PLANTINGA, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 14.

⁶⁵⁷ VANHOOZER, 2005, p. 337.

⁶⁵⁸ VANHOOZER, 2005, p. 337.

⁶⁵⁹ Ver LEHRER, Keith. *Thomas Reid*. The Arguments of the Philosophers. London, New York: Routledge, 1989. 311 p. Reid foi um pensador escocês do século XVIII que buscava refutar o ceticismo de seu compatriota David Hume.

⁶⁶⁰ LEHRER, 1989, p. 18.

⁶⁶¹ VANHOOZER, 2005, p. 337.

⁶⁶² VANHOOZER, 2005, p. 338.

⁶⁶³ Como John Locke e outros críticos modernos parecem acreditar. Locke define a fé como uma aquiescência a proposições baseadas não em argumentação ou evidências suficientes, mas apenas no declarante, o que, para Locke, não representa de forma alguma um fundamento adequado (VANHOOZER, 2005, p. 339).

⁶⁶⁴ PLANTINGA, 1993, p. 77.

um indício de um anseio pela primazia da própria percepção de cada um.⁶⁶⁵ No caso dos Evangelhos, os textos são o único acesso que se tem aos eventos em questão. Assim, deveria ser evidente que o crítico cético encontra-se em clara desvantagem em relação ao crente quando se trata de apreender o assunto dos Evangelhos; a tentativa de ir além desses testemunhos não capacita a dizer mais, mas a dizer menos do que eles o fazem.⁶⁶⁶ Nesse sentido, pode-se dizer que a Bíblia é o testemunho coletivo das comunidades judaica e cristã da autorrevelação de Deus na história e em Jesus Cristo.⁶⁶⁷

No que diz respeito aos métodos pelos quais se chega a um entendimento abrangente de significado determinado dos textos, Vanhoozer se apresenta como um pluralista: alguns métodos descrevem determinados aspectos do ato comunicativo particularmente bem; outros são mais adequados para outros aspectos.⁶⁶⁸ Mas como ele acredita que o significado determinado abrange mais de um nível de descrição⁶⁶⁹, Vanhoozer se considera também um inclusivista.⁶⁷⁰ No entanto, com relação ao significado do próprio ato comunicativo, ele se vê como um exclusivista: existe um significado determinado à luz do qual muitas interpretações precisam ser julgadas inadequadas ou até mesmo incorretas.⁶⁷¹ É claro que o ideal da interpretação correta única precisa permanecer um objetivo escatológico; nesta vida, nem sempre é possível saber o que de fato se sabe, de modo que o significado é uma ideia

⁶⁶⁵ COADY, C. A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon, 1992. p. 148.

⁶⁶⁶ FIORENZA, Francis S. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad, 1986. p. 41.

⁶⁶⁷ VANHOOZER, 2005, p. 341.

⁶⁶⁸ VANHOOZER, 2005, p. 355.

⁶⁶⁹ “Pode muito bem acontecer de algumas interpretações conflitantes estarem simplesmente descrevendo aspectos diferentes do mesmo texto” (VANHOOZER, 2005, p. 388). “Tome-se, por exemplo, o livro de Jonas [...] Pode-se, dessa forma, descrever o ‘ato narrativo’: a relação entre o narrador e o conteúdo da história (ponto de vista), assim como a maneira pela qual a história é constituída (retórica) [...] Que tipo de ato literário é o livro de Jonas: história, ficção, sátira, teologia, ou alguma combinação de todas essas possibilidades?” (VANHOOZER, 2005, p. 392).

⁶⁷⁰ “Jacobsen extrai três princípios para lidar com a diversidade interpretativa com base em uma breve consideração de Armínio. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que a interpretação é um trabalho árduo. Não é preciso que sempre imputemos motivos perniciosos aos outros: ‘A ignorância, e não a maldade, é a causa primordial da diferença e do erro’. Em segundo lugar, pelo fato de a interpretação ser um trabalho árduo, as pessoas tendem a ter orgulho de seus resultados e a impingir-los sobre os outros. Por fim, em vez de excluir aqueles de quem discordamos, deveríamos nos engajar num diálogo” (VANHOOZER, 2005, p. 349-350).

⁶⁷¹ VANHOOZER, 2005, p. 355. “Wolterstorff observa que a solução liberal para o problema da diversidade religiosa – a tolerância – é essencialmente a mesma de John Locke. É uma solução vista especialmente na organização política norte-americana (e.g., a divisão entre igreja e Estado), mas também é uma característica das sociedades europeias. Para Locke, nossa vida comum deve ser baseada na razão, que na modernidade é uma fonte de conhecimento comum. Wolterstorff observa: ‘Fundamental para a solução liberal é a distinção entre a esfera privada e a pública’. No que diz respeito à verdade pública, pode haver consenso racional, mas no que tange à religião e às opiniões particulares de cada um, deve haver tolerância. Essa solução, modificada por Kant, transformou-se na dicotomia fato-valor: a razão, especialmente a ciência, nos dá conhecimento dos fatos, enquanto os valores são particulares e não deveriam ser impostos sobre os outros” (VANHOOZER, 2005, p. 350).

reguladora, aquela que orienta e determina a prática interpretativa.⁶⁷² Para Vanhoozer, o ideal regulador de interpretação literário “não é outro que não o sentido literal”⁶⁷³.

3.6.1 O sentido literal

O sentido literal⁶⁷⁴ não deve ser confundido com um entendimento literalista ou fundamentalista⁶⁷⁵ da Escritura, ou seja, com uma concentração na *letra* do texto que excluiria a linguagem figurada, a expressão metafórica, as parábolas, as declarações irônicas, ou mesmo as descrições antropomórficas de Deus.⁶⁷⁶ Segundo Fitzmyer, o sentido literal é resultado do “uso corretamente orientado do método histórico-crítico de interpretar a Escritura”⁶⁷⁷; já a leitura literalista não trata “da verdade da própria encarnação, abolindo a interação do divino e do humano na aproximação de Deus”⁶⁷⁸. A interpretação literalista, assim, tem dificuldade em admitir que a Palavra de Deus foi expressa em linguagem humana e foi produzida sob inspiração divina por autores humanos com capacidades e recursos variados.⁶⁷⁹ Por isso, ela tende a menosprezar os gêneros e modos literários do pensamento humano nos quais os textos foram formulados por longos períodos em situações históricas diversas, e pode também ser muito intolerante em sua perspectiva, “observando a realidade em uma antiquada visão universal bíblica que inibe o diálogo com uma visão mais ampla da cultura e da fé”⁶⁸⁰. Com frequência, essa postura fundamentalista pratica uma leitura não-

⁶⁷² VANHOOZER, 2005, p. 357.

⁶⁷³ VANHOOZER, 2005, p. 357. Para Fee, a esperança de uma maior consistência e um maior acordo na cristandade ainda depende da tarefa principal da hermenêutica: uma exegese cuidadosa dos textos, que tem a intenção original do autor como o seu foco principal (FEE, 1991, p. 39).

⁶⁷⁴ O sentido literal é aquele que designa o sentido mais fundamental da Escritura, sendo que no passado ele foi chamado de *carnal*, *histórico* ou *filológico* (BROWN, 1972, p. 282).

⁶⁷⁵ “O nome ‘fundamentalismo’ remonta diretamente à Conferência Bíblica Americana de Niágara, NY, em 1895, na qual teólogos evangélicos conservadores publicaram os ‘Cinco pontos do fundamentalismo’, que para eles eram a inerrância verbal da Escritura, a divindade de Cristo, o nascimento virginal, a teoria substituinte da expiação e a ressurreição corpórea e a segunda vinda de Cristo” (FITZMYER, 1997, p. 60).

⁶⁷⁶ FITZMYER, 1997, p. 59. “Em geral considerado o grande intérprete das alegorias da Escritura, o próprio Orígenes foi, às vezes, acusado de concentração na letra do texto” (FITZMYER, 1997, p. 60).

⁶⁷⁷ FITZMYER, 1997, p. 59. “Hans Frei sugere que o significado de ‘literal’ passa por uma importante mudança na era do Iluminismo, momento no qual o ‘literal’ passou a ser contrastado não com o ‘alegórico’, mas com o ‘aparente’. Isto é, o significado literal tornou-se na modernidade o significado *crítico*, ou seja, a realidade histórica por trás da aparência textual” (VANHOOZER, 2005, p. 361).

⁶⁷⁸ FITZMYER, 1997, p. 60.

⁶⁷⁹ FITZMYER, 1997, p. 60-61.

⁶⁸⁰ FITZMYER, 1997, p. 61. Para se descobrir o sentido literal da Bíblia são necessários alguns conhecimentos auxiliares: geografia, arqueologia, crítica textual, etc. Mas, sobretudo, segundo Raymond Brown, é preciso conhecer história, pois a Bíblia é, em grande parte, um relato da ação de Deus na história de um povo particular, uma ação que pode ser bastante ininteligível quando não se conhece a história do Antigo Oriente Próximo (BROWN, 1972, p. 285-286).

crítica de alguns textos da Bíblia para deles extrair concepções políticas e atitudes sociais preconceituosas e contrárias ao evangelho cristão.⁶⁸¹

Do ponto de vista linguístico, Eduardo Arens alega que os textos bíblicos podem ser lidos a partir de distintos ângulos e compreendidos em “diferentes níveis de significação”⁶⁸². Entretanto, o sentido literal é aquele que o autor *humano* queria que seu receptor captasse.⁶⁸³ Portanto, esse sentido é inseparável da intenção do autor.⁶⁸⁴ Ora, “o sentido literal é determinado por seus contextos literário, cultural e histórico e pelos usos convencionais linguísticos da época – por isso, era compreensível ao seu leitor”⁶⁸⁵. Ele não contrasta com um possível sentido figurado, como é o caso dos oráculos dos profetas, cuja linguagem era predominantemente metafórica, hiperbólica, simbólica; por isso, seria melhor falar de um sentido *literário*, pois ele se expressa literariamente.⁶⁸⁶ Para Arens,

a tarefa primeira do exegeta é descobrir, mediante o estudo histórico-crítico do texto e de outro enfoques (literários, linguísticos, sociológicos e afins), o sentido literal do texto em questão. Entre aquelas pessoas que dão importância quase exclusiva ao que o texto pode dizer *hoje*, sem levar em conta o que dizia originalmente, se critica o estudo exegético histórico-crítico como se fosse irrelevante, mesmo irreverente, argumentando-se que “a Bíblia não foi escrita para uns poucos privilegiados (os biblistas)”, ou que “não se leva a sério sua qualidade de Palavra de Deus” ao dar tanta importância ao autor humano e à sua intencionalidade, e a questões literárias e culturais. No entanto, a descoberta do sentido literal previne de cair em afirmações gratuitas sobre o que o autor (ou Deus) supostamente quis ou não quis dizer [...] Não dar importância ao sentido literal equivale a ignorar que a intervenção de Deus (revelador e inspirador) se deu na história, *nessa* história passada [...]. O sentido literal do texto bíblico nem sempre é óbvio, já que o autor [...] escreveu a partir de circunstâncias que nem sempre nos são conhecidas. Por isso, é necessário estar bíblicamente educado e informado [...] Ignorar o sentido literal do texto bíblico é ignorar o sentido da inspiração bíblica divina.⁶⁸⁷

⁶⁸¹ FITZMYER, 1997, p. 61.

⁶⁸² ARENS, 2007, p. 331.

⁶⁸³ Para Scholz, a interpretação da Bíblia não é coisa esotérica. “Ao ler a Bíblia, importa descobrir o sentido que melhor combina com aquilo que o escritor parece ter em vista. Importa buscar o sentido natural do texto, aquilo que qualquer pessoa de inteligência mediana extrai do texto [...] Até prova em contrário, o melhor sentido de uma passagem bíblica é o sentido literal” (SCHOLZ, 2006, p. 15).

⁶⁸⁴ O sentido literal do oráculo de Isaías 7.14, por exemplo, era de um sinal que “confirmaria ao rei Acáz o que o profeta lhe tinha dito antes, um sinal que ele mesmo veria: que em seu tempo uma donzela daria à luz um menino, ao qual chamaria Emanuel. Em seu sentido literal *não* se referia a Maria e a Jesus [...] isso *não* foi o que Isaías quis comunicar” (ARENS, 2007, p. 332).

⁶⁸⁵ ARENS, 2007, p. 331-332. “O sentido literal da ‘besta de sete cabeças’ no Apocalipse (13,1; 17,7) é o Império Romano ‘encabeçado’ por imperadores, como expressamente se diz em 17,9: ‘as sete cabeças são sete colinas (Roma) e são sete reis’. Em seu sentido literal não se referia a um monstro marinho nem a um império atual; isso seria uma leitura literalista” (ARENS, 2007, p. 332).

⁶⁸⁶ ARENS, 2007, p. 332.

⁶⁸⁷ ARENS, 2007, p. 332-333. Para Fee, a primeira tarefa do intérprete é descobrir o que o texto significava quando foi originalmente escrito. Segundo ele, a inerrância e a confiabilidade da Escritura dizem respeito a essa intenção original do autor, e não ao que o texto significa para alguém hoje (FEE, 1991, p. 20). É a convicção sobre a autoridade inerente aos textos da Escritura que faz do assunto da intenção do autor algo tão importante. Por isso, é possível dizer que uma boa exegese é sempre o primeiro passo para uma hermenêutica saudável, e a exegese só é boa quando se busca descobrir e ouvir o que o texto intenciona dizer (FEE, 1991, p. 42).

Talvez em nenhum outro lugar a dimensão teológica da interpretação torna-se tão evidente quanto no debate sobre o significado literal das Escrituras. Segundo Vanhoozer, o significado (e Deus) ou está acima da letra e da determinação conceitual, como sustenta a tradição da teologia negativa, ou o significado (e Deus) pode ser conhecido, não de maneira exaustiva (mas adequada para a finalidade de se obter uma sabedoria voltada para a salvação), em, e por meio de, um ato comunicativo determinado (como a Palavra), como sustenta uma teologia positiva da revelação; em suma, existe uma correlação – ao menos na interpretação bíblica, talvez em geral – entre a doutrina de Deus e o sentido literal, “pois se Jesus (a Palavra que se fez carne) ‘faz exegese’ do Pai (Jo 1.18), então a realidade última tem um significado determinado”⁶⁸⁸. Pode-se dizer, assim, que a Encarnação, segundo as Escrituras e a tradição cristã, é a incorporação literal de Deus; isto é, o *Logos* não simplesmente *pareceu* (docetismo) assumir um corpo físico, mas realmente o fez, pois Jesus é a “expressão exata do seu Ser [de Deus]” (Hb 1.3), “da mesma substância” (*homoousios*, conforme o Credo Niceno) que o Pai.⁶⁸⁹ Portanto, “Deus”, poder-se-ia dizer, possui um sentido literal – “Jesus Cristo” – e, em consequência, o mesmo ocorre com o mundo: o corpo de Jesus está para seu significado (“Cristo”) assim como a letra está para o significado do texto.⁶⁹⁰ Ora, essa abordagem não permite que se reduza a importância do corpo de Jesus ao nível físico⁶⁹¹, da mesma forma que o sentido literal não pode ser reduzido a seu nível mais primitivo, ou seja, “aos objetos empíricos nomeados pelas palavras individuais”⁶⁹². Apenas quando se considera o texto como um ato literário que requer diversos níveis de descrição⁶⁹³ é possível apresentar uma explicação sobre o que o autor está fazendo no texto, pois a regra de interpretação das Escrituras pelas próprias Escrituras – o que alguém poderia chamar de “suficiência

⁶⁸⁸ VANHOOZER, 2005, p. 358-359.

⁶⁸⁹ VANHOOZER, 2005, p. 359.

⁶⁹⁰ VANHOOZER, 2005, p. 359.

⁶⁹¹ “O corpo de Jesus é, primeiro, um corpo *físico* – um corpo de carne, sangue e ossos. [...] Jesus tinha um corpo carnal de *judeu*, presumivelmente com características físicas tipicamente judaicas [...] Seu corpo é considerado ‘pecado na carne’ (Rm 8.3) [...] Por fim, o corpo de Jesus foi elevando a um ‘corpo espiritual’ (1Co 15.44) [...] A carne de Jesus, portanto, era física, judaica, pecaminosa e espiritual [...] Os contextos narrativos – não apenas os Evangelhos, mas também o Antigo Testamento – são necessários se queremos oferecer uma ‘descrição densa’ do corpo de Jesus” (VANHOOZER, 2005, p. 359-360).

⁶⁹² VANHOOZER, 2005, p. 359. “A verdade situa-se, escondida e revelada, sob o véu da humanidade de Jesus. Semelhantemente, debaixo do véu da letra, lá está o significado. É claro que o sentido literal não deveria ser simplesmente equacionado com o corpo físico da Palavra ou com a definição dicionarística das palavras. [...] o significado literal *sobrevém* à letra, mas não pode ser reduzido a ela” (VANHOOZER, 2005, p. 367).

⁶⁹³ “Não se trata de dizer que nossos modelos descritivos *constroem* a realidade, mas que certos aspectos da realidade apenas emergem ou vêm à luz sob descrições específicas. Isto é, algumas coisas sobre as quais desejamos falar ‘podem emergir como determinadas apenas quando colocamos em funcionamento um conjunto específico de conceitos’ [...] Embora inevitavelmente nos aproximemos do texto com um esquema interpretativo, pode ser que, mesmo assim, seja o significado que venha até nós, e não apenas nosso próprio reflexo” (VANHOOZER, 2005, p. 385).

hermenêutica” das Escrituras – “implica que o próprio texto contém aqueles contextos necessários para determinar o sentido literal”⁶⁹⁴.

Vanhoozer observa que a reflexão crítica comum, muito semelhante a de seus antepassados pré-modernos, conclui que a verdade básica da Bíblia reside em outro nível que não o do sentido literal: Rudolf Bultmann, por exemplo, interpreta a ressurreição de Jesus não como um evento na história, mas como uma expressão simbólica do que acontece aos leitores atuais quando colocam sua fé no Jesus crucificado.⁶⁹⁵ Portanto, os críticos bíblicos têm duas opções em relação ao sentido da letra: identificar o significado textual com a referência histórica e, assim, concluir que a Bíblia, às vezes, é inverídica; ou localizar o significado textual em algum outro nível que não o literal, caso em que a Bíblia teria uma verdade simbólica ou mítica, mas não histórica. Mas será que é preciso assumir, com os críticos bíblicos, que o sentido literal é o sentido histórico, e que o sentido histórico é aquele que pode ser empiricamente verificado?⁶⁹⁶ Por outro lado, o fundamentalista acredita que as narrativas bíblicas descrevem de maneira precisa (empírica, física e historicamente) o que realmente aconteceu, mesmo quando isso inclui entender a criação da perspectiva de seis dias de 24 horas.⁶⁹⁷ Por isso, pode-se dizer que fundamentalistas voltados para o empirismo têm algo em comum com desmistificadores como Orígenes e Bultmann, ou seja, uma incapacidade de apreciar a dimensão *literária* do texto.⁶⁹⁸

Para Hans Frei, é a leitura literal dos Evangelhos que garante serem eles histórias narradas sobre Jesus; ele alega que a leitura teológica é a leitura do *texto*, e não a leitura de uma fonte, que é como os historiadores a leem.⁶⁹⁹ Frei demonstra que o significado e a

⁶⁹⁴ VANHOOZER, 2005, p. 360. “O sentido literal da palavra ‘letra’ em 2Coríntios 3.6 depende, na visão de Calvino, do contexto narrativo mais amplo, até mesmo canônico. Calvino, familiarizado com a erudição do humanismo renascentista, era bem versado em retórica e não tinha dificuldade de reconhecer figuras de linguagem ou conexões literárias. Na verdade, poderíamos dizer que, para Calvino, *o sentido literal era o sentido literário*” (VANHOOZER, 2005, p. 361).

⁶⁹⁵ VANHOOZER, 2005, p. 362. “Talvez Barr esteja certo ao concluir que a erudição bíblica moderna possui certas afinidades com a alegoria” (VANHOOZER, 2005, p. 362).

⁶⁹⁶ VANHOOZER, 2005, p. 362. “Meu argumento é que, da mesma forma que os críticos históricos não podem ler a intenção divina com base em uma reconstrução dos acontecimentos da vida de Jesus, assim também eles não podem ler as intenções do autor a partir da reconstituição da situação original do texto e da história da composição. Em ambos os casos, o contexto, que, sozinho, externa o sentido literal (o sentido que as palavras ou atos tinham para o agente que os estava realizando) é a forma final do próprio texto. A *Escritura* interpreta a *Escritura*” (VANHOOZER, 2005, p. 604).

⁶⁹⁷ VANHOOZER, 2005, p. 363.

⁶⁹⁸ VANHOOZER, 2005, p. 363-364. “Segundo Wiles, ‘Orígenes não tinha nem um pingote de sensibilidade poética. O sentido literal da escritura é, para ele, o significado literalmente literal das palavras’. Esse pendor para o literal na interpretação do texto quase chega a ser um analfabetismo funcional” (VANHOOZER, 2005, p. 364).

⁶⁹⁹ FREI, Hans W. *Types of Christian Theology*. New Haven: Yale University Press, 1992. p. 11. “Frei nota que o consenso reveste essa identificação básica de Jesus como o sujeito atributivo dos Evangelhos, mas não o *status* de realidade’ de Jesus” (VANHOOZER, 2005, p. 604).

verdade dos Evangelhos são eclipsados sempre que se busca interpretá-los em termos de uma descrição independente, extratextual, de sua matéria, pois “não se pode discernir a matéria de um texto sem passar por sua forma”⁷⁰⁰. Ele também afirma que foi em grande parte devido a essa centralidade da história de Jesus que a tradição interpretativa cristã no Ocidente gradualmente atribuiu primazia evidente ao sentido literal na leitura das Escrituras.⁷⁰¹ Ao invés de interpretar o texto com categorias e esquemas conceituais pessoais, Frei propõe que se deixe o próprio texto interpretar tudo o mais, inclusive os leitores; interpretar a Bíblia literalmente significa deixar o texto bíblico “engolir o mundo”, e não o contrário.⁷⁰² Enquanto isso, para Brevard Childs o sentido literal da Bíblia não é uma função de seu contexto histórico, nem de seu contexto narrado, mas, sim, de seu contexto *canônico*: “enquanto o sentido crítico literal olha por trás do texto, o sentido canônico-literal do Antigo Testamento olha através do texto e aponta para Cristo”⁷⁰³. Assim, entender a Bíblia literalmente, para Childs, significa lê-la no contexto do cânone cristão.⁷⁰⁴

Segundo Vanhoozer, aqueles que buscam a intenção representada do autor no texto tratam do ato comunicativo, daquilo que se poderia chamar de “o espírito da letra”⁷⁰⁵. Nesse sentido, o corpo do texto medeia o espírito, mas o espírito não pode ser reduzido ao corpo; em

⁷⁰⁰ VANHOOZER, 2005, p. 365.

⁷⁰¹ FREI, Hans W. The Literal Reading of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does it Stretch or Will It Break? In: McCONNELL, Frank (Ed.). *The Bible and the Narrative Tradition*. New York: Oxford University Press, 1986. p. 39.

⁷⁰² VANHOOZER, 2005, p. 365. Frei chama isso de “intertextualidade” (VANHOOZER, 2005, p. 604).

⁷⁰³ VANHOOZER, 2005, p. 365. “Chama-se canônico, porque é o sentido que tem um texto iluminado por outros escritos que constituem junto com ele o cânon [...] Ao ter sido juntado um escrito com outros, para assim juntos constituírem um cânon, ampliou-se o campo de significações que um texto encerra [...] Os diferentes escritos se enriquecem entre si; amplia-se o horizonte da significação de cada um. A repetida afirmação de Paulo de que a salvação se obtém pela fé e não pelas obras da Lei, que predomina em sua carta aos Romanos, por exemplo, é matizada pela carta de Tiago, onde se acentua a importância da expressão de fé na conduta e nas boas obras. A bem-aventurança prometida aos economicamente pobres em Lc 6,20, entendida em conjunto com a de Mt 5,3, que se refere aos ‘pobres em espírito’, obriga a ver o sentido canônico da mencionada bem-aventurança: não é a pobreza em si mesma que é santificada” (ARENS, 2007, p. 342).

⁷⁰⁴ VANHOOZER, 2005, p. 366. No parágrafo 12 da *Dei Verbum*, o Vaticano II estabeleceu o seguinte: “Já que Deus na Sagrada Escritura falou através de homens e de modo humano, deve o intérprete da Sagrada Escritura, para bem entender o que Deus nos quis transmitir, investigar atentamente o que os hagiógrafos de fato quiseram dar a entender e aprouve a Deus manifestar por suas palavras [...] Mas como a Sagrada Escritura deve ser também lida e interpretada naquele mesmo Espírito em que foi escrita, para aprender com exatidão o sentido dos textos sagrados, deve-se atender com não menor diligência ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura” (IGREJA CATÓLICA, 1982, p. 47).

⁷⁰⁵ VANHOOZER, 2005, p. 369. Para Martínez, a mente, os sentimentos e a vontade do exegeta devem estar abertos à ação espiritual da Escritura. Citando Gerhard Maier, Martínez alega que a exposição da Escritura exige do expositor uma congenialidade espiritual com os textos, pois a carência de sensibilidade religiosa incapacita para a percepção da profundidade de significado das passagens bíblicas. Em todo labor exegetico deve haver um aprofundamento na percepção do espírito que está por trás do texto; trata-se de descobrir o que havia na mente e no espírito dos autores, para que se veja neles a presença do Espírito de Deus. Essa é a razão pela qual o intérprete deve estar cheio do Espírito e ser guiado por ele (MARTÍNEZ, 1987, p. 31-32).

vez disso, o espírito (o intento ilocucionário) sobrevém ao corpo (o evento locucionário).⁷⁰⁶ Dessa forma, a interpretação literal apreende o contexto comunicativo e, assim, é capaz de identificar o ato comunicativo, quando são discernidos seu conteúdo proposicional e sua força ilocucionária – isto é, “quando reconhecemos de que se trata: uma ordem, uma asserção, uma piada, uma ironia, uma parábola, etc.”⁷⁰⁷ Entender a Bíblia literalmente, portanto, significa ler em busca de seu sentido literário, o sentido de seu ato comunicativo. Isso acarreta, em primeiro lugar, “fazer justiça aos aspectos proposicionais, poéticos e intencionais de cada texto enquanto ato comunicativo, e, em segundo lugar, relacioná-los à Bíblia considerada como um ato comunicativo divino unificado: a Palavra de Deus”⁷⁰⁸.

Vanhooser resiste ao reducionismo ontológico ao insistir que o significado não é meramente uma questão de relações entre signos: a intenção autoral sobrevém aos signos para criar um nível superior de organização e propósito.⁷⁰⁹ Além disso, ele resiste ao reducionismo metodológico ao afirmar que não se pode ser justo com os atos literários explicando-os nos termos de um único modelo descritivo.⁷¹⁰ Arthur Peacocke argumenta, contra o reducionismo, que conceitos adequados para um modelo descritivo não podem ser sempre explicados com os termos de outro; não faz sentido dizer que partículas subatômicas são “mais reais” do que, por exemplo, uma célula bacteriana, uma pessoa humana ou um fato social.⁷¹¹ De maneira semelhante, com relação à teoria literária, não faz sentido dizer que os signos ou as condições sócio-históricas são “mais reais” do que as intenções e ações comunicativas de um autor, pois “cada nível de descrição refere-se a alguma coisa irredutivelmente real”⁷¹².

Portanto, focar o significado como ação comunicativa é, fundamentalmente, optar por uma abordagem *expansionista*, em vez de reducionista, para os modelos descritivos e para o conhecimento literário.⁷¹³ É exatamente esse caráter de múltiplos níveis da humanidade que

⁷⁰⁶ VANHOOZER, 2005, p. 370.

⁷⁰⁷ VANHOOZER, 2005, p. 370. “Captamos o significado do texto quando entendemos não algum fato sobre o texto, mas o próprio texto [...] As descrições mais adequadas dos textos são aquelas que buscam entender o texto como um ato comunicativo complexo. [...] Mais uma vez, qualquer explicação que omita o nível de intenção autoral atingirá nada mais do que uma descrição ‘tênue’” (VANHOOZER, 2005, p. 387).

⁷⁰⁸ VANHOOZER, 2005, p. 370.

⁷⁰⁹ VANHOOZER, 2005, p. 393.

⁷¹⁰ “O estruturalismo, por exemplo, tenta explicar igualmente os atos de fala e os atos literários com conceitos que mais adequadamente pertencem ao nível do sistema de signos [...] Um exemplo de tal reducionismo na ciência é a tentativa de explicar a pessoa humana – tudo, desde os gânglios linfáticos de uma pessoa até seus amores – no nível da biologia evolucionária ou da genética” (VANHOOZER, 2005, p. 393).

⁷¹¹ PEACOCKE, Arthur R. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*. London: SCM Press, 1993. p. 41.

⁷¹² VANHOOZER, 2005, p. 394. “As mais sérias interpretações não podem geralmente ser refutadas ou descartadas simplesmente apelando-se a evidências lexicais. Os conflitos interpretativos geralmente lançam um esquema interpretativo contra o outro, cada qual afirmando ser o melhor para explicar os mesmos dados” (VANHOOZER, 2005, p. 400-401).

⁷¹³ VANHOOZER, 2005, p. 394.

de fato constitui a própria essência de *ser uma pessoa*.⁷¹⁴ Da mesma forma, Vanhoozer alega que o seu modelo de ação comunicativa “faz justiça às diversas camadas que constituem a própria essência de *ser um ato literário*”⁷¹⁵. Assim, segundo Umberto Eco, interpretar criticamente um texto significa lê-lo a fim de descobrir, junto com nossas reações a ele, alguma coisa sobre sua natureza.⁷¹⁶ Pelo fato de o intento comunicativo do autor sobreviver em relação ao texto, o próprio texto é a evidência pública da intenção do autor.⁷¹⁷

Apesar de Lutero ter discorrido sobre a clareza “externa” da Escritura, que significa que qualquer intérprete bem-intencionado que segue as regras da linguagem e da literatura pode descobrir a mensagem intencionada pelo autor, o coração e a mente do intérprete, e não o texto em si, são um empecilho para esse empreendimento.⁷¹⁸ Lutero, então, fala da necessidade de clareza “interna”, um resultado da iluminação do intérprete pelo Espírito, que possibilita aos leitores verem a Bíblia por aquilo que ela é, ou seja, um testemunho de Cristo; pois, tendo em vista os efeitos cegantes do pecado⁷¹⁹, tanto Lutero quanto Calvino acreditavam que as coisas de Deus podiam ser entendidas apenas por aqueles iluminados pelo Espírito de Deus, isto é, por aqueles que possuem os pressupostos certos.⁷²⁰

Para Vanhoozer, ninguém aborda um texto com “razão pura”, pois o entendimento é uma questão de ter as opiniões preconcebidas certas, ou melhor, de ter virtudes interpretativas: “*É altamente ilusório acusar o texto de obscuridade quando, na verdade, a falta de clareza reside na psicologia do conhecedor humano*”⁷²¹. A “clareza interna” de

⁷¹⁴ PEACOCKE, 1993, p. 246.

⁷¹⁵ VANHOOZER, 2005, p. 395. “Que tipo de ato narrativo é Jonas? [...] Jonas satiriza a complacência religiosa de Israel e crítica o etnocentrismo de Israel [...] no nível canônico, o livro de Jonas faz parte do testemunho contínuo da justiça, compaixão e generosidade de Deus para com aqueles que se arrependem e aqueles que não o fazem” (VANHOOZER, 2005, p. 396-397).

⁷¹⁶ ECO, 1990, p. 57.

⁷¹⁷ VANHOOZER, 2005, p. 397. “Consideremos as seguintes afirmações interpretativas sobre o Evangelho de Mateus: ‘É um tratado racista anti-semita’; ‘É uma ordenação polêmica apenas para homens’; ‘É um recontar ficcional da vida de Jesus inspirado pelas profecias do Antigo Testamento’; ‘É uma representação teológica e literária de Jesus como o Messias prometido’ [...] Uma interpretação adequada é aquela que, no mínimo, não sofre das limitações e parciais das descrições de nível inferior – aquela que, no mínimo, procura afirmar que tipo de ato literário foi realizado” (VANHOOZER, 2005, p. 397-398).

⁷¹⁸ VANHOOZER, 2005, p. 374-375.

⁷¹⁹ “A humanidade não demorou muito para descobrir que nem tudo que parece, é. A ciência e a filosofia começaram a partir desta experiência de ser enganado pelas aparências” (MUELLER, Enio R. *Caminhos de reconciliação: a mensagem da Bíblia*. Joinville: Grafar, 2010, p. 161).

⁷²⁰ VANHOOZER, 2005, p. 375. “O conceito de Lutero de ‘clareza interna’ – a exigência de que um intérprete esteja adequadamente ‘harmonizado’ – é uma crítica tão perspicaz do sujeito conhecedor quanto qualquer coisa que tenha surgido com os pós-modernos. O sujeito conhecedor do Iluminismo tem sido adequadamente exposto como uma ficção, e, com ela, a noção de que a clareza externa é suficiente para o entendimento” (VANHOOZER, 2005, p. 375).

⁷²¹ VANHOOZER, 2005, p. 375. A igreja é “a comunidade na qual as virtudes interpretativas – intelectuais, éticas e espirituais – são cultivadas. Pois não são apenas os interesses de uma comunidade, mas também suas virtudes que a tornam um ambiente adequado para a obtenção do conhecimento literário. Em suma, o

Lutero e o “testemunho interno”⁷²² de Calvino possuem um papel epistemológico, é verdade, mas não é o de fornecer certeza subjetiva do significado correto, nem evidências imediatas e independentes para ele; ao contrário, a clareza interna relaciona-se com as faculdades cognitivas do intérprete atuando adequadamente no ambiente certo. Ela não é uma forma de chegar antes à racionalidade interpretativa, mas de preencher suas exigências.⁷²³ Para Vanhoozer, a clareza da Escritura não é nem um valor absoluto nem uma propriedade abstrata, mas uma função específica relativa a “seu objetivo particular: ser testemunha de Cristo. A clareza da Escritura não está relacionada tanto à sua *obviedade* quanto à sua *eficiência*; a Bíblia é clara o suficiente para tornar eficaz sua ação comunicativa”⁷²⁴.

3.6.2 Os gêneros literários

Comunicação não é uma questão de lógica ou de verdade, mas de cooperação; não do que se diz, mas daquilo que *pode ser* dito, dadas as circunstâncias, e do que é *preciso* ser dito, dadas as expectativas de um interlocutor.⁷²⁵ Mas por que os falantes deveriam cooperar? Vanhoozer responde dizendo que um comportamento não-cooperativo seria anti-social e irracional; se uma pessoa abandona o princípio cooperativo, ela torna a comunicação impossível.⁷²⁶ Assim, “o significado não está localizado nem no nível da própria linguagem nem no nível do indivíduo, mas na interação interpessoal orientada por regras”⁷²⁷. Será que é possível encontrar esse princípio cooperativo nos gêneros literários?

Segundo Ramm, a postura de alguém em relação ao gênero literário de um livro determina toda a sua interpretação.⁷²⁸ Nesse caso, não é suficiente saber o significado das palavras; é preciso ter alguma compreensão sobre o ponto ilocucionário do enunciado total. A força ilocucionária das epístolas de Paulo, por exemplo, não está tanto em “mostrar a história

conhecimento literário não é simplesmente uma questão de possuir as descrições certas, mas também de ter as disposições certas” (VANHOOZER, 2005, p. 381).

⁷²² “Calvino formulou a doutrina do ‘testemunho interno’ do Espírito para opor-se a três alternativas de explicação – a tradição da igreja, as novas revelações do Espírito Santo, e as evidências racionais (fundacionalistas) – acerca de como se adquire a certeza de que as Escrituras são a Palavra de Deus” (VANHOOZER, 2005, p. 375-376).

⁷²³ VANHOOZER, 2005, p. 376.

⁷²⁴ VANHOOZER, 2005, p. 376.

⁷²⁵ MEY, Jacob L. *Pragmatics: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 57.

⁷²⁶ VANHOOZER, 2005, p. 405.

⁷²⁷ VANHOOZER, 2005, p. 405. “Em sua discussão sobre a epístola anônima aos Hebreus, Thiselton observa que aquilo que o intérprete quer descobrir não é o nome nem a biografia de um autor, mas, sim, o sentido do todo textual, ‘que representa a visão de uma mente humana e que pertence a algum contexto ou modo de vida mais amplo’” (VANHOOZER, 2005, p. 408).

⁷²⁸ RAMM, 1956, p. 145.

de Jesus”, mas em “explicar a história de Jesus”⁷²⁹. Além disso, pode-se dizer que um gênero não é apenas um modo de comunicação, “mas um modo de experimentar e pensar o mundo”⁷³⁰. As narrativas, por exemplo, possibilitam que se experimente e se reflita sobre a ligação temporal entre a existência humana e a identidade pessoal como nenhuma outra forma de literatura (ou de pensamento).⁷³¹ Assim, um gênero literário é como um modelo descritivo que permite que determinados aspectos da realidade brilhem mais do que outros. Pois só se pode tomar a realidade “por meio de uma descrição”, embora ainda assim é a realidade que está sendo descrita.⁷³² Decorre daí que não existe algo como um gênero “fundacionalista”, para o qual todos os outros gêneros literários possam ser traduzidos.⁷³³ O gênero é um recurso de aprendizado, não simplesmente um meio de expressar alguma coisa que já se sabe. O paralelo com a metáfora é instrutivo: as metáforas seriam dispensáveis se fosse possível dizer a mesma coisa de maneira não-metafórica.⁷³⁴ De fato, Bakhtin acredita que os gêneros são os portadores da sabedoria tradicional que permitem que uma geração partilhe suas experiências com outras; os gêneros acumulam formas de ver e interpretar os aspectos particulares do mundo.⁷³⁵ Cada gênero é uma forma de pensar adaptada para conceituar alguns aspectos da realidade melhor do que outros.⁷³⁶ Por isso, é possível descrever o gênero literário como “ideologia expressa em forma”.⁷³⁷

Portanto, as muitas formas do discurso bíblico medeiam a revelação de maneira irreduzível, de tal forma que, se abandonada a forma, como na desmitificação, perde-se o conteúdo.⁷³⁸ Por quê? Porque o gênero não é simplesmente um recurso para classificar formas de literatura, mas uma ferramenta cognitiva para gerar visões de mundo. Essa compreensão coloca em destaque as deficiências do método de prova textual: os textos bíblicos produzem não só informações proposicionais, *mas formas de interpretar e processar as informações*

⁷²⁹ VANHOOZER, 2005, p. 411.

⁷³⁰ VANHOOZER, 2005, p. 412.

⁷³¹ VANHOOZER, 2005, p. 412.

⁷³² “Da mesma forma que mapas diferentes enfatizam aspectos diferentes da realidade (e.g., estradas, características geológicas, eventos históricos), os diferentes gêneros literários selecionam e tratam de alguns aspectos da realidade mais do que de outros. De maneira semelhante, cada gênero tem sua própria ‘escala’, isto é, suas convenções para pensar e sua própria maneira de adequar palavras ao mundo” (VANHOOZER, 2005, p. 413).

⁷³³ VANHOOZER, 2005, p. 412.

⁷³⁴ VANHOOZER, 2005, p. 412. Ricoeur argumentou que “as metáforas são instrumentos cognitivos indispensáveis” (VANHOOZER, 2005, p. 412).

⁷³⁵ BAKHTIN, Mikhail M. *Speech Genres and Other Late Essays*. Translation by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1986. p. 5.

⁷³⁶ MORSON, Gary S.; CARYL, Emerson. *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Palo Alto: Stanford University Press, 1990. p. 276.

⁷³⁷ MORSON; CARYL, 1990, p. 283.

⁷³⁸ VANHOOZER, 2005, p. 413.

também.⁷³⁹ Ora, os intérpretes bíblicos precisam desenvolver as habilidades para reconhecer e participar das diversas formas de atividade comunicativa encontradas no cânone cristão.⁷⁴⁰

O fato de os gêneros serem “visões de mundo” – perspectivas seletivas, modelos finitos – não subverte a possibilidade de referência real, mas apenas o mito de uma representação do real total e completa, pois as palavras não representam “naturalmente” a realidade; se o fizessem, então o significado seria realmente igual à referência.⁷⁴¹ Existe, assim, uma profunda diferença entre dizer que os textos são determinados por convenções e dizer que o conceito de realidade é meramente convencional: não existe *uma* maneira pela qual as palavras “concordam” com o mundo ou correspondem a ele, nem *nenhuma* maneira.⁷⁴² Nuttall sugere que é possível usar as palavras meramente para resumir material já conhecido ou fazer referência a ele, ou para evocar uma consciência imaginativa do material conhecido.⁷⁴³ Alguns gêneros (história, relatos) aumentam o estoque de conhecimento proposicional; outros (poesia, romance), aumentam o conhecimento aprofundando ou intensificando a consciência daquilo que já se sabe.⁷⁴⁴ Nuttall afirma que a ficção contribui para o conhecimento experimental (*connaitre*), em vez do conhecimento intelectual (*savoir*); para ele a noção de conhecimento experimental explicaria o fato de se preferir um Rembrandt a uma fotografia.⁷⁴⁵ Será que os Evangelhos são mais registros fotográficos ou retratos?⁷⁴⁶

A diversidade dos gêneros bíblicos possui um benefício duplo: a Escritura pode expressar os diversos aspectos da realidade e pode abordar o leitor de maneiras diferentes (mente, vontade, coração).⁷⁴⁷ O acesso à realidade de Jesus ou a qualquer outra coisa de que fale a Escritura é textualmente mediado; no entanto, o processo de mediação não é garantido, pois embora o ato comunicativo possa ser realizado de maneira bem-sucedida, e conquanto o significado possa realmente estar “lá”, “não existe garantia de que o intérprete irá se comportar de maneira racional, ou mesmo moral [...] Pois o leitor também é um agente de aliança, e o ato comunicativo permanece em animação suspensa até que o leitor responda”⁷⁴⁸.

⁷³⁹ VANHOOZER, 2005, p. 413.

⁷⁴⁰ VANHOOZER, 2005, p. 413.

⁷⁴¹ VANHOOZER, 2005, p. 420. Nuttall sugere que toda a referência à realidade (inclusive apontar com o dedo) é convencionalmente ordenada (NUTTALL, A. D. *A New Mimesis: Shakespeare and the Representation of Reality*. London: Methuen, 1983. p. 53).

⁷⁴² VANHOOZER, 2005, p. 420.

⁷⁴³ NUTTALL, 1983, p. 74.

⁷⁴⁴ VANHOOZER, 2005, p. 420.

⁷⁴⁵ NUTTALL, 1983, p. 78.

⁷⁴⁶ Nenhum gênero é mais “verdadeiro” do que outro; cada um deles objetiva seu próprio tipo de confronto com a realidade e seu próprio tipo de precisão (VANHOOZER, 2005, p. 421).

⁷⁴⁷ VANHOOZER, 2005, p. 422.

⁷⁴⁸ VANHOOZER, 2005, p. 422.

3.6.3 O método histórico-crítico

De acordo com Fitzmyer, o método histórico-crítico procura, através de técnicas de crítica histórica e literária, estabelecer os fundamentos antigos do povo de Deus e da Igreja cristã, e “entender o sentido dos registros antigos das relações de Deus com seu povo e do ministério de Jesus de Nazaré e sua sequência”⁷⁴⁹. Esse método considera que embora a Bíblia seja o resultado da Palavra que Deus inspirou, ela é um “registro antigo, composto por muitos autores humanos durante um longo período de tempo. Como tal, tem de ser lida, estudada e analisada como outros registros antigos da história humana”⁷⁵⁰. Apesar de todas as técnicas críticas da filologia clássica serem aplicadas à Bíblia, Fitzmyer alega que o método é considerado crítico “não porque critica a Bíblia ou busca evocar o ceticismo sobre o registro histórico do texto antigo”, mas porque compara e analisa seus detalhes no esforço de chegar a um julgamento histórico e literário sobre ele.⁷⁵¹

A crítica literária, a crítica das fontes, a crítica formal e a crítica redacional são ferramentas utilizadas por esse método para determinar o sentido do texto sagrado conforme a intenção do seu autor humano, ao ser “movido, há muito tempo, para compô-lo, e determinar o que nos diz hoje”⁷⁵². Ou seja, como o conteúdo que foi preservado no texto do autor é análogo à forma utilizada, a crítica histórica acredita que não se pode ler um texto antigo sem a compreensão sofisticada que a própria forma exige.⁷⁵³ Assim, Fitzmyer afirma que

se por meio do método histórico-crítico determinamos que Jesus de Nazaré não pronunciou algumas das palavras atribuídas a ele nos Evangelhos (por exemplo, todas as frases da forma mateana do Pai-nosso), isso não significa que as adições de Mateus sejam insignificantes ou irrelevantes para a vida espiritual dos leitores cristãos do Novo Testamento hoje.⁷⁵⁴

Uma das razões das muitas suspeitas quanto ao método ainda hoje é o fato de ele ter sido contaminado, em etapas importantes do seu desenvolvimento, por pressuposições racionalistas⁷⁵⁵, como as de Reimarus, Baur, Strauss, etc., que perpetraram ataques deístas ao

⁷⁴⁹ FITZMYER, 1997, p. 17.

⁷⁵⁰ FITZMYER, 1997, p. 27.

⁷⁵¹ FITZMYER, 1997, p. 27.

⁷⁵² FITZMYER, 1997, p. 30.

⁷⁵³ De acordo com Fitzmyer, isso significa que “nem tudo que é narrado no tempo passado corresponde, necessariamente, à realidade antiga e que nem tudo que os evangelistas puseram nos lábios de Jesus de Nazaré foi, necessariamente, dito por ele, embora os quatro evangelistas falem ‘a respeito de Jesus com verdade e sinceridade’” (FITZMYER, 1997, p. 30).

⁷⁵⁴ FITZMYER, 1997, p. 31.

⁷⁵⁵ Após um período de certa crítica ao espírito racionalista do método histórico-crítico entre os católicos, coube ao dominicano fundador da *Ecole Biblique* de Jerusalém, M. J. Lagrange, mostrar que o método podia ser usado corretamente por intérpretes ortodoxos da Bíblia e que ele era neutro (FITZMYER, 1997, p. 24).

cristianismo histórico ou buscaram libertar os Evangelhos da influência dogmática, considerando-os unicamente como registros da antiguidade.⁷⁵⁶ Mais tarde, o método foi novamente utilizado por Schmidt, Dibelius e especialmente por Bultmann, que ligou a crítica histórica “com uma forma de teologia querigmática, que dependia fortemente da justificação apenas pela fé de Lutero, da interpretação mítica dos Evangelhos de Strauss e da filosofia existencialista primitiva de Heidegger”⁷⁵⁷. Assim, Bultmann foi levado à demitização do acontecimento, de modo que, para ele, a busca da base histórica do querigma era “traição do princípio da fé apenas”⁷⁵⁸.

Para Fitzmyer, a exegese difere da filologia porque a fé é um pressuposto quando se utiliza o método histórico-crítico.⁷⁵⁹ Nesse sentido, “a exegese preocupa-se com o sentido da passagem bíblica em sua forma final: busca extrair o significado da passagem revelada pelo autor inspirado”⁷⁶⁰. Ora, isso inclui o significado textual, o significado contextual e o significado bíblico-teológico de uma determinada passagem bíblica.⁷⁶¹ Portanto, essa pressuposição de fé considera que a Bíblia, sendo criticamente interpretada, contém a Palavra de Deus apresentada em palavras humanas de outrora; que os livros bíblicos foram compostos sob a orientação do Espírito e, portanto, têm autoridade para as pessoas de herança judaico-cristã; que eles fazem parte de uma coleção restrita de escritos antigos autorizados (parte de um cânone); que eles foram dados por Deus a seu povo para sua edificação e salvação; que o Espírito que inspirou os autores da Escritura é o mesmo Espírito que possibilita à comunidade de intérpretes e fiéis ler e entender seu texto inspirado; que pela Bíblia, e por meio dela, o próprio Deus continua a falar aos leitores humanos de todas as gerações de seu povo.⁷⁶² Por fim, o que está por trás de uma “leitura crítica da Escritura na Igreja, acompanhada pela fé, é a convicção de que a revelação de Deus a seu povo aconteceu *no passado*, antes e por meio de Jesus Cristo na Bíblia, na Palavra de Deus revelada em palavras humanas”⁷⁶³. Assim, o Espírito guiou e continua a guiar a Igreja ao longo dos séculos para um entendimento “mais

⁷⁵⁶ FITZMYER, 1997, p. 31. Albert Schweitzer desmascarou “o esforço da pesquisa da Vida de Jesus. Em seu ótimo livro *The Quest of the Historical Jesus*, Schweitzer mostrou que essa investigação da vida de Jesus surgira não de um interesse puramente histórico nele, mas de uma ‘luta contra a tirania do dogma’, e que as mais populares dessas ‘vidas’ de Jesus, as escritas por Reimarus e Strauss, tinham sido ‘escritas com ódio’ – ‘não tanto ódio da Pessoa de Jesus, como do nimbo sobrenatural com o qual era tão fácil cercá-lo’” (FITZMYER, 1997, p. 32).

⁷⁵⁷ FITZMYER, 1997, p. 32.

⁷⁵⁸ FITZMYER, 1997, p. 33.

⁷⁵⁹ FITZMYER, 1997, p. 35.

⁷⁶⁰ FITZMYER, 1997, p. 35.

⁷⁶¹ FITZMYER, 1997, p. 35.

⁷⁶² FITZMYER, 1997, p. 36.

⁷⁶³ FITZMYER, 1997, p. 36.

pleno e mais profundo da revelação *histórica* outrora dada ao povo de Deus antes de e em Jesus de Nazaré”⁷⁶⁴, conforme o texto de João 16.13 (“ele vos guiará a toda a verdade”)⁷⁶⁵.

Algumas críticas continuam sendo dirigidas ao método histórico-crítico: é incompleto; baseia-se numa falsa premissa (a razão apenas); alega uma certeza semelhante a das ciências naturais; fixa-se em documento hipotéticos e não no texto bíblico real⁷⁶⁶; disseca o texto bíblico a ponto de ser impossível apreciar sua unidade literária; não tem todo o interesse na mensagem religiosa da Bíblia e em sua relevância para a vida espiritual dos que a queiram ler hoje; etc.⁷⁶⁷ Para Fitzmyer, não há dúvidas de que o método não é perfeito e, por ser praticado por tantos intérpretes, não é de surpreender que suas reconstruções do passado e sua avaliação dos textos antigos não seja necessariamente uniforme.⁷⁶⁸

Enio Mueller refere que Gerhard Maier, de Tübingen, lançou um livro em 1974 cujo título bem define seu objetivo: *Das Ende der Historisch-Kritischen Methode* (“O Fim do Método Histórico-Crítico”).⁷⁶⁹ Nele, Maier afirma que a crítica bíblica por 200 anos tem provado ser um fardo intolerável às congregações, e não só na Alemanha; ela tem impedido que a igreja protestante testifique devidamente, “jogando um balde de água fria no entusiasmo missionário dos jovens estudantes de teologia”⁷⁷⁰. Ele também sustenta que as pesquisas

⁷⁶⁴ FITZMYER, 1997, p. 36. Contudo, o que o Espírito diz aos cristãos de hoje nesse entendimento mais pleno “não é completamente diferente da revelação primordial transmitida ao povo de Deus de outrora” (FITZMYER, 1997, p. 37).

⁷⁶⁵ Vários exegetas acreditam que as palavras de Jesus aqui se referem à interpretação feita pelo Espírito, em relação a cada geração vindoura, da *significância* contemporânea daquilo que Jesus disse e fez (BROWN, Raymond. *The Paraclete in the Fourth Gospel*. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 13, n. 2, January 1967. p. 116). George R. Beasley-Murray, por exemplo, vê a expressão como referência ao esclarecimento do Espírito da significância do ensinamento de Jesus em um contexto futuro que estava além da capacidade de imaginação dos discípulos (BEASLEY-MURRAY, George R. *John*. Dallas: Word, 1987. p. 283). De maneira semelhante, Bultmann interpreta a frase como a simples afirmação da significância essencial da palavra (BULTMANN, Rudolf K. *The Gospel of John: A Commentary*. Oxford: Blackwell, 1971. p. 575).

⁷⁶⁶ Wenham chama a atenção para o fato de que a crítica literária só pode atingir um relativo grau de probabilidade quando se pode acessar tanto parte da fonte como o documento posterior que a incorpora. Para Enio Mueller, esse campo tem estado sujeito a toda sorte de especulações, e a importância que tem sido dada à crítica literária principalmente por parte da teologia alemã, “possivelmente é uma falta de visão do que realmente chega a ser importante [...] C. S. Lewis, que foi professor em Cambridge, disse certa vez que “os ‘resultados seguros’ da pesquisa moderna, no que diz respeito à maneira em que foi escrito um livro antigo, são ‘seguros’ [...] somente porque as pessoas que conhecem os fatos estão mortas e não podem, assim, denunciar a gafe” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 256-257). Ceticismo semelhante Wenham expressa a respeito do resultado das investigações quanto ao caminho percorrido pela transmissão oral de determinado trecho antes de sua fixação literária mais antiga (WENHAM, 1976 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 258).

⁷⁶⁷ FITZMYER, 1997, p. 37. Fitzmyer alega, no entanto, que foi em reação ao sentido literalista e aos múltiplos sentidos medievais da Escritura que o método histórico-crítico adquiriu uso renovado em sua busca do significado expresso pelo autor humano (FITZMYER, 1997, p. 42).

⁷⁶⁸ Ele ressalva, porém, que quando “apropriadamente empregadas, as técnicas são usadas apenas para realizar o propósito principal de discernir qual mensagem bíblica o autor sagrado de outrora procurou transmitir e o que ela continua a dizer aos leitores de hoje” (FITZMYER, 1997, p. 37).

⁷⁶⁹ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 262.

⁷⁷⁰ MAIER, 1974 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 262.

científicas são um indicativo de como a escolha de um método de estudo pode predeterminar o tipo de resultado a ser encontrado; assim, um método crítico de interpretação da Bíblia só pode produzir proposições críticas à Bíblia, mesmo naqueles casos em que o método histórico-crítico confirma as proposições bíblicas, pois a justificativa e a autoridade do que é dito continuam sendo estabelecidas pelo próprio crítico.⁷⁷¹ Maier alega que com relação à revelação, o método adequado é a experiência, conforme João 7.17 (“se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá a respeito da doutrina, se ela é de Deus ou se eu falo por mim mesmo”), o que o Novo Testamento chamada de confiança ou fé, pois o intelecto humano foi duramente atingido pelo pecado.⁷⁷² Assim, o problema estaria no próprio método histórico-crítico – que seria inadequado para o seu objeto específico –, e não naqueles que o utilizam.⁷⁷³ Andrés Kirk destaca alguns problemas que podem surgir a partir do uso do método crítico:

1) a suposição de uma certa autonomia do intérprete em relação ao texto (o que lhe conferiria, então, a “objetividade científica” diante dele); 2) muitas vezes a crítica bíblica tem confundido um distanciamento da perspectiva cultural e da cosmovisão bíblica com uma rejeição das mesmas (a partir da moderna “cosmovisão científica” a da Bíblia tem sido posta em dúvida); 3) a crítica bíblica demonstra muitas vezes um ceticismo desnecessário; 4) ademais, muitas vezes ela é especulativa, baseando-se demasiadamente no que não passe de pura hipótese; 5) a crítica ajuda muito pouco na aplicação do texto à vida real.⁷⁷⁴

Enio Mueller sugere que a pesquisa histórico-crítica corre o risco de criar, na prática, um novo papismo, na medida em que os teólogos críticos são os que prescrevem o que tem, e o que não têm, autoridade divina. Assim, a Bíblia vai se distanciando do povo, pois são poucos os que têm o preparo científico necessário para compreendê-la corretamente.⁷⁷⁵ Por fim, Maier reitera que a afirmação de que se deve inquirir um objeto teológico com métodos independentes da teologia é uma contradição, sendo importante que a teologia reflita de forma ampla e responsável sobre os pressupostos sistemáticos da exegese e que se concentre sobre a sua própria metodologia.⁷⁷⁶

⁷⁷¹ MAIER, 1974 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 263.

⁷⁷² MAIER, 1974 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 266-267.

⁷⁷³ Enio Mueller contesta essa opinião utilizando como exemplo os anglo-saxões, que utilizam o método tendendo mais para o *histórico* e bem menos para o *crítico*; “só o método, por conseguinte, não é responsável por todo o problema” (FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 269).

⁷⁷⁴ KIRK, 1983 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 270.

⁷⁷⁵ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 271.

⁷⁷⁶ MAIER, 1974 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 272. “A busca pelo jeito mais adequado de interpretar os textos bíblicos é a busca por um ‘método’ que acerte com a auto-compreensão deles próprios. Que não faça violência a eles sob pretexto de interpretá-los, mas que se deixe guiar no caminho pelos próprios textos. Esse é o sentido original da palavra ‘método’. Ela não tem a ver primeiramente com regras e técnicas, mas com o aprendizado de um caminho pelo qual se chegue àquilo que se busca. A palavra vem de *meta + hodós*, ‘pelo caminho’ ou ‘com caminho’” (MUELLER, 2010, p. 158).

3.6.4 O sentido espiritual

De acordo com Fitzmyer, embora seja possível reconhecer que normalmente há um único sentido literal para a maioria das passagens da Escritura, e que esse significado em geral tem de ser considerado seu sentido espiritual⁷⁷⁷, “o estudo moderno de língua e linguística e da hermenêutica filosófica fez-nos conscientes de novas maneiras de uma multivalência do discurso humano (e, conseqüentemente, da escrita humana)”⁷⁷⁸. Assim como a poesia e outras formas literárias muitas vezes expressam coisas em níveis diferentes ou com duplo sentido, a Bíblia também o faz em algumas ocasiões, como quando Jesus disse: “Destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei” (Jo 2.19). Aqui o próprio evangelista explica as palavras de Jesus: “Ele, porém, se referia ao santuário do seu corpo” (Jo 2.21). O interessante é que os discípulos lembraram-se dessa declaração e só a entenderam depois da ressurreição.⁷⁷⁹ Portanto, o sentido literal das declarações bíblicas às vezes transmite “uma dimensão dinâmica que vai além de seu significado manifesto. Mas admitir isso não é voltar à teoria dos sentidos múltiplos da Escritura que estava na moda na Idade Média”⁷⁸⁰. O sentido canônico da Escritura também faz a sua contribuição a um significado que ultrapassa o literal.⁷⁸¹

⁷⁷⁷ “Na verdade, o sentido espiritual da Escritura nada mais é que o sentido literal pretendido pelo autor humano inspirado” (FITZMYER, 1997, p. 65). “É significativo que Tomás de Aquino entendesse o sentido literal como sendo o *‘quem auctor intendit’*, que o autor pretendia” (FITZMYER, 1997, p. 72).

⁷⁷⁸ FITZMYER, 1997, p. 63. Às vezes a palavra escrita assume vida própria, e os termos podem ter um significado que vai além do intencionado pelo seu autor. A crítica literária moderna parece ter abandonado a ênfase exclusiva no sentido pretendido pelo autor para dar maior atenção ao que as palavras comunicam de fato ao leitor individual (BROWN, 1972, p. 281).

⁷⁷⁹ “Até mesmo durante o ministério de Jesus os apóstolos não entendiam completamente tudo o que ele fazia e ensinava. Mas, depois da ressurreição (Jo 2.22) e da ascensão (12.16), ao olhar para trás, entenderam o que as Escrituras diziam. A compreensão deles foi ampliada” (ZUCK, 1994, p. 314). Um outro exemplo pode ser visto nas palavras de Caifás: “Vós nada sabeis, nem considerais que vos convém que morra um só homem pelo povo e que não venha a perecer toda a nação” (Jo 11.49-50). O evangelista então acrescenta: “Ora, ele não disse isto de si mesmo; mas, sendo sumo sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus estava para morrer pela nação e não somente pela nação, mas também para reunir em um só corpo os filhos de Deus, que andam dispersos” (Jo 11.51-52).

⁷⁸⁰ FITZMYER, 1997, p. 63. Aqui é interessante recordar as palavras do apóstolo Paulo: “Porque nenhuma outra coisa vos escrevemos, além das que ledes e bem compreendeis; e espero que o compreendereis de todo, como também já em parte nos compreendestes, que somos a vossa glória, como igualmente sois a nossa no Dia de Jesus, nosso Senhor” (2Co 1.13-14). Arens observa que “a exegese rabínica e dos essênios de Qumrã, em boa medida, buscava um sentido pleno dos textos” (ARENS, 2007, p. 335).

⁷⁸¹ “O Cântico dos Cânticos, que tão bem expressa o amor humano mútuo entre o homem e a mulher, foi depressa entendido no judaísmo como expressão do relacionamento de Israel com Deus. Na verdade, essa foi a razão pela qual ele entrou no cânon hebraico, tanto palestinese como alexandrino. Contudo, quando o cânon cristão adotou essa parte das Escrituras hebraicas, o Cântico dos Cânticos assumiu ainda outro sentido canônico que, com o tempo, levou a múltiplas interpretações alegóricas dele como expressão da relação entre a Igreja e Cristo como os bem-amados” (FITZMYER, 1997, p. 64). É possível sustentar que Isaías 53 tem um significado mais completo do que aquele que seus autores humanos intencionaram? “Talvez sim, mas apenas se se quiser reconhecer a possibilidade da autoria *divina* [...] Acredito que a resposta se encontre em ver o cânone como um ato comunicativo divino” (VANHOZER, 2005, p. 323).

Uma utilização específica do sentido espiritual da Escritura foi desenvolvida por diversos escritores patrísticos em suas tentativas de responder aos que criticavam os ensinamentos cristãos, em suas controvérsias com os mestres judeus e, em especial, em suas maneiras de interpretar o AT à luz do evento de Cristo.⁷⁸² Eles se fundamentavam na distinção feita por Paulo, que afirmou que Deus o tornara ministro “de uma nova aliança, não da letra, mas do espírito” (2Co 3.6). Assim, era comum que passagens do Antigo Testamento sofressem todo tipo de interpretação alegórica ou tipológica na busca de um sentido espiritual.⁷⁸³ O expoente dessa prática foi Orígenes, que chegou a afirmar “ser intenção de Deus que as dificuldades do texto literal estimulassem o leitor a buscar seu significado espiritual”⁷⁸⁴. Segundo Fitzmyer,

a contribuição patrística à interpretação da Bíblia procurou tratá-la acima de tudo como a Palavra de Deus lida e lembrada na comunidade cristã e em sua liturgia. Essa ênfase não só estava correta, como também tal interpretação, conseqüentemente, teve muito a ver com a formação do cânon cristão, com a formação da Tradição dogmática da Igreja em suas orientações cristológica e trinitária básicas, e com a liturgia em desenvolvimento. Assim, a interpretação patrística estava apenas pondo em evidência de maneira explícita o que muitas vezes estava apenas implícito ou latente na Escritura.⁷⁸⁵

Fitzmyer cita dois exemplos da interpretação patrística praticada corretamente⁷⁸⁶: a Trindade e o pecado original. Para ele, a interpretação histórico-crítica da Bíblia não encontraria a Trindade como tal no Novo Testamento, mas tão-somente os elementos dela: um ensinamento claro sobre Deus Pai, sobre Cristo, o Filho, e sobre o Espírito Santo, e também um ensinamento incipiente sobre as relações entre eles, principalmente nas cartas de Paulo e nos escritos de João.⁷⁸⁷ Ele alega que “coube à interpretação patrística explicar a palavra bíblica ‘Deus’, dar aos elementos o enfoque apropriado e formular de maneira

⁷⁸² “Esse entendimento cristão do Antigo Testamento constitui, assim, na verdade, um sentido espiritual *adicionado*, um sentido espiritual cristológico dos livros do Antigo Testamento” (FITZMYER, 1997, p. 66).

⁷⁸³ Na verdade, essa prática já começa na própria Escritura, quando Lucas, por exemplo, descreve o Cristo ressuscitado interpretando para os discípulos a caminho de Emaús todas as Escrituras, “começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas”, e mostrando como era necessário “que o Cristo padecesse e entrasse na sua glória” (Lc 24.26-27). “Contudo, procuraremos em vão no Antigo Testamento passagens específicas que falem de um Messias sofredor, que não é o mesmo servo sofredor do Dêutero-Isaías” (FITZMYER, 1997, p. 67). Para Raymond Brown, a grande diferença entre a exegese moderna e a do passado manifestou-se inicialmente nos estudos sobre o AT, pois o enfoque cristológico que enxergava a Cristo em cada linha do AT não estava de acordo com a moderna crítica das fontes do Pentateuco, nem com a ênfase na limitada perspectiva dos profetas, nem com o descobrimento de que grande parte do conteúdo bíblico tinha paralelos nas literaturas pagãs contemporâneas a Israel (BROWN, 1972, p. 298-299).

⁷⁸⁴ FITZMYER, 1997, p. 68.

⁷⁸⁵ FITZMYER, 1997, p. 69.

⁷⁸⁶ É claro que a interpretação patrística se equivocou quando não considerou as diferenças entre formas legais, proféticas e sapienciais do Antigo Testamento, ou quando não observou as peculiaridades de ensinamento neotestamentário de Marcos, Mateus, Lucas, João e Paulo (FITZMYER, 1997, p. 70).

⁷⁸⁷ FITZMYER, 1997, p. 69.

inequívoca a doutrina do Deus Trino e as relações entre as três pessoas da Trindade”⁷⁸⁸. Dessa forma, a interpretação patrística parece ter solucionado a ambiguidade deixada por declarações de Paulo como “o Senhor é o Espírito” (2Co 3.17), entendendo-as à luz de outras passagens tais como: “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo” (2Co 13.13), em que a tríade é anunciada.⁷⁸⁹ Quanto ao compartilhamento da mortalidade e pecaminosidade de Adão pela humanidade, coube à Agostinho “explicar esse efeito em termos não de imitação (como Pelágio defendia), mas de propagação ou geração e, assim, a doutrina do *Peccatum originale*, pecado original, foi formulada”⁷⁹⁰.

Portanto, a interpretação patrística bem que poderia ser considerada o *sensus plenior* de passagens neotestamentárias, pois ela teria apresentado, em alguns casos, “o sentido que Deus, o autor principal da Escritura, pretendia acima daquele pretendido pelo autor humano”⁷⁹¹. A possibilidade teórica de sentidos que vão além daquele intentado pelo autor humano baseia-se no pressuposto de que a Escritura tem um autor divino, o qual, durante o processo de redação, previu o futuro de maneira distinta do autor humano.⁷⁹² A suposição de um sentido supra-literal – tão antiga como a própria Bíblia – apoia-se na convicção de que, na narração bíblica do passado, Deus fala para o presente e quer que o leitor encontre no texto uma profundidade de sentido que supera as circunstâncias limitadas do momento em que foi escrito.⁷⁹³ Segundo Fitzmyer, porém, nem todo texto da Bíblia possui esse “sentido mais pleno”, somente devendo ser assim reconhecidos aqueles textos retomados em uma passagem

⁷⁸⁸ FITZMYER, 1997, p. 69.

⁷⁸⁹ FITZMYER, 1997, p. 69.

⁷⁹⁰ FITZMYER, 1997, p. 69. “Pecado original é uma expressão derivada da teologia latina ocidental, *peccatum originale*. Será vã a procura de um equivalente de *originale* na tradição teológica grega oriental. Para falar a verdade, os teólogos gregos interpretaram a carta de Paulo aos Romanos e explicaram o pecado de Adão e seus efeitos para a humanidade, mas não falaram dele como pecado ‘original’” (FITZMYER, 1997, p. 70).

⁷⁹¹ FITZMYER, 1997, p. 70.

⁷⁹² BROWN, 1972, p. 292. “Aparentemente, os autores humanos da Bíblia nem sempre entendiam plenamente tudo o que escreviam. Certas coisas eram-lhes ocultadas, o que indica que Deus tinha em mente fatos que não revelava completamente a eles. Por exemplo, Daniel escreveu: ‘Eu ouvi, porém não entendi; então eu disse: Meu senhor, qual será o fim destas coisas? Eles respondeu: Vai, Daniel, porque estas palavras estão encerradas e seladas até ao tempo do fim’ (Dn 12.8,9)” (ZUCK, 1994, p. 312). Para Kaiser, porém, a preocupação deles não era descobrir o *sentido* do que escreviam, mas sim os aspectos *temporais* do *tema*, que extrapolava o que era escrito (KAISER Jr., Walter C. The single intent of Scripture. In: KANTZER, Kenneth (Ed.). *Evangelical Roots: A Tribute to Wilbur Smith*. Nashville: Thomas Nelson, 1978. p. 126).

⁷⁹³ BROWN, 1972, p. 292. “Pedro escreveu que os profetas do Antigo Testamento investigaram ‘atentamente qual a ocasião ou quais as circunstâncias oportunas, indicadas pelo Espírito de Cristo, que neles estava, ao dar de antemão testemunho sobre os sofrimentos referentes a Cristo, e sobre as glórias que os seguiriam’ (1Pe 1.11). ‘A eles foi revelado’ estarem escrevendo sobre acontecimentos futuros; ‘profetizaram acerca da graça a vós outros destinada’ (v. 10), e o que lhes foi revelado não foi ‘para si mesmos, mas para vós outros’ (v. 12)” (ZUCK, 1994, p. 313).

mais tardia da Escritura ou na subsequente tradição dogmática da igreja.⁷⁹⁴ O fato é que tais tipos de pressupostos e convicções têm sido colocados em dúvida.⁷⁹⁵ E há quem diga que a rejeição ao sentido pleno deve-se a um receio de que o sentido literal perca a primazia.⁷⁹⁶

Ainda que a maioria dos biblistas críticos tenham dado as costas para os antigos métodos da exegese patrística simbólica, muitos ainda se interessam por uma exegese supra-literal que não se descuide dos resultados da crítica moderna. Eles admitem a validade do instinto que tende a buscar na Escritura uma mensagem mais ampla do que aquela que a crítica histórica descobre diretamente.⁷⁹⁷ É sabido que o desenvolvimento da teologia bíblica teve como objetivo parcial o descobrimento de uma mensagem mais profunda na Escritura.⁷⁹⁸ Mas, segundo Raymond Brown, dois movimentos especialmente se dedicaram a desvendar um sentido supra-literal na Bíblia: a nova hermenêutica e a interpretação cristã do AT.⁷⁹⁹

A preocupação da nova hermenêutica é no sentido de como a Palavra de Deus se faz perceptível ao ser humano.⁸⁰⁰ W. Dilthey foi o primeiro a pontuar a questão quando estabeleceu a distinção fundamental entre *explicação* e *compreensão*: a crítica histórica pode *explicar* o que significou um texto das Escrituras; mas como um leitor *compreende* esse texto?⁸⁰¹ Nos últimos escritos filosóficos de M. Heidegger, *hermenêutica* é o processo de interpretação que valoriza o papel da linguagem, inclusive à custa da própria intenção do autor.⁸⁰² H. G. Gadamer insiste que um texto será entendido sempre de maneira diversa do

⁷⁹⁴ FITZMYER, 1997, p. 70. Embora se possa falar de um sentido pleno em passagens como Mt 1.23, não deve ser encarado como sentido pleno todo uso supra-literal da Escritura praticado no NT, pelos Pais, pela liturgia ou pelos documentos da igreja (BROWN, 1972, p. 306).

⁷⁹⁵ BROWN, 1972, p. 292. Para R. N. Longenecker, apesar dos escritores do Novo Testamento terem encontrado um *sensus plenior* no Antigo Testamento, a exegese deles, por ter sido realizada sob a inspiração, não pode mais ser repetida hoje (LONGENECKER, 1975 apud FEE, 1991, p. 19).

⁷⁹⁶ Oscar Cullman desconfia muito da tendência hermenêutica de Bultmann e dos pós-bultmannianos, pois ele estima que a exegese literal dos textos neotestamentários, por mais limitada que seja, é a primeira obrigação teológica do exegeta, enquanto que a obrigação do leitor consiste simplesmente em ser dócil ao que os autores do NT queriam comunicar como revelação, mesmo quando isso seja completamente estranho à mentalidade moderna. E. Käsemann, discípulo de Bultmann, formula certas reservas sobre a nova hermenêutica de Fuchs e Ebeling, temendo que a interpretação deixe de servir à historiografia e se converta num arbitrário construtor de novos edifícios. (BROWN, 1972, p. 303-304).

⁷⁹⁷ Se o século XIX trouxe um certo incômodo com a interpretação simbólica e imaginativa dos Pais e escolásticos, as pretensões da crítica histórica de ser a única chave para a palavra de Deus enfrentaram igualmente certas dificuldades no século XX (BROWN, 1972, p. 300).

⁷⁹⁸ BROWN, 1972, p. 300.

⁷⁹⁹ BROWN, 1972, p. 300.

⁸⁰⁰ H. Stendahl definiu o atual problema hermenêutico: o contraste entre o que significou a Bíblia quando foi escrita (o objetivo da interpretação literal) e o que significa para mim (BROWN, 1972, p. 300-301).

⁸⁰¹ Em seu comentário a Romanos, Karl Barth insistiu na necessidade de se proclamar a mensagem de Paulo numa linguagem atual. Atacando a tese de A. von Harnack, segundo a qual o único objetivo da investigação teológica é o simples conhecimento do seu objeto, Barth sustentava que a teologia deve lembrar que seu objeto foi primeiramente sujeito e deve converter-se novamente em sujeito (BROWN, 1972, p. 301).

⁸⁰² BROWN, 1972, p. 301. Arens alega que todo texto tem vida e significação próprias, uma vez saído das mãos de seu autor, independentemente dele e de seu propósito; isso é óbvio na poesia, e “é isso o que o crente

que entendia o seu autor; portanto, a interpretação é sempre uma tradução de uma situação a outra.⁸⁰³ Aceitando-se, ou não, esse substrato filosófico, a nova hermenêutica é uma tendência moderna em favor de uma exegese supra-literal.⁸⁰⁴

Para Raymond Brown, nem a postura de Marcião de rejeitar o Antigo Testamento, nem a solução ortodoxa dos Pais de enxergar Cristo em cada linha desse documento parecem realistas.⁸⁰⁵ Também não é muito melhor a solução adotada no século XIX: focar-se na exegese histórico-crítica até ao ponto de esquecer que a Bíblia tem dois Testamentos que têm certa unidade.⁸⁰⁶ Apesar da diversidade de enfoques, muitos autores se mostram partidários de uma inter-relação mais ampla de ambos os Testamentos, que vai além do messianismo.⁸⁰⁷

A expressão *sensus plenior* foi cunhada por A. Fernández em 1925.⁸⁰⁸ Segundo Raymond Brown, o sentido pleno é um sentido mais profundo que o literal, desejado por Deus, mas não intencionado claramente pelo autor humano, que se descobre nas palavras da Escritura quando estas são estudadas à luz de uma revelação posterior ou de um melhor entendimento da revelação.⁸⁰⁹ Quando se fala em revelação posterior, o que está em discussão é a revelação que acontece por meio de uma passagem posterior da mesma Bíblia.⁸¹⁰ Ora, se a revelação experimentou um constante progresso⁸¹¹ dentro do período veterotestamentário, Raymond Brown sugere que uma passagem posterior do AT pode revelar o sentido pleno de uma anterior.⁸¹² Mas quando Brown fala em progresso no entendimento da revelação, o que se quer dizer com isso é que, inclusive depois do período bíblico, é possível o descobrimento

inconscientemente propõe ao texto bíblico quando pergunta: ‘o que *me* diz este texto?’” (ARENS, 2007, p. 336).

⁸⁰³ BROWN, 1972, p. 301.

⁸⁰⁴ O sentido literal para Brown não é necessariamente o sentido real do texto, pois uma exegese total não só descobre o sentido literal, mas o transporta à situação presente (BROWN, 1972, p. 301-302).

⁸⁰⁵ BROWN, 1972, p. 302. Nem todos concordam com uma interpretação cristã do AT, como Bultmann, que, insistindo na descontinuidade dos Testamentos, acreditava que para a fé cristã o AT já não é mais revelação. J. Barr rejeita a tendência de G. von Rad e Noth de centralizar nos acontecimentos o paralelismo entre ambos os Testamentos, recusando, assim, toda a moderna exegese cristológica do AT. Muitos alegam que não é evidente no AT a imagem de uma evolução progressiva que desemboca no NT (BROWN, 1972, p. 304).

⁸⁰⁶ BROWN, 1972, p. 302.

⁸⁰⁷ BROWN, 1972, p. 303.

⁸⁰⁸ BROWN, 1972, p. 304.

⁸⁰⁹ BROWN, 1972, p. 305. É claro que alguns estudiosos supõem que o autor humano tinha uma vaga consciência do sentido pleno de um texto, embora outros sustentem que essa consciência era inexistente, o que parece ser a melhor opção, pois como seria possível explicar no que consiste essa vaga consciência e como se chegaria a ela? (BROWN, 1972, p. 305).

⁸¹⁰ BROWN, 1972, p. 305. Um forte argumento contra o sentido pleno é a observação de que se ele só pode ser conhecido à luz de uma revelação posterior, ele não é um sentido contido no próprio texto, mas adquirido no momento em que se produz essa revelação. Mas o conceito do NT como plenitude e cumprimento do AT ajusta-se mais à ideia de sentido pleno do que de compreensão plena (BROWN, 1972, p. 309).

⁸¹¹ Para Martínez, o *sensus plenior* é um significado mais profundo do que aquele que havia inicialmente na mente do autor humano, por causa da ideia de revelação progressiva; no entanto, esse significado, embora estivesse somente na mente de Deus, não contradiz o intento do autor do texto, mas o transcende, observando-se os limites das Escrituras (MARTÍNEZ, 1987, p. 26).

⁸¹² BROWN, 1972, p. 305-306.

de um sentido pleno quando o conteúdo da revelação passa a ser entendido com maior clareza, pois Deus guia a igreja e os cristãos no entendimento da revelação.⁸¹³

Raymond Brown fala de dois tipos de sentido pleno. Primeiramente, há uma série de passagens do AT, principalmente em Salmos e nos Profetas, que têm sido identificadas como profecias sobre Jesus e a economia cristã.⁸¹⁴ As descrições do Servo de Javé em Dt-Is, do personagem sofredor em Sl 22 e do rei ungido em Sl 2 e 110 parecem ter sido mensagens para épocas bem específicas; mas, para os cristãos, esses textos revelaram todo o seu significado ao serem relidos à luz da vida de Jesus.⁸¹⁵ Isso permite ao cristão ver no AT o mesmo sentido literal que um judeu veria.⁸¹⁶ O segundo tipo de sentido pleno pertence ao campo da teologia bíblica. Aqui, as distintas passagens de um livro bíblico têm um sentido mais profundo se consideradas no conjunto de todo o livro, e os distintos livros da Bíblia têm um significado maior se considerados no contexto de toda a Bíblia.⁸¹⁷

Como distinguir entre o sentido pleno de um texto e uma acomodação?⁸¹⁸ Para Raymond Brown, o critério mais seguro é uma interpretação das palavras da Escritura que provenha de uma das diretrizes da revelação: o NT, os Pais da Igreja, as declarações do magistério, etc.⁸¹⁹ Brakemeier ressalva, porém, que embora o *sola Scriptura* implique riscos, “o primado da Escritura é a única barreira eficaz contra os desvios da Igreja e o arbítrio dos intérpretes”⁸²⁰. Ao questionar se as demais tradições teriam a mesma autoridade do texto bíblico, o *sola Scriptura* dos reformadores problematiza a tradição cristã posterior e paralela à Bíblia.⁸²¹ Assim, para as Igrejas Protestantes, que também valorizam a tradição para a fé, a

⁸¹³ BROWN, 1972, p. 306.

⁸¹⁴ BROWN, 1972, p. 306.

⁸¹⁵ BROWN, 1972, p. 307. Gordon Fee vê a possibilidade de um *sensus plenior* na profecia preditiva; esse sentido é acessível, porém, somente depois de ocorrido o fato, não antes (FEE, 1991, p. 19-20). “Ao recorrer ao salmo 8, o autor de Hebreus não recorreu a um significado que Deus ocultou deliberadamente no texto, mas sim ao significado que agora se entende que ele possui, em vista da importância de Cristo” (ZUCK, 1994, p. 319).

⁸¹⁶ BROWN, 1972, p. 307.

⁸¹⁷ BROWN, 1972, p. 307. Para Arens, o sentido pleno refere-se aos textos bíblicos como tais, especialmente “às partes discursivas (oráculos, salmos, profecias, etc.) da Bíblia, não às narrativas”. O sentido tipológico já não se referiria tanto a textos, mas à percepção, em certos acontecimentos, instituições e personagens do passado, “de prefigurações de outros posteriores. Estas prefigurações se chamam *tipos*” (ARENS, 2007, p. 334, 338).

⁸¹⁸ Se Deus teve com os textos bíblicos uma intenção que não era consciente por parte do autor humano, quem falará por Deus? (FEE, 1991, p. 19). Embora não exista interpretação totalmente objetiva, o perigo aqui é “apelar a um sentido pleno para imputar a um texto algum sentido de conveniência, ou para acomodá-lo à tese dogmática como, por exemplo, ver a Trindade já presente no relato da criação em Gênesis (Deus-espírito-palavra)” (ARENS, 2007, p. 335).

⁸¹⁹ BROWN, 1972, p. 307.

⁸²⁰ BRAKEMEIER, 2003, p. 29.

⁸²¹ BRAKEMEIER, 2003, p. 31.

tradição bíblica tem função canônica para todas as demais tradições.⁸²² Para Brown, no entanto, se existem realmente sentidos da Escritura não detectáveis pelas normas da exegese crítica, mas importantes para o plano divino de salvação, a vida da Igreja será sem dúvida o contexto que os esclarecerá e os tornará aceitáveis.⁸²³ Nesse sentido, a Igreja não é considerada um agente de revelação exegética; antes, a vida, a doutrina e a oração da Igreja proporcionam um contexto em que se possa ler e comentar a Escritura, deixando-a que fale, a fim de que brote o sentido que Deus quis colocar nela.⁸²⁴ Para Brown, o segundo critério de aferição da autenticidade do sentido pleno exige que ele seja homogêneo com o sentido literal, ou seja, ele deve estar na mesma linha do que o autor humano queria dizer.⁸²⁵ Quando Agostinho converte a parábola do bom samaritano numa alegoria da queda do ser humano, ele não respeita o sentido literal; por isso, aqui não se pode falar em sentido pleno.⁸²⁶

Além das dificuldades práticas que podem ser observadas na aplicação, caso a caso, desses critérios, Raymond Brown afirma que a maioria das citações que o NT faz do AT no sentido supra-literal, bem como a maioria das citações litúrgicas e patrísticas da Escritura não resistem aos critérios de um verdadeiro sentido pleno.⁸²⁷ Para quem entende a inspiração de

⁸²² BRAKEMEIER, 2003, p. 32. O Concílio de Trento colocou em pé de igualdade a Escritura e a Tradição oral confiada à Igreja. Para Brakemeier, isso implicou, na prática, na superioridade do magistério eclesiástico, que acabou utilizando a tradição como critério interpretativo último das Escrituras. Embora o Concílio Vaticano II tenha destacado que o magistério não pode prescindir da base bíblica, na prática permanece essa divergência entre protestantes e católicos até hoje (BRAKEMEIER, 2003, p. 31).

⁸²³ Isso não significa que quando a Igreja Católica-Romana proclama uma doutrina como a da Imaculada Conceição ou da Assunção, o exegeta deva supor que foi revelado o sentido pleno de um texto específico; isso seria, como indica o teólogo protestante J. M. Robinson, converter a teoria do sentido pleno em curinga de uma apologética partidária e pretexto para a acumulação de novas doutrinas (BROWN, 1972, p. 307). Nesse sentido, Arens alega que “a tendência a ver tipos no Antigo Testamento pode ser observada especialmente com relação a Maria e à Igreja [...] O assunto é extremamente sensível na Igreja Católica, quando se trata dos dogmas da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria, pois nenhum dogma está sequer insinuado na Bíblia. No entanto, é comum apelar a Gn 3,15: ‘Porei inimizade entre ti (a serpente que tentou Eva) e a mulher, entre tua descendência e a dela’. Respeitado seu contexto literal, a ‘mulher’ é Eva, a mãe da humanidade, não Maria” (ARENS, 2007, p. 340-341).

⁸²⁴ BROWN, 1972, p. 307.

⁸²⁵ Para Brown, é o que ocorre no emprego de Is 7.14 em Mt 1.23. O primeiro texto parece aludir originariamente ao nascimento de um filho de família real, um filho que seria um sinal da continuidade da descendência davídica e, assim, da contínua presença da Javé entre seu povo. Mesmo que Isaías não tenha pensado numa virgem, essa interpretação se desenvolveu posteriormente no judaísmo, como se vê pela tradução da passagem na LXX, onde a jovem é identificada com uma virgem. E quando Jesus nasceu de uma virgem na cidade de Davi, ele foi um sinal da continuidade da descendência davídica e implicou na presença de Deus entre seu povo (BROWN, 1972, p. 308).

⁸²⁶ BROWN, 1972, p. 308. “Se há um autêntico ‘sentido pleno’ em algum texto bíblico, deve ser um *desenvolvimento* ou um *aprofundamento* do sentido literal, pois trata-se do sentido das palavras. Para ser legítimo e válido, o sentido pleno não pode ser uma contradição total do sentido literal, mas uma *extensão* deste, guardando sua homogeneidade” (ARENS, 2007, p. 337). O critério da homogeneidade, porém, parece ser aplicável à interpretação messiânica de Salmos 2 e 110, onde o rei ungido é considerado como senhor e filho gerado por Deus; os textos de Mt 22.44 e Hb 1.5,13 fazem essa interpretação (BROWN, 1972, p. 308).

⁸²⁷ BROWN, 1972, p. 309. Essa teoria é apenas uma solução parcial para um problema que parece ser bem mais amplo (BROWN, 1972, p. 310).

maneira não escolástica⁸²⁸, Brown sugere que talvez a solução seja dar menor ênfase às intenções humana e divina e focar as relações que existem entre a ideia de sentido pleno e o moderno interesse pelo valor hermenêutico da linguagem, pois a linguagem da Escritura pode ter um determinado sentido na situação de seu autor, e um sentido diverso hoje.⁸²⁹

Ao abordar o tema, Arens adverte que o *sensus plenior* não deve ignorar aquilo que os autores quiseram comunicar em seus tempos; isso traz consigo o sério risco de separar-se das “origens da fé, de estabelecer uma descontinuidade (com as origens cristãs testemunhadas no Novo Testamento, por exemplo), de modo que se poderia chegar a uma interpretação que não esteja em concordância com as origens, às quais *devemos* estar unidos”⁸³⁰. Gordon Fee vai mais longe: ele afirma que o texto não pode significar algo que nem seu autor nem seus leitores podiam ter entendido, e que isso não seria limitar a obra do Espírito Santo.⁸³¹ Ora, o apóstolo Paulo demonstra sua inconformidade com os coríntios pelo fato de ter sido mal interpretado quanto às suas intenções numa carta anterior (1Co 5.9).⁸³²

Porém, Fee parece reconhecer aqueles momentos em que, mesmo à parte de sua intenção ou contexto originais, textos da Escritura são utilizados pelo Espírito Santo com grande poder para falar às diferentes necessidades do ser humano.⁸³³ Quem já não leu, em tempos de dificuldade, os salmos ou os profetas, e experimentou naquelas imagens de Deus regando os lugares desérticos para Israel uma forma de alívio pessoal em meio aos desafios do dia-a-dia?⁸³⁴ Essas experiências fazem parte do poder inerente às Escrituras.⁸³⁵ Para Gordon

⁸²⁸ O *sensus plenior* se popularizou em meados do século XX e se enquadrava na “concepção escolástica tomista da inspiração: Deus teria movido o intelecto do autor humano de tal modo que escrevesse o que *Ele* queria, mesmo se o escritor não estivesse consciente disso [...] Supostamente, Deus inspiraria determinadas pessoas a descobrir *mais tarde* esse sentido no texto inspirado” (ARENS, 2007, p. 335). “Tomás de Aquino, por exemplo, acredita que Deus dispõe os eventos na história de forma que eles também signifiquem alguma coisa. Ele parte de uma pressuposição teológica, a de que ‘a providência divina poderia fazer com que as coisas significassem ainda outras coisas’ [...] Aquino controla os possíveis excessos dessa interpretação ‘mais completa’ ao conferir primazia teológica ao sentido literal” (VANHOOZER, 2005, p. 322).

⁸²⁹ BROWN, 1972, p. 310.

⁸³⁰ ARENS, 2007, p. 336.

⁸³¹ FEE, 1991, p. 43.

⁸³² Fee sugere que para Paulo só havia um significado para as suas palavras, pois normalmente as pessoas não se utilizam de uma carta imaginando que seus leitores encontrarão todo tipo de significados escondidos ou mais profundos para as palavras ali registradas (FEE, 1991, p. 43).

⁸³³ FEE, 1991, p. 38.

⁸³⁴ FEE, 1991, p. 39. É claro que há diferenças de intenção entre um salmo e uma carta. A natureza poética de um salmo, que apela tanto à mente como aos sentimentos, oferece a possibilidade de que alguém ouça mais do que o poeta quis dizer. Mesmo assim, o poeta certamente espera que seu leitor escute a sua alegria ou dor e entenda as alusões e imagens que ele documentou (FEE, 1991, p. 42-43).

⁸³⁵ O fato de que muita coisa na Escritura é transmitida na forma de imagens vívidas e metáforas abre a possibilidade de que se ouça e se receba ministração de maneiras que vão além da intenção original do autor (FEE, 1991, p. 39).

Fee, no entanto, ninguém ousaria acreditar que esses momentos são planejados para ser universalmente aplicáveis a todo cristão.⁸³⁶

Assim como Brevard Childs sustenta que os canonizadores pretendiam que as Escrituras funcionassem de maneira autorizada para as futuras gerações também, e que os autores humanos individuais das Escrituras com frequência intencionavam que seus leitores recebessem suas palavras não apenas como palavras humanas, mas como a Palavra de Deus (1Ts 2.13), a tese de Vanhoozer é a de que o “‘significado mais completo’ das Escrituras – o significado associado à autoria divina – emerge apenas no nível canônico inteiro”⁸³⁷. Como argumentou Wolfhart Pannenberg, o significado em geral – seja de palavras ou de eventos – depende em grande medida da relação entre a parte e o todo.⁸³⁸ Com relação à história, Pannenberg aceita a implicação de que só se saberá o verdadeiro significado de um evento no final da história, quando o todo estiver completo. “A intenção com base no fim da história é, sem dúvida, uma condição inviável; daí as interpretações sobre o significado dos eventos históricos serem sempre parciais, provisórias e ‘de baixo’”⁸³⁹. Pannenberg, porém, considera que os julgamentos sobre o significado sempre envolvem uma *previsão implícita do todo*.⁸⁴⁰ Portanto, para Vanhoozer, o cânone não muda ou contradiz o significado de Isaías 53, mas sobrevém a ele e especifica seu referente; “ao falar do Servo Sofredor, Isaías estava se referindo a Cristo (isto é, à misericordiosa provisão de Deus para Israel e para o mundo)”⁸⁴¹.

3.7 Reformando o leitor

3.7.1 A apropriação do texto

O realismo hermenêutico afirma que o significado intentado pelo autor está “lá”, representado no texto. A racionalidade hermenêutica sustenta que a forma e o conteúdo de um ato comunicativo – o que é e sobre o que é – podem ser conhecidos com relativa adequação. O autor é um agente comunicativo, e o texto é um ato comunicativo com matéria (conteúdo proposicional) e energia (força ilocucionária). Os textos também têm, como as flechas, certa trajetória e direção (objetivo

⁸³⁶ É exatamente a natureza bem pessoal dessas ocasiões que torna esses encontros com Deus bastante únicos (FEE, 1991, p. 39).

⁸³⁷ VANHOOZER, 2005, p. 323. “Os livros das Escrituras, tomados individualmente, podem antecipar o todo, mas o cânone sozinho é a sua *instância*” (VANHOOZER, 2005, p. 324). “A hermenêutica, quando utilizada para interpretação das Escrituras, é um ato de caráter espiritual realizado na dependência da direção do Espírito Santo. Os acadêmicos de hoje muitas vezes desprezam a dimensão sagrada e abordam a Bíblia só como literatura, considerando o aspecto sagrado quase um gênero literário” (OSBORNE, 2009, p. 26).

⁸³⁸ PANNENBERG, 1976 apud VANHOOZER, 2005, p. 323.

⁸³⁹ VANHOOZER, 2005, p. 323.

⁸⁴⁰ VANHOOZER, 2005, p. 323. “Com relação à história, Pannenberg diz que a ressurreição de Jesus antecipa o fim da história e, dessa forma, revela o significado do todo” (VANHOOZER, 2005, p. 596).

⁸⁴¹ VANHOOZER, 2005, p. 324.

perlocucionário). No entanto, com relação a esse terceiro aspecto, tudo depende da resposta do leitor.⁸⁴²

Se há um significado no texto, existe uma maneira certa (e uma errada) de responder a ele? Ora, o conhecimento literário não é uma questão de factualidade desinteressada. A maioria dos autores não escreve simplesmente para transmitir informações, mas para afetar seus leitores de alguma maneira. Para Vanhoozer, pode-se ler um texto em função do ponto ilocucionário (o reconhecimento intelectual) ou do efeito perlocucionário (a transformação existencial); em qualquer um dos casos, o leitor nunca é simplesmente passivo.⁸⁴³ Por isso, ele alega que os intérpretes que buscam fazer justiça ao “outro” – no caso, à Palavra de Deus – precisam ler no espírito correto⁸⁴⁴: “a interpretação é fundamentalmente uma questão não apenas de tecnologia ou mesmo de ética, mas, sim, de religião e de teologia”⁸⁴⁵.

Em um sermão sobre a história dos discípulos no caminho para Emaús, Hauerwas relata que aquele que segue a Jesus até a cruz (mas não além disso) é um admirador; mas aquele que assume a cruz é um discípulo.⁸⁴⁶ Assim, Hauerwas argumenta que os cristãos leem a Bíblia corretamente apenas na condição de membros da comunidade interpretativa crente, pois da mesma forma que não é possível reconhecer a Jesus apenas pelo olhar, também não é possível obter o significado do texto apenas pela leitura.⁸⁴⁷ É preciso seguir o texto até o ponto no qual ele transforma a maneira de ver e seguir de uma pessoa.⁸⁴⁸ Ora, um dos mais poderosos motivos para a leitura é o desejo de auto-entendimento, de integração de experiências individuais à sabedoria coletiva; um leitor muda e desenvolve-se por meio de uma dialética de *self* e cultura.⁸⁴⁹

Segundo C. S. Lewis, a primeira exigência que qualquer obra de qualquer arte faz é que as pessoas olhem, rendam-se, escutem e recebam.⁸⁵⁰ Essa acolhida ocorre quando os

⁸⁴² VANHOOZER, 2005, p. 423-424.

⁸⁴³ VANHOOZER, 2005, p. 424.

⁸⁴⁴ “As virtudes interpretativas são, na realidade, virtudes espirituais: sem fé – uma abertura para a transcendência –, nunca encontraríamos alguma coisa no texto que não nossa própria criação, ou nosso próprio reflexo” (VANHOOZER, 2005, p. 443).

⁸⁴⁵ VANHOOZER, 2005, p. 426. Para Vanhoozer, responder ao chamado de uma voz além da própria voz do leitor é o que torna a leitura uma atividade teológica (VANHOOZER, 2005, p. 425). “Por que ler, se já se sabe o que se vai encontrar, ou seja, a si próprio?” (VANHOOZER, 2005, p. 428).

⁸⁴⁶ HAUERWAS, Stanley. *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993. p. 47-62.

⁸⁴⁷ HAUERWAS, 1993, p. 49. “O leitor cristão não precisa pedir desculpas por ler a Bíblia sob uma perspectiva cristã. Por ser quem ele é, o cristão é a pessoa mais bem preparada para entender a mensagem da Bíblia. Afinal, a Bíblia foi escrita para ele” (SCHOLZ, 2006, p. 17).

⁸⁴⁸ VANHOOZER, 2005, p. 427. “Mostramos que entendemos a Escritura quando reconhecemos a Cristo, a sabedoria de Deus, e o seguimos” (VANHOOZER, 2005, p. 443).

⁸⁴⁹ APPLEYARD, J. A. *Becoming a Reader: The Experience of Fiction from Childhood to Adulthood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 190.

⁸⁵⁰ LEWIS, C. S. *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961. p. 19.

sentidos e a imaginação, além de outros poderes, são utilizados segundo um padrão inventado pelo artista.⁸⁵¹ Assim, Lewis argumenta que o verdadeiro leitor lê cada obra seriamente no sentido de que a lê com dedicação, tornando-se tão receptivo quanto puder.⁸⁵² Ele chega a afirmar que uma pessoa terá feito o melhor pela interpretação de uma obra se ela descobrir o que o autor realmente escreveu, o que as palavras difíceis significavam e a que se referiam as alusões.⁸⁵³ Ora, “um texto que é meramente usado, em vez de recebido, evita que uma pessoa vá além de si mesma. O usuário está condenado à hermenêutica narcisista de Sócrates: *lê a ti mesmo*”⁸⁵⁴. Por fim, Lewis adverte que se tenha cautela quanto à postura dos críticos, que devem ser admirados em sua tarefa apenas se também se mostrarem dignos de reverência por sua sabedoria.⁸⁵⁵

Ricoeur descreve o último estágio do entendimento como uma apropriação pessoal: não é suficiente explicar o que um texto significou; é preciso decidir o que ele significa hoje, de que maneira vai de encontro ao indivíduo e à sociedade.⁸⁵⁶ Nesse estágio, a crítica não é meramente uma questão de determinar o que o texto diz, mas de decidir se o que o texto diz é, ou não, bom ou verdadeiro e digno de ser seguido.⁸⁵⁷ Para Ricoeur, longe de ser uma projeção do leitor, o texto, com seu poder universal de revelação, dá um *self* ao ego.⁸⁵⁸ Assim, o que é

⁸⁵¹ LEWIS, 1961, p. 88.

⁸⁵² LEWIS, 1961, p. 11. Nenhum texto vai entregar seu segredo a um leitor que entra nele considerando o poeta como um potencial enganador; é preciso se arriscar a ser levado para dentro, se o objetivo é conseguir alguma coisa (LEWIS, 1961, p. 94).

⁸⁵³ LEWIS, 1961, p. 121. “O ideal é que o receptor *compreenda* o sentido pretendido pelo emissor (inspirado), o que quis comunicar através desse meio. Compreensão é o primeiro passo na interpretação, e determina a fidelidade à intenção do autor [...] É o que se trata de fazer mediante a exegese do texto” (ARENS, 2007, p. 259).

⁸⁵⁴ VANHOOZER, 2005, p. 433. “A leitura ética é uma luta para ouvir uma voz que é genuinamente diferente da nossa [...] O leitor ético precisa estar preparado para reconhecer os atos comunicativos por aquilo que são – especialmente aqueles em relação aos quais discorda essencialmente” (VANHOOZER, 2005, p. 434).

⁸⁵⁵ LEWIS, 1961, p. 127. O ensaio de Benjamin Jowett, *On the Interpretation of Scripture*, de 1860, rejeita a tese de que a leitura correta da Bíblia depende de se pertencer a uma igreja. “A Bíblia, argumenta ele, deveria ser lida com as ferramentas da erudição histórica e literária, ‘como qualquer outro livro’ [...] Implícita em seu ensaio, está a pressuposição de que o crítico que se mantém afastado das crenças e práticas tradicionais encontra-se em uma posição superior para ver o que realmente está se passando no texto [...] Não obstante, é possível ser completamente desinteressado? [...] A prescrição de Jowett de ‘como qualquer outro livro’ já pressupõe alguma teoria geral sobre os objetivos da interpretação” (VANHOOZER, 2005, p. 438-439).

⁸⁵⁶ A diferença está entre a explanação (a análise de locuções e ilocuções) e a aplicação (a apropriação de ilocuções e perlocuções). “Podemos seguir um mapa, reconhecendo o que ele é, mas também podemos segui-lo permitindo que ele forneça nossa orientação no mundo” (VANHOOZER, 2005, p. 435).

⁸⁵⁷ VANHOOZER, 2005, p. 435.

⁸⁵⁸ VANHOOZER, 2005, p. 435. “A desconfiança pós-moderna da hermenêutica também é uma desconfiança da transcendência, isto é, uma desconfiança de nossa capacidade como leitores de sermos abordados por aquilo que está além de nós [...] Se não existe qualquer diferença rigorosa entre o que está no texto e o que está no leitor, como podem leitores diferentes do mesmo texto tirarem o mesmo significado dele?” (VANHOOZER, 2005, p. 446-447).

finalmente entendido na leitura é a si próprio, a própria situação de um ser temporal finito e suas possibilidades; “é na leitura de textos que passamos a entender a condição humana”⁸⁵⁹.

Ao relatar que todo o esforço de interpretar a Bíblia em “seus próprios termos” (como alguns críticos pensam ser possível) é uma tolice vã, pois a Bíblia não faz sentido independentemente de uma igreja que lhe dá o sentido, Vanhoozer, porém, ressalva que o treinamento espiritual não cria o significado de um texto – mas ajuda a descobrir e a reconhecer o significado que já está “lá” –, até porque as comunidades interpretativas podem errar em suas interpretações (Jo 5.39,40).⁸⁶⁰ Nenhuma comunidade interpretativa é infalível; elas são comunidades de santos e de pecadores.⁸⁶¹ Assim, Vanhoozer sustenta que os cristãos “atribuem suas interpretações corretas (suas descrições e aplicações de significado bíblico) à orientação do Espírito, e não apenas à disciplina acadêmica deles, e certamente não a suas próprias obras interpretativas”⁸⁶². Isso decorre de uma antropologia teológica e de um entendimento da obra do Espírito pela graça, por meio da fé.⁸⁶³

A propósito, reconhecer a Bíblia como cânone é reconhecer uma unidade de ordem superior que afeta a leitura de um texto bíblico, pois é expandido “o contexto da interpretação para além dos contextos originais histórico-literários. Ela também acrescenta um novo nível de ilocução: ‘fornecendo orientações às futuras gerações’, testificando de Cristo’, etc.”⁸⁶⁴ Ao fornecer um modelo interpretativo por meio do qual o passado pode iluminar o presente, o cânone não gera uma tradição estática, imutável e absoluta, mas, sim, uma tradição bastante dinâmica de reinterpretação crítica.⁸⁶⁵ Pergunta-se: ler a Bíblia como Escritura Sagrada muda ou desenvolve seu significado? Vanhoozer responde que dizer que sim significa tornar a comunidade interpretativa em uma comunidade que é autora e autorizada: chamar a Bíblia de Escritura não transforma suas advertências e promessas em algo diferente do que elas são, “mas reorienta-as para o propósito maior de ‘transformar a sabedoria em salvação’”⁸⁶⁶.

⁸⁵⁹ VANHOOZER, 2005, p. 435.

⁸⁶⁰ VANHOOZER, 2005, p. 440. “Pode ser tentador identificar o significado textual com seus efeitos, mas é algo fundamentalmente não-ético. Os leitores são, como qualquer outra pessoa, pecadores que tendem a suprimir a verdade em iniquidade” (VANHOOZER, 2005, p. 449).

⁸⁶¹ Para Zuck, “o cristão que esteja vivendo em pecado é suscetível de interpretar erroneamente a Bíblia, pois seu coração e sua mente não estão em harmonia com o Espírito Santo” (ZUCK, 1994, p. 26).

⁸⁶² VANHOOZER, 2005, p. 440-441.

⁸⁶³ VANHOOZER, 2005, p. 441.

⁸⁶⁴ VANHOOZER, 2005, p. 441.

⁸⁶⁵ VANHOOZER, 2005, p. 442. “Embora seja necessário aproximar-se do mundo do autor do texto em questão, para evitar interpretações contraditórias, também é necessário projetar-se além dele, quer dizer, rompendo com as limitações daqueles tempos, é necessário descobrir o que se deve dizer hoje. É a tarefa hermenêutica” (ARENS, 2007, p. 260).

⁸⁶⁶ Ver a Bíblia como “Escritura” concilia-se melhor não com o aspecto ilocucionário, mas com o aspecto perlocucionário da ação comunicativa (VANHOOZER, 2005, p. 442).

Quando se fala em tradução, o pressuposto é que o significado é transferível. O problema é que toda língua mapeia as relações entre as palavras e o mundo de maneira diferente; toda língua representa “um sistema singular de experiência”.⁸⁶⁷ Assim, a tradução corre o risco de *transformar* o significado durante o processo de transferi-lo, conforme o aforismo *traduttore, traditore* (“tradutor, traidor”).⁸⁶⁸ Nesse sentido, Steiner alega que, do ponto de vista estrito, nenhuma afirmação é completamente repetível (o tempo passou).⁸⁶⁹ O problema parece se agravar quando a tradução é de equivalência formal; esse método reflete a crença, corrente durante a Idade Média, de que uma tradução precisa ser absolutamente literal se quiser preservar a qualidade sagrada do original.⁸⁷⁰ Por outro lado, a equivalência dinâmica

visa à uniformidade de *efeito*. É importante comunicar não apenas o conteúdo proposicional da mensagem, mas também seu caráter de ato de fala, de forma que o texto cause o mesmo tipo de impacto (e.g., realize o mesmo ato comunicativo) em uma nova situação [...] Dessa perspectiva, o objetivo da tradução é produzir uma “resposta equivalente” em um novo contexto. Entretanto, para preservar a natureza e o conteúdo (proposição e ilocução) da mensagem, com frequência é necessário mudar a forma (a locução).⁸⁷¹

Eugene Nida lista quatro fatores que ele acredita formarem a base comum subjacente da comunicação humana: todos os seres humanos possuem processos mentais semelhantes, reações corporais semelhantes, uma amplitude semelhante de experiências culturais (materiais, sociais, linguísticas, religiosas) e a capacidade de se ajustar aos padrões comportamentais dos outros.⁸⁷² Assim, pode-se dizer que a “equivalência” é um objetivo realista na interpretação ou na tradução? Ora, se a tradução deve ser uma atividade ética, o tradutor precisa *negociar* com o texto, “o outro”, com aquilo que não pode ser subordinado a

⁸⁶⁷ EDWARDS, Michael. *Towards a Christian Poetics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. p. 166.

⁸⁶⁸ VANHOOZER, 2005, p. 450.

⁸⁶⁹ STEINER, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. London, New York: Oxford University Press, 1975. p. 244.

⁸⁷⁰ A versão de 1384 da tradução feita por Wycliffe da Vulgata latina era uma tradução palavra por palavra que não fazia tentativas de colocar as palavras em expressão inglesa correta. Jerônimo reagiu contra formas anteriores desse literalismo tão exagerado, afirmando, em vez disso, traduzir “sentido por sentido”, e não “palavra por palavra” (NIDA, 1964 apud VANHOOZER, 2005, p. 451). A questão da fidelidade de uma tradução “pode ser proposta da seguinte forma: fiel a quem ou a quê? Numa das extremidades está a fidelidade ao autor; na outra, a fidelidade ao leitor. No meio, existe toda uma gama de variações [...] Um exemplo de tradução que adere à língua fonte é a Vulgata de Jerônimo. A rigor, numa carta escrita a Pamáquio, em 395 d.C., Jerônimo se declarou todo a favor da tradução do sentido e contra uma tradução palavra por palavra. Abriu, no entanto, uma exceção: as Escrituras Sagradas, onde, segundo ele, até mesmo a ordem das palavras é um mistério [...] Na prática, o tradutor dificilmente consegue ser fiel a ambos: autor e leitor” (SCHOLZ, 2006, p. 72-73).

⁸⁷¹ VANHOOZER, 2005, p. 451. “A noção de que apenas as traduções palavra por palavra são fieis apoia-se em uma visão defectiva da semântica que considera as palavras, e não os atos de fala, como as unidades fundamentais do significado. No entanto, a tradução fiel não é uma questão de encontrar correspondências entre *locuções*, e, sim, de encontrar *ilocuções* equivalentes. [...] o sentido literal é o sentido do ato literário (uma ilocução)” (VANHOOZER, 2005, p. 453).

⁸⁷² VANHOOZER, 2005, p. 451-452.

seus próprios esquemas interpretativos⁸⁷³: “a tradução é uma luta com o texto – uma luta para preservar a alma do significado ao mesmo tempo que lhe dá um novo corpo”⁸⁷⁴. Por outro lado, por meio da tradução, liberta-se o texto de seu contexto original e prolonga-se sua carreira: “a tradução saúda o texto com um beijo não de traição, mas de vida”⁸⁷⁵. Logo, pode-se dizer que a interpretação é aquilo que dá à língua vida além do momento e lugar de enunciação imediata ou de transcrição.⁸⁷⁶

Apesar dos melhores esforços interpretativos, alguma coisa do leitor e de sua época permanecerá em sua experiência de toda a literatura; é possível apenas eliminar as ilusões de perspectiva mais grosseiras.⁸⁷⁷ Assim, a boa tradução e a boa leitura são uma questão de fidelidade *criativa* ao texto.⁸⁷⁸ Os tradutores da *New Revised Standard Version*, por exemplo, foram guiados pelo princípio “Tão literal quanto possível, tão livre quanto necessário”⁸⁷⁹. Ora, da perspectiva de Bakhtin, os autores tipicamente esperam mais de seus leitores, pois a leitura nunca deve ser monológica: nem o texto nem o leitor são uma coisa desprovida de voz, sem nada para contribuir; o entendimento (o objetivo das ciências humanas em oposição às naturais) é completamente dialógico.⁸⁸⁰

Portanto, segundo Vanhoozer, os intérpretes cristãos “deveriam ser pessoas que têm esperança na recriação”, “*sem que se perca o horizonte do texto ou o do leitor e sem confundir os horizontes*”⁸⁸¹. Para Bakhtin, isso não quer dizer que os leitores criativos imputam ao texto alguma coisa que não está “lá”. É que o significado pode crescer ao longo do tempo graças ao potencial inerente às práticas comunicativas: os fenômenos semânticos podem existir em forma oculta, potencialmente, e serem revelados apenas em contextos culturais semânticos de épocas subsequentes que são favoráveis a esse tipo de revelação.⁸⁸² Por isso, a fidelidade, seja na tradução ou na interpretação, não é literalística nem duplicativa. Quando supera o original, a verdadeira tradução infere que o texto-fonte possui reservas

⁸⁷³ Jerônimo assemelha a tradução à conquista de cidades; e a captura de escravos, ao significado que é feito prisioneiro (STEINER, 1975, p. 298).

⁸⁷⁴ VANHOOZER, 2005, p. 452. Toda transmissão humana “implica uma interpretação e adaptação do que se transmite, de modo que seja acessível e significativo para o receptor. A transmissão da Revelação, a fim de que fosse significativa e compreensível, fazia-se (e ainda se faz) mediante a linguagem e os esquemas adequados, segundo o tempo e a cultura em que se realiza a comunicação [...] E isso obriga a tomar a sério o *espírito* da letra. Isso faz com que o fundamentalismo e o literalismo corram o risco de ser uma inconsciente traição à Revelação” (ARENS, 2007, p. 351-352).

⁸⁷⁵ VANHOOZER, 2005, p. 452. Da mesma forma que a linguagem, a tradução, em vez de duplicar uma obra, pode atuar sobre a obra e o mundo da obra (EDWARDS, 1984, p. 169-170).

⁸⁷⁶ STEINER, 1975, p. 27.

⁸⁷⁷ LEWIS, 1961, p. 103.

⁸⁷⁸ VANHOOZER, 2005, p. 453.

⁸⁷⁹ VANHOOZER, 2005, p. 453-454.

⁸⁸⁰ BAKHTIN, 1986, p. 167.

⁸⁸¹ VANHOOZER, 2005, p. 454.

⁸⁸² BAKHTIN, 1986, p. 5.

elementares, potencialidades ainda não percebidas.⁸⁸³ É precisamente a distância do leitor em relação ao texto que cria a possibilidade de diálogo e a condição para se descobrir o potencial de pleno significado de um texto; no entanto, é importante arraigar o potencial de significado no texto.⁸⁸⁴ De maneira específica, uma interpretação fiel precisa refletir a mesma matéria, força e direção que caracterizavam a ação comunicativa original.⁸⁸⁵

Mas por que alguns textos afetam os leitores de maneiras diferentes? Assim como uma pessoa se relaciona de diferentes maneiras com pessoas diferentes, embora seja a mesma pessoa, um texto continua sendo o que é, mas ele pode afetar os outros e com eles se relacionar de maneiras diferentes. Além disso, o texto não pode ser ele mesmo sem a mediação de outros – sem leitores; “o leitor é necessário a fim de receber e realizar a capacidade comunicativa do texto”⁸⁸⁶. Portanto, o objetivo implícito da ação comunicativa, o princípio que não só regula mas também constitui a ação como comunicativa, é atingir o entendimento, que, na verdade, é “*do interesse de todos*”⁸⁸⁷. A moralidade da interpretação pode ser uma questão de procedimentos universais, mas a interpretação bíblica envolve mais; “ela requer atenção e responsividade [...] Ir além de si próprio para responder ao chamado ‘Siga-me’ do texto requer essencialmente uma resposta responsável que não é apenas moral, mas *espiritual*”⁸⁸⁸.

3.7.2 O papel do Espírito Santo

Como ler é essencialmente uma luta para superar os diversos tipos de distância – linguística, histórica, cultural e moral – que impedem o leitor de encontrar e se apropriar da mensagem do texto, Vanhoozer sugere que a luta com o texto bíblico, para se discernir e praticar a Palavra, deve ser conduzida pelo Espírito Santo.⁸⁸⁹ A resposta que os exilados que

⁸⁸³ STEINER, 1975, p. 302. “*Assim como a tradição, a tradução não repete simplesmente o passado, mas desenvolve-o [...] o tradutor é aquele que preserva a eficácia da ação comunicativa passada*” (VANHOOZER, 2005, p. 458).

⁸⁸⁴ VANHOOZER, 2005, p. 455. É apenas o que o texto realmente diz que pode, na verdade, atrair transformativamente o leitor espiritualmente motivado (SCHNEIDERS, Sandra M. *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament As Sacred Scripture*. San Francisco: Harper, 1991. p. 14).

⁸⁸⁵ VANHOOZER, 2005, p. 457.

⁸⁸⁶ VANHOOZER, 2005, p. 457.

⁸⁸⁷ VANHOOZER, 2005, p. 470.

⁸⁸⁸ VANHOOZER, 2005, p. 478.

⁸⁸⁹ VANHOOZER, 2005, p. 479. Para Arens, “diante de nossos conhecimentos atuais sobre linguística e comunicação, o conceito de inspiração bíblica foi repensando. Para começar, a inspiração, que abarca um *processo* de comunicação, inclui um emissor e um receptor ou, dizendo melhor, o ato de transmissão e o de recepção devem contar com a presença do espírito de Deus para que o texto seja compreendido como palavra inspiradora de Deus” (ARENS, 2007, p. 258-259). É possível dizer que o mesmo Espírito que atuou na composição e na transmissão da Escritura também atua no seu leitor-ouvinte; nesse sentido, pode-se falar

voltavam a Jerusalém deram a Esdras após a leitura da Escritura (Ne 8) mostrou que eles haviam entendido o texto: “eles oraram. Compare-se essa resposta com a dos primeiros reis e sacerdotes que não conseguiram entender ou seguir a lei (Ne 9.34). Um hábito de desobediência tornou difícil entender o texto bíblico”⁸⁹⁰.

Neemias 8 e Atos 2 suscitam uma intrigante questão sobre como a recepção da Palavra pelo leitor está relacionada com a recepção do Espírito pelo crente. Com base apenas nessas duas passagens, poder-se-ia concluir que o entendimento correto está relacionado com a leitura em comunidade e em um espírito de contrição.⁸⁹¹ Para Gadamer, no entanto, o entendimento é sempre “tradicionalizado”; isto é, os leitores nunca vão ao texto como ele é em si mesmo, mas apenas na forma em que ele é recebido por uma comunidade específica.⁸⁹² Porém, os efeitos que o texto produz em uma comunidade de leitores fazem parte de seu significado objetivo ou de sua significância contínua? Hoje, existe o receio de se reduzir o sentido literal (o que significava para o autor e o público originais) em favor de um sentido *eclesiástico* (o que significa hoje na comunidade guiada pela tradição ou pelo Espírito).⁸⁹³

A comunicação pode se referir ao ato de transmitir uma mensagem ou ao evento de sua recepção. O significado da Escritura, ou de qualquer outro texto, está objetivamente “lá”, ou está “lá” apenas quando é recebido?⁸⁹⁴ A Bíblia é objetivamente a Palavra de Deus, ou ela apenas se torna a Palavra de Deus quando o Espírito Santo habilita os ouvintes e leitores a recebê-la como tal? Alegando uma pressão crescente sofrida pelas igrejas protestantes, para que as mesmas abandonem a posição dos reformadores em relação ao *sola Scriptura* em favor de uma perspectiva que torne “a Escritura um aspecto inseparável da tradição viva, e

num leitor inspirado, que tem a possibilidade de uma interpretação criativa e que vai além da mera reconstrução da intenção do autor do texto (ARANDA, Gonzalo Pérez. *Inspiración: Autor, Libro, Lector-Oyente como inspirados. Implicaciones teológicas. Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 83, n. 325, 2008. p. 294).

⁸⁹⁰ VANHOOZER, 2005, p. 479-480. “O exegeta não pode escapar à própria mensagem que interpreta; é desafiado a comprometer-se com ela, ou a rejeitá-la. Ambas as decisões influem fundamentalmente no seu entendimento do texto” (KIRK, 1973 apud FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 279). Para Martínez, somente uma ação comprometida, de identificação prática com o texto que se interpreta, pode extrair dele a plenitude de seu significado (MARTÍNEZ, 1987, p. 33).

⁸⁹¹ VANHOOZER, 2005, p. 480.

⁸⁹² VANHOOZER, 2005, p. 481.

⁸⁹³ VANHOOZER, 2005, p. 481.

⁸⁹⁴ Arens sustenta que o texto é uma entidade morta enquanto não for lido, e que o seu sentido, por ser dado pelo leitor, vai mudando: “O monumento a Jefferson em Washington tem como inscrição sua afirmação ‘Todos os homens foram criados iguais’. O que ele dizia aos norte-americanos em seu tempo era que não estavam obrigados a estar sujeitos aos britânicos, pois ‘todos os homens foram criados iguais’. Assim Jefferson justificava a guerra de independência. Ele não estava pensando em igualdade ‘sem distinção de raça, de religião ou de sexo’, como os norte-americanos entendem hoje essa frase. Prova disso é que Jefferson tinha escravos negros e não pensava que fossem ‘criados iguais’ a ele – e o racismo manteve-se por mais dois séculos” (ARENS, 2007, p. 260-261).

conduzida pelo Espírito, da igreja”, Vanhoozer afirma que “o Espírito não é algum tipo de suplemento derridiano que se soma à Palavra escrita ou a aperfeiçoa”⁸⁹⁵.

Na igreja primitiva, para se resolver disputas interpretativas com grupos heréticos, o critério primordial era a regra de fé; para Tertuliano e Ireneu, a Escritura é corretamente entendida apenas no contexto da tradição viva transmitida pela via da sucessão apostólica.⁸⁹⁶ A tradição, segundo era vista, propiciava não apenas *conteúdo* (o pensamento unânime da igreja, aquilo que vem sendo mantido desde o princípio) e *continuidade* (com os apóstolos originais), mas *contexto* (uma comunidade interpretativa); dessa perspectiva, o árbitro da interpretação correta é a igreja, que desfruta não de autoridade canônica, mas de autoridade *carismática*, baseada na assistência do Espírito, conforme At 15.28 (“pareceu bem ao Espírito Santo e a nós”).⁸⁹⁷ James Dunn sustenta que, para os cristãos primitivos, a Palavra de Deus dotada de autoridade não era o próprio texto bíblico, nem era sua própria percepção da vontade de Deus, mas, sim, a interação da revelação do passado (Palavra) e a revelação do presente (Espírito).⁸⁹⁸ Assim, o que importa não é o sentido original do texto, mas o sentido do texto quando interpretado à luz do evento de Jesus Cristo; a lacuna entre texto do passado e contexto do presente é preenchida pela noção de continuidade da tradição viva.⁸⁹⁹

Mas será que o significado revelável (a Palavra, Cristo) está conectado arbitrariamente ao significado histórico (as palavras humanas, o homem Jesus)? Assim como ao separar o Jesus histórico do Cristo da fé Bultmann basicamente tem dificuldade de preservar o primeiro, existe um risco semelhante de se perder, ou pelo menos de se subordinar, o sentido literal da Escritura (“o que significava”) para seu uso pelo Espírito na comunidade (“o que significa”).⁹⁰⁰ Segundo Vanhoozer, se “o que significa” é apenas discernido à luz da tradição orientada pelo Espírito, “como deveríamos explicar a resposta dos

⁸⁹⁵ VANHOOZER, 2005, p. 483.

⁸⁹⁶ VANHOOZER, 2005, p. 484.

⁸⁹⁷ FLOROVSKY, Georges. The Function of Tradition in the Ancient Church. In: _____. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont: Nordland, 1972. p. 103.

⁸⁹⁸ DUNN, James D. G. *The Living Word*. Philadelphia: Fortress, 1988. p. 119.

⁸⁹⁹ DUNN, 1988, p. 154. Para Arens, “os escritos bíblicos foram compostos em uma comunidade e para ela, foram aceitos como normativos por ela e é, por conseguinte, somente dentro do seio da fé de uma comunidade que está em comunhão com a dos tempos bíblicos que a Bíblia poderá ser compreendida corretamente. A Bíblia é um conjunto de testemunhos de *vivências comunitárias*: ‘Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estarei eu entre eles’ (Mt 18,20). Seus escritos não foram compostos para uso exclusivo de indivíduos isolados, não foram escritos para ser lidos, meditados ou estudados de modo particular, mas *para ser escutados e assimilados em comunidade*” (ARENS, 2007, p. 344).

⁹⁰⁰ VANHOOZER, 2005, p. 485.

leitores em Neemias 8, que não mais pertenciam à tradição viva, ou a resposta dos leitores em Atos 2, cuja recepção inaugurou uma nova tradição?”⁹⁰¹

Para Vanhoozer, ler é uma luta com o texto contra aqueles poderes que distorcem o entendimento e contra “contra nós mesmos, contra nossa ânsia por poder, contra a tendência a totalizar e a nos tornarmos senhores absolutos em relação aos outros”⁹⁰². É por essa razão que uma hermenêutica pelagiana, que simplesmente enfatize o imperativo hermenêutico e que incite o intérprete a tentar com afinco, é inadequada.⁹⁰³ Ao destacar que a participação do Espírito Santo é necessária no processo de interpretação bíblica, Vanhoozer explica seu papel:

(1) O Espírito *sentencia* a nós que a Bíblia é realmente uma locução divina e humana (e portanto tem de ser lida como um texto unificado). Este é o chamado “testemunho interno” do Espírito, por meio do qual o leitor passa a aceitar a Bíblia como a Palavra de Deus.

(2) O Espírito *ilumina* a letra imprimindo sua força ilocucionária sobre o leitor. Graças à iluminação do Espírito, nós vemos e ouvimos atos de fala por aquilo que são – advertências, promessas, ordens, assertivas – junto com sua reivindicação implícita do nosso coração e de nossa mente. Ao fazê-lo, o Espírito não altera o significado, mas *ministra-o*: “O sentido espiritual é o sentido literal corretamente entendido”. A distinção entre “letra” e “espírito” é precisamente aquela entre ler as palavras e captar o que se lê” [...]

(3) [...] A *santificação* é, assim, o aspecto final da obra do Espírito na interpretação. De maneira negativa, o Espírito progressivamente nos desengana daqueles preconceitos idólatras ou ideológicos que nos impedem de receber a mensagem do texto [...] De maneira positiva, o Espírito promove a adequação de nossos interesses aos do texto.⁹⁰⁴

A igreja é um lugar onde o Espírito cultiva a disposição de ouvir a Palavra.⁹⁰⁵ De fato, como sugere Neemias 8, é precisamente por meio da Palavra que o Espírito atua para falar à comunidade: a Bíblia funciona mais proveitosamente para esse fim em uma

⁹⁰¹ VANHOOZER, 2005, p. 486. Como evitar reduzir a confissão apostólica em Atos 15.28, “Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós”, à fórmula voltada para o usuário e abreviada de Fish: “Pareceu bem a nós”?

⁹⁰² VANHOOZER, 2005, p. 486. “A obra do Espírito na interpretação não é mudar o sentido, mas nos fazer recuperar nossos sentidos” (VANHOOZER, 2005, p. 507). “Quase poderíamos dizer, temos que aprender a ‘fechar’ os nossos olhos, fazendo o movimento inverso do de Adão e Eva. Fechar os olhos para o jeito que estes olhos enxergam dentro da realidade do pecado, e pedir a Deus que abra os nossos olhos para ver do jeito que Ele vê” (MUELLER, 2010, p. 163).

⁹⁰³ “A leitura transformativa para Ricoeur é, fundamentalmente, uma capacidade humana inata que está mais relacionada ao poder da imaginação do que ao Espírito Santo” (VANHOOZER, 2005, p. 488). “O fato de sermos seres humanos tentando entender a mensagem enviada pelo Deus criador em si só representa um distanciamento [...] Os intérpretes da Bíblia não podem ignorar isto e pensar que bastam ferramentas hermenêuticas corretas para que se entenda a revelação de Deus. Historicamente, muitos destes intérpretes reconheceram a necessidade de transpor essa distância pela iluminação do Espírito” (LOPES, 2007, p. 26-27).

⁹⁰⁴ VANHOOZER, 2005, p. 486-487.

⁹⁰⁵ VANHOOZER, 2005, p. 487. “É interessante observar que nos manuais de culto produzidos pelos Reformadores havia sempre uma oração na liturgia onde se pedia a iluminação do Espírito para a compreensão das Escrituras” (LOPES, 2007, p. 162).

comunidade de intérpretes cujo objetivo primordial é exporem-se aos efeitos do texto.⁹⁰⁶ Nesse sentido, o Espírito torna possível que se evite ser presa da ilusão não pela realização de um milagre nas faculdades racionais humanas, mas ao derramar graça nos leitores.⁹⁰⁷ A obra do Espírito na interpretação não representa menos uma nova faculdade ou capacidade no leitor do que uma reorientação das faculdades que ele já possui.⁹⁰⁸ Segundo Vanhoozer, o Espírito ajuda o entendimento em geral, no mínimo cultivando as virtudes interpretativas nos indivíduos e na comunidade crente; é nesse sentido que a “renovação da mente” (Rm 12.2) é um auxílio para se receber o significado textual.⁹⁰⁹

Sobre essa questão, Moisés Silva chegou a afirmar que “nossa situação espiritual não tem qualquer influência sobre a precisão de nossa exegese bíblica”⁹¹⁰ quando questionou o pensamento de Bruce Waltke, para quem o Espírito Santo exerce um papel essencial não apenas na revelação da verdade, mas também em sua interpretação, e mais especificamente na correta exegese da Escritura Sagrada.⁹¹¹ Silva pergunta: “quem de nós já não ouviu numerosas interpretações bizarras, esquisitas e até ridículas propostas por crentes humildes, cujas vidas consagradas e de oração nos deixam envergonhados?”⁹¹² Parece evidente que é difícil estabelecer uma correspondência recíproca entre espiritualidade e “correta exegese”. Para Moisés Silva, a tese de Waltke reflete um esquema dualístico do tipo natureza-graça e trivializa a obra do Espírito; sugere que a razão, os dons naturais e as habilidades humanamente desenvolvidas de cada um levam até um ponto, “e daí em diante o Espírito nos

⁹⁰⁶ VANHOOZER, 2005, p. 487. “O *locus* da obra recreativa do Espírito não é a letra do texto, mas, sim, a vida do intérprete, que, como pecador, está inclinado a distorcer o texto, visto que sua mensagem é percebida como ameaçadora para o *status quo*” (VANHOOZER, 2005, p. 490).

⁹⁰⁷ VANHOOZER, 2005, p. 489. “Pelo próprio fato de que os estudiosos divergem tanto quando interpretam a mesma passagem, sabemos que Deus não revela por milagre o significado das passagens quando são lidas. As verdades do evangelho são simples, mas a tarefa de desvendar o significado original de textos específicos é complexa e exige trabalho árduo” (OSBORNE, 2009, p. 28-29).

⁹⁰⁸ “Para o evangélico o testemunho do Espírito é um meio para a apropriação da Palavra inspirada de Deus” (OSBORNE, 2009, p. 563). Paulo, que se mostra tão dependente do Espírito, não renunciou ao uso de sua enorme capacidade teológica; ao contrário, ela aparece em seu ministério como um dos meios mais valiosos utilizados pelo Espírito para realizar sua obra de iluminação na igreja (MARTÍNEZ, 1987, p. 21).

⁹⁰⁹ VANHOOZER, 2005, p. 489. “O Espírito nos capacita a liberar nossas mentes para o texto, mas não murmura para nós a resposta correta” (OSBORNE, 2009, p. 564). “A participação do Espírito Santo na interpretação bíblica indica várias coisas. Em primeiro lugar, sua participação não significa que as interpretações de alguém serão infalíveis” (ZUCK, 1994, p. 25).

⁹¹⁰ SILVA, Moisés. A Função do Espírito Santo na Interpretação Bíblica. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 2, n. 2, Julho-Dezembro 1997. p. 89.

⁹¹¹ WALTKE, Bruce K. Exegesis and Spiritual Life: Theology as Spiritual Formation. *Crux*, Vancouver, v. 30, n. 3, September 1994. p. 28. Porém, Waltke reconhece que o método científico de exegese à parte da formação espiritual do intérprete parece funcionar quando ele alega que muitas vezes encontra uma exegese superior nos trabalhos eruditos da conferência anual da Sociedade de Literatura Bíblica do que nos púlpitos das igrejas. Além disso, Waltke sustenta que, ocasionalmente, eruditos que não pretendem estar sendo guiados pelo Espírito leem o texto com mais perspicácia do que aqueles que reivindicam tal direção, porque eles leem mais diligentemente e com mais empatia (WALTKE, 1994, p. 29, 32).

⁹¹² SILVA, 1997, p. 92.

dá um pequeno empurrão adicional”⁹¹³. Ao falar sobre a proposta mais comum de solução para esse dilema, que seria o reconhecimento de que o estado espiritual do intérprete não seria um indicador preciso de pureza exegética mas teria influência na hora da aplicação do texto, Silva pensa que a proposta cria “uma dicotomia muito radical entre exegese e aplicação”⁹¹⁴. É sabido que o envolvimento pessoal do intérprete está inseparavelmente ligado à exegese em todos os níveis.⁹¹⁵ Portanto,

esse enfoque separa a mente do coração – exatamente o que os seus proponentes querem evitar. O fato é que a Bíblia realmente refere-se à “mente” e ao “entendimento” quando fala da nossa dependência de Deus. Indubitavelmente, estes e outros termos têm uma referência mais ampla do que o estritamente *intelectual* – e este é exatamente o ponto. O coração é a mente, e a mente é o coração. É inconcebível, talvez mesmo blasfemo, sugerir – mesmo por implicação – que o Espírito Santo não está envolvido no processo interpretativo.⁹¹⁶

O problema realmente parece ser a falta de reconhecimento do caráter humano e divino da Bíblia. Até mesmo um evangélico conservador como R. C. Sproul reconhece que uma regra fundamental de interpretação é a de que a Bíblia deve ser lida como qualquer outro livro.⁹¹⁷ Como ela reflete eventos históricos, Moisés Silva alega que deve-se fazer uso dos dados arqueológicos, “e não-cristãos com treinamento nessa área são muito mais confiáveis em identificar camadas arqueológicas do que cristãos, que, embora totalmente piedosos, nunca estiveram envolvidos numa escavação”⁹¹⁸. Por outro lado, as qualidades divinas das Escrituras raramente são sujeitas à investigação erudita. Se Deus é o autor supremo das Escrituras, se a sua revelação pretende guiar o ser humano a um relacionamento com ele, e se ninguém conhece a mente de Deus senão o seu próprio Espírito, então, claramente e sem

⁹¹³ SILVA, 1997, p. 92.

⁹¹⁴ SILVA, 1997, p. 93.

⁹¹⁵ SILVA, 1997, p. 93.

⁹¹⁶ SILVA, 1997, p. 93.

⁹¹⁷ Para Sproul, embora a Bíblia esteja numa categoria singular por causa da inspiração, ela não assume qualquer tipo especial de mágica que muda os padrões literários básicos de interpretação. Segundo o autor, para iluminar o significado espiritual de um texto o Espírito Santo é muito importante; mas para discernir a diferença entre narrativa histórica e metáfora, a oração não é uma grande ajuda, a menos que envolva fervorosas súplicas a Deus para dar-nos mentes claras e corações puros para vencermos os nossos preconceitos (SPROUL, R. C. *Knowing Scripture*. Downers Grove: InterVarsity, 1978. p. 63-64).

⁹¹⁸ SILVA, 1997, p. 94. É preciso reconhecer que “muito – na verdade, a maior parte – do que se inclui sob o título de exegese tem a ver com os aspectos humanos da Bíblia, como, por exemplo, decifrar variantes decorrentes da transmissão textual feita por escribas humanos, identificar formas verbais de uma linguagem humana, classificar os relacionamentos lógicos do discurso humano, reconstruir eventos da história humana, avaliar o significado de uma cultura humana” (SILVA, 1997, p. 95). Gordon Fee também pensa que um certo grau de objetividade é possível na tarefa exegética, não importando se o exegeta tem, ou não, pressupostos sobrenaturais. Para ele, alguém pode duvidar da ressurreição de Jesus, mas nenhum exegeta sério duvidaria que Paulo acreditava nela e numa futura ressurreição dos crentes. O que define se um exegeta é bom, ou não, é uma combinação adequada de conhecimento das fontes primárias, sensibilidade às possibilidades históricas e um bom senso comum (critério de avaliação das probabilidades históricas) (FEE, 1991, p. 27).

discussão, “devemos receber o Espírito e ser sensíveis a ele – em outras palavras, devemos ser espirituais – antes de podermos esperar entender as Escrituras em seu sentido supremo e autêntico”⁹¹⁹. Porém, a verdade é que uma grande parte do trabalho tem a ver com a dimensão humana das Escrituras: é o próprio contexto de hoje, e não algum problema inerente à Bíblia, que requer que uma parcela significativa da pesquisa seja investida nesse sentido.⁹²⁰

Embora Vanhoozer rejeite qualquer pluralidade que supõe que o significado do texto possa mudar ao comando do leitor, mesmo como resultado da orientação do Espírito, ele sustenta uma “*pluralidade pentecostal, que mantém que a única interpretação verdadeira é melhor abordada por uma diversidade de métodos específicos e contextos de leitura*”⁹²¹. Para ele, a Palavra continua sendo a norma interpretativa, mas nenhuma cultura ou esquema interpretativo é suficiente para exaurir seu significado, muito menos sua significância.⁹²² Booth lembra que, à medida que se transita pelo processo de interpretação, seria imperioso tentar entender não somente os textos, mas também seus diversos críticos leitores.⁹²³ Sim, o Espírito é o Espírito da unidade, mas essa unidade é tanto uma dádiva quanto uma tarefa; é “uma unidade ética – uma unidade de amor – que dá as boas-vindas às diferenças legítimas sem buscar reduzi-las à uniformidade”⁹²⁴.

Ora, um texto precisa se adaptar ao entrar em novos ambientes se quiser sobreviver, se quiser ser relevante. Essa é a perspectiva de Gadamer, para quem o significado textual é inseparável da história de sua recepção e seus efeitos.⁹²⁵ Nesse sentido, Carlos Mesters afirma que a “ciência exegética, ela por si, não é capaz de trazer a Bíblia de volta para o presente e nos dizer qual é o sentido que o Espírito de Deus hoje oferece à sua Igreja por meio daquele texto antigo. Isto, só mesmo o Espírito de Deus pode fazê-lo”⁹²⁶. Segundo Mesters, sem o

⁹¹⁹ SILVA, 1997, p. 95. A questão complicada mesmo é definir o significado que esses textos antigos têm hoje (se é que têm algum), pois isso vai depender muito das pressuposições do intérprete. É aqui que as hermenêuticas do cristão e daquele que não é cristão se diferenciam (FEE, 1991, p. 27).

⁹²⁰ SILVA, 1997, p. 96.

⁹²¹ VANHOOZER, 2005, p. 495. Para Vanhoozer, é possível afirmar que existe um único significado correto para o evento de Jesus Cristo e que são necessários quatro Evangelhos juntos para articulá-lo. Um realismo hermenêutico crítico, enfatizando a natureza de múltiplos níveis dos atos literários, deveria fazer com que se espere que o único significado correto possa ser mais rico do que qualquer interpretação que se faça dele (VANHOOZER, 2005, p. 497).

⁹²² “Interpretações específicas podem representar contribuições valiosas sem precisar depois afirmar que disseram tudo o que precisava ser dito. Da mesma forma que muitos membros formam um só corpo, *muitas leituras podem formar a única interpretação correta* [...] Será que estaríamos melhor, digamos, sem a leitura do Quarto Evangelho feita por Rudolf Bultmann, ou sem as fantasias alegóricas de Raymond Brown, B. F. Wescott, Agostinho e até mesmo Orígenes?” (VANHOOZER, 2005, p. 495-496).

⁹²³ BOOTH, Wayne C. *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. p. 346.

⁹²⁴ VANHOOZER, 2005, p. 497.

⁹²⁵ VANHOOZER, 2005, p. 498.

⁹²⁶ MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 51. Mesters alega que o exegeta moderno está começando a sentir-se “como o homem que estudou e

horizonte do Espírito (contexto) e sem o horizonte da realidade da vida do povo (pré-texto), o texto da Bíblia é letra morta no papel.⁹²⁷ Para a interpretação da Bíblia é essencial o olhar de fé, nascido do Espírito que fez surgir o texto.⁹²⁸ Assim, para Mesters, a hermenêutica diz respeito ao trabalho necessário para descobrir o sentido do texto para o ser humano de hoje e “para integrar este sentido na vida”, pois a Bíblia não tem finalidade em si mesma; “ela existe em função do primeiro livro, em função da vida e da história humana”⁹²⁹.

Vanhooser, no entanto, argumenta que o papel do Espírito não é mudar o significado, mas *carregá-lo* de significância.⁹³⁰ Juhl afirma que tendo em vista um significado determinado, uma obra pode ser inesgotável pelo fato de leitores de muitos períodos diferentes serem capazes de relacionar o significado com suas próprias experiências pessoais ou com circunstâncias históricas, sociais ou políticas inconstantes.⁹³¹ De acordo com Vanhooser, quando o NT recontextualizou o AT à luz de Cristo, ele não mudou seu significado, mas, sim, tornou seu referente – a misericordiosa provisão de Deus para Israel e para o mundo – mais específico.⁹³² O que Deus diz hoje por meio do AT, no Espírito, não é outra coisa que não a significância do texto, seu significado *estendido*; da mesma forma, a igreja é chamada a recontextualizar o significado de Jesus Cristo.⁹³³ Discernir a significância, portanto, é uma questão de sabedoria cumulativa. Muitas gerações e muitas culturas podem ser necessárias para escavar os tesouros da significância bíblica, embora nem todas as leituras sejam igualmente legítimas: “O Espírito de entendimento abundante é, antes de tudo, um agente vital de uma Palavra determinada da qual ele não é o autor, mas o ouvinte (‘não falará de si mesmo’ – Jo 16.13)”⁹³⁴.

conhece todas as qualidades do sal, mas é mau cozinheiro [...] O povo, por sua vez, que pouco ou nada sabe das qualidades do sal, começou a usá-lo, sem pedir licença ao exegeta, e apesar de todas as falhas no seu fogão, revelou-se um bom cozinheiro. Assim, a realidade o desarma” (MESTERS, 1991, p. 156).

⁹²⁷ MESTERS, 1991, p. 143.

⁹²⁸ MESTERS, 1991, p. 151.

⁹²⁹ MESTERS, 1991, p. 159. “*A Bíblia é o catálogo do mundo*, que o cristão recebe do seu Criador, para poder compreender o sentido das peças da vida e para saber qual o sentido que ele deve imprimir às peças que devem ser consertadas. Exposição sem catálogo desnorreia os visitantes. Catálogo sem exposição é simplesmente um absurdo. Condena-se, assim, qualquer biblicismo, como se a Bíblia, por si só, pudesse trazer a salvação” (MESTERS, 1991, p. 162).

⁹³⁰ VANHOOZER, 2005, p. 498. “Uma vez que eu tenha entendido o Quarto Evangelho e tenha captado seu convite para crer em Cristo, ainda assim preciso responder a seu convite e investigar de que maneira minha crença irá afetar o resto de minha vida. A interpretação permanece incompleta sem uma apreciação da significância de um texto” (VANHOOZER, 2005, p. 498-499).

⁹³¹ JUHL, P. D. *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 226.

⁹³² VANHOOZER, 2005, p. 500.

⁹³³ VANHOOZER, 2005, p. 500.

⁹³⁴ VANHOOZER, 2005, p. 502.

Logo, a Palavra é o instrumento do poder persuasivo (perlocucionário) do Espírito.⁹³⁵ Para os reformadores, o Espírito é “mudo” sem a Palavra; por outro lado, a Palavra é “inativa” sem o Espírito.⁹³⁶ Palavra e Espírito juntos formam o discurso ativo (o ato de fala) de Deus.⁹³⁷ É um equívoco concordar com o princípio protestante reduzido que transfere a vida e o poder do Espírito para o próprio texto; é o erro de não perceber o papel do leitor e a importância da apropriação pessoal.⁹³⁸ Portanto, o Espírito guia e direciona os efeitos da ação comunicativa da Escritura. Graças ao Espírito, a Palavra de Deus não retorna a ele vazia, mas consegue realizar os propósitos para os quais foi enviada (Is 55.11). Assim, “o Espírito pode soprar onde deseja, mas não *o que deseja*”⁹³⁹.

Qual é o uso correto da Escritura, seu significado vivido? Transformar a sabedoria em salvação e criar uma comunidade para instrução na justiça (2Tm 3.16); entender a Bíblia é fundamentalmente começar a trilhar o seu caminho.⁹⁴⁰ Vanhoozer, ao observar que Ricoeur comenta o significado duplo da palavra francesa *sens* (“significado” e “direção”), afirma que a intencionalidade também é uma questão relacionada à *condição direcional* da consciência: se o significado abre certa direção de pensamento e de vida, a tarefa do intérprete é seguir seu itinerário.⁹⁴¹ Logo, o leitor é “um discípulo – aquele que discerne, delibera e pratica a

⁹³⁵ Ramm nota que o fundamentalismo perdeu a perspectiva do caráter instrumental da Escritura e deu a ela uma vida própria. Assim, entre os fundamentalistas, a expressão “Palavra” tornou-se teologicamente equivalente à expressão “Palavra e Espírito” entre os teólogos reformados (RAMM, Bernard. *The Witness of the Spirit: An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. p. 125). Grant Osborne observa: “Apesar de Karl Barth estar errado quando afirma que as Escrituras possuem autoridade apenas instrumental, ele está certo quando diz que elas falam à humanidade através de ‘lampejos de compreensão’ divinamente controlados” (OSBORNE, 2009, p. 26).

⁹³⁶ “O Espírito transforma a Palavra em eficaz” (VANHOOZER, 2005, p. 506).

⁹³⁷ VANHOOZER, 2005, p. 508. “Tanto para Lutero, como para Calvino, nenhuma pessoa poderia interpretar corretamente as Escrituras sem a ação iluminadora do Espírito Santo através da própria Palavra” (LOPES, 2007, p. 162).

⁹³⁸ VANHOOZER, 2005, p. 508. Ramm observa que a Palavra não atua *ex opere operato* (RAMM, 1959, p. 125).

⁹³⁹ VANHOOZER, 2005, p. 509. “É simplesmente injustificado dizer que a minha liberdade é diminuída, em vez de ampliada, pelo reconhecimento do significado intentado por um autor. Nós não perdemos nossa liberdade por entendermos os outros. De fato, a verdadeira liberdade ocorre quando somos capazes de ir além de nós mesmos, quando estamos abertos à transformação. Como vimos, o Espírito é a presença eficaz da Palavra de Deus. E onde o Espírito está, existe a verdadeira liberdade (cf. 2Co 3.17)” (VANHOOZER, 2005, p. 518).

⁹⁴⁰ VANHOOZER, 2005, p. 521. Os saduceus “erram em suas interpretações porque ‘não conhecem as Escrituras’. Isso quer dizer, não conhecer o sentido profundo das Escrituras, a letra eles até que conheciam bem. E isso porque eles não conhecem ‘o poder de Deus’, diz Jesus logo em seguida. Há, portanto, uma relação íntima e indissolúvel entre o conhecimento do verdadeiro sentido das Escrituras e o ‘poder de Deus’, uma energia espiritual relacionada com estas Escrituras [...] Isso porque ‘conhecimento’ na Bíblia é mais do que uma função cognitiva. Ele está organicamente vinculado não só a uma energia espiritual, mas este conhecimento e esta energia se transformam constantemente em gestos, em uma ‘práxis’ de amor e de serviço às pessoas e aos necessitados” (MUELLER, 2010, p. 168).

⁹⁴¹ VANHOOZER, 2005, p. 521. “Certamente os pobres de espírito herdarão o reino (Mt 5:3), não porque receberam as melhores notas nos cursos de hermenêutica no seminário ou escreveram os comentários que mais perfeitamente explicaram o sentido do texto, mas porque entenderam melhor a mente de Cristo (1Co

Palavra”⁹⁴². Ora, para Ricoeur o mundo é o conjunto de referências abertas por todo tipo de textos, descritivos ou poéticos, “que eu li, entendi e amei”⁹⁴³. Portanto, a resposta do intérprete aos textos é fundamentalmente não apenas uma questão de leitura, mas de ser; a maneira como se vive é a interpretação dos textos que se lê. Da mesma forma que um músico interpreta um texto por meio da execução de seu instrumento, “a igreja é uma execução comunal das Escrituras”⁹⁴⁴.

É precisamente essa “revolução” que a Palavra de Deus visa, em todos os níveis, pessoal, comunitário e social. Esta aplicação do texto na presença do Senhor é seguramente o clímax de toda boa exegese. Sem ela, tudo não passou talvez de um interessante exercício mental e acadêmico. Deus falou! Quem deixará de lhe dar ouvidos? “Porque a minha mão fez todas estas cousas, e todas vieram a existir, diz o Senhor, mas o homem para quem olharei é este: o aflito e o abatido de espírito, e que treme da minha palavra” (Isaías 66.2).⁹⁴⁵

2:16) e, entendendo-a, adotaram-na para si (Rm 12:2)” (SHEDD, Russell P. *Hermenêutica Bíblica. Vox Scripturae*, São Paulo, v. 1, n. 2, Setembro 1991. p. 11).

⁹⁴² VANHOOZER, 2005, p. 521-522. “A interpretação da Bíblia está em relação indissociável com práticas de vida. O que define a ‘chave hermenêutica’ não é, em primeiro lugar, certo conteúdo cognitivo, e sim um mandamento e a disposição de observá-lo e cumpri-lo. Como Jesus disse em outra ocasião (Jo 7.17), ‘quem tem disposição para fazer a vontade de Deus, compreenderá o que é ensinado’. Em termos mais amplos, o que está implícito aqui é uma teoria do conhecimento diferente da que é ‘normal’ em nossa civilização técnica” (MUELLER, 2010, p. 169). “Ninguém que não pratica aquilo que já sabe pode esperar avançar em seu conhecimento” (STOTT, 2005, p. 214).

⁹⁴³ RICOEUR, 1976, p. 37. George Steiner alega que o texto pode se tornar o contexto formador do ser de cada um (STEINER, George. *On Difficulty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1978. p. 17).

⁹⁴⁴ VANHOOZER, 2005, p. 525. “A leitura crente da Bíblia é um modo de realização da encarnação de Deus, pois é sua interpretação em e para o mundo e, por sê-lo, é um evento humano e divino, como o foi a encarnação da palavra vivente de Deus, Jesus de Nazaré. Por isso, tem um sentido sacramental. O texto torna-se vida e vivifica. Certamente, isso supõe uma leitura feita em espírito de discernimento, em termos de sua inspiração (em todo sentido), com o ‘mesmo espírito com que foi escrito’” (ARENS, 2007, p. 262).

⁹⁴⁵ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 289. Para Martínez, a faculdade de discernimento espiritual do crente deve ser alimentada por uma atitude de dependência reverente da direção divina; toda exegese deve andar de mãos dadas com a oração. O exegeta, mais do que qualquer simples leitor da Bíblia, deveria fazer a súplica do salmista: “Desvenda os meus olhos, para que eu contemple as maravilhas da tua lei” (Sl 119.18) (MARTÍNEZ, 1987, p. 32-33).

CONCLUSÃO

Não se pode simplesmente saltar por cima de, no mínimo, dois mil anos de interpretação bíblica e fazer de conta que a hermenêutica começou no dia em que nós nascemos ou nossa igreja foi fundada. Essa história da interpretação, quer queiramos, quer não, influencia o intérprete de hoje, direta ou indiretamente.⁹⁴⁶

Um dos maiores equívocos na interpretação bíblica é o fato de se acreditar que o sistema hermenêutico em que alguém foi instruído é o único existente. Além disso, é possível também que alguém se engane com a ideia de que aquelas interpretações mais tradicionais ou familiares dos textos sagrados são as únicas interpretações adequadas, válidas e verdadeiras. Na verdade, ambas as perspectivas são reflexo da falsa ideia de que a interpretação da Bíblia começou ontem. Segundo Ramm, a hermenêutica bíblica precisa superar tanto o subjetivismo como o provincialismo, e o estudo da história da interpretação das Escrituras tem muito a contribuir nesse sentido.⁹⁴⁷ Hall, ao discorrer sobre a interpretação bíblica no período da patrística, destacando o seu legado inestimável para toda a igreja cristã, afirma que o *sola Scriptura* nunca foi um princípio que favoreceu o isolamento interpretativo. Segundo ele,

sola Scriptura nunca intuiu que as únicas fontes de que o cristão necessita para compreender a Palavra de Deus são a Bíblia e o Espírito Santo. O ideal do intérprete autônomo pode mais facilmente ser colocado nas pegadas do Iluminismo do que na Reforma. Ao contrário, os reformadores, como Lutero e Calvino, consideraram sabiamente que a história, os concílios, os credos e a tradição da igreja, incluindo os escritos dos pais, foram um fértil recurso desconhecido somente dos tolos ou arrogantes.⁹⁴⁸

Ora, a compreensão dos pressupostos de outros métodos interpretativos acaba oferecendo uma perspectiva mais equilibrada e uma capacidade para um diálogo mais significativo com os que veem as coisas de modo distinto.⁹⁴⁹ Além disso, à medida que se estuda a história da interpretação, descobre-se que muitos expoentes do cristianismo, como Orígenes, Agostinho e Lutero, “entenderam e receitaram princípios hermenêuticos melhores do que os que praticaram”⁹⁵⁰. Ou seja, a história da interpretação bíblica ensina que a atividade interpretativa não ocorreu de maneira neutra, apenas com o domínio de determinadas técnicas, mas ela aconteceu em meio ao dia-a-dia dos intérpretes e seus dilemas, demandando, por vezes, respostas existenciais.

⁹⁴⁶ KAISER; SILVA, 1994 apud SCHOLZ, 2006, p. 77.

⁹⁴⁷ RAMM, 1956, p. 23.

⁹⁴⁸ HALL, 2000, p. 19.

⁹⁴⁹ VIRKLER, 2007, p. 35.

⁹⁵⁰ VIRKLER, 2007, p. 36.

Portanto, assim como o personagem bíblico Filipe foi um instrumento imprescindível para que um eunuco etíope compreendesse as Escrituras num dado momento de sua vida, reconhecer a importância da história da interpretação bíblica é também reconhecer seu protagonismo nesse papel interpretativo, pois o desconhecimento dessa história poderia causar a mesma sensação de impotência expressada por aquele africano em Atos 8.31: “Como poderei entender, se alguém não me explicar?” A história da interpretação bíblica, nesse sentido, equivale a muitos Filipes. Basta que se reconheça a enorme necessidade de compreensão dos textos sagrados hoje e que se peça a ajuda dessa história, pois as diferentes interpretações ao longo dela não podem ser assim tão diferentes que não se aproximem em algum ponto, como se pôde ver no primeiro capítulo da pesquisa. Assim, “temos ainda menos desculpas pelo fato de podermos aprender com as lições do passado”⁹⁵¹. Para Mueller, a compreensão histórica a que se tem acesso hoje oferece a possibilidade de se “compreender o texto bíblico dentro das reais intenções dos seus autores e do seu Autor”⁹⁵². Além disso, a ênfase contemporânea no horizonte do intérprete contribui para que se perceba que a própria auto-compreensão “é um fator importante na exegese, e ao mesmo tempo o ajuda a acautelar-se para evitar que o seu horizonte se imponha e determine previamente o sentido do texto”⁹⁵³.

Nas palavras de Scholz,

a Bíblia não chegou por fax do céu, ou, para usar uma analogia mais moderna, como anexo de um e-mail. Ela não caiu magicamente das nuvens. Ninguém encontrou a Bíblia empacotada num cofre enterrado numa ilha deserta. A própria Bíblia desmente esse tipo de ideia. O evangelista Lucas diz que fez pesquisa para escrever seu Evangelho. Ele fala de “acurada investigação” (Lc 1.3). E o apóstolo Paulo diz: “Vejam as letras grandes que estou escrevendo com a minha própria mão” (Gl 6.11). Agora, dizer que a Bíblia é um produto do homem, não de Deus, é uma meia-verdade. Uma coisa não exclui a outra. A Bíblia foi escrita por homens, sim, mas isto não significa que ela é menos palavra de Deus.⁹⁵⁴

Ao se ler a Bíblia, é preciso que se descubra o que Deus disse pelo ser humano, seu intérprete. É necessário que se procure compreender, tão profunda e concretamente quanto possível, a linguagem, com todas as suas modalidades, do ser humano que fala em nome de Deus, considerando todas as suas circunstâncias no tempo e no espaço, daí a razão das longas indagações da exegese filológica e histórica.⁹⁵⁵ Se Deus quis que a história divina no mundo fosse ao mesmo tempo uma obra profundamente humana, compete a alguém fixar a priori as

⁹⁵¹ MICKELSEN, 1963 apud ZUCK, 1994, p. 31.

⁹⁵² FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 254.

⁹⁵³ FEE; DOUGLAS; MUELLER, 2006, p. 254.

⁹⁵⁴ SCHOLZ, 2006, p. 12.

⁹⁵⁵ LEVIE, 1963, p. 181.

regras do protocolo divino na terra, decidir o que convém ou não convém a Deus?⁹⁵⁶ Parece que Deus quis o aspecto humano de sua mensagem *tal como foi*, com suas imperfeições e lacunas, “com os primitivismos da época e do meio que se exprimem na sua mensagem – como ele quis a pobreza do presépio de Natal e a rudeza do madeiro da Cruz”⁹⁵⁷.

Assim, conforme se procurou demonstrar especialmente no segundo capítulo, a Bíblia é um livro bem humano, escrito por pessoas, que usaram linguagem de gente, não de anjos. Mas ao mesmo tempo ela afirma – e assim a Igreja o confessa – que é a palavra de Deus, a palavra que Deus inspirou.⁹⁵⁸ Dessa forma, então, a Bíblia é igualmente a palavra de Deus e a palavra de seres humanos. É assim, na verdade, a forma como ela descreve a si mesma. Se é verdade que “a boca do Senhor o disse” (Is 1.20), é também verdade que Deus falou “por boca dos seus santos profetas” (At 3.21). Similarmente, Deus falou “pelos profetas” (Hb 1.1), e “homens [santos] falaram da parte de Deus” (2Pe 1.21). Igualmente, “a lei podia ser descrita por um autor numa única passagem tanto como ‘a Lei de Moisés’ quanto como a ‘Lei do Senhor’ (Lc 2.22-23)”⁹⁵⁹.

Portanto, se o apóstolo Paulo reteve o precioso tesouro de Jesus Cristo em vasos de barro (2Co 4.7), deve-se presumir que também o documento de sua pregação é um vaso de barro. Justamente o lado humano da Bíblia, justamente a circunstância de a Bíblia não ser um livro caído do céu, mas de ser tão terrena como o próprio apóstolo, demonstra que o grande poder pertence a Deus, poder esse que não provém da tinta de impressão, do papel, ou dos escritores. A esse propósito, aliás, Moltmann assim se manifestou:

Sou obrigado, meus caros irmãos, a chamar à atenção daqueles que gostariam de negar a fragilidade da Bíblia, que eles se encontram muito próximos dos adversários do apóstolo Paulo, os quais se escandalizavam por causa da fragilidade do apóstolo, afirmando que um apóstolo não poderia ser um homem frágil [...] Se quiséssemos negar o caráter humano da Bíblia, justamente não estaríamos honrando o Deus vivo, mas tentaríamos fazer da Bíblia um deus.⁹⁶⁰

Para Kevin Vanhoozer, as discussões acerca da natureza da interpretação são fundamentalmente teológicas, pois elas giram em torno da possibilidade de transcendência.⁹⁶¹ Os leitores tratam o texto como um ídolo sempre que veem nele apenas o que eles mesmos produziram.⁹⁶² Em se tratando de interpretação bíblica, a compreensão, de fato, não é tarefa

⁹⁵⁶ LEVIE, 1963, p. 184.

⁹⁵⁷ LEVIE, 1963, p. 184.

⁹⁵⁸ SCHOLZ, 2006, p. 13.

⁹⁵⁹ STOTT, 2005, p. 186.

⁹⁶⁰ WOLFF; MOLTMANN; BOHREN, 1970, p. 80-81.

⁹⁶¹ VANHOOZER, 2005, p. 529.

⁹⁶² VANHOOZER, 2005, p. 534.

fácil, mas também não é impossível, como a pesquisa buscou sustentar no terceiro capítulo. Ou seja, os leitores podem, sim, responder a um texto de uma maneira mais adequada à sua intenção, reconhecendo nele a ação comunicativa⁹⁶³; mas isso, com frequência, somente ocorre depois de uma luta considerável, tanto com o texto quanto com eles mesmos. Ricoeur discute a apropriação do texto feita pelo leitor, o último estágio no processo interpretativo, não no sentido de se criar um novo texto, como se poderia imaginar, mas, sim, como o desfazimento ou desapossamento do leitor. O leitor entendedor não assimila simplesmente o texto a antigas maneiras de ver; o texto é que dá ao leitor um novo modo de ver o mundo e a si próprio. Na verdade, “o texto convida o leitor a habitar seu mundo, a viver de acordo com seus valores e à luz de sua visão”⁹⁶⁴.

Logo, toda leitura para o entendimento, para o *outro*, arca com o risco de o leitor mudar durante o processo. Porém, o “orgulho tipicamente não espera para ouvir; ele sabe. Na verdade, em seu limite, o orgulho tem certeza”⁹⁶⁵. A busca por entendimento é potencialmente uma luta entre sentido e *self*. Em seu estudo sobre a hermenêutica de Calvino, T. F. Torrance observa que é no ponto em que a maioria dos leitores sentem-se sob o ataque da Escritura – quando a razão fica mais ofendida – que a verdadeira interpretação pode ocorrer, “pois é aí que podemos deixar que alguma coisa que não podemos contar a nós mesmos nos seja contada e realmente aprendemos alguma coisa nova que não podemos pensar sozinhos”⁹⁶⁶. Entender a Bíblia como Escritura significa não somente reconhecer suas ilocuições, mas também se manter aberto a seus efeitos intentados, suas perlocuições.⁹⁶⁷ Assim, a interpretação bíblica acaba sendo um exercício espiritual, na medida em que os leitores lutam consigo mesmos, com a distância histórica e com a matéria do texto enquanto buscam apropriar-se do seu significado.⁹⁶⁸ É nesse sentido que a Palavra de Deus busca, por meio da ajuda do Espírito Santo, ser levada ao coração do ser humano, ser encarnada na vida do povo de Deus.

⁹⁶³ “O ‘já’ é um tema escatológico tão importante quanto o ‘ainda não’. Existe uma ressalva escatológica semelhante que poderia ser feita da epistemologia: embora o conhecimento absoluto não seja uma posse atual, o conhecimento adequado é” (VANHOOZER, 2005, p. 542).

⁹⁶⁴ VANHOOZER, 2005, p. 476.

⁹⁶⁵ VANHOOZER, 2005, p. 538-539.

⁹⁶⁶ TORRANCE, Thomas F.; WALKER, Robert T. *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988. p. 158.

⁹⁶⁷ VANHOOZER, 2005, p. 477.

⁹⁶⁸ VANHOOZER, 2005, p. 524.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALAND, Barbara et al. *O Novo Testamento Grego*: Quarta edição revisada com introdução em português e dicionário grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 991 p.

ALTHAUS, Paul. *A Teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA, 2008. 488 p.

APPLEYARD, J. A. *Becoming a Reader: The Experience of Fiction from Childhood to Adulthood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 240 p.

ARANDA, Gonzalo Pérez. Inspiración: Autor, Libro, Lector-Oyente como inspirados. Implicações teológicas. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 83, n. 325, p. 271-304, 2008.

ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007. 412 p.

BAKHTIN, Mikhail M. *Speech Genres and Other Late Essays*. Translation by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1986. 177 p.

BARTHES, Roland. The Death of the Author. In: _____. *The Rustle of Language*. Tradução de Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1986. p. 49-55.

BEASLEY-MURRAY, George R. *John*. Dallas: Word, 1987. 441 p. (Word Biblical Commentary, v. 36).

BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1981. 173 p.

BOOTH, Wayne C. *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*. Chicago: University of Chicado Press, 1979. 408 p.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias – significado – fundamento*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2003. 90 p.

_____. *Panorama da dogmática cristã: à luz da confissão luterana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010. 136 p.

BROWN, Colin. Escritura. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I, p. 693-695.

BROWN, Raymond E. Hermeneutica. In: _____; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Coord.). *Comentário Bíblico San Jerônimo*. Tradução de Alfonso de La Fuente, Jesus Valiente e Juan Jose Del Moral. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972. v. 5, p. 279-323.

_____. The Paraclete in the Fourth Gospel. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 13, n. 2, p. 113-132, January 1967.

BRUCE, F. F. *1 and 2 Thessalonians*. Waco: Word, 1982. 228 p. (Word Biblical Commentary, v. 45).

BULTMANN, Rudolf K. *The Gospel of John: A Commentary*. Oxford: Blackwell, 1971. 744 p.

COADY, C. A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon, 1992. 315 p.

DUNN, James D. G. *The Living Word*. Philadelphia: Fortress, 1988. 196 p.

ECO, Umberto. *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1990. 295 p.

EDWARDS, Michael. *Towards a Christian Poetics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. 246 p.

FEE, Gordon D.; DOUGLAS, Stuart; MUELLER, Enio R. *Entendes o que lês: um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2006. 330 p.

FEE, Gordon D. *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991. 143 p.

_____. *Paul's Letter to Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. 497 p.

FIORENZA, Francis S. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad, 1986. 326 p.

FITZMYER, Joseph A. *Escritura, a alma da teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 115 p.

FLOROVSKY, Georges. The Function of Tradition in the Ancient Church. In: _____. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont: Nordland, 1972. p. 73-92.

FOUCAULT, Michel. What is an Author. In: HARARI, Josué V. (Ed.). *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. London: Methuen, 1979. p. 141-160.

FREI, Hans W. The Literal Reading of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does it Stretch or Will It Break? In: McCONNELL, Frank (Ed.). *The Bible and the Narrative Tradition*. New York: Oxford University Press, 1986. p. 36-77.

_____. *Types of Christian Theology*. New Haven: Yale University Press, 1992. 180 p.

FULLER, Daniel P. The Nature of Biblical Inerrancy. *Journal of the American Scientific Affiliation*, Ipswich, v. 24, n. 2, p. 47-51, June 1972.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975. 551 p.

GARCIA, Jorge. Can There Be Texts Without Historical Authors? *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 31, n. 3, p. 245-253, July 1994.

GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1995. 206 p.

GILL, Jerry. *Mediated Transcendence. A Postmodern Reflection*. Macon: Mercer University Press, 1989. 158 p.

GRUBBS, Norris C.; DRUMM, Curtis S. What does theology have to do with the Bible? A call for the expansion of the doctrine of inspiration. *JETS*, Louisville, v. 53, n. 1, p. 65-79, March 2010.

HALL, Christopher A. *Lendo as Escrituras com os pais da igreja*. Viçosa: Ultimato, 2000. 208 p.

HAUERWAS, Stanley. *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993. 159 p.

HILL, Andrew E.; WALTON, John H. *A Survey of the Old Testament*. 2. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2000. 608 p.

HIRSCH, E. D. Jr. Meaning and Significance Reinterpreted. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 11, n. 2, p. 202-224, December 1984.

_____. Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory. *New Literary History*, Baltimore, v. 25, n. 3, p. 549-567, Summer 1994.

_____. *Validity in Interpretation*. New Haven, London: Yale University Press, 1967. 287 p.

IGREJA CATÓLICA. *Como ler e entender a Bíblia hoje: Textos oficiais da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1982. 56 p.

JOHNSTON, R. K. *Evangelical at an Impasse: Biblical Authority in Practice*. Atlanta: John Knox, 1979. 178 p.

JUHL, P. D. *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1980. 332 p.

KAISER Jr., Walter C. The single intent of Scripture. In: KANTZER, Kenneth (Ed.). *Evangelical Roots: A Tribute to Wilbur Smith*. Nashville: Thomas Nelson, 1978. p. 123-141.

KELLY, John N. D. *I e II Timóteo e Tito: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2007. 233 p. (Série Cultura Bíblica, v. 14).

KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2009. 278 p.

LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. 877 p.

LEHRER, Keith. *Thomas Reid. The Arguments of the Philosophers*. London, New York: Routledge, 1989. 311 p.

LEVIE, Jean. *A Bíblia: mensagem de Deus em palavras humanas*. São Paulo: Paulinas, 1963. 264 p.

LEWIS, C. S. *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961. 142 p.

_____. *Reflections on the Psalms*. London: Geoffrey Bles, 1958. 151 p.

LONGMAN III, Tremper. *How to Read the Psalms*. Downers Grove: InterVarsity, 1988, 166 p.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007. 287 p.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. 786 p.

MARTÍNEZ, José M. *Hermeneutica Bíblica: cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. [s.l.]: CLIE, 1987. 586 p.

McFAGUE, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress, 1987. 224 p.

MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 206 p.

MEY, Jacob L. *Pragmatics: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1993. 357 p.

MONTEFIORE, Alan. Philosophy, Literature and the Restatement of a Few Banalities. *Monist*, Buffalo, v. 69, n. 1, p. 56-67, Jan 1986.

MOORE, Stephen. *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven, London: Yale University Press, 1989. 226 p.

MORRIS, Leon. Biblical Authority and the Concept of Inerrancy. *The Churchman*, Watford, v. 81, n. 1, p. 22-38, 1967.

MORSON, Gary S.; CARYL, Emerson. *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Palo Alto: Stanford University Press, 1990. 530 p.

MUELLER, Enio R. *Caminhos de reconciliação: a mensagem da Bíblia*. Joinville: Grafar, 2010. 212 p.

NUTTALL, A. D. *A New Mimesis: Shakespeare and the Representation of Reality*. London: Methuen, 1983. 209 p.

OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. Tradução de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes e Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009. 767 p.

PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. 325 p.

PEACOCKE, Arthur R. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*. London: SCM Press, 1993. 438 p.

PINKER, Steven. *O Instinto da Linguagem: como a mente cria a linguagem*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 627 p.

PLANTINGA, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. 256 p.

RAMM, Bernard. *Protestant biblical interpretation: a textbook of hermeneutics for conservative protestants*. Complete rev. ed. Boston: W.A. Wilde Company, 1956. 274 p.

_____. The Relationship of Science, Factual Statements and the Doctrine of Biblical Inerrancy. *Journal of the American Scientific Affiliation*, Ipswich, v. 21, n. 4, p. 98-104, December 1969.

_____. *The Witness of the Spirit: An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. 140 p.

REILY, Duncan Alexander. *Interpretação Bíblica na Igreja Oriental Antiga*. São Paulo: CEDI, 1993. 12 p. (Mosaicos da Bíblia 10).

RICHARDS, E. Randolph. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove: InterVarsity, 2004. 252 p.

RICOEUR, Paul. Myth as the Bearer of Possible Words. In: KEARNEY, Richard (Ed.). *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press, 1984. p. 36-45.

_____. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976. 109 p. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

RODOR, Amin A. A Bíblia e a Inerrância. *Revista Teológica do SALT-IAENE*, Cachoeira, v. 2, n. 1, p. 1-22, Janeiro-Junho 1998.

SASSE, Hermann. Inspiration and Inerrancy: Some Preliminary Thoughts. *Concordia Journal*, St. Louis, v. 36, n. 2, p. 107-119, Spring 2010.

SCHNEIDERS, Sandra M. *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament As Sacred Scripture*. San Francisco: Harper, 1991. 206 p.

SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas: ULBRA, 2006. 236 p.

SCOTT, Nathan A. Jr. Steiner on Interpretation. In: _____ (Ed.); SHARP, Ronald A. (Ed.). *Reading George Steiner*. London, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994. p. 1-13.

SHEDD, Russell P. Hermenêutica Bíblica. *Vox Scripturae*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 3-11, Setembro 1991.

SILVA, Moisés. A Função do Espírito Santo na Interpretação Bíblica. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 89-96, Julho-Dezembro 1997.

_____. *Biblical Words and Their Meaning: An introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983. 201 p.

SPROUL, R. C. *Knowing Scripture*. Downers Grove: InterVarsity, 1978. 125 p.

STEIN, Robert H. *A pessoa de Cristo: um panorama da vida e dos ensinamentos de Jesus*. São Paulo: Editora Vida, 2006. 285 p.

STEINER, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. London, New York: Oxford University Press, 1975. 507 p.

_____. *On Difficulty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1978. 209 p.

_____. *Real Presences*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. 246 p.

STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. 580 p.

STOTT, John. *Entenda a Bíblia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. 259 p.

TAYLOR, Mark C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 234 p.

TERRY, Milton S. *Hermenêutica*. Terrassa: CLIE, 1985. 376 p.

THISELTON, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Descriptions*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. 504 p.

TORRANCE, Thomas F.; WALKER, Robert T. *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988. 197 p.

TUCKETT, Christopher. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1987. 200 p.

VANHOOZER, Kevin J. *Há significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. Tradução de Alvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005. 663 p.

VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2007. 197 p.

WALLACE, Daniel B. Inspiration, Preservation, and New Testament Textual Criticism. *Grace Theological Journal*, Winona Lake, v. 12, n. 1, p. 21-50, Spring 1991.

WALTKE, Bruce K. Exegesis and Spiritual Life: Theology as Spiritual Formation. *Crux*, Vancouver, v. 30, n. 3, p. 28-35, September 1994.

WIMSATT, William K.; BEARDSLEY, Monroe C. The Intentional Fallacy. In: _____. *The Verbal Icon: studies in the meaning of poetry*. Lexington: University Press of Kentucky, 1954. p. 3-18.

WITHERINGTON III, Ben. *Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*. Downers Grove: InterVarsity, 1998. 347 p.

WITT, Hans de. *En la dispersion el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: UBL, s.d. 557 p.

WOLFF, Hans Walter; MOLTSMANN, Jürgen; BOHREN, Rudolf. *A Bíblia – Palavra de Deus ou Palavras de Homens?: Reflexões baseadas em Jonas e II Coríntios 4*. São Leopoldo: Sinodal, 1970. 86 p.

YOUNGBLOOD, Ronald F. *The Book of Genesis: An Introductory Commentary*. 2. ed. Grand Rapids: Baker, 1991. 311 p.

ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994. 356 p.