



Teologia, hermenêutica e teoria literária. Interdisciplinaridade na teologia da revelação.

Alessandro Rodrigues Rocha¹

1. Introdução aos lugares hermenêuticos de sentido: autor, texto e leitor.

Lugar hermenêutico de sentido é uma expressão largamente utilizada no universo da literatura e, assumida pela teologia para designar a preocupação acerca do critério literário para a leitura da Bíblia a fim de descobrir onde reside o sentido das Escrituras. A teoria literária pressupõe três possíveis e clássicos lugares hermenêuticos: o autor – ou a *intentio auctoris*, a intenção do autor; o texto – ou a *intentio operis*, a intenção da obra; o leitor – ou a *intentio lectoris*, a intenção do leitor². A pergunta metodológica da teoria literária ou do critério literário para a leitura da Bíblia é: onde está fundamentado o sentido das Escrituras? Na intenção do autor? Na intenção do texto? Ou na intenção do leitor?

No âmbito da teoria da literatura o debate acerca dos lugares de sentido foi bem sintetizado por Umberto Eco³. Sua obra deixa transparecer uma

¹ Doutor em Teologia pela PUC-RIO, pesquisador da Cátedra UNESCO de Leitura da PUC-RIO.

² Uma boa síntese dessas posições podem ser encontradas nos três primeiros capítulos de: ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 27-104. E, também, em ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 2-20.

³ Dentre as obras de Umberto Eco que tratam direta ou indiretamente do tema dos lugares de sentido destacamos as seguintes: ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminações nas poéticas contemporâneas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1980. ECO, Umberto. *Lector in fabula. A cooperação interpretativa nos textos narrativos*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. ECO, Umberto. *Os*

mudança de posição com o passar do tempo. Contudo, mesmo com essa variação – e quem sabe exatamente por causa dela – sua obra apresenta bem a importância da temática para o universo da teoria literária e, também, para a utilização que a teologia faz dela. Não obstante a valorização do pensamento de U. Eco, só o fazemos como uma passagem à abordagem que faremos, onde os lugares de sentido não serão tratados em separado, mas relacionados entre si, e com a compreensão que a teologia teve e tem da leitura bíblica e de sua relação com a revelação.

Na *intentio auctoris* o lugar hermenêutico de sentido é o autor. Ler é, portanto, conversar com o autor do texto, é alcançar seu pensamento original. O autor é uma espécie de professor ausente do qual se deve apreender a idéia central e seus argumentos a fim de identificar a intenção original do texto por ele escrito. Os pressupostos vinculados à idéia da *intentio auctoris* como sede do sentido hermenêutico são os seguintes: o autor tem uma idéia para transmitir; essa idéia responde a fundamentos intrínsecos à razão ou aos interesses do autor; o autor se vale de códigos sintáticos e de estrutura semântica para comunicar-se.

O processo de leitura, então, segundo a teoria da intenção original do autor é aquele através do qual, mediante a decifração dos códigos sintáticos e estruturais do texto, chega-se à idéia original do autor, à *intentio auctoris*. Numa palavra, pressupõe-se que o autor consiga transmitir sua idéia através do texto que escreve, não só porque está capacitado para pensar e comunicar sua idéia de forma escrita, mas pela pressuposição fundamental de que a *intentio auctoris* está disponível e identificável no texto. Nesse caso, o papel do leitor é dominar um conjunto de técnicas e aplicá-las corretamente. Se lhe forem fornecidas as habilidades necessárias, e se dispuser dos instrumentais indispensáveis, o leitor pode alcançar através do texto a intenção do autor e, aí o sentido último do próprio texto. O desafio do leitor é decodificar a sintaxe e a estrutura textuais para tocar com dedos e mente a *intentio auctoris*.

Na *intentio Operis* o lugar hermenêutico de sentido é o texto. A teoria da intenção do texto como sede do sentido hermenêutico ameaça a *intentio auctoris*. A teoria da *intentio operis* como o lugar de sentido declara que o

limites da interpretação. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Estas obras que citamos foram escritas na ordem apresentadas nos respectivos anos: 1962, 1976, 1979, 1990, 1992. A disposição das obras atende, portanto, tanto à cronologia, quanto, e, sobretudo, ao desenvolvimento das perspectivas do autor frente aos lugares de sentido. Umberto Eco expõe originalmente seu posicionamento sobre essa discussão em *A obra aberta*, onde advoga a centralidade do leitor no processo de afirmação do sentido literário de uma obra. Seu pensamento sofrerá algumas modificações até que em *Os limites da interpretação* sua preferência pela centralidade do texto mostra-se de forma inequívoca.

autor é um ser morto. Dessa forma o texto é uma obra autônoma, independente, daí poder falar da *intentio operis*. Tão logo o autor termine sua última linha, o texto conquista inexorável liberdade. Dizer que o texto se torna ou é uma obra autônoma significa dizer que o texto é mais do que o seu autor poderia desejar, e é também dizer que o autor não tem nenhum controle sobre seu próprio texto.

Na *intentio Operis* afirma-se que o texto é polissêmico. A polissemia consiste na capacidade de o texto sustentar diversos sentidos possíveis e válidos. Um texto jamais é unívoco, antes, sustenta inúmeras possibilidades de sentido e discurso. Nesse caso a leitura consiste no encontro plural entre leitor e texto. O texto emancipou-se, e o leitor não precisa da presença do autor. O texto, por si só, carrega sentido suficiente para manter viva a relação com o leitor, e, de controlá-lo em sua prática interpretativa. “Ninguém mais do que eu é favorável a que se abram as leituras, mas o problema continua sendo o de estabelecer *o que é mister proteger para abrir*, não *o que é mister abrir para proteger*”⁴, afirma U. Eco.

Na *intentio lectoris* o lugar hermenêutico de sentido é o leitor. A pressuposição da *intentio lectoris* é a de que nem o autor, nem o texto controlam a situação: mas é o leitor que determina o sentido⁵. A instância metafísica intangível chamada intenção do autor desaparece quando o texto torna-se texto. O texto pode ter centenas de sentidos possíveis, mas o leitor só terá os olhos para um deles, aquele que estiver inexoravelmente relacionado com seu mundo.

Leitura, para a *intentio lectoris* é o processo de o leitor produzir sentido a partir do texto. Enquanto a *intentio auctoris* pressupõe a exegese como método de leitura, a *intentio lectoris* afirma, sem desprezar a exegese, a eise-gese⁶. No primeiro caso a ênfase está em tirar do texto o sentido representativo da intenção do autor. No segundo, a ênfase está na percepção que quem lê o faz a partir de seu mundo, sendo assim toda leitura é marcada pela realidade do leitor que ao ler “se lê no texto”. Esta seria a invariável dimensão hermenêutica da realidade.

Após a breve exposição feita sobre os lugares hermenêuticos de sentido, queremos continuar tomando essa temática, no sentido de aprofundá-la, e, sobretudo relacioná-la diretamente com a teologia da revelação. Faremos

⁴ ECO, Umberto. Op Cit. p. 11.

⁵ Um ótimo exemplo dessa perspectiva, que será mais amplamente trabalhado no decorrer deste capítulo, é aquele apresentado por José Severino Croatto. CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 59-72.

isso refletindo em primeiro lugar sobre o dístico autor-texto e, logo em seguida, sobre o dístico texto-leitor.

2. Autor e texto: um olhar “atrás do texto”⁷.

Neste primeiro dístico (autor-texto) há uma radical identificação entre Escritura e revelação, além de um acesso exclusivamente racional a ela. Isto acaba por produzir um fechamento de sentido somado a um restrito acesso à compreensão da revelação encerrada na Escritura. Exatamente por isso buscaremos agora identificar de forma articulada tanto o problema da verbalização da revelação, quanto de sua racionalização operada nas vertentes racionalista e apologética.

Na modernidade, sobretudo no seu apogeu iluminista, o tema da revelação tornou-se efetivamente um problema teológico. Antes da ascensão da crítica moderna que se encontra no bojo da virada antropocêntrica, o tema da revelação estava salvaguardado pelo teocentrismo. Nesta mesma lógica, tanto a natureza (revelação geral ou natural) quanto a Escritura (revelação específica ou especial) são revelação⁸. Contudo, na primeira expressão teológica tipicamente moderna – a Reforma protestante – a revelação natural será desqualificada e, o princípio da *sola Scriptura* inaugurarão aquilo que se poderia chamar de uma teologia da revelação propriamente dita. Isto é o que observa Jean-Yves Lacoste quando afirma que:

É preciso admitir que se deve a Lutero teoria realmente nova da revelação que se tenha produzido desde o NT e, ao mesmo tempo, a elaboração de uma teologia verdadeiramente sistemática da revelação. Teólogo do Deus

⁷ A expressão “atrás do texto” é utilizada por J.S. Croatto para referir-se a abordagens metodológicas que se voltam para o mundo pré-canônico. CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 12-16.

Nós tomaremos esta categoria para identificar a ação teórico-prática tanto da *intentio auctoris*, quanto da *intentio operis*.

⁸Sobre o desenvolvimento do conceito de revelação ver: FISICHELLA, Rino. *A evolução do conceito de revelação*. In FISICHELLA, Rino. *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 70-83. Sobre a distinção entre revelação geral ou natural – fonte para a teologia natural – e revelação específica ou escriturística ver: PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática vol 1*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2009. p. 114-160, 263-354. Especificamente para aprofundar o conceito escolástico sobre a revelação como teologia natural é preciso ver as provas racionais para a existência de Deus: argumento ontológico de Santo Anselmo e as Vias para o conhecimento de Deus de Santo Tomás de Aquino, Neste sentido uma boa síntese encontra-se em ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989. p. 17-38.

oculto que permanece oculto até sua encarnação [...], teólogo de um Deus que se manifesta “sob seu contrário” no escândalo da cruz, Lutero atribui ao evangelho a nota distintiva que o próprio Cristo possui, o *absconditus substancia contrario*. De revelação pela criação nada se poderia sequer falar. Deus se torna manifesto na palavra pregada, e só nela. O interesse se desvia: os fatos passados da salvação atingem o crente no evento existencial/dialógico do presente da conversão e da justificação. Só a Escritura consigna tais fatos⁹.

É, portanto, a *sola Scriptura* que inaugura a possibilidade¹⁰, na modernidade, de uma identificação cada vez mais radical – chegando mesmo a ser plena – entre revelação e Escritura¹¹. Isso é o que A.T. Queiruga chama de verbalização da revelação. Tal verbalização, mesmo não sendo exclusividade das teologias protestantes¹², é, sem dúvida, mais facilmente encontrada nelas. A fim de evidenciar isto passaremos a uma exposição sintética de como duas tendências teológicas presentes no protestantismo definem a relação revelação/Escritura. E, relacionaremos tais tendências ao dístico autor/texto, propondo que aí há o que chamamos de um olhar “atrás do texto”, ou seja, uma abordagem à revelação que além de se concentrar crítica ou apologeticamente na Bíblia, a toma numa perspectiva pré-canônica, operando desta forma uma especialização no “mundo da Escritura”, ou melhor, “no mundo por detrás de Escritura”.

⁹ LACOSTE, Jean-Yves. Dicionário crítico de teologia. Verbete Revelação. São Paulo. Loyola, 2004. p. 1541.

¹⁰ Dizemos possibilidade, porque em Lutero Escritura é “transmissora da revelação mais do que revelação propriamente” Ibid. Mas, de qualquer forma, com o desenvolvimento da teologia de Lutero, sobretudo nos textos confessionais luteranos, será ratificada a “suficiência absoluta da Escritura” Ibid. Nas palavras do próprio Lutero: “*sola scriptura iudex, norma et regula agnoscitur* (só a Escritura é reconhecida como juiz, norma e regra)” Lutero citado em Ibid.

¹¹ Aqui é preciso fazer uma rápida distinção entre as teologias reformadas e a teologia católica no que tange a compreensão da relação entre revelação e Escritura. O princípio de identificação forjado no calor da *sola scriptura* não foi imediatamente assumido pela teologia católica. Ao contrário, “contra o princípio da suficiência escriturística que reúne todas as teologias reformadas, a obra do concílio de Trento foi manter os direitos da tradição, ou mais exatamente, das tradições transmitidas desde a origem e ausentes da Escritura” *ibid.*, p. 1542.

Não obstante a essa diferenciação apontada por J.Y. Lacoste, A.T. Queiruga, ao discutir a verbalização da revelação, identifica tanto as teologias protestantes quanto a teologia católica como tendo sido igualmente afetadas pela verbalização da revelação à medida que mesmo na teologia católica a tradição será a tradição escrita. Para ele, isso fica claro na definição de Deus como o autor da Escritura, mas também da tradição. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Op Cit.* p. 44-45.

¹² Cf. *supra*.

A primeira tendência protestante que opera uma verbalização da revelação, certamente a que o faz de maneira mais radical, é a que se desenvolveu na ortodoxia protestante e, que encontrou sua maior expressão no fundamentalismo teológico. Essa tendência pode ser sintetizada, no que diz respeito à sua concepção de revelação, pela máxima “a Bíblia é a palavra de Deus”. Uma de suas principais características é a de conectar-se numa linha ininterrupta com a autoridade da própria Escritura. “Por cerca de 18 séculos de história da Igreja, prevaleceu a opinião ortodoxa da inspiração divina [...] ao longo dos séculos vêm ensinando, todos em comum acordo, que a Bíblia foi inspirada verbalmente [...] é o registro escrito por inspiração de Deus¹³”. Desta forma a autorização de tal argumento não recai sobre a teologia de determinada época, mas sobre a própria Escritura. Aquele que diz, não diz a partir de si ou de seu contexto, mas diz o que a Escritura diz. Desta forma o próprio Deus é testemunha do encerramento da revelação na Escritura.

No entanto, tem havido tentativas de procurar explicação para o fato de que o registro bíblico é a palavra de Deus, mas, obviamente, em palavras humanas. Essas tentativas conduziram os estudiosos ortodoxos a duas opiniões diferentes: alguns aderem à idéia do “ditado verbal” e, outros à teoria do “conceito inspirado”. No primeiro caso diz-se que “os autores humanos da Bíblia registraram apenas o que Deus lhes havia ditado, palavra por palavra¹⁴”; no segundo, compreende-se que “Deus só concedeu aos autores pensamentos inspirados, e os autores tiveram liberdade de revesti-los com palavras próprias¹⁵”.

Nos dois casos¹⁶, não obstante a variação de grau e intensidade há uma mesma perspectiva teológica: ambos identificam plenamente revelação e Escritura, operando a verbalização da revelação. Na definição “a Bíblia é A palavra de Deus”, o artigo definido “A” liga, igualando, Bíblia com palavra de Deus. Neste sentido, toda a Bíblia é palavra de Deus, bem como toda a palavra de Deus encontra-se na Bíblia. Desta forma, tanto se absolutiza a inteireza do texto bíblico – cercando-o de uma aura de intocabilidade e inerância –, quanto se limita a afirmação de que Deus se revela em qualquer outra realidade (experiência, natureza, história, cultura, religiões...) senão no texto da Bíblia. Se Bíblia e palavra de Deus são idênticas logo toda a realidade é esvaziada de capacidade de revelação.

¹³ GEISLER, Morman. NIX, William. *Introdução bíblica. Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997. p. 16.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Os principais autores das duas teorias são: da teoria do ditado verbal John R. Rice em sua obra *Our God-breathed book – the Bible*; da teoria do conceito inspirado Augustus H. Strong em sua *Teologia Sistemática*.

Nesta primeira tendência, além da verbalização da revelação, é clara a concentração nos lugares hermenêuticos de sentido compreendidos como autor e texto, sobretudo, no texto. O autor é minimizado diante da autoria divina da Escritura, caindo sobre o texto o status de sede de todo o sentido. O acesso a tal sentido só poderá acontecer à medida que os leitores, geralmente especialistas, dominarem piedosamente, numa mistura de ferramentas histórico-gramaticais com iluminação, os recursos para a leitura ortodoxa; que via de regra será exclusiva. A revelação que se encontra encerrada na Escritura é, portanto, o resultado da intervenção de Deus na história a fim de comunicar algo estranho à realidade humana.

A segunda tendência protestante que opera uma verbalização da revelação é a que se desenvolveu na teologia liberal, sobretudo a partir dos métodos histórico-críticos¹⁷. Essa tendência pode ser sintetizada, no que diz respeito à sua concepção de revelação, pela máxima “a Bíblia contém a palavra de Deus¹⁸”. Essa tendência é a expressão mais característica do racionalismo moderno na teologia protestante. Seu pressuposto fundamental é a suficiência da razão no processo da pesquisa teológica. Como observa Martin Wolkann já na origem do método histórico-crítico – segundo observa Johann Salomo Semler – “a aplicação exegética do método histórico substitui o agir do Espírito Santo no sentido de que possibilita, a princípio, para cada pessoa, um entendimento correto e salutar do texto bíblico¹⁹”.

J.S. Semler assenta as duas principais premissas da compreensão sobre a relação entre revelação e Escritura. Em primeiro lugar ele afirma que: “Palavra de Deus e Escritura não são idênticas, porque a Sagrada Escritura contém partes que só interessam aos leitores de tempos passados por não contribuírem para a melhora moral do homem moderno. Logo, nem todas as partes do Cânone podem ser consideradas inspiradas²⁰”. E conclui: “O Câ-

¹⁷ Para uma leitura introdutória à história e significado dos métodos histórico-críticos ver: VOLKMANN, Martin (et al). *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã. Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 682-688.

¹⁸ Tal máxima é atribuída ao teólogo luterano, catedrático da Universidade de Hale, Johann Salomo Semler (1725-1791). Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. Op Cit. p. 186. Friedrich Erich Dobberahn afirma que “motivado por reflexões iluministas, Semler chegou a formular um dos aspectos mais importantes do direito teológico do método histórico-crítico, no que diz respeito à posição do texto bíblico (sujeito ou objeto?) no processo do entender. Definitivamente, Semler considerou a Bíblia como um documento historicamente dado”. DOBBE-RAHN, Friedrich E. *Sobre a história do método histórico-crítico*. In VOLKMANN, Martin (et al). *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p. 48.

¹⁹ Ibid., p. 50.

²⁰ VOLKMANN, Martin. *Origem do método histórico-crítico*. In VOLKMANN, Martin (et al). *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p.27-28.

none não é uma grandeza inconteste. Ao contrário, deve ser submetido à crítica, porque a pertença ao Cânone é uma questão meramente histórica, visto representar o acordo entre as diversas regiões eclesiais acerca dos livros considerados válidos para a leitura no culto²¹”.

Quando J.S. Semler critica a identificação entre revelação e Escritura não o faz para resguardar a excelência da revelação, mas para enfraquecer as pretensões da ortodoxia quanto a identidade das duas. Isso fica claro ao percebermos a inexistência, no escopo da teologia liberal, de uma reflexão sobre a revelação. O motivo disso é óbvio, no racionalismo moderno não há lugar para a concepção ortodoxa de uma inspiração sobrenatural. Nesse sentido ainda vigora a identificação entre revelação e Escritura, só que de forma negativa. Dizer que nem toda a Escritura é revelação não significa mais do que circunscrever o problema da revelação à Escritura, só que de maneira crítica.

Dois conceitos vão nortear a teologia liberal nas buscas pela revelação contida na Escritura: o conceito iluminação e, intuição. Por iluminação deve-se compreender a profunda percepção religiosa, ou sentimento religioso, que perpassou todo o Romantismo²² e, que foi tematizado, sobretudo por Friedrich Schleiermacher²³. A Bíblia, nesse sentido, é um livro que expressa vários graus de inspiração, dependendo da profundidade da iluminação religiosa experimentada por qualquer dos autores. O outro conceito – mais radical no sentido de negar por completo a possibilidade da revelação e, de sua presença na Escritura – afirma que a totalidade do texto bíblico não é mais que percepções naturalistas, compreendidas em determinada época com inspirações sobrenaturais²⁴.

No que diz respeito à relação dessa tendência com a questão dos lugares hermenêuticos de sentido, o dístico autor-texto é absolutamente fortalecido. Os métodos histórico-críticos vão se afirmar exatamente na tarefa de encontrar o autor do texto em seu mundo, para então poder dizer seu sentido. Crítica das fontes, das formas, dos gêneros e da redação, são instrumentos de

²¹ Ibid., p. 28.

²² Para um aprofundamento na hermenêutica romântica ver: BARRERA, Julio Treballe. Op. Cit. p. 678-680.

²³ O conceito de sentimento em Friedrich Schleiermacher é fundamental, provocando inclusive uma série de desdobramentos fundamentais no desenvolvimento da teologia sistemática e da hermenêutica em especial. Para um aprofundamento dessa tema ver: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 2000. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999. DREHER, Luís H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

²⁴ Cf. GEISLER, Morman. NIX, William. *Introdução bíblica. Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997. p. 18.

pesquisa textual que operam no sentido de encontrar o mundo do autor, pois é esse que confere sentido àquele. Definitivamente estamos falando de um “olhar atrás do texto”.

A verbalização da revelação gera a necessidade de instrumentos eruditos de pesquisa literária. Num primeiro momento, não fazemos diferenciação entre ortodoxia e liberalismo, ambos fazem uso de instrumentos literários para alcançar o sentido da Escritura que se encontra entre os universos do autor e do leitor. Com isso, o caminho para a revelação encerrada na Escritura é exclusivamente metodológico. Ou seja, a depender do método utilizado – tanto em exegese quanto em dogmática – se chegará ou não ao verdadeiro sentido.

Pode-se eleger, com diminutos espaços para equívoco, como obra inaugural do racionalismo moderno, o cartesiano *Discurso do Método*²⁵. Neste ato inaugural se dá a definição do caminho que pode levar à verdade. É mister salientar, que na lógica do método em geral e, do método cartesiano em especial, deve-se manter expressões como caminho, método e verdade sempre no singular. Isso porque a utilização do método supõe uma exclusividade no que diz respeito aos resultados. Com isso já é possível antecipar que, o caráter racionalizador tanto da ortodoxia quanto do liberalismo se deve pela radical dependência que tem da epistemologia moderna.

Antes, contudo, de tecer conclusões, é preciso entender propriamente o que é o método, qual a especificidade do método cartesiano, para só então poder dizer o quão racionalista ele o é e, o quão racionalista é a teologia que se constrói a partir dele. Método, em conformidade com o sentido etimológico da palavra é o caminho seguido para construir e alcançar certa realidade²⁶. Na perspectiva da aplicação do conceito de método às ciências dir-se-ia que isso acontece quando “pesquisamos segundo um plano, pomos em destaque suas peculiares articulações, ordenamos os conhecimentos parciais de acordo com a realidade, os ligamos com o rigor lógico e tornamos inteligíveis²⁷”. Isto tudo para que “no final, [saibamos] de todas e de cada uma das coisas, não só ‘que são’, mas também ‘porque são’ deste ou daquele modo, por conseguinte não apenas o fato, mas também a razão do mesmo²⁸”.

Esta seria uma definição geral de método, que encontra sua peculiaridade relativamente a cada ciência. Do ponto de vista da filosofia da ciência podemos citar duas perspectivas metodológicas clássicas: método analítico e

²⁵ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2000.

²⁶ “μεθοδος”: ‘atalho’, vocábulo composto de οδος ‘caminho’ e μετα ‘junto de’, ‘ao lado de’”. BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Herder, 1962. p. 345.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

método sintético. O primeiro se caracteriza pela decomposição ou desconstrução – indo do todo às suas partes constitutivas – e, o segundo, pela composição ou construção – partindo das partes busca construir o todo. Nesse mesmo sentido podemos falar de método dedutivo e indutivo, e em última análise de racionalismo e empirismo.

Na modernidade, sobretudo no recorte cartesiano que aqui estamos propondo²⁹, o método em evidência é o analítico, com seu dedutivismo e racionalismo. O método cartesiano pode ser esquematicamente resumido do seguinte modo: “o ponto de partida, o primeiro início do conhecimento é proporcionado pela *intuição*, que seria a apreensão intelectual imediata das essências elementares³⁰”. Daí depreende-se o caráter metafísico do racionalismo cartesiano. “Da intuição depende o processo discursivo, a **dedução** em geral, que Descartes distingue em análise e síntese. A **análise** seria o procedimento que, na variedade e complexidade do saber, isola as noções intuitivas, donde deve partir a dedução no sentido estrito, por Descartes denominada síntese³¹”. Do processo de dedução e análise para a síntese, surge a necessidade da enumeração completa, que é para Descartes o domínio sobre todas as partes do todo. “Esta seria o controle que certifica que nenhum elo da cadeia dedutiva [fique] omitido³²”.

Para Descartes e, para o racionalismo moderno por decorrência, o método constitui-se num procedimento de investigação organizado, repetível e autocorrigível, que garante a obtenção da verdade sobre o objeto em questão. Em suma, a modernidade confia, sem crítica alguma, no poder do método para estabelecer verdades autocertificadas. Nesse momento já nos é possível dizer que nessa lógica, ou melhor, nessa método-lógica, encontram-se ortodoxia e liberalismo teológico. Ambos são igualmente frutos do racionalismo e, operam dentro de seus cânones. O primeiro em perspectiva apologética basicamente dependente do dedutivismo e, o segundo em perspectiva crítico-analítica.

No caso da ortodoxia a teologia dogmática sempre foi a rainha no reino teológico, sendo as disciplinas bíblicas meramente auxiliares às proposições doutrinárias – sendo o texto bíblico utilizado como texto prova para as proposições dogmáticas³³. A utilização do método dedutivo é uma caracterís-

²⁹ A importância do cartesianismo para a modernidade foi amplamente demonstrada no primeiro capítulo da tese.

³⁰ PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994. p. 290.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Para um aprofundamento no tema da utilização da Escritura como texto prova para a dogmática ver: ROCHA, Alessandro R. *Centralidade bíblica no descompasso da história: um*

tica dessa teologia. Suas principais ênfases estão em “sistematizar, definir, expor e explicar as verdades reveladas³⁴”. Não só visando “mostrar o que estava incluído no universo da fé, mas também excluir as posições doutrinárias em oposição à fé, condenando os erros resolvendo as dificuldades, refutando as falácias dos adversários³⁵”. Ou, em outras palavras, afirmando a univocidade da verdade teológica. Essa abordagem metodológica criou um sistema altamente racionalizado e apologético.

A identificação entre o método dedutivo e a teologia sistemática se estendeu por toda a modernidade. No protestantismo ela instalou-se a partir da ortodoxia protestante com a produção de uma reflexão de caráter totalizador e universalizante. Hugh R. Mackintosh define esse corte do protestantismo por sua “falta de flexibilidade [...] que levou até seus extremos a doutrina da inspiração verbal e plena das Escrituras³⁶”. Essa teologia foi se distanciando exponencialmente da cultura, travando com ela uma batalha no sentido de preservar sua interpretação acerca da Escritura como revelação. Não é necessariamente em defesa da Escritura, mas de uma interpretação cristalizada acerca dela, elevada à condição de verdade absoluta. “Ademais, a polêmica doutrinal tornou-se em sua marca registrada; e a atividade apologética, sobretudo em seu caráter popular, tem conseqüências nefastas para o sentido da verdade. O que se tem em mente é a obtenção de pólvora e munição para a controvérsia; o propósito do campeão é destruir seu adversário mais do que convencê-lo³⁷”.

Na perspectiva do impacto da ortodoxia protestante sobre a teologia bíblica George Eldon Ladd afirma o seguinte:

Os resultados obtidos pelos estudos históricos da Bíblia, realizados pelos reformadores, logo se perderam no período imediatamente após a Reforma, e a Bíblia foi mais uma vez utilizada sem uma perspectiva crítica e histórica, para servir de apoio à doutrina ortodoxa. A Bíblia foi considerada não somente como um livro isento de erros e contradições, mas também como sem desenvolvimento ou progresso³⁸.

olhar sobre a relação Bíblia/Realidade em perspectiva evangélica a partir dos Batistas Brasileiros. In *Via Teológica*, número 17, Junho de 2009. p. 41-58.

³⁴ PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. Op Cit. p. 290.

³⁵ Ibid.

³⁶ MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna. De Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2004. p.18.

³⁷ Ibid., p.20.

³⁸ LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Exodus, 1997. p.14.

Essa abordagem metodológica contribuiu, e ainda contribui, para a sustentação do discurso unívoco próprio da teologia sistemática desenvolvida pela ortodoxia. Partindo dedutivamente de cima, do universal em direção ao particular, essa teologia garante a irredutibilidade de sua fala, bem como sua univocidade. E isto se dá a partir do caminho metodológico do racionalismo moderno.

No caso da teologia liberal, mais especificamente dos métodos histórico-críticos, o método racionalista é utilizado com ênfase em sua dimensão analítica. A partir do pressuposto da dúvida metódica (dúvida como método) R. Descartes na segunda das quatro regras de seu método – a regra da **análise** – propõe que se deva "repartir cada uma das dificuldades analisadas em tantas parcelas quantas forem possíveis"³⁹. Essa perspectiva analítica passou a constituir a própria forma de pensar a realidade e, por isso, chegou à reflexão teológica que buscou dialogar com tal momento da cultura. Inaugurou-se assim uma série de métodos chamados histórico-críticos. O primeiro desses métodos foi o chamado crítica das fontes⁴⁰. Como afirma Julio Trebolle Barrera:

Na segunda metade do século XIX a *crítica das fontes* aplicada primeiramente à épica homérica, desenvolveu a teoria das quatro fontes ou documentos do Pentateuco (javista, eloísta, deuteronomica e sacerdotal), e a teoria das duas fontes dos evangelhos sinóticos. O conhecimento das bibliotecas do antigo Oriente e de incontáveis materias epigráficas e manuscritos, impulsionaram o trabalho crítico com textos do AT e NT, os estudos de literatura e história bíblica e o estudo das religiões comparadas⁴¹.

A crítica das fontes encontra-se dentro da lógica que orienta o método histórico-crítico que "surge associado ao pensamento iluminista alemão e deísta inglês dos séculos XVII e XVIII"⁴². Esse método "quis compatibilizar a interpretação bíblica ao pensamento científico humanista"⁴³. Tal lógica diz que a "Bíblia deveria ser interpretada como qualquer outro livro e a **razão**

³⁹ DESCARTES, René. Op Cit. p. 49. Grifo nosso.

⁴⁰ Não há dúvida que houve um desenvolvimento na abordagem exegética à Bíblia, inclusive no sentido de superar a crítica das fontes. Contudo, a abordagem analítica continuou tendo um acentuado privilégio também entre os demais métodos.

⁴¹ BARRERA, Julio Trebolle. Op Cit. p. 682.

⁴² FILHO, Fernando Botelho. Op Cit. p. 470.

⁴³ Ibid.

humana deveria ser seu critério de avaliação⁴⁴. A crítica das fontes, como primeira expressão da abordagem bíblica feita pela teologia liberal, segue a lógica da fragmentação – divisão do objeto no maior número de partes – como caminho para o conhecimento. Sendo o objeto uma referência literária do passado (atrás do texto) ele deve ser acessado por especialistas a partir de um método racional disponível somente a especialistas. Parece-nos bastante claro que o texto bíblico – onde a revelação encontra-se contida em partes não identificáveis com meridiana percepção – não está para o mundo do leitor, sobretudo do leitor não especialista, como “tesouro hermenêutico” aberto, mas, somente a leitores peritos, que não se identificando como leitores de fato, limitavam-se a perscrutar a “mente” do autor a fim de conhecer a intenção verdadeira de determinado texto.

Como exemplo citamos o caso do AT onde a aplicação da crítica das fontes está relacionada a teoria documentária que leu primeiramente o Pentateuco como sendo um lago onde deságuam quatro afluentes⁴⁵. Estes afluentes seriam os documentos⁴⁶ Sacerdotal (P), Eloísta (E), Javista (J) e Deuteronomista (D)⁴⁷. Segundo José Luis Sicre “quem mais estudou os rios do Pentateuco foi Julius Wellhausen⁴⁸”. Segundo este pesquisador:

O documento mais antigo é o Javista (J), nascido no reino de Judá pelo ano de 850 aC. Um século mais tarde se forma, no Reino do Norte, o Eloísta (E). ambos correm paralelos durante anos, sem se conhecerem. Até o ano de 722, quando a capital do Norte, Samaria, caiu nas mãos dos assírios, e muitos israelitas fogem para Judá, levando consigo o rio de suas tradições eloístas, que terminam misturando-se com as javistas (J+E). passa

⁴⁴ Ibid. Grifo nosso.

⁴⁵ Essa imagem do lago com quatro afluentes foi proposta por José Luis Sicre para analisar a formação e o desenvolvimento das terias documentárias. Cf. SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 83-91.

⁴⁶ Para J.L. Sicre o desenvolvimento do Pentateuco percorreu o seguinte percurso histórico:

850	...	J
750 E
722	...	J + E
622 D
600	...	J + E + D
450 P
400	...	J + E + D + P = PENTATEUCO (Torá). Ibid., p. 87.

⁴⁷ Ibid., p. 86.

⁴⁸ Ibid., p. 87.

outro século, e no tempo do Rei Josias nasce o rio Deuteronomico (D), cujas águas se unem um pouco mais tarde às anteriores (J+E+D). Em meados do século V surge o rio Sacerdotal (P). Por último, em torno do ano 400, todos estes rios unidos dão lugar ao Pentateuco⁴⁹.

Tal pesquisa para ser postulada e desenvolvida exige o domínio metodológico de certa concepção de crítica literária para qual o sentido do texto deve ser arrancado de instâncias pré-textuais (autor) e textuais pré-canônicas (texto). Volta-se, portanto para o mundo “atrás do texto” onde o sentido encontra-se fechado e o acesso a ele restrito. O fechamento é a clausura do mundo do autor e do texto e, a restrição é a intransponível dependência que tal pesquisa tem de peritos. O resultado desse fechamento e restrição é a ascensão de instâncias dominadoras de sentido que operam a partir do racionalismo, tanto na perspectiva da ordotoxia/fundamentalismo (onde o racionalismo sustenta a apologética), quanto da teologia liberal e sua abordagem criticista (onde o racionalismo sustenta o criticismo).

3. Leitor e texto: um olhar “adiante do texto”. Emergência da recepção⁵⁰ como paradigma para a teologia da revelação.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ No âmbito das discussões sobre a centralidade do leitor como lugar onde se realiza o sentido hermenêutico destaca-se a escola da crítica literária conhecida como estética da recepção. Do ponto de vista das proposições iniciais acerca da estética da recepção precisam ser mencionados Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser. Do primeiro são importantes as obras: JAUSS, Hans Robert. *Pequena Apologia de la Experiencia Estetica*. Barcelona: Paidós, 2002. JAUSS, Hans Robert. *Experiencia Estetica Y Hermeneutica Literaria*. Madri: Taurus, 1992. JAUSS, Hans Robert. *Historia da literatura como provocação a teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994. E, ainda, os textos traduzidos por Luiz Costa Lima e publicado na Obra *A Literatura e o Leitor: A estética da recepção: colocações gerais* (p. 67-84); *O prazer estético e as experiências fundamentais da Poiesis, Aisthesis e Katharsis* (p. 85-104). Do segundo são importante as obras: ISER, Wolfgang. *Ato da Leitura vol 1*. São Paulo: Editora 34, 1996. ISER, Wolfgang. *Ato da Leitura vol 2*. São Paulo: Editora 34, 1999. ISER, Wolfgang. *Fictive And The Imaginary*. JOHNS HOPKINS UNIVER. 1993. E, ainda, o texto traduzido por Luiz Costa Lima e publicado na Obra *A Literatura e o Leitor: O jogo do texto*. LIMA, Luiz Costa. *A Literatura e o Leitor 2 ed*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 105-118. Há também uma importante série de conferências realizadas por W. Iser no VII Colóquio UERJ, nelas ele faz uma síntese de sua obra. São elas: *Teoria da recepção: reação a uma circunstância histórica* (p. 19-34); *O fictício e o imaginário* (p. 63-78); *O jogo* (p. 105-116); *O que é antropologia literária?* (p. 145-178). ROCHA, João Cezar de Castro. *Teoria da ficção. Indagações à obra de Wolfgang Iser*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

Há também uma série de obras que sistematizam o acolhimento da estética da recepção no âmbito da teologia. Dentre eles destacamos as seguintes: AICHELE, George (et al). *A Bíblia pós-moderna. Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000 (nesta obra destaca-se o

Na apresentação deste segundo dístico (leitor-texto) buscaremos, em primeiro lugar, superar a identificação redutora entre revelação e Escritura a partir da hermenêutica e de seu desenvolvimento, que privilegiou a relação leitor-texto como lugar de sentido. Logo após, apresentaremos a maiêutica histórica e o *pensiero debole* como um caminho de superação da verbalização da revelação e da racionalização que a acompanha. Por fim, constataremos que na relação leitor texto é possível afirmar que o sentido encontra-se aberto (a ser afirmado na relação de leitores com o texto) e, que seu acesso é plural. Cabendo então à teologia uma tarefa especial: a de colaborar com o discernimento.

O caminho de superação da identificação revelação/Escritura e da racionalização metodológica que tem servido como acesso à revelação encerrada na Escritura é a hermenêutica. No âmbito da hermenêutica é possível afirmar a relação leitor/texto como constitutiva de sentido. Em outras palavras, na hermenêutica é possível trazer a *lume* o olhar “adiante do texto”. Para José Severino Croatto a adesão à hermenêutica surge da “convicção de a Bíblia não ser um depósito fechado que já ‘disse’ tudo. É um texto que ‘diz’, no presente, mas que fala como ‘texto’, não como uma palavra difusa e existencial que somente tem o sentido genérico de provocar uma decisão minha⁵¹”. E ele conclui: “a tensão entre ser um texto fixado em um horizonte cultural que já não é o nosso, e ser uma palavra viva que pode mover a história, somente se resolve através de uma releitura frutífera. Isto equivale a enunciar o problema da hermenêutica bíblica⁵²”.

Ainda não podemos dizer – a partir das primeiras palavras de J. S. Croatto – que a identificação revelação/Escritura esteja superada, mas certamente isso só ocorrerá num ambiente como este proposto pelo autor. Ou seja, na interação entre o mundo do leitor e do texto. Nesse sentido então podemos antecipar que é no horizonte hermenêutico que se pode falar da emergência de uma teologia da revelação que privilegia a recepção da Palavra reveladora de Deus. Isto porque a hermenêutica permite afirmar a necessidade de interpretação, que por sua vez exige a percepção que aquele que interpreta o faz a partir de uma pré-compreensão surgida de seu próprio con-

primeiro capítulo *Crítica da resposta do leitor* p. 29-76). OSBORNE, Grant. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 598-642. VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005. p. 423-527. PARMENTIER, Elisabeth. *A Escritura viva. Interpretações cristãs da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2009.

⁵¹ CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas São Leopoldo, Sinodal. 1984. p. 7.

⁵² Ibid.

texto vital. Sendo assim fica claro que o processo contínuo de leituras constitui um crescer de sentido do texto interpretado⁵³.

Esse processo só é possível porque há uma interação entre leitor e texto, onde o primeiro participa com sua própria história, sem que isso constitua mera ideologia, exatamente porque o segundo guarda em sua constituição uma “reserva de sentido⁵⁴”. Essa é propriamente a dinâmica simbólica que constitui o ato hermenêutico: o símbolo acontece quando duas partes se encontram revelando o sentido possível que tangencia certa realidade. Numa perspectiva filosófica a condição hermenêutica da realidade tem uma história no pensamento do Ocidente.

Friedrich Schleiermacher é considerado de comum acordo o pai da hermenêutica moderna⁵⁵. Para ele a compreensão é um processo de reconstrução⁵⁶, “é a arte de voltar de novo a experimentar os processos mentais do autor do texto⁵⁷”. Uma autêntica interpretação é, portanto, a capacidade de sentir-com, de com-penetrar-se de sin-tonizar, de entrar na vida daquela realidade que queremos compreender. A isso ele chama de compreensão intuitiva ou divinatória⁵⁸.

A compreensão intuitiva deve, contudo, ser acompanhada de outra compreensão, a comparativa ou gramatical⁵⁹. A combinação destas duas compreensões dá conta das dimensões psicológica e gramatical de um autor e seu texto possibilitando o ato hermenêutico, que F. Schleiermacher denominou círculo hermenêutico. O círculo hermenêutico “propõe uma área de compreensão partilhada. Visto que a comunicação é uma relação dialógica, presume-se desde o início uma comunidade de sentido, partilhada por quem fala e por quem ouve [...] Tanto o que fala como também o que ouve devem partilhar a linguagem e o tema do seu discurso⁶⁰”.

O método de F. Schleiermacher implica, portanto, uma análise filosófica das condições que tornam possível o entendimento. Seus pressupostos básicos determinam que, para compreender uma obra, temos que reconstruí-la rastreando o processo pelo qual ela veio a existir. A partir de tal pensa-

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 9.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁵ Cf. PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 91-93.

⁵⁶ G. Vattimo dedicou uma excelente obra para a interpretação do pensamento de F. Schleiermacher indicando-o como filósofo da interpretação. VITIMO, Gianni. *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia, 1967.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁸ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 40-41.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 94.

mento, F. Schleiermacher em sua atividade teológica, acabou por concluir que o próprio texto bíblico não é um tratado de teologia dogmática, mas o produto de mentes criadoras, ou seja, de pessoas históricas. E, para haver uma justa compreensão desse texto, tal historicidade deveria ser levada em consideração.

Depois de F. Schleiermacher foi Wilhelm Dilthey quem continuou o projeto de desenvolver uma hermenêutica geral⁶¹. W. Dilthey tinha como objetivo apresentar um método capaz de alcançar de forma válida e objetiva as “expressões da vida interior”⁶². Seus esforços o distinguiram das abordagens científicas que caracterizavam as ciências naturais com seu objetivismo histórico⁶³. Às ciências naturais, bem como à sua epistemologia, W. Dilthey contrapôs o que viria a se chamar ciências do espírito, ou ciências humanas (Geisteswissenschaften). Nestas últimas “os processos de compreensão e interpretação permanecem sendo a base”⁶⁴.

A distinção que W. Dilthey fez entre ciências naturais e ciências humanas se constitui o centro de sua teoria hermenêutica, bem como de toda a hermenêutica filosófica que se desenvolveu ao longo do século XX. Para ele as ciências da natureza são ciências da *explicação*, enquanto as ciências humanas são ciências da *compreensão*. A compreensão, diferentemente da suposta objetividade da explicação, exige uma relação de subjetividades – do intérprete e do interpretado –, uma intersubjetividade. Compreender é compreender. Uma ação que só se faz em dinâmica de partilha, que, se realizada em maior ou menor grau incide diretamente na intensidade do compreendido. A este propósito W. Dilthey afirma o seguinte:

O compreender mostra graus diversos. Estes são em primeiro lugar determinados pelo interesse. Se o interesse é limitado, então também a compreensão o é. Quão impacientemente ouvimos algumas discussões, delas apenas registramos algum ponto importante para nossa prática, sem ter interesse na vida interior da pessoa que fala. Em outros casos, pelo contrário, buscamos com esforço penetrar o interior da pessoa que fala através de cada feição de seu rosto e de cada palavra. Tal compre-

⁶¹ Uma boa síntese da proposta hermenêutica de Wilhelm Dilthey, feita por ele mesmo, se encontra em DILTHEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica*. In Numem. Revista de estudos e pesquisa da religião, 2, 1999/1. p. 11-32.

⁶² Ibid., p. 105.

⁶³ Para um aprofundamento na crítica de W. Dilthey ao objetivismo histórico do século XIX ver: BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa. Edições 70, 1980. p. 34-39.

⁶⁴ DILTHEY, Wilhelm. Op Cit. p. 12.

ender [...] de **expressões vivenciais** fixadas [...] nós denominamos interpretação⁶⁵.

A natureza é explicada, mas a vida espiritual é compreendida numa dinâmica interpretativa. Isso se dá – no caso da hermenêutica de W. Dilthey – “na interpretação dos restos da existência humana preservados na ta⁶⁶”. Este voltar-se para o espírito conduz W. Dilthey a uma denúncia do racionalismo moderno e sua dependência do método, onde, o caminho para a verdade é sempre determinado objetivamente, sendo o papel do cientista a explicação isenta de realidades objetivas. O compreender coloca o saber diante de princípios indeterminados próprios da dimensão do espírito, em suma, da própria vida e sua dinâmica.

A vida do espírito, dimensão própria das ciências humanas é caracterizada por trazer em si “uma forma embrionária de saber⁶⁷”. Este saber é entregue “espontaneamente às manifestações da arte e da cultura⁶⁸”. E são exatamente a estas manifestações do espírito – arte e cultura – que a compreensão se dirige, “e o faz para pedir-lhes a inteligência da vida⁶⁹”. Sendo desta forma a hermenêutica “a ciência e a arte de compreender as expressões da vida⁷⁰”, sobretudo aquelas fixadas por escrito. Com isso há do ponto de vista filosófico, um deslocamento do lugar epistemológico das ciências: emerge com todo o vigor a vida ordinária como lugar epistemológico privilegiado. A experiência é o lugar concreto de um saber sobre humanos concretos.

Uma ciência que se propõe estudar o humano e seu mundo só poderá partir dele mesmo, do conjunto de suas experiências vividas. Tais estudos não lidam com fatos “que silenciam o homem, mas com fatos e fenômenos que apenas são significativos pela luz que trazem aos processos internos do homem, à sua experiência interna⁷¹”.

Martin Heidegger levará o projeto hermenêutico de W. Dilthey a um outro nível de desenvolvimento. Partindo do vitalismo que ascende a experiência ao *status* epistemológico M. Heidegger reforçou a importância da compreensão para as ciências do espírito, afirmando mesmo que este só se

⁶⁵ Ibid., p. 13-14. Grifo nosso.

⁶⁶ Ibid., p. 15.

⁶⁷ MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus; curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 328.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ PALMER, Richard E. Op Cit. p. 110.

realiza de fato na compreensão⁷². Para ele, portanto, ser homem – essa presença no mundo – significa compreender. Ele afirma: “A presença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primeiramente ela é a possibilidade de ser. Toda presença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade⁷³”. Tal presença como ser-no-mundo realiza-se na circularidade hermenêutica como compreensão. Para M. Heidegger é essencial à existência humana (ser-aí), já que ela significa que a existência é, essencialmente, possibilidade de ser, existência possível.

“Na compreensão, está posto, essencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto puder ser⁷⁴”. A compreensão tem em si a estrutura existencial que M. Heidegger chama de projeto⁷⁵. Na compreensão, que é condição essencial do *dasein*, o ser humano realiza-se como tal. Exatamente por isso podemos dizer que o ser humano como ser de compreensão e, portanto, hermenêutico, é ser de projeto, ou melhor, é ser em projeto. Ele é um ser permanentemente capaz de. Nas palavras do próprio M. Heidegger: também a presença, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não* é, ela é existencialmente. Somente porque o ser do ‘pre’ recebe sua constituição da compreensão e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: ‘sê o que tu és!’⁷⁶”. Em suma, na perspectiva da hermenêutica heideggeriana, a plena realização do ser-aí, do ser-no-mundo, se dá na compreensão que se desenvolve projetivamente ao longo de toda a existência.

Na compreensão, a presença projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre a presença as possibilidades enquanto aberturas. O projetar da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração⁷⁷.

⁷² Martin Heidegger dedicou os parágrafos 31-34 de sua obra *Ser e Tempo* ao problema da hermenêutica baseado no *compreender*, que para ele constitui o “existencial fundamental”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo Vol I*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 198-226.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. Op Cit. p. 198-199.

⁷⁴ ABBAGNANO, Nicola. Op Cit. p. 159.

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. Op Cit. p. 200.

⁷⁶ Ibid., p. 201.

⁷⁷ Ibid., p. 204

Compreender a condição essencial do ser-aí, esse ser pode ser afirmado em sua possibilidade de várias formas. O *dasein* como presença, compreende porque é sempre pré lançado no mundo e, compreende interpretando a realidade. E é exatamente por isso que M. Heidegger afirma que “a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão⁷⁸”. A questão fundamental da hermenêutica não é tanto a aquisição de novos conhecimentos, mas antes de o mundo, que foi já compreendido, vir a ser interpretado. “A interpretação não é só uma derivação da compreensão fundamental, como é também dirigida por esta última, no que se refere ao para quê que constitui a estrutura de algo como algo⁷⁹”.

Um momento especial da hermenêutica filosófica – com o qual gastaremos um pouco mais de tempo – é protagonizado pelo discípulo de M. Heidegger Hans Georg Gadamer. Para ele o homem não é unicamente projetado para possibilidades futuras, como se desprende do pensamento de M. Heidegger, mas também nasceu de um passado. Ele não só vai para..., mas vem de... “Esta origem do ser-homem reveste-se para Gadamer de um significado hermenêutico particular, porque em virtude desta origem a pré-compreensão é alimentada por uma tradição e pelas tradições⁸⁰”.

H. G. Gadamer conduz desta forma a hermenêutica ao mais radical desenvolvimento visto até seus dias. Ele não só continuou a crítica à pretensão de objetividade científica própria da ciência positiva do século XIX, como também reabilitou conceitos importantes que tinham sido desprezados pelo racionalismo moderno, a saber: preconceito, tradição e autoridade. Para ele toda a constatação de uma coisa pressupõe um sujeito, e todo sujeito um contexto histórico. Se na primeira metade desta sentença ele reafirma o *cogito* cartesiano, na segunda ele o impossibilita. Preconceito, tradição e autoridade para H. G. Gadamer não significam, contudo, submissão e renúncia à própria razão. Antes, indicam que, em primeiro lugar quando conhecemos o fazemos dentro desta ou daquela realidade (tradição), não existindo um não-lugar de onde o cientista olha seu objeto e, em segundo lugar, que dentro destes lugares é possível desenvolver, na esteira das heranças de conhecimento, uma capacidade de juízo (autoridade).

A Hermenêutica filosófica de H. G. Gadamer completa a teoria ontológico-existencial da compreensão que surgiu como reação ao racionalismo moderno e seu historicismo facilmente encontrado tanto na ortodoxi-

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ BLEICHER, Josef. Op Cit. p. 142.

⁸⁰ MANNUCCI, Valério. Op Cit. p. 330.

a/fundamentalismo (como seu método histórico-gramatical e sua compreensão de inspiração verbal) quanto na teologia liberal (com seu método histórico-crítico). H. G. Gadamer parte criticamente⁸¹ de F. Schleiermacher, W. Dilthey e M. Heidegger para afirmar que o ser só pode elucidar-se existencialmente quando compreende. Isso só pode se dar a partir da constatação da existência do pré (preconceito).

Toda compreensão parte de uma pré-compreensão – um pré-conceito – que na verdade não é mais do que compreensão de si mesmo enquanto ser-no-mundo. Nesse sentido H. G. Gadamer desenvolve toda uma crítica ao racionalismo e sua dependência do método que pode criar uma condição de neutralidade do sujeito frente ao objeto para o qual este se dirige⁸². Dirigindo-se a tal procedimento racionalista H. G. Gadamer afirma que:

Somente um tal reconhecimento do caráter preconceituoso de toda compreensão leva o problema hermenêutico à sua real agudeza. Medido por essa clareza torna-se claro que o historicismo [...] encontra-se ele mesmo sobre o solo do moderno *aufklärung* e compartilha, inadvertidamente, seus preconceitos. Pois há realmente um preconceito do *aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, despotenciação da tradição⁸³.

O problema colocado por H. G. Gadamer diz respeito ao desprezo do racionalismo moderno à tradição. Afirmar o pré de todo o conceito e julgamento significa localizar ambos na dimensão da história, ou seja, de delimitá-los. Conceito e julgamento (instâncias onde habita a verdade, ou ao menos os discursos acerca dela) não são ações imediatas protagonizadas por sujeitos racionais não afetados pela história e pela cultura⁸⁴. Antes, são ações comunicadas pela tradição, uma vez que esta “não é simplesmente um processo que a experiência nos ensina a saber, e governar; é a *linguagem*⁸⁵. É na tradição como linguagem que a razão se realiza, pois esta é uma característica daquela, já que não há nada que escape à linguagem. O pré é então a pá-

⁸¹ Para aprofundar a crítica de H. G. Gadamer a F. Schleiermacher, W. Dilthey e M. Heidegger ver GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo. Um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 142-162.

⁸² Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 419.

⁸³ *Ibid.*, p. 406-407.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 416.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 512.

gina anterior de toda página que há de vir. Em última análise podemos dizer que conceitos e julgamentos são possíveis, não por uma razão neutra e abstrata, mas sim por um conjunto de elementos pré-refletidos com o mundo que está por trás de ambos e, de fato, os tornam possíveis⁸⁶.

H. G. Gadamer segue por esta senda existencial de M. Heidegger, onde a compreensão é o destino do ser-aí. Porém, a amplia com a aplicação de conceitos como historicidade da compreensão, protagonismo do processo dialógico na dinâmica da compreensão e, principalmente com a designação da linguagem como articulação do passado e do presente capaz de viabilizar a fusão de horizontes. Rompendo com a posição iluminista a hermenêutica de H. G. Gadamer conduzirá à conclusão que “a idéia de razão absoluta ignora o fato de a razão só se pode afirmar em condições históricas⁸⁷”. Para tal hermenêutica há uma continuidade entre presente e passado que foi negada pelo historicismo⁸⁸ e, que precisa ser recuperada pela reabilitação da tradição.

Dentro de tais preocupações com a tradição e, nela, sobretudo, com o pré, é preciso ainda responder como identificar um preconceito legítimo de outro arbitrário⁸⁹? Para H. G. Gadamer os preconceitos convivem dialogicamente no interior do texto/acontecimento e em sua interpretação. Portanto, a melhor forma de evidenciar as pré-compreensões arbitrárias é reconhecer a pré-compreensão com o inerente ao processo de interpretação. Para ele “querer evitar os próprios conceitos na interpretação não é somente impossível, mas é também um absurdo evidente. Interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, com a finalidade de que a intenção do texto seja realmente trazida à fala para nós⁹⁰”. É preciso reconhecer “a relação dialógica entre intérprete e texto; dialética entre pergunta e resposta; abertura à tradição⁹¹”.

Desta compreensão da historicidade do ser surge a relação dialógica que se efetua pela linguagem através da tradição⁹². Perceber seu próprio horizonte e também o do texto com que se está lidando é fruto dessa dialogicidade. Nesse momento hermenêutico ocorre tanto a percepção de horizontes – o do texto e seu mundo e do leitor e seu mundo –, como a relação de ambos pela intensificação do processo dialógico, o que H. G. Gadamer chamou

⁸⁶ Ibid., p. 424.

⁸⁷ BLEICHER, Josef. Op Cit. p. 154.

⁸⁸ H. G. Gadamer chama de metodologismo epistemológico a ação que esvazia o passado de possibilidades de ciência e sabedoria. Cf. GADAMER, Hans-Georg. Op Cit. p. 423.

⁸⁹ Ibid., p. 416.

⁹⁰ Ibid., p. 578.

⁹¹ BLEICHER, Josef. Op Cit. p. 157.

⁹² H. G. Gadamer dedica a terceira parte da obra *Verdade e Método* à discussão da importância da linguagem para a hermenêutica. GADAMER, Hans-Georg. Op Cit. p. 557-709.

de fusão de horizontes. Para ele, “o horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo [...] compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes⁹³”.

Aqui, o tema da compreensão, tão caro à hermenêutica filosófica moderna, ganha sua maior amplitude: compreender é tarefa que só se realiza no encontro dos horizontes do passado (do atrás do texto) como o presente (o diante do texto). A relação autor-texto abra-se ao protagonismo de homens e mulheres que aqui e agora identificam suas histórias com aquelas fixadas em certas textualidades. O dístico leitor-texto é o espaço mesmo da afirmação do sentido. Não há, portanto, um sentido dado desde sempre habitando um não lugar, mas, antes, a única possibilidade de afirmá-lo no chão concreto onde homens e mulheres pisam e constroem suas histórias. Nesse processo que H. G. Gadamer chama de fusão de horizontes, ocorre o intercâmbio de significados possibilitando a compreensão. Pois “faz parte da verdadeira compreensão o recuperar os conceitos de um passado histórico de maneira que contenham, ao mesmo tempo, o nosso próprio conceber⁹⁴”.

A fusão de horizonte é, todavia, inconcebível sem a intervenção da linguagem⁹⁵, pois “a fusão horízontica [...] ocorre através da lingüisticidade da interpretação. Através da interpretação o texto tem de vir à fala⁹⁶”. Levando sua tese ao mais radical desdobramento H. G. Gadamer afirma que “nenhum texto, como também nenhum livro fala, se não falar a linguagem que alcance o outro⁹⁷”. E conclui:

Assim, a interpretação tem de encontrar a linguagem correta, se é que quer fazer que o texto realmente fale. Por isso, não pode haver uma interpretação correta “em si”, porque em cada caso se trata do próprio texto. A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. Uma interpretação correta em si seria um ideal sem pensamentos, incapaz de conhecer a essência da tradição. Toda interpretação está obrigada a entrar nos eixos da situação hermenêutica a que pertence⁹⁸

⁹³ Ibid., p. 457.

⁹⁴ Ibid., p. 551.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 576-589.

⁹⁶ Ibid., p. 578.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

Essa impossibilidade de uma interpretação correta “em si” é a abertura mais ampla para afirmarmos o dístico leitor-texto como a personagem mais adequada para a pintura que acima começamos a delinear. Emoldurada numa moldura pontilheada por traços pós-modernos, o horizonte vattimaniano-queirugiano reclama a presença de personagens caracterizados por uma maiêutica *debole* e por um *pensiero* histórico. Nossa pintura enfim ganha formas acabadas, ou ao menos, provisoriamente acabadas.

Sendo o horizonte do leitor um elemento definitivo para – numa dinâmica de cooperação – gerar o sentido no encontro com o horizonte do texto, tanto a superação da verbalização da revelação, como de sua racionalização estão garantidos. Primeiro porque o texto da Escritura passa a partilhar com o texto/acontecimento do leitor o *status* de *locus* da revelação. Fazendo assim todo o sentido a concepção de A. T. Queiruga da revelação como maiêutica histórica, onde a Escritura é a maiêuta da revelação. Segundo, no horizonte do leitor, por conseguinte, também no horizonte do texto, a experiência vivida no chão concreto da existência é a chave privilegiada para compreender o Deus revelado. Até porque, o Deus revelado o é não em um conceito, mas na história, ou melhor, nas histórias de homens e mulheres.

Tudo isso garante, por sua vez, que o acesso à revelação do Deus sempre presente na criação e, sobretudo, na existência de homens e mulheres – desses seres-no-mundo – seja plural e aberto. É plural porque não há uma interpretação desse evento que seja correta em si, mas tantas quantas forem os leitores e suas comunidades de vivência e partilha, onde a Escritura puder parturiar a presença sempre presente de Deus. E é aberta, porque todos os homens e mulheres podem fazer a experiência de se encontrarem conscientes do Deus sempre presente a partir das dimensões antropológicas e dos elementos culturais que lhes forem peculiares, ocorrendo assim a superação do vício epistemológico moderno em que se constituiu o racionalismo.

A hermenêutica filosófica moderna, com sua incidência na exegese e na sistemática, conjugada ao pensamento de G. Vattimo e A. T. Queiruga, que em boa medida foram profundamente influenciados por autores das diversas escolas que a compõe, levam a teologia e, mais especificamente as incursões que ela venha a fazer sobre o tema da revelação, a outros patamares. Retomando a imagem da tela pintada que nos guiou neste capítulo, desde a moldura, até as personagens, passando pelo horizonte, tudo está marcado por cores *deboles* que foram pinceladas sobre uma superfície histórica, uma teologia que se realize a partir de tal realidade tem sua vocação e missão redimensionadas. Qual será nesse contexto a especificidade da teologia? Qual é sua vocação?

Conclusões

O cenário cultural contemporâneo – pós-moderno – opera uma série de deslocamentos epistemológicos em basicamente todas as áreas do conhecimento. Na teologia isso não poderia ser diferente. A diferença que podemos notar, no caso da teologia, se dá no âmbito da resposta a tais deslocamentos. Na dinâmica movediça em que estes se dão as seguranças são ameaçadas e, a resposta da teologia muitas vezes é motivada por tal insegurança. No entanto, mesmo que ocorra um fechamento aos deslocamentos epistemológicos, eles permanecem aí desafiando homens e mulheres que em seu hábitat cultural fazem continuamente a experiência da fé cristã.

No sentido de enfrentar teologicamente os desafios atuais, que se encontram bem sintetizados no pensamento de G. Vattimo, partimos dialogalmente das propostas de A. T. Queiruga, para dizer que a teologia – especificamente a teologia da revelação – precisa se voltar de forma privilegiada ao universo da recepção da auto-revelação de Deus. Fizemos isso nos valendo do aporte que a teoria da literatura nos oferece no sentido de pensarmos como o leitor em relação ao texto/acontecimento contribui efetivamente para a afirmação daquilo que chamamos sentido.

Em suma, podemos afirmar que a teologia da revelação se encontra diante de um horizonte – pós-moderno e, por isso hermenêutico – que nos desafia a compreender a auto-comunicação de Deus não como algo estranho a homens e mulheres imersos nas pequenas e circunscritas porções histórico-culturais, mas como presença sempre presente, desde a criação, cabendo à teologia uma tarefa mais humilde, contudo não menos importante: ser maiêta da Palavra de Deus na história.

Colaborar no discernimento da fé que pessoas em e para além de comunidades eclesiais experimentam, essa é a vocação da teologia no horizonte pós-moderno. Uma vocação que para alguns pode parecer pequena (e do ponto de vista da tendência tuteladora que as Igrejas desenvolveram o é realmente), contudo, é a única que pode fazer da teologia e dos teólogos e teólogas companheiros de caminhada na senda da existência ordinária que homens e mulheres peregrinam.

Referências Bibliográficas

- ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 2-20.

- ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminações nas poéticas contemporâneas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- ECO, Umberto. *Lector in fabula. A cooperação interpretativa nos textos narrativos*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- FISICHELLA, Rino. *A evolução do conceito de revelação*. In FISICHELLA, Rino. *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática vol 1*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2009. ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.
- GEISLER, Morman. NIX, William. *Introdução bíblica. Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997.
- VOLKMANN, Martin (et al). *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã. Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DOBBERAHN, Friedrich E. *Sobre a história do método histórico-crítico*. In VOLKMANN, Martin. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992, p. 48.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 2000. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DREHER, Luís H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- GEISLER, Morman. NIX, William. *Introdução bíblica. Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2000.
- BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Herder, 1962.
- PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994.
- ROCHA, Alessandro R. *Centralidade bíblica no descompasso da história: um olhar sobre a relação Bíblia/Realidade em perspectiva evangélica a partir dos Batistas Brasileiros*. In Via Teológica, número 17, Junho de 2009, p. 41-58.

- MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna. De Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século.
- LADD, George Eldom. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Exodus, 1997
- SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- JAUSS, Hans Robert. *Pequena Apologia de la Experiencia Estetica*. Barcelona: Paidós, 2002.
- JAUSS, Hans Robert. *Experiencia Estetica Y Hermeneutica Literaria*. Madrid: Taurus, 1992.
- JAUSS, Hans Robert. *Historia da literatura como provocação a teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994. ISER, Wolfgang. *Ato da Leitura vol 2*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- ISER, Wolfgang. *Fictive And The Imaginary*. JOHNS HOPKINS UNIVER. 1993.
- LIMA, Luiz Costa. *A Literatura e o Leitor* 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ROCHA, João Cezar de Castro. *Teoria da ficção. Indagações à obra de Wolfgang Iser*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- AICHELE, George (et al). *A Bíblia pós-moderna. Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000 OSBORNE, Grant. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005, p. 423-527.
- PARMENTIER, Elisabeth. *A Escritura viva. Interpretações cristãs da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2009.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- VATTIMO, Gianni. *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia, 1967.
- DILTHEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica*. In Numem. Revista de estudos e pesquisa da religião, 2, 1999/1.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa. Edições 70, 1980.
- MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus; curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulus, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo Vol 1*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 198-226.
- GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo. Um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

Resumo

O artigo “Teologia, hermenêutica e teoria literária. Interdisciplinaridade na teologia da revelação” se propõe uma discussão interdisciplinar sobre teologia da revelação. Para tanto percorrerá o seguinte caminho: 1) introdução aos lugares hermenêuticos de sentido (autor, texto e leitor); 2) Autor e texto: um olhar “atrás do texto; 3) Leitor e texto: um olhar “adiante do texto”; 4) Emergência da recepção como paradigma Palavra para a teologia da revelação.

Palavras-chave: Teologia da Revelação, Hermenêutica, Teoria da literatura, Interdisciplinaridade.

Abstract

The purpose of this article is to discuss interdisciplinarity about Theology of Revelation. I will follow this way: 1- an introduction to the hermeneutical places of “sense”; 2-author and text: a regard “behind” the text; 3-Reader and text: a “regard” in front of the text: 4- as a paradigm for Theology of Revelation emerge the reception of the Word.

Keywords: Theology of Revelation, Hermeneutics, Theory of Literature, Interdisciplinarity.

Alessandro Rodrigues Rocha

Doutor em Teologia pela PUC-RIO

Pesquisador da Cátedra UNESCO de Leitura da PUC-RIO

E-mail: souprotestante@gmail.com

Artigo Recebido em 10/11/2010

Artigo Aprovado em 15/12 /2010