

**DOGMÁTICA COMO EXEGESE CONSEQUENTE?
SOBRE A RELEVÂNCIA DA EXEGESE PARA A TEOLOGIA SISTEMÁTICA
EM CONEXÃO COM RUDOLF BULTMANN¹**

Ulrich H. J. Körtner²

Resumo: Nos debates atuais sobre a relação entre dogmática, respectivamente a Teologia Sistemática, e exegese, assim como nas discussões acerca da Teologia Bíblica e hermenêutica, o problema do historicismo continua virulento. A partir desse pano de fundo, apresenta-se e interpreta-se a concepção hermenêutica de Rudolf Bultmann, que não só questiona um conceito corrente de Teologia Sistemática, mas também a autocompreensão da exegese. Vinculado com Bultmann, elabora-se um programa de uma teologia hermenêutica que inclui os questionamentos da estética da recepção, ou hermenêutica literária e semiótica.

Palavras-chave: Rudolf Bultmann. Hermenêutica. Historismo. Hermenêutica literária. Estética da recepção.

*Dogmatics as consequent exegesis?
About the relevance of the exegesis for Systematic Theology
in connection with Rudolf Bultmann*

Abstract: In the current debates about the relationship among dogmatics, or systematic theology, and exegesis, as well as in the discussions concerning biblical theology and hermeneutics, the problem of historicism continues virulent. Starting from this background, the author presents and interprets Rudolf Bultmann's conception of hermeneutics, that not only challenges a current concept of systematic theology, but also the self-understanding of exegesis. Linked with Bultmann, he develops a program of hermeneutical theology that includes the questionings by the aesthetics of reception, or by literary hermeneutics and semiotics.

Keywords: Rudolf Bultmann. Hermeneutics. Historism. Literary hermeneutics. Aesthetics of reception.

¹ Palestra proferida na Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, no dia 10 de setembro de 2008. Publicada originalmente In: KÖRTNER, U. **Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis**. Neukirchen-Vluyn, 2008. p. 97-119. Tradução de Nélio Schneider. O artigo foi recebido em 1 de setembro de 2008 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer datado de 15 de setembro de 2008.

² O autor é professor titular de Teologia Sistemática na Faculdade Evangélica de Teologia na Universidade de Viena, Áustria. ulrich.koertner@univie.ac.at

1. A relação entre dogmática e exegese e o problema do historicismo

Uma conhecida anedota diz que, na opinião de Adolf von Harnack, o lugar da dogmática é na seção da beletrística. A frase espirituosa de Harnack formula com exatidão a crise da dogmática evocada pelo historicismo e descrita por Ernst Troeltsch em seu famoso artigo *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie [Sobre o método histórico e dogmático na teologia]*³. A “historização de todo o nosso pensamento”⁴, descrita por Troeltsch, tomou conta também da disciplina da dogmática desde o Iluminismo. O estudo chega à conclusão de que a dogmática pode ser fundamentada como ciência, quando muito, caso se limite exclusivamente à análise histórica das doutrinas da fé cristã. Friedrich Schleiermacher já associou a dogmática, entendida como “exposição ordenada da doutrina em vigor numa determinada época”⁵ – seja na igreja indivisa como um todo, seja numa confissão em particular –, com a teologia histórica, por um lado, diferenciando a teologia dogmática da teologia filosófica e, por outro, subdividindo a teologia dogmática naquela que trata do aspecto teórico do conceito de doutrina e naquela que trata do aspecto prático do mesmo, isto é, a doutrina moral cristã.⁶ Em conexão com Troeltsch, Trutz Rendtorff afirma que, na atual Teologia Sistemática, “‘ética’ é termo para a orientação nas condições dadas na Modernidade, ‘dogmática’, para o apego ou o retroceder ao modelo teórico pré-moderno ‘clássico’”⁷.

Nos debates atuais sobre a relação entre dogmática ou Teologia Sistemática e exegese, assim como nas discussões sobre Teologia Bíblica e hermenêutica, o problema do historicismo continua virulento. A hoje tão difundida crítica à teologia dialética, que, por sua vez, deve ser entendida como reação teológica à crise do historicismo já diagnosticada por Troeltsch⁸, vem acompanhada, em tempos mais recentes, de uma reabilitação explícita do historicismo.⁹

A isso se contrapõem as concepções de uma Teologia Bíblica e de uma dogmática de orientação bíblica que não se orientam no conceito moderno do histórico, mas no conceito do ato narrativo. A concepção da teologia narrativa, que reage a seu modo à crise moderna da metafísica, quer tornar a importância do ato narrativo tão fecunda para a exegese bíblica quanto para a Teologia Sistemática. É

³ TROELTSCH, E. *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie*. In: TROELTSCH, E. **Gesammelte Schriften**. Tübingen, 1913. v. II, p. 729-753.

⁴ TROELTSCH, 1913, p. 735.

⁵ SCHLEIERMACHER, F. **Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen**. Kritische Ausgabe. Ed. por H. Scholz. Darmstadt, 1982. p. 41 (§ 97).

⁶ SCHLEIERMACHER, 1982, p. 85 (§ 223).

⁷ RENDTORFF, T. **Ethik**. 2. ed. Stuttgart, 1990. v. I, p. 44s. (ThW 13,1).

⁸ Cf. TROELTSCH, E. **Der Historismus und seine Probleme**. Tübingen, 1922. v. 1 (GS 3,1); **IDEM**. **Der Historismus und seine Überwindung**. Berlin, 1924.

⁹ Ver, entre outros, NEUMANN, K. **Die Geburt der Interpretation: Die hermeneutische Revolution des Historismus als Beginn der Postmoderne**. Stuttgart, 2002. (Forum Systematik 16).

possível que a isso se alie concomitantemente uma crítica ao programa hermenêutico de Bultmann, que, a despeito de toda sua crítica à metafísica, supostamente tampouco teria conseguido se libertar do fascínio exercido pelo pensamento metafísico.¹⁰ Gunda Schneider-Flume entende o seu programa de dogmática narrativa como tentativa de, recorrendo à narrativa e histórias, “evitar o afunilamento do programa de demitologização de Bultmann, no sentido de uma redução a certas ‘relevâncias’, sem abandonar a noção irrenunciável da interpretação existencial”¹¹.

Como área da Teologia Sistemática, a dogmática deve tratar das questões de validade da fé cristã. Porém, dentro das condições epistemológicas da atualidade, como entender o termo “validade” de tal modo que faça sentido? Em que medida uma dogmática refletida em termos históricos pode ter alguma pretensão à verdade? O que representa o fato de as afirmações dogmáticas serem interpretadas como uma forma de narrativa para o seu *status* semântico e em termos de teoria da verdade? As sentenças de uma dogmática narrativa constituem proposições passíveis de verdade ou seriam de fato apenas uma forma de beletrística, como pensou Harnack? Para escapar dessa consequência, sem dúvida é necessário diferenciar, como exige acertadamente Dietrich Ritschl, entre “*stories*” enquanto matéria bruta da teologia e sua interpretação reflexivo-conceitual.¹² Caso contrário, fica-se aquém da problemática a que se fez referência com o historicismo, sua crise e sua permanente virulência.

2. Exegese consequente em Rudolf Bultmann

Em alguns aspectos, a atual situação teológica e eclesial lembra a que havia no início do século XX, quando foram discutidas questões parecidas e a situação religiosa igualmente se apresentava intrincada. Por isso é tanto mais importante precaver-se de generalizações suspeitas de provirem de motivação ideológica – como, por exemplo, “a teologia da palavra de Deus” ou, ao contrário, “o protestantismo cultural”, “a teologia liberal” – e de alternativas mal postas.¹³ Justamente por isso parece ser proveitoso ocupar-se novamente de modo mais intenso com a teologia de Rudolf Bultmann. Ela continua sendo indicativa do caminho a seguir pelo fato de que Bultmann manteve e procurou renovar a unidade de teologia crítica e igreja sob

¹⁰ Cf. SCHNEIDER-FLUME, G. **Grundkurs Dogmatik**. Göttingen, 2004. p. 40ss. (UTB 2564).

¹¹ SCHNEIDER-FLUME, 2004, p. 123. Sobre seu programa teológico, cf. também SCHNEIDER-FLUME, G.; HILLER, D. (Ed.). **Dogmatik erzählen?** Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik. Neukirchen-Vluyn, 2005.

¹² Cf. RITSCHL, D. **Zur Logik der Theologie**. München, 1984; RITSCHL, D.; JONES, H. O. „**Story**“ als Rohmaterial der Theologie. München, 1976. (TEH 192).

¹³ Cf. também KÖRTNER, U. **Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven**. Göttingen, 2001; IDEM (Ed.). **Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie**. Neukirchen-Vluyn, 2000 (esp. p. 1-18); IDEM (Ed.). **Wort Gottes – Kerygma – Religion. Zur Frage nach dem Ort der Theologie**. Neukirchen-Vluyn, 2003. (esp. p. 1-25).

as condições da modernidade. Bultmann igualmente criticou o modelo pré-moderno da teologia dogmática, ao mesmo tempo em que se contrapôs à eticização neoprotetante da teologia, que levaria, em última análise, à sua dissolução.

Nesse contexto, também é preciso recordar que Bultmann defendeu um conceito perfeitamente diferenciado de teologia dialética. Em 1924, ele escreveu que a teologia dialética justamente “não é uma renovação da ortodoxia, mas uma tomada de consciência sobre as consequências que resultam da situação determinada pela teologia liberal”.¹⁴ E, no que se refere a tentativas de editar novos programas de protestantismo cultural em conexão com Troeltsch, o parecer de Bultmann sobre Troeltsch como o “grande aporético da teologia liberal” ainda dá o que pensar.¹⁵

Como explicou Bultmann nos *Epilegômenos* de sua *Teologia do Novo Testamento*, a tarefa da teologia na unidade de suas disciplinas consiste em “desenvolver o conceito de Deus e, desse modo, de mundo e ser humano, que brota da fé”¹⁶. Se, a exemplo de Bultmann, essa tarefa for compreendida como Teologia Sistemática, a qual, no entanto, será distinta de toda “dogmática normal” que procede de modo anistórico, Bultmann com toda certeza não foi só um exegeta e um sistemático gabaritado, mas, *na qualidade de exegeta*, foi teólogo sistemático. Porque, no entendimento de Bultmann, Teologia Sistemática nada mais é que “exegese consequente, isto é, direcionada para a existência do ser humano atual”¹⁷. Bultmann expôs, na sua *Theologische Enzyklopädie [Enciclopédia teológica]*, publicada postumamente, que a tarefa da “exposição conceitual da existência do ser humano como determinado por Deus” é coincidente com a tarefa da “explicação da Escritura”¹⁸, ou seja, que a determinação da existência humana por Deus, como compreendida pela fé cristã, só se torna acessível por meio dos textos bíblicos. Por essa razão, não pode haver, ao lado dessa exegese, “nenhuma teologia sistemática específica”, “que represente, segundo princípios próprios, um sistema da doutrina cristã. A única coisa que poderia ser chamada de teologia sistemática [...], seria um autoentendimento quanto à tarefa histórica da própria exegese, motivado por questões concretas momentâneas”¹⁹.

¹⁴ BULTMANN, R. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. In: IDEM. **Glauben und Verstehen**. Tübingen, 1933. v. I, p. 1-25, aqui p. 1.

¹⁵ BULTMANN, 1933, p. 2.

¹⁶ BULTMANN, R. **Theologie des Neuen Testaments**. Ed. por O. Merk. 9. ed. Tübingen, 1984. p. 585 [em port.: **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004. p. 691].

¹⁷ JÜNGEL, E. Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns. In: IDEM. **Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen**. München, 1990. v. III, p. 16-77, aqui p. 22.

¹⁸ BULTMANN, R. **Theologische Enzyklopädie**. Ed. por E. Jüngel e K. W. Müller. Tübingen, 1984. p. 169.

¹⁹ BULTMANN, 1984, p. 170. Cf. também BULTMANN, R. Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. **ZZ**, n. 3, p. 334-357, 1925, agora In: MOLTSMANN, J. (Ed.). **Anfänge der dialektischen Theologie**. 3. ed. München, 1977. v. II, p. 47-72, aqui p. 68. (TB 17/II).

O programa teológico de Bultmann, no entanto, questiona não só um conceito corrente de Teologia Sistemática, mas também a autocompreensão da exegese. O que Bultmann quis e de fato também praticou de modo exemplar é uma exegese *teológica* dos textos bíblicos, isto é, sua interpretação *como Sagrada Escritura*. Note-se que Bultmann não fala só da Bíblia ou dos textos bíblicos, mas reiteradamente também da “palavra da Escritura”²⁰. A Bíblia é, em primeira linha, uma coletânea de antigos textos sagrados do judaísmo e do cristianismo, que podem perfeitamente ser considerados da perspectiva da ciência da religião ou da história da literatura. Eles se tornam Escritura quando são lidos e interpretados como textos que apresentam uma demanda atual ao leitor ou intérprete, que deve receber uma resposta.

Em 1927, Bultmann escreve o seguinte: “Mesmo que estranhemos, a situação concreta do proclamador não deixa de ser a seguinte: ao subir no púlpito, ele tem diante de si um livro impresso, baseado no qual ele deve proclamar; como que ‘caído do céu’, sem dúvida, pois pelo visto nesse momento não lhe interessa o modo como esse livro surgiu, evolução esta que deve ser objeto do método histórico-crítico”.²¹ Só se admira desse tipo de frases quem, por sua vez, possui, quando muito, um conhecimento superficial das obras de Bultmann. À primeira vista, parece que Bultmann confirmaria todos os preconceitos hoje em voga contra uma exegese científica, histórico-crítica e sua suposta irrelevância para a práxis eclesial. A única coisa surpreendente parece ser a de que justamente Bultmann, um autor que, em alguns círculos eclesiais, até hoje é considerado defensor de uma exegese histórico-crítica perigosa para a fé, seja capaz de falar num tom tão piedoso. De fato, porém, ambas as coisas representariam um mal-entendido crasso, porque Bultmann não defende o programa clássico da pesquisa histórico-crítica, nos moldes daquele que foi editado pela assim chamada teologia liberal do século XIX, nem pensa em termos de contraposição de teoria e práxis.

Para Bultmann, teologia não é a teoria de uma práxis.²² Seu caráter prático não consiste em ter a ação eclesial como referência direta, mas em sua referência à vida, na “relação em termos de vida” com os textos bíblicos e seu objeto, que comporta a “possibilidade de tornar-se prática”.²³ E a teologia não se torna prática ao deixar para trás, em algum momento, as noções adquiridas mediante a exegese histórico-crítica, mas é ou não é prática *no exercício* da interpretação histórico-crítica.

²⁰ Ver, p. ex., BULTMANN, R. Zur Frage der Christologie. In: IDEM. **Glauben und Verstehen**. Tübingen, 1933. v. I, p. 85-113, aqui p. 110 [em port.: A questão da cristologia. In: IDEM. **Crer e compreender. Ensaios selecionados**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001. p. 33-61, aqui p. 58].

²¹ BULTMANN, 1933, p. 100 [port.: p. 48].

²² Cf. BULTMANN, R. Zur Frage der Reform des theologischen Studiums. In: IDEM. **Glauben und Verstehen**. Tübingen, 1952. v. II, p. 294-300, aqui p. 294.

²³ BULTMANN, 1952, p. 296.

Exegese *teológica* é, para Bultmann, interpretação escriturística *da fé*, “isto é, uma [interpretação] que esclarece, na fé enquanto relação com o objeto, [enquanto relação] com a revelação, o que diz a Escritura”²⁴. Ora, a interpretação crente da Escritura não é um método exegético especial, como, por exemplo, uma “interpretação espiritual da Escritura” distinta da exegese histórico-crítica, como exigida, por um lado, pela dogmática doutrinal católica e, por outro, pelos círculos neopietistas ou fundamentalistas; a interpretação crente da Escritura tampouco se esgota em declarar a fé ou uma forma específica de inspiração como premissa da explicação. A única pré-condição de uma interpretação teológica – isto é, de uma interpretação, cuja referência é Deus e a existência humana por ele determinada enquanto objetos dos textos bíblicos – consiste, segundo Bultmann, em que nós abandonemos “a neutralidade frente ao texto”, de tal modo que “a *questão da verdade*” – poderíamos dizer também: a questão da validade – “governe a exegese”²⁵.

Segundo Bultmann, na verdade jamais existe neutralidade frente aos textos bíblicos, mas apenas uma recusa ou então uma abertura frente à demanda posta por eles. Onde se assume a postura de pretensa objetividade, isto é, a pura perspectiva do observador, trata-se *de facto* da postura da incredulidade. Inversamente, a fé não é uma premissa independente dos textos, mas um modo bem determinado de entendê-los, em que o intérprete aprende a entender a si próprio de maneira nova através e frente ao texto. O que Bultmann chama de fé não é, portanto, nem a mera premissa da interpretação do texto, nem o resultado que pode ser separado dele, mas a sua própria execução qualificada de uma maneira bem determinada. Para a relação com a exegese histórico-crítica, isso significa o seguinte: “teologia é propriamente e sempre *teologia histórica*. O retrospecto da teologia para a história que ocorre aí não é fundamentalmente diferente daquela que ocorre em qualquer ciência histórica, ou seja, trata-se do retrospecto crítico [!] para a sua própria história que se dá sob a demanda posta pelo futuro e percebida no presente. Esse retrospecto passa a ser [!] fé quando reconhece a demanda desse fato histórico (fato da minha história), ou seja, da Escritura, o que não pode ser resolvido pela interpretação já no nível do pressuposto, mas só durante a efetuação da mesma”²⁶.

Em vista disso, determina-se, então, o potencial da exegese histórico-crítica. O dito de Barth, de acordo com o qual os [teólogos] histórico-críticos deveriam ser mais críticos²⁷, aplica-se também a Bultmann – ainda que de modo bem distinto. O que Bultmann censura na teologia liberal e sua compreensão de teologia como ciência histórica não é o seu método como tal, mas a confusão de ciência histórica [*Historie*] com observação neutra do passado. Bultmann não censura o *fato de* ela empenhar-se por objetividade, mas o *que* ela compreende por objetivi-

²⁴ BULTMANN, 1984, p. 169.

²⁵ BULTMANN, 1925, p. 51.

²⁶ BULTMANN, 1984, p. 169.

²⁷ BARTH, K. *Der Römerbrief*. 2. ed. München, 1922. p. XII.

dade. Ele a confronta com a autoilusão de que possa haver, no campo da exegese, como no da história em geral, uma posição de puro espectador. Nossa relação com a história e com os textos da Bíblia é, segundo Bultmann, sempre uma relação participativa, seja em forma de aprovação, seja em forma de contradição. Por essa razão, “a única garantia de ‘objetividade’ da exegese, ou seja, de que nela se expressa a realidade da história, [...] é justamente a de que o texto atue sobre o próprio exegeta como realidade”.²⁸ Interpretação da história é sempre simultaneamente autointerpretação, e quanto mais claro isso ficar (ela for?), “tanto mais claro fica também que a exegese deve ser conduzida expressamente pela questão da autointerpretação, caso não queira incorrer no subjetivismo”.²⁹

A consequência prática dessas reflexões consiste no programa bultmanniano da interpretação existencial, cujo reverso é a assim chamada demitologização. Nela adquire contornos práticos a execução do que ele designa como interpretação escriturística da fé. O conceito e a execução do assunto foram estimulados em grande medida por diálogos intensos com Martin Heidegger. No entanto, é equivocada a crítica que atribui a Bultmann uma dependência unilateral da filosofia de Heidegger. Bultmann não é nem epígono de Heidegger, ao qual fora dedicado e – apesar de Heidegger ter perdido o rumo político após 1933 – continuou expressamente dedicado ao primeiro volume de *Crer e compreender*, nem epígono de Dilthey, cujo nome nem mesmo é mencionado no primeiro volume da coletânea de ensaios.³⁰ Não há nenhuma intenção de negar aqui que o uso que Bultmann faz da categoria do compreender se deve ao estudo de Dilthey e ao diálogo com Heidegger. No entanto, o compreender torna-se, para Bultmann, uma categoria *teológica* autônoma, que descreve um estado de coisas bíblico fundamental.

Somente quando se observa isso, entende-se a fórmula bultmanniana do “crer e compreender”. Ela representa uma nova versão da problemática indicada por contraposições como “crer e conhecer”, “crer e saber” ou até “revelação e razão”, “natureza e graça”, e a encaminha para uma nova solução. Na fórmula de Bultmann, crer e compreender não compõem uma alternativa, mas uma unidade em tensão. Dificilmente haverá alguém no século XX que, com a mesma intensidade de Bultmann, tenha posto no centro do labor teológico a questão hermenêutica das condições de compreensão do testemunho bíblico na era moderna. Ora, a virada que Bultmann provoca no problema hermenêutico consiste em que ele interpreta a própria fé como um modo do compreender, de modo que as perguntas: “Os textos da Bíblia e o testemunho de fé por eles transmitido ainda são compreensíveis? Caso sejam, em que medida?” se convertem na pergunta: “O que esse testemunho dá a entender?”. A questão da inteligibilidade dos textos bíblicos transfor-

²⁸ BULTMANN, 1925, p. 58.

²⁹ BULTMANN, 1925, p. 58.

³⁰ Cf. as passagens comprobatórias em LATTKE, M. **Register zu Rudolf Bultmanns Glauben und Verstehen Band I-IV**. Tübingen, 1984, p. 37.

ma-se na questão da inteligibilidade de nós mesmos e do nosso mundo. Interpretação de textos – assim como interpretação da história – é, para Bultmann, como já vimos, sempre também autointerpretação. No entanto, a fé bíblica é uma autointerpretação em que se inverte a relação de sujeito e objeto que habitualmente orienta nosso conhecimento e nosso compreender. A fé é um modo do compreender em que o ser humano não se experimenta como sujeito, mas como objeto do compreender.

De acordo com a famosa formulação de Bultmann, no seu ensaio *Que sentido faz falar de Deus?*³¹, de 1925, Deus é a “realidade que a tudo determina”³². Todavia, essa frase não deve ser mal entendida em sentido objetivista, sendo precisado por Bultmann no sentido de “que Deus é a realidade que determina a nossa existência”³³. A fé, em consequência, não é um modo da autodeterminação, mas, em termos passivos, um *ser-determinado*.³⁴ Pode-se falar de autodeterminação, quando muito, no sentido de que nela é reconhecido e apreendido o anterior ser-determinado por Deus. A autocompreensão humana, que é chamada de fé, constitui, no sentido de 1 Coríntios 13.12, um ser-compreendido, que implica simultaneamente um ser-persuadido e um visualizar da verdade acerca da própria existência; essa autocompreensão é, de modo salvífico, simultaneamente julgadora e salvadora. Entretanto, esse ser-compreendido se realiza, segundo Bultmann, no ato humano livre, que, sendo uma grandeza não objetivável, é distinto da obra. Em consequência disso, Bultmann pode caracterizar a própria fé como “ato histórico”³⁵, cuja atividade não deve, todavia, entrar em contradição com a passividade fundamental da fé.

3. Teologia hermenêutica ou hermenêutica teológica?

Ao ressaltar a inter-relação de fé e compreensão da existência humana e tornar plausível a fé cristã como modo excepcional do compreender, Bultmann trouxe à consciência a importância teológico-fundamental da hermenêutica para todas as disciplinas teológicas. Sua fórmula “crer e compreender” é programática, na medida em que ressalta o traço hermenêutico fundamental de toda a teologia.

O conceito “teologia hermenêutica”, todavia, não provém do próprio Bultmann, mas da escola de Bultmann.³⁶ Bultmann, por sua vez, fala de *hermenêu-*

³¹ BULTMANN, R. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: BULTMANN, 1933, p. 26-37 [em port.: Que sentido faz falar de Deus? In: BULTMANN, 2001, p. 21-32].

³² BULTMANN, 1933, p. 26 [port.: p. 21].

³³ BULTMANN, 1933, p. 29 [port.: p. 24].

³⁴ BULTMANN, 1933, p. 36 [port.: p. 29]; BULTMANN, 1984, p. 129, nota 67, onde o crente é descrito como objeto do agir divino.

³⁵ Cf. BULTMANN, 1933, p. 130ss (§ 14).

³⁶ Para ser exato, o conceito de “teologia da hermenêutica” ou “teologia hermenêutica” nem foi empregado primeiramente dentro da escola de Bultmann, mas cunhado para ela por Moltmann com intenção polêmica. Cf. MOLTSMANN, J. (Ed.). *Anfänge der dialektischen Theologie*. 4. ed. München, 1962, 1977. p. XVII. (TB 17/I).

tica teológica, protegendo-a, no entanto, do mal-entendido de passar por uma *hermeneutica sacra* de molde pré-moderno. Segundo Bultmann, a hermenêutica é *teológica* no contexto teológico, na medida em que ali se ocupa com o seu assunto, sendo o assunto³⁷ tratado nos *textos bíblicos* este: *a existência humana na sua relação com Deus*, isto é, “como determinada por Deus”³⁸.

Ainda assim, pode-se interpretar a teologia de Bultmann, por seu teor, como concepção de uma *teologia hermenêutica*, como fizeram principalmente Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs. Ebeling, “protestando energicamente contra qualquer abuso leviano”³⁹, só adotou a formulação “teologia hermenêutica” por empregá-la como determinação *teológico-fundamental*. “A caracterização da teologia como ‘hermenêutica’ deve ser considerada, por um lado, como repetição tautológica do que já se visualiza como o assunto implicado na palavra ‘teologia’ e, por outro lado, como um conhecimento e uma formulação que somente se impõe sob certas condições”.⁴⁰ A palavra ἔρμηνεύειν designa, segundo Ebeling, o “procedimento de trazer algo à compreensão linguística nos três modos da declaração, da explicação e da tradução”.⁴¹ Na medida em que toda palavra pretende facilitar o compreender, ela sempre já será hermenêutica.

O conceito de hermenêutica adotado por Ebeling, tanto quanto o de Ernst Fuchs, está associado à assim chamada “nova hermenêutica”⁴², cujo principal representante filosófico, como se sabe, é Hans-Georg Gadamer.⁴³ Enquanto na fenomenologia hermenêutica de Heidegger ainda se tratava do compreender *da* linguagem, Gadamer falava do compreender *pela* linguagem. Ao mesmo tempo, a compreensão da hermenêutica como arte de compreender textos é ampliada para o compreender da realidade como um todo.

Todavia, o debate hermenêutico mais recente resultou na crítica a uma hermenêutica universal e a correspondente sobrecarga do conceito de hermenêutica. Entre outras coisas, o teor da crítica é que a anuência irrefletida à pretensão universal da hermenêutica teria levado, tanto filosófica quanto teologicamente, à “reabi-

³⁷ Cf. BULTMANN, R. Das Problem der Hermeneutik. In: BULTMANN, 1952, p. 211-235, aqui p. 217s. [em port.: O problema da hermenêutica. In: BULTMANN, 2001, v. II, p. 287-311, aqui p. 292]; BULTMANN, 1925, p. 51ss.

³⁸ BULTMANN, 1933, p. 68.

³⁹ EBELING, G. Hermeneutische Theologie? (1965). In: IDEM. **Wort und Glaube**. Tübingen, 1969. v. II, p. 99-120, aqui p. 104.

⁴⁰ EBELING, 1969, p. 105.

⁴¹ EBELING, 1969, p. 105s.

⁴² Cf. ROBINSON, J. M.; COBB JR., J. B. (Ed.). **Die neue Hermeneutik**. Zürich, 1965. (Neuland in der Theologie II).

⁴³ Cf. GADAMER, H.-G. **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik** (1960). Tübingen, 1986. (GW 1) [em port.: **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997. (Pensamento humano, 16)] .

litação do preconceito, da autoridade e da tradição”.⁴⁴ De fato levanta-se a questão da relação entre hermenêutica e crítica, entre compreender e julgar.

Paralelamente a Gadamer e depois dele, foram desenvolvidos princípios de uma hermenêutica que, de certo modo, direcionam de volta para uma compreensão da mesma como doutrina do método, compreensão essa que reinava antes de Schleiermacher. Sejam mencionados especialmente os trabalhos de Paul Ricœur⁴⁵ e Emilio Betti.⁴⁶ Em distinção à hermenêutica de Dilthey, Heidegger ou Gadamer, Ricœur e Betti vinculam o compreender à forma individual de textos e sua estrutura operacional. Ao mesmo tempo, Ricœur contrapõe à objeção da falta de capacidade crítica uma “hermenêutica da suspeita” como momento necessário da desconstrução no interior do processo do compreender.⁴⁷ Aliás, a pesquisa mais recente sobre Schleiermacher inclusive chamou a atenção para o fato de que Schleiermacher, com base em sua dialética, posicionou a crítica ao lado da hermenêutica.⁴⁸

Todavia, no caso de Betti e Ricœur, surge o problema de que, em distinção a Gadamer, o ponto de vista do compreender não está assegurado. O sentido origina-se no ato de ler, mas não pode ser pressuposto só com base numa estrutura existencial generalizada, como, por exemplo, a da preocupação. Desse modo, o problema da pré-compreensão coloca-se sob novo ângulo, porque uma relação do texto a ser interpretado com o mundo da vida comum e com o presente do intérprete não é algo simplesmente dado.⁴⁹ Correspondentemente, a hermenêutica desvia o olhar da reconstrução da produção textual para o ato da recepção. A hermenêutica volta a ser o que era em seus primórdios modernos: a arte de ler. Nessa direção,

⁴⁴ SCHENK, W. Hermeneutik III. Neues Testament. In: **TRE**. Berlin/New York, 1986. v. 15, p. 144-150, aqui p. 147.

⁴⁵ Cf. RICŒUR, P. **Die Interpretation**. Frankfurt a. M., 1969 [em port.: **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977]; IDEM. **Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen**. München, 1973. v. I [em port.: **O conflito das interpretações: ensaios de Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978]; IDEM. **Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen**. München, 1974. v. II.

⁴⁶ Cf. BETTI, E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. In: „**Hermeneutisches Manifest**“. FS E. Rabel. Tübingen, 1954. p. 79-168; IDEM. **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**. Tübingen, 1962; IDEM. **Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften**. Tübingen, 1967.

⁴⁷ Cf. RICŒUR, P. Philosophische und theologische Hermeneutik. In: IDEM; JÜNGEL, E. **Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache**. München, 1974. p. 24-45, aqui p. 44.

⁴⁸ Cf. SCHLEIERMACHER, F. **Hermeneutik und Kritik**. Ed. e introd. por M. Frank. Frankfurt a. M., 1977, 4. ed. 1990 (stw 211); FRANK, M. **Das individuelle Allgemeine**. Frankfurt a. M., 1977.

⁴⁹ Nesse contexto, eu utilizo o conceito de “hermenêutica da incompreensão”. Cf. KÖRTNER, U. **Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik**. Göttingen, 1994. p. 44ss, 99ss; IDEM. **Einführung in die theologische Hermeneutik**. Darmstadt, 2006. p. 47ss.

voltam-se também os esforços da estética da recepção⁵⁰ e da assim chamada hermenêutica literária⁵¹, que entrementes também deram entrada na discussão teológica.⁵²

As teorias do texto orientadas na leitura são radicalizadas nas teorias desconstrutivistas do texto ao rejeitar terminantemente que o texto possua um sentido estabelecido. Um exemplo da controvérsia entre hermenêutica e desconstrutivismo é o debate travado entre Gadamer e Jacques Derrida.⁵³ Nesse debate, tem continuidade a discussão entre linguística ou semiótica e hermenêutica.

Tendo esses dados como pano de fundo, Wolfgang Nethöfel exigiu que se deixasse de lado resolutamente o programa de uma teologia hermenêutica, cujo lugar deveria ser tomado por uma hermenêutica teológica a ser limitada ao seu âmbito de validade.⁵⁴ Nethöfel exige a “desconstrução da teologia hermenêutica”⁵⁵, que ele acusa de estar presa à visão histórica da era moderna, que entrementes supostamente teria ficado obsoleta. Segundo Nethöfel, encontramos-nos na era pós-moderna, que seria “*posthistoire*”, portanto anistórica, razão pela qual não vigoriariam mais os pressupostos empíricos assumidos pela teologia hermenêutica para a perpetuação do cristianismo como “história”.⁵⁶ A obsolescência da teologia hermenêutica é constatada por Nethöfel no fato de que esta estaria “um tanto desconcertada diante dos fenômenos [a saber, pós-modernos] da Nova Religiosidade”.⁵⁷ A pós-modernidade, como novo horizonte do compreender, obrigaria a passar do paradigma da teologia hermenêutica para a hermenêutica teológica. Essa transição daria a entender que se deve retornar aos textos como objeto da interpretação, os quais deveriam, no entanto, passar a ser interpretados e apropriados de modo desconstrutivista e radicalmente pluralista. Abstraindo do fato de o conceito de pós-modernidade adotado por Nethöfel constituir um modismo de contornos difusos, a sua crítica a uma sobrecarga teológica da hermenêutica é, em parte, justificada.

⁵⁰ Como introdução, ver WARNING, R. (Ed.). **Rezeptionsästhetik. Theorie e Praxis**. 3. ed. München, 1988.

⁵¹ Cf. SZONDI, P. **Einführung in die literarische Hermeneutik**. Ed. por J. Bollack e H. Stierlin. Frankfurt a. M., 1975.

⁵² Cf. SCHRÖER, H. Hermeneutik IV. Praktisch-theologisch. In: **TRE**. Berlin/New York, 1986. v. 15, p. 150-156, aqui p. 153; BAYER, O. **Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie**. Tübingen, 1991; MÜLLER, P. „Verstehst du auch, was du liest?“ **Lesen und Verstehen im Neuen Testament**. Darmstadt, 1994; KÖRTNER, 1994, passim; TIMM, H. **Sage und Schreiben. Inszenierungen religiöser Lesekultur**. Kampen, 1995; HUIZING, K. **Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen**. Berlin/New York, 1996. (TBT 75); HUIZING, K.; KÖRTNER, U.; MÜLLER, P. **Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie**. Bielefeld, 1997.

⁵³ Cf. FORGET, P. (Ed.). **Text und Interpretation**. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch u. F. Laruelle. München, 1984. (UTB 1257).

⁵⁴ NETHÖFEL, W. **Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien**. Neukirchen-Vluyn, 1992. (NBStH 9).

⁵⁵ NETHÖFEL, 1992, p. 244-261.

⁵⁶ NETHÖFEL, 1992, p. 245.

⁵⁷ NETHÖFEL, 1992, p. 247.

Porém, dela de modo algum decorre que o programa de uma teologia hermenêutica esteja liquidado como tal. Sobretudo a hermenêutica de Ricoeur indica a direção em que pode prosseguir o desenvolvimento do programa, que, com certeza, também precisa passar por uma reformulação.

Klaus Neumann igualmente submete a hermenêutica de Gadamer e a teologia hermenêutica por ele influenciada a uma crítica fundamental. Diferentemente de Nethöfel, ele considera, certamente com razão, a pós-modernidade como um boato e coordena o presente à modernidade que perdura. Ele afirma, no entanto, que não foi o Iluminismo, e sim o século XIX e o historicismo que teriam levado à formação da exegese moderna, a saber, à “síndrome de crítica histórica e interpretação teológica”.⁵⁸ Neumann critica, com razão, também certos afinamentos na hermenêutica de Gadamer, a saber, a tendência a igualar a verdade da tradição com a história do seu efeito.⁵⁹ Neumann também refuta decididamente que o compreender seja possível somente no modo do consentimento ou da fusão de horizontes e, consequentemente, somente como compreender a si mesmo.⁶⁰ De modo semelhante a Klaus Berger, ele propugna a separação de interpretação e aplicação⁶¹, porque só assim seria concebível um compreender do que é estranho. Como Theißen, Neumann propõe diferenciar claramente entre exegese científica e “leitura engajada”, entre contexto de surgimento e contexto de validade dos textos bíblicos.⁶² De acordo com essa compreensão, a dogmática, sendo uma forma de “leitura engajada”, justamente não seria exegese consequente, mas um tipo bem próprio de leitura.

Ora, deve-se concordar com Neumann quanto à necessidade de diferenciar entre compreender e estar de acordo. Também é preciso dar-lhe razão quando diz que a determinação do compreender como modo em que a efetuação da própria existência é acessível à compreensão, adotada por Gadamer e já por Heidegger, representa uma redução que não convence. “O fato de, no ato de compreender, as nossas próprias convicções estarem em jogo não significa necessariamente que nós mesmos estejamos em jogo.”⁶³ Ademais, é preciso argumentar em favor de uma hermenêutica do estranho, que, no ato de compreender, não perde totalmente a sua estranheza. Todavia, a formulação de Gadamer de que o compreender tem seu lugar “entre estranheza e familiaridade”⁶⁴ expressa o tema com exatidão, pressupondo-se que ela – como comenta Günter Figal – “não tenha sido dita, como ocorre no

⁵⁸ NEUMANN, 2002, p. 13.

⁵⁹ NEUMANN, 2002, p. 140.

⁶⁰ NEUMANN, 2002, p. 137s.

⁶¹ Cf. BERGER, K. **Hermeneutik des Neuen Testaments**. Tübingen/Basel, 1999. (UTB 2035) [em port.: **Hermenêutica do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1999].

⁶² NEUMANN, 2002, p. 149. Cf. THEIßEN, G. Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel. In: MEHLHAUSEN, J. (Ed.). **Pluralismus und Identität**. Gütersloh, 1995. p. 127-140, aqui p. 127. (VWGTh 8).

⁶³ FIGAL, G. **Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie**. Tübingen, 2006. p. 107.

⁶⁴ GADAMER, 1986, p. 300.

próprio Gadamer, no sentido de um movimento do estranho para o familiar que é realizado a partir de uma familiaridade precedente. O que foi entendido não é nem familiar, nem estranho. Encontrou-se um acesso a ele, mas ele não faz parte do que é próprio na qualidade de familiar”.⁶⁵ Devido à sua permanente diversidade, “o compreender não é nem apropriação, nem dissolução no outro, nem fusão com ele”⁶⁶.

Por mais que seja justificada, a crítica de Neumann a Gadamer, não obstante, está baseada em um evidente mal-entendido a respeito do que Gadamer entende por (estar de) acordo [*Einverständnis*]. A unidade de compreender, explicar e aplicar, de explicação, interpretação e aplicação, a que se refere esse conceito, não significa nada mais – mas também nada menos! – do que a pressuposição de que todo compreender reside em sentir-se *interpelado* por um texto. Isso, porém, pressupõe sempre, e exatamente em Gadamer, “uma consciência hermeneuticamente treinada para a alteridade [*Andersheit*] do texto”⁶⁷. No caso do pertencimento do intérprete ao seu texto, presumida por Gadamer e que ele compara com a perspectiva já presente em uma pintura, não se trata “de procurar esse ponto de partida como uma posição a ser tomada; trata-se, antes, de que aquele que compreende não escolha arbitrariamente o seu ponto de vista, mas já encontra o lugar predeterminado”⁶⁸.

Em consequência disso, “(estar de) acordo [*Einverständnis*]”, no sentido de Gadamer, deve ser claramente diferenciado de assentimento [*Zustimmung*]. Gadamer esclarece isso com o exemplo da ordem recebida e da possibilidade de recusar-se expressamente a obedecer. Essa atitude se diferencia da simples desobediência pelo fato de “legitimar-se a partir da ordem dada e da sua concretização dada a alguém como incumbência. Quem recusa obediência a uma ordem é porque a compreendeu e, por tê-la aplicado à situação concreta e saber o que significaria obedecer nessa situação, ele se recusa”.⁶⁹ Exatamente assim, toda hermenêutica teológica pressupõe “que a palavra da Escritura atinge e que só quem é atingido compreende – crendo ou duvidando. Nesse tocante” – mas justamente só nesse tocante! – “a aplicação é a primeira coisa”, como acrescenta Gadamer.⁷⁰ Ao criticar, com razão, a hermenêutica neotestamentária de Peter Stuhlmacher, Neumann equipara erroneamente o emprego que Stuhlmacher dá ao conceito “(estar de) acordo [*Einverständnis*]” com o uso que Gadamer faz do mesmo conceito, ao qual Stuhlmacher de fato se reporta.⁷¹ Ademais, a possibilidade da assunção lúdica ou

⁶⁵ FIGAL, 2006, p. 112.

⁶⁶ FIGAL, 2006, p. 112.

⁶⁷ GADAMER, 1986, p. 273.

⁶⁸ GADAMER, 1986, p. 338.

⁶⁹ GADAMER, 1986, p. 339.

⁷⁰ GADAMER, 1986, p. 338.

⁷¹ Cf. STUHLMACHER, P. **Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik.** 2. ed. Göttingen, 1986. (GNT 6).

experimental de uma visão da realidade alheia à nossa, que Neumann apresenta como argumento contra Gadamer⁷², já é ponderada pelo próprio Gadamer.⁷³

Com outras palavras, uma crítica a afunilamentos hermenêuticos, que de fato podem ser constatados em Gadamer, ainda não significa uma reabilitação do historicismo, como defendida por Neumann. Ademais, não se deveria simplesmente igualar, como faz Neumann⁷⁴, a posição representada na exegese pelo “construtivismo moderado” com um “historismo renovado e bem-pensado”. Ao contrário, há boas razões para manter o conceito de teologia hermenêutica. Uma razão decisiva reside na interconexão de fé e interpretação, como descrita por Paul Ricœur: “O movimento infinito da interpretação começa e termina na ousadia de uma resposta que nenhum comentário produz nem esgota”.⁷⁵ Nisso consiste o “caráter pré-linguístico ou supralinguístico da fé”⁷⁶ e, em consequência, “a fé escapa à hermenêutica e mostra que não é nem a primeira, nem a última palavra. Porém, a hermenêutica traz à memória que a fé bíblica não pode ser separada do movimento da interpretação que a expressa pela linguagem. Aquilo que me diz respeito incondicionalmente ficaria *mudo* se não recebesse a força da palavra de uma interpretação, de uma interpretação sempre renovada de signos e símbolos, que, se posso falar nesses termos, com o passar do tempo, cunharam e conferiram forma àquilo que me diz respeito incondicionalmente”.⁷⁷

Dessas ponderações, porém, resulta que os textos entrementes clássicos da teologia hermenêutica estão sendo submetidos a uma releitura tão crítica quanto produtiva no contexto do debate hermenêutico mais recente. A tarefa proposta consiste, por um lado, em estabelecer conexões entre a hermenêutica teológica e a literária e, por outro, superar falsas alternativas entre hermenêutica e linguística ou semiótica. Pressuposto para isso, todavia, é que se possa tornar plausível a assunção formulada por Ricœur ou Umberto Eco como ideia reguladora de toda interpretação, a saber, que, além da alternativa entre um sentido textual inamovivelmente fixado e sua refutação desconstrutivista radical, isto é, além da alternativa entre *intentio auctoris* e *intentio lectoris*, seja inerente a todo texto uma *intentio operis* autônoma em relação a ambas.⁷⁸

⁷² Cf. NEUMANN, 2002, p. 139.

⁷³ Cf. também o exemplo citado por GADAMER, 1986, p. 339, no qual nos colocamos no lugar de um destinatário desconhecido, como, por exemplo, do destinatário de uma carta ou de uma das partes contratantes.

⁷⁴ NEUMANN, 2002, p. 17.

⁷⁵ RICŒUR, 1974, p. 43.

⁷⁶ RICŒUR, 1974, p. 43.

⁷⁷ RICŒUR, 1974, p. 43s.

⁷⁸ Cf. ECO, U. **Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation.** Mit Einwüfen von R. Rorty, J. Culler, Chr. Brooke-Rose u. S. Collini. München, 1996. esp. p. 87. Ver também KÖRTNER, U. Literalität und Oralität im Christentum. Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik. In: MASER, S.; SCHLARB, E. (Eds.). **Text und Geschichte. Facetten theologischen Arbeitens aus dem Freundes- und Schülerkreis.** D. Lüthmann zum 60. Geburtstag. Marburg, 1999. p. 76-88. (MThSt 50).

4. Dogmática como exegese consequente ou exegese como dogmática consequente?

Todavia, para que se possa determinar a relação entre dogmática e exegese em continuidade crítica ao programa de uma teologia hermenêutica, é preciso discutir também o lugar teológico do hermenêutico, concretamente: o lugar enciclopédico da hermenêutica bíblica.⁷⁹

Como reflexão sobre o compreender como tal, uma hermenêutica bíblica – assim como uma hermenêutica específica do Antigo ou do Novo Testamento – está estreitamente relacionada com uma hermenêutica filosófica.⁸⁰ Pode-se enquadrá-la também na teologia fundamental como metateoria ou teoria científica da teologia, que figura como disciplina da Teologia Sistemática. As mais importantes exposições da hermenêutica bíblica de tempos mais recentes, todavia, situam-se dentro das disciplinas exegéticas do Antigo e do Novo Testamentos. No entanto, Oda Wischmeyer se queixa do “distanciamento em relação à exegese” que caracteriza os manuais, como, por exemplo, as hermenêuticas neotestamentárias de Stuhlmacher⁸¹, Weder⁸² e Berger⁸³. Eles não teriam “buscado a conexão com o trabalho que os exegetas de fato fazem em seu texto, mas concebido meta-hermenêuticas de interpretação teológica, cujo interesse foi determinado de fora e que, em consequência, não obtiveram qualquer relevância para o trabalho com os textos. Elas têm ocupado o seu lugar na *literatura teológica*, mas não chegaram a deixar marcas na *exegese neotestamentária*”.⁸⁴ Adaptando o dito já citado de Eberhard Jüngel, é preciso perguntar se dogmática realmente é exegese consequente ou se exegese, ao menos no âmbito da hermenêutica bíblica, é dogmática consequente, contrariando sua autocompreensão.

Para Gadamer, a segunda alternativa é, de certo modo, a correta e nem poderia ser de outra maneira, mas só na medida em que dogmática não é entendida como a doutrina plenamente formulada, mas como a pré-compreensão que guia o processo de interpretação. Entendida como doutrina completamente elaborada em termos conceituais, toda dogmática é e sempre será secundária, desde que não se queira negar a primazia da Escritura no sentido da Reforma.⁸⁵ Em contraposição, o conceito elementar do dogmático, distinto do primeiro, refere-se, segundo Gadamer, à função normativa de toda explicação teológica de textos bíblicos, que compartilha essa função com a explicação jurídica de textos legais.⁸⁶ A função normativa da

⁷⁹ Cf. também KÖRTNER, 1994, *passim*.

⁸⁰ Cf. OEMING, M. **Biblische Hermeneutik. Eine Einführung**. Darmstadt, 1998. p. 5-30.

⁸¹ Ver acima n. 71.

⁸² WEDER, H. **Neutestamentliche Hermeneutik**. Zürich, 1986.

⁸³ Ver acima n. 61.

⁸⁴ WISCHMEYER, O. **Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch**. Tübingen/Basel, 2004. p. IX.

⁸⁵ GADAMER, 1986, p. 336.

⁸⁶ GADAMER, 1986, p. 315s.

explicação teológica da Escritura visa à proclamação, cujo lugar primário, segundo Gadamer, não é a dogmática, mas a prédica. A tese de Bultmann de que as condições de compreensão da interpretação dos escritos bíblicos não são diferentes daquelas de qualquer outra literatura⁸⁷ é interpretada por Gadamer da seguinte maneira: todo compreender depende de uma pré-compreensão adequada ao respectivo texto e ao assunto nele tratado; essa pré-compreensão não se produz no decorrer do procedimento da interpretação, mas tem de ser pressuposta. Para Gadamer, a pré-compreensão existencial da qual parte Bultmann não é de modo algum uma estrutura existencial a ser caracterizada como neutra, mas ela sempre já é cristã, na medida em que até mesmo aquilo que é chamado de incredulidade e que representa uma reação possível à pretensão de validade dos textos bíblicos é determinado a partir da fé exigida.⁸⁸

Nesse ponto, Gadamer corrige, a meu ver, de forma condizente, a concepção bultmanniana, segundo a qual o ser humano sempre já é interpelado por Deus, ao menos no modo de um perguntar de Deus por ele e na medida em que também o eu pré-crente possui uma relação vital com o assunto dos textos bíblicos. Gadamer objeta, com razão, que a premissa de que se é movido pela pergunta de Deus na verdade já pressupõe a pretensão de saber a respeito do verdadeiro Deus e de sua revelação.⁸⁹ Assim sendo, o sentido hermenêutico da própria pré-compreensão teológica já é teológico.

Também a dogmática no sentido de uma doutrina plenamente estruturada faz parte da pré-compreensão de toda exegese teológica, como comenta Gadamer: “É evidente que a hermenêutica moderna, sendo uma disciplina protestante, tem, enquanto arte de interpretação da Escritura, uma relação polêmica com a tradição dogmática da igreja católica e sua doutrina da justificação por obras. Ela própria possui um sentido dogmático-confessional. Isso não quer dizer que tal hermenêutica teológica tenha sido dogmaticamente cooptada de modo a extrair do texto aquilo que colocou nele previamente. Ela realmente empenha a si mesma”.⁹⁰ Mas ela justamente pressupõe que a palavra dos textos bíblicos pode ser percebida como interpelação, e que só a entende aquele que está ciente de ser interpelado e atingido por ela, seja ele um crente, seja ele um cético.

Em vista disso, a fórmula cômoda da dogmática como exegese consequente, à qual Jüngel reduz a compreensão de teologia de Bultmann, é unilateral ou então passível de mal-entendidos, e isso por uma razão dupla: por um lado, porque a forma primária da exegese (teológica) consequente não é a dogmática, mas a prédica; por outro, porque se deve diferenciar entre o dogmático no sentido elementar da função normativa de toda explicação teológica da Escritura e a dogmática

⁸⁷ BULTMANN, 1956, p. 231.

⁸⁸ Cf. GADAMER, 1986, p. 337.

⁸⁹ GADAMER, 1986, p. 337.

⁹⁰ GADAMER, 1986, p. 337s.

como doutrina plenamente estruturada. Não há, todavia, um desnível unilateral da exegese para a dogmática, mas entre ambas há um círculo hermenêutico.

Esse círculo pode ser esclarecido exemplarmente com o auxílio da diferenciação reformatória entre lei e evangelho. Segundo a tradição da Reforma, a diferenciação e coordenação corretas de lei e evangelho são consideradas tarefa fundamental de toda e qualquer teologia. Na verdade, porém, a insistência reformatória no *discrimen legis et evangelii* “vai além de todos os textos bíblicos em sua forma precisa de reflexão”⁹¹. Para a teologia reformatória, lei e evangelho são conceitos normativos⁹², que reivindicam, por um lado, ter sido obtidos com base na leitura e interpretação dos textos bíblicos, mas, por outro lado, ser a chave hermenêutica decisiva para a compreensão dos mesmos. Na compreensão reformatória, as categorias “lei” e “evangelho” possuem tanto a capacidade de proporcionar acesso aos textos quanto a de proporcionar acesso à realidade. O dito de Jüngel a respeito da dogmática como exegese consequente reflete esse estado de coisas, na medida em que for lido no sentido de um círculo hermenêutico entre exegese e dogmática.

Para que o constante percorrer do círculo hermenêutico não leve à mera cimentação da tradição dogmática e para que, portanto, a hermenêutica teológica empenhe a si mesma em cada ato de interpretação, deve ser empregada, no sentido de Schleiermacher, a dialética de hermenêutica e crítica. Retomando o exemplo de lei e evangelho: quando a capacidade de proporcionar acesso ao texto é posta exegeticamente em dúvida com relação ao paradigma “lei e evangelho”, isso ocorre, não por último, porque a exigência da diferenciação correta das duas grandezas, como foi levantada, por exemplo, uma vez mais com veemência por Gerhard Ebeling⁹³, sempre carrega, no contexto ecumênico, “o estigma de uma teologia que se compreende a partir de Lutero”.⁹⁴

As frentes confessionais e posicionais apenas aparentemente começaram a movimentar-se outra vez por força da discussão exegética das últimas décadas. Da parte do Antigo Testamento, assim como do Novo Testamento, se nega – e isso explicitamente em vista dos diálogos ecumênico e judaico-cristão – que se deva atribuir a diferenciação entre lei e evangelho e a correspondente compreensão de lei a uma exegese consequente; ao mesmo tempo, deve-se constatar, no sentido inverso, que, justamente em vista da categoria da lei, os interesses dogmáticos orientam o

⁹¹ PETERS, A. *Gesetz und Evangelium*. Gütersloh, 1981. p. 332. (HST 2).

⁹² Sobre o termo “conceito normativo”, cf. SAUTER, G.; STOCK, A. *Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung*. München/Mainz, 1976. p. 150ss. (studium theologie, 2). Sobre a função dogmática da diferenciação entre lei e evangelho, ver ainda SAUTER, G. *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*. Göttingen, 1998. p. 293-296. (UTB 2064).

⁹³ EBELING, G. Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft. *ZThK*, v. 85, p. 219-258, 1988.

⁹⁴ BARTH, H.-M. Gesetz und Evangelium I. Systematisch-theologisch. In: *TRE*. Berlin/New York, 1984. v. 13, p. 126-142, aqui p. 137.

conhecimento na exegese.⁹⁵ Exatamente o trabalho exegético referente ao problema da lei⁹⁶ não pode ser realizado sem que se leve em consideração a história dogmática do efeito exercido por textos e temas bíblicos⁹⁷; inversamente, porém, é preciso perguntar “em que medida a pesquisa exegética poderia ter alguma relevância no esclarecimento da relação entre lei e evangelho, como o resultado obtido poderia, por sua vez, tornar-se hermeneuticamente fecundo e que consequências resultariam disso para o deslindamento da relação entre ambos os testamentos”.⁹⁸

Em contrapartida, a desvinculação de exegese científica e explicação teológica aplicativa da Escritura é defendida não só por Berger e Theißen, mas também por Oda Wischmeyer. A objeção central dessa autora contra a teologia hermenêutica influenciada por Gadamer é a de que os textos bíblicos, em especial os neotestamentários, de modo algum teriam sido escritos com a finalidade de ser explicados em forma de prédica. Deve-se e pode-se diferenciar entre o seu uso no culto da igreja cristã e a sua função original como literatura. A “adaptação” genuína dos escritos canonizados no Novo Testamento não seria “a aplicação, mas a leitura, quer seja a leitura pública na congregação cristã quer seja a leitura privada”.⁹⁹ Segundo Wischmeyer, a hermenêutica neotestamentária não opera nem normativa, nem aplicativamente. Essa hermenêutica chega a considerar a compreensão eclesialmente vinculada da Escritura como aspecto central da história de sua recepção, mas entende a si própria como uma “tarefa teológico-científica de reflexão e composição *sui generis*”¹⁰⁰, distinta da dogmática e da homilética. Ela espera que a Teologia Sistemática leia os escritos neotestamentários “primeiramente sem pré-compreensão dogmática e sem problematizações dogmáticas”, isto é, que “não os leia ‘canonicamente’, nem faça questionamentos dogmáticos ou éticos, mas per-

⁹⁵ Por exemplo, onde se vincula, na pesquisa tanto veterotestamentária quanto neotestamentária, a questão da lei com o problema da relação entre igreja e Israel, frequentemente é possível reconhecer a influência da dogmática de Barth. O debate exegético evangélico mais recente é determinado, em certos trechos, pelo interesse de corroborar *a posteriori* no Antigo e no Novo Testamento decisões dogmáticas fundamentais de Barth. Mas também trabalhos de exegetas católicos são influenciados por decisões dogmáticas prévias. Assim, por exemplo, H. Merklein chega a resultados exegéticos que, no fundo, apenas ratificam posições católicas tradicionais. Ver MERKLEIN, H. Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesproblematik. In: IDEM. **Studien zu Jesus und Paulus**. Tübingen, 1987. p. 1-106. (WUNT 43).

⁹⁶ Cf. sobre isso, **JBTh**, v. 4, 1989: “lei” como tema da Teologia Bíblica.

⁹⁷ Ver sobre isso os artigos pertinentes às palavras-chave “evangelho”, “lei”, “lei e evangelho”, “justificação”, “palavra de Deus” nas edições mais recentes da RGG [Religion in Geschichte und Gegenwart], do EKL [Evangelisches Kirchenlexikon], do LThK [Lexikon für Theologie und Kirche] e da TRE [Theologische Realenzyklopädie].

⁹⁸ BARTH, 1984, p. 137.

⁹⁹ WISCHMEYER, O. Thesen zum Verstehen des Neuen Testaments. Die Bedeutung der neutestamentlichen Hermeneutik für die Theologie. In: HILLER, D.; KRESS, C. (Eds.). „**Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe**“. **Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben**. FS G. Schneider-Flume. Leipzig, 2001. p. 57-76, aqui p. 74.

¹⁰⁰ WISCHMEYER, 2001, p. 71.

ceba os textos com a exigência e a temática que lhes são próprias e estabeleça, em seguida, uma relação teológica entre essa percepção e a doutrina dogmática da Escritura e sua aplicação às questões sistemáticas, apologéticas e éticas da atualidade”.¹⁰¹

Além disso, Oda Wischmeyer desloca a questão metodológica para o centro de sua concepção hermenêutica. Hans Weder, por seu turno, ainda pôde declarar que sua hermenêutica do Novo Testamento não seria nenhuma teoria do método, mas apenas implicitamente estaria dialogando com os modos histórico-crítico, psicológico, sociológico e linguístico do conhecimento.¹⁰² Suas explanações concisas a respeito da teoria do método se concentram principalmente no problema do ateísmo metodológico presente na exegese histórico-crítica.¹⁰³ Oda Wischmeyer, em contrapartida, atribui grande importância justamente à teoria do método, porque somente uma explicação metodicamente conduzida dos textos neotestamentários representaria um compreender condizente com o assunto desses textos. “Um compreender dos textos neotestamentários que passa de largo por sua explicação metódica constitui um absurdo.”¹⁰⁴

Em termos metodológicos, Wischmeyer diferencia entre compreender histórico, compreender histórico-receptivo, compreender objetual e compreender textual.¹⁰⁵ No primeiro caso, a linguagem, os gêneros literários e as formas literárias, bem como as condicionalidades históricas proporcionam acesso ao compreender dos textos bíblicos – concretamente dos neotestamentários. No segundo caso, o acesso é buscado pela via dos processos de canonização e interpretação, das hermenêuticas contextuais relacionadas com o presente, bem como da pessoa do intérprete que reflete sobre seu trabalho. O compreender objetual refere-se às proposições, às pretensões de validade e à estética literária dos textos bíblicos. O compreender textual, por fim, elege como via de acesso ao compreender a estrutura textual e os fenômenos da intertextualidade.

O fato de Wischmeyer ter trazido o problema metodológico da hermenêutica para o centro é louvável. No entanto, uma teoria do método ainda não é uma hermenêutica. E no que se refere à relação entre dogmática e exegese em Wischmeyer, alguns pontos ainda não ficaram claros. Já falta clareza ao conceito da “adaptação genuína”, que é diferenciado do conceito da aplicação. O que seria a adaptação senão uma forma da aplicação, embora em um sentido piorado, pois adaptação evoca uma reformulação do texto que toma o lugar do texto de origem, de tal modo que esse acaba sendo posto de lado? Ademais, é preciso objetar que toda e qualquer leitura – não importando se é uma recitação pública ou uma leitura privada – sempre já é aplicativa. Com certeza é possível distinguir diversos modos

¹⁰¹ WISCHMEYER, 2001, p. 76.

¹⁰² WEDER, 1986, p. 5.

¹⁰³ WEDER, 1986, p. 27ss.

¹⁰⁴ WISCHMEYER, 2001, p. X.

¹⁰⁵ Cf. WISCHMEYER, 2001, p. 21ss, 63ss, 129ss, 175ss.

de aplicação, mas não uma leitura aplicativa de uma leitura não-aplicativa. Adiante: o que se deve conceber por uma hermenêutica científico-teológica que não é normativa nem aplicativa? Se o chamado de Wischmeyer declaradamente pretende fazer a ciência neotestamentária sair “do seu nicho filológico e histórico-religioso”, sem, no entanto, conduzi-la “à terra prometida da ciência da religião”¹⁰⁶, o que significa, então, “teologia”? Pode existir alguma teologia que não seja normativa? A meu ver, nesse ponto reside um mal-entendido que, quando for esclarecido, acabará reconduzindo-nos ao círculo hermenêutico de exegese e dogmática, sendo que – seja ressaltado uma vez mais – o dogmático deve ser entendido aqui no sentido elementar de função normativa da exegese teológica e de pré-compreensão teológica, isto é, de pré-compreensão guiada pela pergunta de Deus.

5. Hermenêutica bíblica e literária

As noções da escola de Bultmann e da teologia hermenêutica, portanto, de modo algum estão superadas. Todavia, como foi constatado, revisões fundamentais são recomendadas. Na correspondente releitura de textos fundamentais sobre a hermenêutica, podemos nos preparar para descobertas surpreendentes, inclusive em Bultmann. Essa convicção também é compartilhada por Günter Klein, que resume da seguinte maneira a potencialidade do princípio hermenêutico de Bultmann¹⁰⁷: “Se o que vale, de acordo com Umberto Eco, é projetar, no meio das catástrofes mutuamente complementares de um dogmatismo hermenêutico (redução da polissemia dos textos¹⁰⁸ à intenção aparentemente unívoca do autor) e de um niilismo hermenêutico (toda e qualquer leitura constitui um sentido textual legítimo), a posição intermediária de uma ‘dialética entre a intenção do leitor e a intenção do texto’ que saiba como evitar tais fanatismos interpretativos, então essa posição já foi conquistada, ao menos em princípio, por Bultmann com a compensação diferenciada do sobrepeso do texto em relação ao peso da pré-compreensão”¹⁰⁹. Essa tese precisa ser verificada. Evidentemente há possibilidades de, mediante uma releitura, tornar as obras de Bultmann fecundas para a discussão hermenêutica e teológica atual.

Para isso, entretanto, será preciso superar, a meu ver, o caráter pontual do conceito bultmanniano do querigma. Desse modo, serão reutilizadas, em última análise, as noções da história das formas, da qual Bultmann foi cofundador. Da “crítica à crítica das formas”¹¹⁰ faz parte igualmente fazer da estrutura estética dos

¹⁰⁶ WISCHMEYER, 2001, p. 75.

¹⁰⁷ KLEIN, G. Rudolf Bultmann – ein unerledigtes Vermächtnis. *ZThK*, v. 94, p. 177-201, 1997, aqui p. 191s.

¹⁰⁸ Bultmann certamente falaria da “multilateralidade” dos textos, como acrescenta em nota de rodapé KLEIN, 1997, p. 191, n. 55.

¹⁰⁹ Cf. também acima a n. 78 sobre a ideia da *intentio operis*.

¹¹⁰ Cf. SCHMITHALS, W. Kritik der Formkritik. *ZThK*, v. 77, p. 149-185, 1980.

textos bíblicos, isto é, do seu caráter como obra, de modo consequente um pressuposto da interpretação.¹¹¹ Exemplar nesse tocante é a pesquisa mais recente sobre as parábolas.¹¹² Andreas Lindemann fez algumas reflexões correspondentes sobre os evangelhos e sua teologia.¹¹³ Entrementes já estão disponíveis outros trabalhos sobre a estrutura narrativa dos evangelhos.¹¹⁴ Alguns aspectos da pesquisa sobre a leitura, do debate mais recente sobre a teoria da história e da importância do ato de narrar são retomados por Eckart Reinmuth em sua hermenêutica do Novo Testamento.¹¹⁵ Também no âmbito da hermenêutica referente à Bíblia em seu todo o debate tem avançado.¹¹⁶

O diálogo entre hermenêutica bíblica e hermenêutica literária traz à tona, por exemplo, paralelos surpreendentes entre o efeito estético dos evangelhos e dos romances. “E o *romance*? Que se dá com ele? O próprio leitor ingênuo já não o lerá movido apenas pela curiosidade acerca do que ocorrerá; na ânsia de saber o que vai acontecer, há mais do que mera curiosidade, ou seja, a participação íntima no destino do protagonista com o qual o leitor se identifica. Ele não toma conhecimento; ele participa do que ali é vivido, ele é ‘arrebataado’, seu estado de espírito é comovido, são despertadas as suas paixões. E não é justamente assim que se realiza a intenção do autor? Com efeito, essa modalidade de compreensão é que faz jus a *obras poéticas autênticas*”. Eis uma constatação de amplo alcance teológico de autoria de – Rudolf Bultmann.¹¹⁷

Há, portanto, pontos de partida para uma mediação entre a hermenêutica teológica de Bultmann e os atuais enfoques da hermenêutica literária dos textos bíblicos. Essa mediação, no entanto, só logrará êxito se aceitarmos debater criticamente o tema com Bultmann e superarmos os afunilamentos ocorridos na recepção de suas obras.

¹¹¹ Cf. KÖRTNER, 1994, p. 114-136.

¹¹² WEDER, H. **Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen.** 3. ed. Göttingen, 1984. (FRLANT 120); HARNISCH, W. **Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung.** Göttingen, 1985. (UTB 1343); JÜNGEL, E. **Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus.** 4. ed. Tübingen, 1982. p. 383-408.

¹¹³ LINDEMANN, A. Erwägungen zum Problem einer „Theologie“ der synoptischen Evangelien. **ZNW**, v. 77, p. 1-33, 1986. Ver também JÜNGEL, 1982, p. 409-430.

¹¹⁴ Ver, p. ex., MÜLLER, P. „**Wer ist dieser?**“ **Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer.** Neukirchen-Vluyn, 1995. (BThSt 27); HUIZING, K. **Lukas malt Christus. Ein literarisches Porträt.** Düsseldorf, 1996. Ver também LINDEMANN, A. Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien 1978-1983. **ThR**, v. 49, p. 223-276, 311-371, 1984.

¹¹⁵ REINMUTH, E. **Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments.** Göttingen, 2002. (UTB 2310).

¹¹⁶ Cf. JANOWSKI, J.; WELKER, M. (Eds.). **Biblische Hermeneutik.** Neukirchen-Vluyn, 1998. (JBTh 12). Ver ali p. 353-406: bibliografia sobre teologia bíblica de 1988-1996.

¹¹⁷ BULTMANN, 1952, p. 221 [port.: p. 297].