



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2473>

**NOVOS RUMOS DE UMA HERMENÊUTICA CONTEXTUAL:  
35 ANOS DE “RUMO A UMA HERMENÊUTICA CONTEXTUAL”,  
DE C. R. PADILLA<sup>1</sup>**

*New directions of a contextual Hermeneutics:  
35 years after “Rumo a uma hermenêutica contextual”, by C. R. Padilla*

**Júlio Paulo Tavares Zabatiero<sup>2</sup>**

**Resumo:** Este artigo tematiza a noção de hermenêutica contextual, desenvolvida inicialmente por Carlos R. Padilla, em artigo de 1980, traduzido e publicado no Brasil em 1984 pela revista *Estudos Teológicos*, celebrando seus 35 anos de existência. Oferece uma leitura crítica do artigo em diálogo com a leitura popular da Bíblia, bem como uma atualização da discussão hermenêutica contextual, com foco nas noções de contexto e diálogo entre contextos, à luz da teoria enunciativa da linguagem, em diálogo com a hermenêutica de Gadamer e Ricoeur. Apresenta primariamente os aspectos teóricos do contexto e do diálogo entre contextos, introduzindo aspectos metodológicos básicos.

**Palavras-chave:** Hermenêutica contextual. Contexto. Exegese. Missão integral. Teologia da libertação.

**Abstract:** This article offers a discussion about the article “Towards a Contextual Hermeneutics”, by Carlos R. Padilla, originally published in 1980 and translated and published in *Estudos Teológicos*, Brazil, in 1984, celebrating 35 years of existence. It presents a critical review of the article and introduces a new discussion about the notions of context and hermeneutical dialogue, in conversation with Gadamer, Ricoeur and the French linguistics of Benveniste and others. It presents the theoretical of the notions of context and dialogue as also as a brief methodological discussion of those terms.

**Keywords:** Contextual hermeneutics. Context. Exegesis. Holistic Mission. Liberation Theology.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 02 de agosto de 2015 e aprovado em 28 de março de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia. Professor na Faculdade Teológica Sul Americana e FAPI, Pindamonhangaba/SP, Brasil. Contato: [jzabatiero@uol.com.br](mailto:jzabatiero@uol.com.br)

## Introdução

Em seu artigo seminal “Rumo a uma hermenêutica contextual”<sup>3</sup>, Padilla fez uma contribuição relevante aos estudos bíblicos latino-americanos na atualidade, ao mesmo nível, creio eu, das contribuições de Ivoni R. Reimer, Carlos Mesters, José Severino Croatto e Milton Schwantes, para mencionar apenas alguns protagonistas da hermenêutica bíblica do fim do século passado. O que há em comum entre esses autores e autoras é a percepção de que a leitura da Bíblia é um processo *ético* – ou seja, não se trata apenas de entender o que um texto diz, mas de responder à questão de *como viver a partir do que o texto diz*. As respostas são diferentes, mas a pergunta é a mesma, trazendo à superfície da tarefa hermenêutica uma concepção de Paul Ricoeur, traduzindo Heidegger para a tarefa da leitura: “o primeiro objetivo da compreensão é, então, situar a nós mesmos no mundo e apreender uma possibilidade de ser”<sup>4</sup>.

Com este artigo, viso oferecer uma leitura do artigo de Padilla 35 anos depois, procurando apontar novos rumos epistêmicos e metodológicos de uma hermenêutica contextual latino-americana. Parto, aqui, da premissa de que toda hermenêutica praticada no âmbito da missão integral e da teologia da libertação no último quarto do século passado pode ser descrita como hermenêutica *contextual*.<sup>5</sup>

## Uma leitura crítica de “Rumo a uma hermenêutica contextual”

Em que consiste a hermenêutica contextual? Na descrição do próprio Padilla:

O problema básico da hermenêutica bíblica consiste em transpor a mensagem bíblica do seu contexto original para o contexto do locutor ou ouvinte moderno, a fim de produzir neste o mesmo tipo de impacto que essa mensagem quis produzir nos leitores e ouvintes originais. Outra maneira de expressá-lo seria dizer que hermenêutica é essencialmente a ciência e a arte de explicar dentro de uma situação histórica moderna a palavra de Deus originalmente explicada num meio ambiente hebreu ou greco-romano, e no intuito de conseguir que a vida dos leitores ou ouvintes se conforme à vontade de Deus<sup>6</sup>.

Nessa descrição da tarefa hermenêutica fica evidente o “lugar” a partir do qual Padilla se expressa – o do chamado movimento evangélico, parte integrante do chamado Protestantismo de Missão na América Latina – ambiente no qual se manifestou concretamente o impacto da proposta de Padilla – como membro de um movimento

---

<sup>3</sup> PADILLA, C. R. Rumo a uma hermenêutica contextual. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 24, n. 3, p. 225-249, 1984. (O original em castelano foi publicado em 1980 no *Boletín Teológico* da Fraternidad Teológica Latinoamericana).

<sup>4</sup> HECKE, P. van. *From Linguistics to Hermeneutics. A Functional and Cognitive Approach to Job 12-14*. Leiden: Brill, 2010. p. 12

<sup>5</sup> Ficará claro, no decorrer do artigo, que ao assim definir a contextualidade da hermenêutica, atribuo ao par “hermenêutica contextual” um sentido que vai além do pretendido por Padilla.

<sup>6</sup> PADILLA, 1984, p. 225.

de renovação desse protestantismo – não só no campo da hermenêutica bíblica, mas no conjunto da vida eclesial e eclesiástica, com a noção e a prática da missão integral.<sup>7</sup>

Em seu texto, Padilla manifesta uma apropriação da teoria hermenêutica do século XX, principalmente de Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Essa apropriação é realizada de modo parcial e crítico, a partir da chamada hermenêutica histórico-gramatical, que, além de teoria e metodologia exegética e hermenêutica, também é uma noção demarcadora de identidade evangélica, em contraposição à identidade protestante mais demarcada pelo uso da hermenêutica histórico-crítica. O conceito de *contextualização* é utilizado como a ponte concreta dessa apropriação, do qual deriva o próprio termo hermenêutica contextual. A teoria hermenêutica assim apropriada serve de fundamento para Padilla descrever e superar os limites das abordagens hermenêuticas que ele denomina de *intuitiva e científica* – o tipo de leitura comumente feito por pastores e leigos no protestantismo de missão, e o tipo de leitura histórico-crítica mais comum nos meios acadêmicos da teologia. Semelhantemente, embora disperso ao longo do texto, encontramos o seu distanciamento crítico da hermenêutica ligada à teologia da libertação, em suas críticas a Juan Luís Segundo e José Severino Croatto. No conjunto, sua crítica às abordagens intuitiva e científica, que eu chamaria de *confessional e historicista*, bem como sua proposta de um paradigma contextual representaram um significativo avanço no pensamento hermenêutico latino-americano, mas não suficiente, a meu ver, para superar a abordagem que Padilla chama de científica, que, a meu ver, é a abordagem que ele mesmo propõe e pratica – embora sob a forma militante da abordagem histórico-gramatical contra a histórico-crítica. Assim, 35 anos depois, estamos em condições de fazer uma retrospectiva crítica do artigo e da proposta de hermenêutica contextual, o que procuro fazer neste ensaio, consciente dos limites do que aqui proponho.

Início com a noção de *círculo hermenêutico*. Basicamente, o que está *ausente* do círculo hermenêutico de Padilla é a perspectiva gadameriana da temporalidade enquanto uma *continuidade triditiva descontínua*. Isso se revela de modo mais claro na definição da teologia como um dos elementos do círculo. Padilla deixa de notar que não há teologia, mas teologias, e que essas teologias são distintas contextualizações da mensagem bíblica. Desse modo, ele define a teologia como algo temporalmente abstrato e consegue, assim, descontextualizar os diferentes sistemas ou construtos teológicos! Usando a própria definição de Padilla, uma boa teologia é uma  *fusão de horizontes* entre a Escritura e a teologia.<sup>8</sup> Ocorre, porém, que Padilla, mesmo ao perceber que essa  *fusão* não se dá fora da temporalidade, não é capaz de levar à última

---

<sup>7</sup> Para descrições academicamente pertinentes desse movimento, pode-se consultar SANCHES, Regina F. *Teologia da Missão Integral: História e Método da Teologia Evangélica Latino Americana*. São Paulo: Reflexão, 2009 e GONDIM, R. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

<sup>8</sup> “Seja em forma de ‘teologia bíblica’ ou em forma de ‘exposição da Bíblia’, a teologia é resultado de uma fusão dos horizontes da situação histórica contemporânea com os horizontes do texto. Sem essa fusão não pode dar-se a transposição da mensagem bíblica de uma situação concreta no passado para uma situação concreta no presente”. PADILLA, 1984, p. 240.

consequência essa noção. Em outras palavras, ele não nota (ou não acentua) o fato de que uma determinada  *fusão de horizontes*  permanece na temporalidade, ou seja, ela não pode ser entendida como  *definitivamente*  correta.<sup>9</sup> A boa teologia pode ser relevante e fiel à Escritura e, mesmo assim, com a mudança temporal, precisa ser questionada, reformulada e, mesmo, às vezes, abandonada.

Consequentemente, a descrição da hermenêutica contextual de Padilla ainda permanece no campo da abordagem por ele denominada de  *científica*  (em termos teórico-práticos, a abordagem contextual de Padilla é um refinamento da noção de contexto e interpretação na hermenêutica histórico-gramatical, mas delimitada ao horizonte da  *cientificidade*  dessa abordagem). Seu gráfico dos dois horizontes contextuais não é compatível com a  *temporalidade*  enquanto tal, demonstrando que sua apropriação da teoria de Gadamer não foi completa. Uma visão mais adequada, então, não seria apresentada como Padilla o fez:<sup>10</sup>

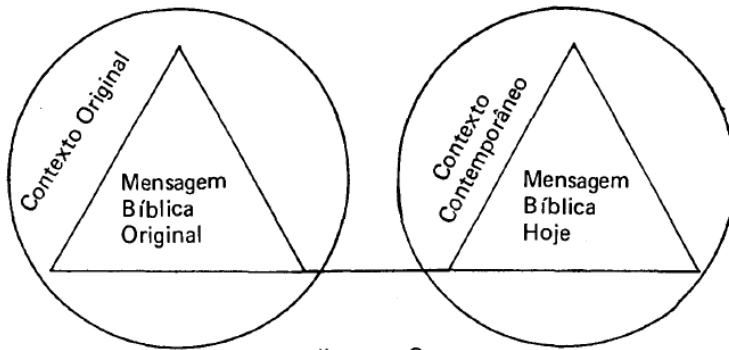
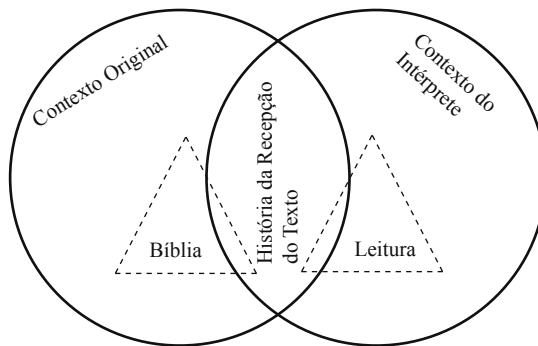


diagrama 3

Mas, sim, da seguinte maneira:



<sup>9</sup> Somente em sua discussão breve sobre a contextualização, ao final do artigo, Padilla utiliza essa noção de temporalidade, mesmo assim, de modo mitigado, servindo basicamente como justificativa para a crítica à teologia “matriz” do movimento missionário norte-americano e à ausência de iniciativa teológica das igrejas por ele plantadas no continente latino-americano.

<sup>10</sup> PADILLA, 1984, p. 231.

Com esse diagrama temos uma descrição visual mais adequada – embora não plena – do processo hermenêutico. Três diferenças devem ser ressaltadas: (a) os dois contextos ou horizontes não são separados entre si, ambos pertencem a um contínuo histórico-temporal (ainda que marcado por descontinuidade), de modo que ambos fazem parte de uma *tradição* (em sentido lato); (b) tanto a Bíblia como a leitura dela feita são, primeiramente, *abertas* aos seus respectivos contextos, de modo que (1) nem o texto nem sua interpretação são compreendidos como objetos estáticos e autônomos em relação aos seus contextos, e (2) tanto a Bíblia como a leitura (ou seja, a  *fusão de horizontes*) também pertencem à *história da recepção* (para Gadamer, história dos efeitos do texto), de modo que se situam integralmente na temporalidade; e (c) notem as linhas *quebradas* presentes no meu diagrama, indicando não só o caráter aberto, mas também *descontinuamente* contínuo, tanto da Bíblia como das interpretações concretas da mesma.

Suponho que essas ausências na descrição de Padilla tenham sido causadas principalmente pelo temor ao *relativismo*<sup>11</sup> que poderia ser deduzido da descrição aqui apresentada. Tal relativismo, porém, não é consequência da compreensão dos horizontes como pertencentes à temporalidade. Na visão de Gadamer, é a própria *tradição* que elimina a consequência relativista, enquanto na de Ricoeur é a *textualidade* do texto que o faz. Semelhantemente, ao afirmar o caráter *aberto* e *descontínuo* do texto bíblico, não apresento nenhuma ameaça à noção da Bíblia como palavra de Deus *inspirada e útil*, simplesmente destaco um fato constitutivo do ente livro.

Outro limite teórico de sua proposta pode ser percebido em sua noção de *sentido* (uma propriedade inerente ao texto), típica das teorias hermenêuticas pré-Gadamer, que pode ser vista com mais clareza na crítica de Padilla a aspectos do pensamento de Segundo e Croatto. Em relação a Juan Luis Segundo, Padilla cita adequadamente a sua noção de círculo hermenêutico:

Logo ele propõe um círculo hermenêutico no qual ele distingue quatro pontos. Primeiro, nossa maneira de experimentar e avaliar a realidade concreta, a qual nos leva à “suspeita ideológica”. Segundo, a aplicação dessa suspeita a toda a “superestrutura ideológica”, da qual a teologia faz parte. Terceiro, um novo modo de experimentar a realidade teológica, o qual nos leva à “suspeita exegética”. Quarto, uma nova hermenêutica, ou seja, um novo modo de interpretar a Escritura, que inclui os novos elementos adquiridos nesse processo<sup>12</sup>.

Sua crítica a Segundo, porém, é inválida sob dois aspectos: primeiro, porque o círculo hermenêutico do teólogo uruguaio não se limita a um olhar marxista sobre a realidade e a Bíblia; segundo, porque mesmo a adoção de uma crítica marxista não

---

<sup>11</sup> A questão do relativismo tem sido discutida por hermeneutas de várias tendências. Como Padilla seguiu a teoria de Gadamer (e, parcialmente, de Ricoeur), os dois podem ser consultados para tratar desse tema. Da mesma forma, esse problema foi tratado por Martin Heidegger (sob o título do *ceticismo*), que é a fonte dos dois hermeneutas aqui mencionados.

<sup>12</sup> PADILLA, 1984, p. 234. Não é possível, aqui, entrar no debate sobre a validade teórica da própria descrição do círculo por Segundo.

impossibilitaria, por si só, uma leitura fiel da Escritura, como Padilla afirma categoricamente: “Ao se optar pela análise sociológica marxista da realidade como ponto de partida, bloqueia-se, entretanto, *a priori* a possibilidade de as Escrituras falarem por si mesmas”<sup>13</sup>. Se fosse esse o caso, o mesmo teria de ser dito a respeito de qualquer tipo teórico ou ideológico de análise da sociedade. Se fosse coerente com sua própria descrição da hermenêutica, Padilla apontaria a necessidade de que a visão marxista do intérprete estivesse aberta à crítica da Escritura, ao invés de simplesmente afirmar que essa visão é incompatível com a busca da vontade de Deus na Escritura.

Em relação a Croatto, após uma descrição razoavelmente adequada de sua posição, Padilla tece sua crítica:

[...] no entanto, Croatto não chega a ver o papel único que tanto os profetas como os apóstolos representam na história da salvação como intérpretes autorizados dos Eventos originais, cuja palavra de interpretação é inseparável dos próprios Eventos. Em consequência, ele deixa aberta a porta a uma *eisegese* do tipo mais arbitrário. Poderia ser que um *sensus plenior* nas Escrituras seja a inferência lógica de uma doutrina bíblica da inspiração. Porém nenhum intérprete moderno pode afirmar que sua interpretação se encontra num mesmo nível que a dos profetas e apóstolos nas Escrituras, sem cair num subjetivismo total. A interpretação dos Eventos salvíficos que aparecem na Bíblia não é exaustiva, mas certamente é normativa<sup>14</sup>.

Alguns comentários relativos ao que vejo como não válido nessa crítica:

(a) A afirmação de que Croatto “deixa aberta a porta a uma *eisegese* do tipo mais arbitrário” não se sustenta, pois o exegeta argentino, seguindo Paul Ricoeur, reconhece a necessidade do momento analítico da interpretação, em que a *materialidade* do texto serve de guia para o intérprete, de modo que esse não veja *qualquer* coisa no texto; (b) a identificação entre um *sensus plenior* e a noção de que a interpretação moderna do texto está no mesmo nível de autoridade da Escritura também não se aplica ao livro de Croatto, e revela falta de compreensão da noção de *sensus plenior* na história da hermenêutica bíblica, que não tem a ver com a autoridade do intérprete, mas com a autoridade do inspirador da Escritura; (c) a afirmação de que a palavra de profetas e apóstolos é *idêntica* ao evento de que ela testemunha se aproxima, de modo muito perigoso, de um fundamentalismo bíblicista incapaz de discernir as diferentes teologias dos escritos bíblicos, bem como de distinguir entre a ação divina e a resposta humana. Ademais, contradiz o que o próprio Padilla escrevera pouco antes: “Primeiro, que o sentido dos Eventos originais nas Escrituras pode ir além daqueles que os escritores originais tinham em mente ao escrever. *Este é um fato que ninguém pode negar*, considerando-se as Escrituras como Palavra de Deus que transcende uma situação histórica e que é relevante à totalidade da história humana”<sup>15</sup>; e (d) a afirmação de que a interpretação dos eventos, na Escritura, é *normativa* certamente seria

<sup>13</sup> PADILLA, 1984, p. 234s.

<sup>14</sup> PADILLA, 1984, p. 244.

<sup>15</sup> PADILLA, 1984, p. 243s. Grifos meus.

aceitável a Croatto, mas o ponto não é esse; o ponto é: como traduzir, para o horizonte do intérprete, o significado dessa *normatividade*? Assim, ao atribuir a Croatto (e a outros hermeneutas assemelhados) a acusação de *subjetivismo total*, Padilla imagina que a interpretação do texto terá uma objetividade garantida pelo método (histórico-gramatical), revelando sua pertença ao ambiente do que ele mesmo chama de hermenêutica científica.

Qual é, assim, o conceito básico de interpretação que serve como critério para a sua crítica às abordagens hermenêuticas não contextuais e fundamenta a sua própria descrição dessa nova abordagem? Nós o encontramos em uma citação de James Smart:

Toda interpretação deve ter como seu primeiro passo a leitura do texto com o matiz exato de significado que tinha ao ser escrito ou pronunciado pela primeira vez. Primeiro, as palavras devem manter o sentido distinto que o seu autor lhes quis dar, devem ser lidas dentro do contexto de suas outras palavras. Logo, cada palavra deve ser estudada no contexto da época, a fim de estabelecer não só o significado que tinha para o seu autor, mas também que significado teria para aqueles a quem estava dirigida, não sendo sempre idênticas ambas as coisas, além do fato de ambas desempenharem um papel na gênese do texto. O fundo religioso cultural e social é da maior importância para, por meio das palavras, penetrar na mente do autor, mas não se deve supor que esse sempre usava palavras com a mesma significação que seus contemporâneos<sup>16</sup>.

Nessa definição, vemos uma tensão que perpassa todo o artigo de Padilla: como conciliar a *dinamicidade* do processo interpretativo com a *estaticidade* do significado único que se supõe estar presente no texto bíblico – a tensão que caracteriza, em boa medida, os paradigmas intuitivo e científico criticados (em cada um, operando de modo diferente – no intuitivo mediante o primado do sujeito sobre o texto; no científico, mediante o primado da objetividade no processo interpretativo). Já Heidegger apontava para a inviabilidade da busca do sentido *do* texto nessa acepção de sentido único, objeto que está no texto e pode ser dele extraído:

Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, se apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia<sup>17</sup>.

Semelhantemente, essa definição segue o projeto romântico da hermenêutica, na trilha de Schleiermacher e Dilthey, ambos acentuando o papel do autor e sua intenção como o *locus* do sentido. Entretanto, situar o sentido na mente do autor constitui, de fato, o problema insolúvel dessa tradição hermenêutica, conforme explicitado por Paul Ricoeur:

---

<sup>16</sup> PADILLA, 1984, p. 237.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. Parte I, p. 207.

A obra de Dilthey, mais ainda que a de Schleiermacher, elucida a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime. Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não aquilo que diz o texto, mas aquele que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objeto da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime<sup>18</sup>.

Destarte, a concepção de sentido usada por Padilla acaba soando como contraditória à sua própria visão de uma hermenêutica contextual, embora para o autor do artigo aqui comentado essa evidente contradição não seja assim percebida, mas notada como uma virtude. Para ele, então, embora a interpretação seja um processo de reformulação constante da interpretação do texto, não se trata de ver o processo como uma efetiva interação significativa entre leitura e texto, mas como um processo de crescente objetificação do sentido que está, definitivamente, no texto, mas que não tem sido ainda captado em sua inteireza no contexto do intérprete:

Assim a hermenêutica pode ser concebida como uma circulação a evoluir em espiral, na qual uma compreensão mais rica e profunda da Bíblia conduz a uma compreensão maior do contexto histórico, e uma compreensão mais profunda e rica do contexto histórico conduz a uma compreensão melhor da mensagem bíblica de dentro da situação concreta, mediante a atuação do Espírito Santo<sup>19</sup>.

E o mesmo vale para a conclusão do artigo, referente ao termo contextualização:

A contextualização do Evangelho não deve consistir numa adaptação de uma teologia existente a uma situação particular. Ela não será meramente resultado de um processo intelectual. Não há de ser auxiliada por um paternalismo missionário benevolente, empenhado em ajudar os “nativos” a selecionar elementos culturais que possam ser considerados positivos. Ela somente poderá ser o resultado de *uma leitura nova e não-condicionada da Escritura*, com uma hermenêutica na qual o Evangelho e o contexto histórico entram num diálogo cujo propósito é colocar cada aspecto da vida e da missão da igreja sob a soberania do Senhor Jesus Cristo em sua situação concreta<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> RICOEUR, P. La tâche de l'herméneutique. In: *Du texte à l'action*. Paris: Du Seuil, 1986. (Essais d'herméneutique II). p. 86. Disso não se deve derivar a noção de que entre o autor e o texto haja uma distância intransponível, ou que a *intenção* do autor não desempenhe qualquer papel no processo de criação e interpretação do texto. Ela não pode, porém, ser o eixo central do processo hermenêutico.

<sup>19</sup> RICOEUR, 1986, p. 245. Encontramos o mesmo tipo de tensão no texto de VANHOOZER, K. J. *Há um significado neste texto?* Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida, 2005. A meu ver, os principais limites do projeto de Vanhoozer (nesse e em vários outros de seus livros) derivam de sua obsessão pela validação da identidade *evangelical* (no sentido norte-americano do termo) como a identidade bíblica para o mundo de hoje, de modo que ele, como Padilla no artigo aqui comentado, critica autores como Derrida, Croatto e Saussure de modo retórico, sem descrever adequadamente suas respectivas posições, mas atribuindo aos mesmos o *mal* que ele vê em certas noções, como a da *morte do autor*, por exemplo.

<sup>20</sup> PADILLA, 1984, p. 249. Grifo meu. Note-se nessa descrição da contextualização a mesma falta de percepção da *temporalidade traditiva* do processo hermenêutico.



Diante dessa ousada definição, não é preciso muito esforço para se perceber que as mesmas críticas dirigidas por Padilla a Segundo e Croatto poderiam ser dirigidas contra sua afirmação da novidade incondicionada por um leitor ou leitora antipático ao movimento teológico do qual Padilla faz parte como um dos fundadores e líderes.

A crítica às propostas hermenêuticas de Segundo e Croatto, enfim, mostra a posição retórica e institucional adotada por Padilla. Sua proposta de hermenêutica contextual pertence ao mesmo amplo projeto hermenêutico avançado por Segundo e Croatto (embora haja evidentes diferenças entre as teologias e os projetos políticos dos três), algo que Padilla não poderia reconhecer sob pena de ter sua própria teologia e hermenêutica contestadas *a priori* no meio evangélico conservador em que ele atuava então. Por outro lado, representa a necessidade que o movimento da teologia da Missão Integral possuía de, àquele tempo, se distinguir claramente do movimento da teologia da libertação. Nessa segunda década do século XXI, em que a polêmica TMI *versus* TdL está diluída, esse tipo de delimitação de fronteiras se tornou desnecessário.<sup>21</sup> Acredito que sem o viés militante em prol da identidade evangélica, a proposta de uma hermenêutica contextual pode render ainda mais frutos benéficos ao estudo bíblico na atualidade – o que tento mostrar na próxima seção, propositiva, deste ensaio.

## Novos rumos de uma hermenêutica contextual

Nesta seção, ocupar-me-ei de dois temas que possibilitam o aperfeiçoamento do projeto de uma hermenêutica contextual: o tema epistemológico central, que é a própria noção de *contexto* e como o texto e a interpretação se relacionam com seu contexto<sup>22</sup>, e o tema metodológico de como realizar o *diálogo* entre os contextos, noção que é constantemente afirmada, mas pouco concretizada em termos metodológicos ou procedimentais.<sup>23</sup>

Começo com a noção de contexto. Tradicionalmente o contexto é pensado como o extratexto, como a realidade externa ao texto na qual o texto foi produzido. Essa é uma noção derivada do senso comum. É claro que existe uma realidade “fora” do texto – pessoas, países, casas, palácios etc. É claro que podemos nos referir a essa

---

<sup>21</sup> Apesar de alguns autores continuarem insistindo em uma tecla absolutamente desafinada: de que a teologia da missão integral seja uma *heresia* idêntica à teologia da libertação. Autores esses que se situam no espectro do neopuritanismo reformado representado por pessoas como Augustus Nicodemus Lopes e Guilherme de Carvalho, para mencionar os mais articulados escritores do grupo.

<sup>22</sup> Embora não tenha tratado especificamente dessa questão, a base da discussão aqui apresentada pode ser encontrada em meu *Manual de Exegese* (2. ed. São Paulo: Hagnos, 2009) e no ensaio “Enunciação e interpretação. Novos rumos na exegese bíblica”. In: ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. (Orgs.). *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 149-162.

<sup>23</sup> A discussão sobre esse tema se baseia em duas incursões anteriores ao mesmo: o último capítulo de meu *Manual de Exegese* (2009) e o ensaio “Recepção do ponto de vista da semiótica greimasiana”. In: ZABATIERO; LEONEL (Orgs.), 2011, p. 163-174. Nos escritos hermenêuticos, o tema tem sido abordado desde Schleiermacher, com sua tese sobre a *divinação* como momento fundamental da interpretação, que serve parcialmente de base para a noção de *fusão de horizontes* em Gadamer, passando pela noção de *circularidade hermenêutica* em Heidegger (“só podemos compreender o que já é compreendido”), desembocando em noções como a de *leitura, recepção, atualização* etc.

realidade como o *contexto* de uma obra escrita. Entretanto, não podemos permanecer no nível do senso comum e seu realismo ingênuo. De fato, essa realidade extratextual só faz sentido e só contribui para a feitura do sentido no texto na medida em que ela é compreendida semioticamente. É nesse sentido que podemos entender a afirmação greimasiana, por exemplo, de que “fora do texto não há salvação” (parafrazeando o famoso axioma teológico patrístico). É assim que devemos entender a afirmação derideana de que não há nada fora do texto. Não se trata de uma ingênua linguistificação das coisas, mas de uma afirmação forte e retoricamente pesada de que o único acesso que temos ao contexto é mediante a semiose – a produção de sentido. Para ser mais preciso, não há realidade extrassemiótica – o contexto é, ele mesmo, semiótico.<sup>24</sup>

Voltando à terminologia greimasiana, o contexto não é uma realidade extrasemiótica, o contexto é semiótico. De fato, todas as coisas existentes existem também semioticamente. Por isso, na tradição greimasiana, pode-se falar, por exemplo, da semiótica do mundo natural – na medida em que nosso acesso à natureza é semioticamente mediado: pela semiótica natural propriamente dita, pelos indícios de significação e sentido que a própria natureza nos oferece, e pela semiótica discursiva – pelas descrições, explicações, articulações semânticas que nós damos ao mundo natural mediante nossas várias atividades de produção de sentido (entre elas, a ciência).<sup>25</sup>

O contexto de um texto (bíblico, ou não) é, assim, uma realidade semiótica, e não uma realidade extralinguística ou extrassemiótica. Nosso acesso ao contexto é semioticamente mediado – e a própria descrição histórica do contexto não passa de uma reconstrução semiótica do mundo em que o texto foi elaborado. Essa reconstrução dialoga, é claro, com as diversas semióticas deste mundo: a natural (quando utilizamos fontes da natureza), a arquitetônica (quando utilizamos fontes arqueológicas monumentais), a discursiva (quando nos utilizamos de fontes escritas da época) etc. Desta forma, a reconstrução do contexto de um texto deve ser repensada como parte da interpretação do próprio texto, como uma pesquisa sobre o contexto *no* texto, sobre o contexto que atravessa o texto com sua frágil presença, por assim dizer, nas entrelinhas do texto. Podemos, aqui, inserir uma contribuição proveniente da linguística textual:

O contexto, da forma como é hoje entendido no interior da Linguística Textual abrange, portanto, não só o co-texto, como a situação de interação imediata, a situação mediata (entorno sociopolítico-cultural) e também o contexto sociocognitivo dos interlocutores que, na verdade, subsume os demais. Ele engloba todos os tipos de conhecimentos arquivados na memória dos actantes sociais, que necessitam ser mobilizados por ocasião do intercâmbio verbal (cf. Koch, 1997): o conhecimento linguístico propriamente dito, o conhecimento enciclopédico, quer declarativo, quer episódico (*frames, scripts*), o conhecimento da situação comunicativa e de suas “regras” (situacionalidade), o co-

<sup>24</sup> Uso a palavra “semiótica” aqui não no sentido de uma “disciplina” de estudos, mas no sentido equivalente ao termo não usado na língua portuguesa “semiósica” (derivado da semiose).

<sup>25</sup> Deve-se consultar o verbete “Semiótica” em GREIMAS, A. J.; COURTÈS, J. *Dicionário de Semiótica*. Campinas: Contexto, 2008. p. 448-456.

nhecimento superestrutural (tipos textuais), o conhecimento estilístico (registros, variedades de língua e sua adequação às situações comunicativas), o conhecimento sobre os variados gêneros adequados às diversas práticas sociais, bem como o conhecimento de outros textos que permeiam nossa cultura (intertextualidade)<sup>26</sup>.

Assim repensada a noção de contexto, podemos perceber mais uma razão porque jamais duas interpretações de um texto serão idênticas – não só as habilidades analíticas de texto diferem, mas também – e principalmente – o lugar das pessoas no *contexto* é sempre diferente: jamais duas pessoas veem e vivenciam seu contexto de forma idêntica. Assim também, na interpretação de um texto bíblico, jamais se poderá reconstruir o contexto do texto de forma idêntica – seja a vivência do contexto pelo autor ou autora do texto, seja a reconstrução do contexto por intérpretes do texto. Aliás, levando em conta essas diferenças inevitáveis, podemos também compreender o dito hermenêutico de que um intérprete chega a compreender o texto melhor do que seu autor ou autora. Poderíamos evitar mal-entendidos deixando de usar o advérbio “melhor” e usando o advérbio *diferentemente*, que englobaria a capacidade de intérpretes em captar sentidos que sequer teriam sido intencionados por autoras e autores.<sup>27</sup>

Para finalizar essa discussão da noção de contexto, um diálogo com Jürgen Habermas sobre a tarefa da interpretação:

(a) Uma hermenêutica *contextual* deve partir da premissa de que toda reconstrução do contexto pelo intérprete se diferencia da percepção do contexto pelo autor do texto, de tal modo que se faz necessário, mediante a análise *interna* do texto, tentar reconstruir como o próprio texto se situa em seu contexto (ou o reconstrói):

A tarefa da interpretação deixa-se então determinar da seguinte maneira: que o intérprete aprenda a diferenciar da compreensão de contexto do autor a sua própria compreensão de contexto, que ele inicialmente acreditava compartilhar com a do autor, mas que de fato apenas atribuíra a este como um pressuposto. A tarefa consiste em explorar ou deduzir (*erschliessen*) as definições de situação, que o texto transmitido pressupõe, a partir do mundo de vida do autor e de seus destinatários<sup>28</sup>.

(b) Uma hermenêutica *contextual* deve exercer, em relação ao texto, uma postura crítica, na medida em que precisa analisar as pretensões de validade utilizadas pelo texto, explicando *por que* o texto se apresenta como tal e não de outra forma. Assim se podem reconstruir racionalmente as *intenções* da autora ou autor do texto:

Um mundo da vida forma o horizonte de processos de entendimento, com os quais os participantes concordam ou discordam sobre algo num único mundo objetivo, num

---

<sup>26</sup> KOCH, Ingedore G. V. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 24.

<sup>27</sup> Foge ao escopo deste artigo, mas aqui também poderíamos discutir a impropriedade da antiga e tradicional noção exegética de que compreender o texto é compreender a intenção de seu autor, ou a sua formulação mais sofisticada, de que a intenção do autor é guia normativo para a interpretação do texto.

<sup>28</sup> HABERMAS, J. *Hermenêutica filosófica: leitura tradicionalista e leitura crítica*. In: HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. São Paulo: L&PM, 1987. p. 88.

mundo social comum a eles ou em um mundo sempre subjetivo. O intérprete pode pressupor tacitamente que compartilha com o autor e seus contemporâneos essas referências formais ao mundo. Ele procura compreender *por que* o autor, acreditando que determinados estados de coisas existem, determinados valores e normas têm validade, determinadas vivências podem ser imputadas determinados sujeitos, apresentou em seu texto determinadas afirmações, observou ou transgrediu certas convenções, externou determinados propósitos, disposições, sentimentos, etc. Só na medida em que o intérprete descobre as razões (*Gründe*) que fazem aparecer os proferimentos do autor como *racionais*, ele compreende o que o autor podia ter *querido dizer*, podia ter *tido em mente* (*gemeint*)<sup>29</sup>.

(c) Uma hermenêutica *contextual*, enfim, deve saber discernir os problemas que o texto encontrou e tentou resolver em seu contexto para, a partir deles e das respostas textuais, construir os próprios problemas que a interpretação visa resolver em seu próprio contexto, a fim de que a interpretação não seja mera reprodução textual, mas seja um efetivo diálogo com o texto antigo, concretizado na elaboração de um novo texto em um novo contexto. Desta forma, o que Paul Ricoeur chamava de uma “segunda ingenuidade” pode ser operacionalizado metodologicamente:

O intérprete compreende então a significação de um texto na medida em que descobre por que o autor se sentiu no direito de apresentar determinadas afirmações (como verdadeiras), reconhecer determinados valores e normas (como corretos), externar determinadas vivências (como sinceras). O intérprete tem de aclarar para si o contexto que tem de ter sido pressuposto pelo autor e pelo público contemporâneo como saber comum, para que naquela época não precisassem aparecer aquelas dificuldades que hoje o texto nos apresenta, e para que pudessem aparecer entre os contemporâneos *outras* dificuldades, que para nós, inversamente, parecem triviais. Somente sobre este fundo de elementos cognitivos, morais e expressivos da provisão cultural do saber, a partir do qual o autor e seus contemporâneos construíram suas interpretações, pode tornar-se manifesto o sentido do texto. Mas, por outro lado, o intérprete nascido mais tarde não pode identificar estes pressupostos se ele não toma posição ao menos implicitamente com respeito às pretensões de validade vinculadas ao texto<sup>30</sup>.

Consequentemente, não basta estudar o contexto de um texto bíblico a partir de sua reconstrução historiográfica, por mais ampla que seja. Tal reconstrução é, sim, necessária e indispensável. Não é, entretanto, suficiente. Precisamos, também, analisar o contexto a partir de uma reconstrução *semiótica* da época em que o livro foi escrito, pois essa reconstrução nos permitiria enxergar o contexto a partir da interpretação do próprio autor ou autora do texto, e estabelecer o diálogo necessário com nossa própria visão do contexto. Há três procedimentos complementares que a teoria sêmiotico-discursiva oferece para a análise do contexto de um livro ou texto a ser interpretado. O primeiro é a análise do gênero textual do livro, o segundo é a análise das relações

<sup>29</sup> HABERMAS, 1987, p. 88.

<sup>30</sup> HABERMAS, 1987, p. 89.

interdiscursivas do e no livro, e o terceiro é a análise do contrato de veridicção proposto pelo texto. Mediante a análise do gênero, situamos o livro no conjunto das instituições e práticas sociais de sua época. Mediante a análise das relações interdiscursivas, situamos o livro e suas perícopes nas relações contratuais e polêmicas de seu universo discursivo (ou conjunto das instituições e práticas sociais).<sup>31</sup> Mediante a análise do contrato de veridicção do texto, especificamos os resultados alcançados mediante os dois procedimentos anteriores.

Não posso entrar em detalhes aqui sobre os procedimentos propriamente ditos, de modo que me restrinjo à definição teórica dos três processos de análise. Início com o conceito de gênero textual<sup>32</sup>:

[...] os gêneros são tipos de texto que codificam os traços característicos e as estruturas dos eventos sociais, bem como os propósitos dos participantes discursivos envolvidos naqueles eventos. Assim, os gêneros textuais (orais ou escritos) constituem um “inventário” dos eventos sociais de determinada instituição, ao expressarem aspectos convencionais daquelas práticas sociais, com diferentes graus de ritualização<sup>33</sup>.

Como a própria definição indica, a principal contribuição do estudo dos gêneros textuais para a exegese está na compreensão da relação do texto com o seu contexto, conforme explicita Meurer: “descrever e explicar gêneros textuais relativamente às representações, relações sociais e identidades neles embutidas poderá servir para evidenciar que, no discurso, e através dele, os indivíduos produzem, reproduzem, ou desafiam as estruturas e as práticas sociais onde se inserem”<sup>34</sup>.

Em seguida, a contribuição das relações interdiscursivas. Também me restrinjo às definições básicas. (a) Interdiscursividade é o termo que explica o uso que um texto faz de discursos, a ele anteriores ou contemporâneos. Há duas maneiras de uso de ou-

---

<sup>31</sup> Em grande medida, a exegese de cunho histórico (especialmente a histórico-crítica) também realiza esse tipo de análise, embora o faça a partir de diferentes metodologias.

<sup>32</sup> Na exegese histórico-crítica, o estudo dos “gêneros textuais” recebeu impulso inicial significativo com o desenvolvimento da *Formgeschichte* (história da forma ou, a partir da versão inglesa do termo, crítica da forma) no início do século XX. Essa pesquisa morfocrítica, porém, se debruçou primariamente sobre as *perícopes* e não sobre os “livros” ou “obras”, buscando descrever a história da elaboração da perícope desde sua apresentação oral (forma oral), em uma situação sociocultural específica (em alemão, *Sitz im Leben*), até sua fixação por escrito no livro bíblico. A análise do gênero das obras se deu mediante uso da metodologia da crítica literária aplicada à literatura em geral e adaptada ao universo bíblico e, na exegese histórico-crítica, servia primariamente para auxiliar na definição da história da escrita do livro. A chamada “nova crítica literária” aplicada aos estudos bíblicos, ou “análise literária” da Bíblia, por outro lado, visa destacar os elementos propriamente literários ou “estéticos” do livro. O que faço aqui tira proveito dessas formas de pesquisa, porém tem uma finalidade distinta, da qual decorre também a distinção metodológica – de modo que não podemos identificar “gênero textual” com “forma literária”.

<sup>33</sup> BALOCCO, Anna E. A perspectiva discursivo-semiótica de Gunther Kress: o gênero como um recurso representacional. In: MEURER, J. L.; BONINI, Adair; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros: teorias, métodos, debates*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005. p. 65.

<sup>34</sup> MEURER, José Luiz. Uma dimensão crítica do estudo de gêneros textuais. In: MEURER, José Luiz; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros textuais e práticas discursivas: subsídios para o ensino da linguagem*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 28.

tros discursos: a *citação*, quando um texto copia percurso(s) temático(s) de outro(s); e a *alusão*, quando um texto se apropria mais livremente de percurso(s) temático(s) de outro(s). (b) Intertextualidade é o termo que explica o uso que um texto faz de outros, a ele anteriores ou contemporâneos. Há três maneiras de uso de outros textos: a *citação*, quando um texto copia literalmente partes ou o todo de outro(s) texto(s); *alusão*, quando um texto se apropria não literalmente de partes ou do todo de outro(s); e *estilização*, quando um texto imita o estilo de outros. Tanto na interdiscursividade quanto na intertextualidade, o uso dos outros textos e/ou discursos pode ser de forma *contratual* (quando há um acordo de ideias ou práticas) ou *polêmica* (quando os outros textos e/ou discursos são usados sem concordância).

Nem sempre as relações interdiscursivas estão explicitadas no texto, de modo que o estudo dos “implícitos” (pressupostos e subentendidos) é indispensável para a análise. Quando as relações estão explicitadas, há várias maneiras de marcar no texto essas relações. Pode-se afirmar claramente que se está *citando* um outro texto ou discurso; podem-se indicar essas relações mediante o uso de aspas, travessões ou outras formas de pontuação; podem-se usar recursos estilísticos como a ironia e a paródia; pode-se usar a negação; podem-se usar glosas; podem-se usar também diferentes formas de inclusão de outras vozes: *discurso direto* (a fala da “voz” é citada) e *discurso indireto* (a fala da “voz” é marcada por um verbo de *dizer* e uma oração subordinada substantiva objetiva direta).

O terceiro procedimento é o da análise do contrato de veridicção, uma das noções fundamentais do conceito mais amplo de *narratividade* desenvolvido por Greimas e cooperadores:

Parte-se de duas concepções complementares de narratividade: narratividade como transformação de estados, de situações, operadas pelo fazer transformador de um sujeito, que age no e sobre o mundo em busca de certos valores investidos nos objetos; narratividade como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de que decorrem a comunicação e os conflitos entre os sujeitos e a circulação de objetos-valor<sup>35</sup>.

A chave aqui é a percepção dos objetos-valores do texto e o contrato de veridicção que está implícito na busca dos mesmos. O conceito de contrato de veridicção pode ser assim descrito:

No nível do discurso, o contrato fiduciário é um contrato de veridicção, que determina o estatuto veridictório do discurso. A verdade ou a falsidade do discurso dependem do tipo de discurso, da cultura e da sociedade. [...] O contrato de veridicção determina as condições para o discurso ser considerado verdadeiro, falso, mentiroso ou secreto, ou seja, estabelece os parâmetros, a partir dos quais o enunciatário pode reconhecer as marcas da veridicção que, como um dispositivo veridictório, permeiam o discurso. A interpretação depende, assim, da aceitação do contrato fiduciário e, sem dúvida, da

<sup>35</sup> BARROS, Diana L. P. de. *Teoria do Discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988. p. 26.

persuasão do enunciador, para que o enunciatário encontre as marcas de veridicção do discurso e as compare com seus conhecimentos e convicções, decorrentes de outros contratos de veridicção, e creia, isto é, assuma as posições cognitivas formuladas pelo enunciador<sup>36</sup>.

Nesse sentido, reafirma-se a proposição teórica anteriormente apresentada de que o contexto não está *fora* do texto, mas presente *no* texto, e presente de diferentes modos. Ficou de fora desta apresentação de possíveis novos rumos de uma hermenêutica *contextual* toda a discussão, urgente e necessária, sobre a “ponte contextual”, que liga os contextos de intérpretes e o do texto bíblico – ou o que Gadamer chamaria da *Wirkungsgeschichte* do texto. Essa dimensão da *contextualidade* do procedimento hermenêutico nos levaria muito além do que o escopo de um artigo possibilita.

## Considerações finais

Minha intenção, aqui, foi predominantemente celebratória. Comemorar três décadas e meia de uma aventura hermenêutica – a aventura latino-americana de ler a Bíblia com vistas a participar dos processos de libertação de Deus em nossa história. Em outro texto, pude celebrar esse mesmo período a partir das experiências da “leitura popular da Bíblia”<sup>37</sup>. Aqui o faço a partir das experiências da leitura evangelical da Bíblia no âmbito da chamada teologia da missão integral. Em minha vivência, internalizei ambos os caminhos ecumenicamente, na esperança de que as divisões institucionais e conceituais não nos impeçam de servir a Deus mediante o serviço ao povo que sofre.

## Referências

- BALOCCO, Anna E. A perspectiva discursivo-semiótica de Gunther Kress: o gênero como um recurso representacional. In: MEURER, J. L.; BONINI, Adair; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros: teorias, métodos, debates*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.
- BARROS, Diana L. P. de. *Teoria do Discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988.
- GONDIM, R. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- GREIMAS, A. J. Semiótica. In: GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. Campinas: Contexto, 2008. p. 448-456.
- HABERMAS, J. Hermenêutica filosófica: leitura tradicionalista e leitura crítica. In: HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. São Paulo: L&PM, 1987. p. 86-97.
- HECKE, P. van. *From Linguistics to Hermeneutics. A Functional and Cognitive Approach to Job 12-14*. Leiden: Brill, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. Parte I.

---

<sup>36</sup> BARROS, 1988, p. 93s. É claro que, na interpretação, o intérprete pode recusar o contrato de veridicção presente no texto e dele discordar.

<sup>37</sup> ZABATIÉRO, J. P. T. Texto, estranho texto. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 100, p. 20-25.

- KOCH, I. G. V. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2003.
- MEURER, José Luiz. Uma dimensão crítica do estudo de gêneros textuais. In: MEURER, José Luiz; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros textuais e práticas discursivas: subsídios para o ensino da linguagem*. Bauru: EDUSC, 2002.
- PADILLA, C. R. Rumo a uma hermenêutica contextual. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 24, n. 3, p. 225-249, 1984.
- RICOEUR, P. La tâche de l'herméneutique. In: *Du texte a l'action*. Paris: Du Seuil, 1986. (Essais d'herméneutique II).
- SANCHES, Regina F. *Teologia da Missão Integral: História e Método da Teologia Evangélica Latino-Americana*. São Paulo: Reflexão, 2009.
- VANHOOZER, K. J. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005.
- ZABATIERO, J. P. T. *Manual de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2009.
- \_\_\_\_\_. Enunciação e interpretação. Novos rumos na exegese bíblica. In: ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. (Orgs.). *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 149-162.
- \_\_\_\_\_. Recepção do ponto de vista da semiótica greimasiana. In: ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. (Orgs.). *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 163-174.