



Crer e interpretar: uma nova 'virada' hermenêutica da teologia?

Believe and interpret: a new hermeneutic 'turn' of theology?

GERALDO LUIZ DE MORI^a

Resumo

Enquanto ciência, a hermenêutica surgiu no século XIX, determinando desde então os procedimentos da maioria das então chamadas "ciências do espírito" (ciências humanas). No campo da exegese e da teologia cristãs, as contribuições de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur são fundamentais para captar e compreender os processos vividos pela relação entre teologia e hermenêutica nos dois últimos séculos. Este estudo propõe, num primeiro momento, um breve sobrevoo sobre a história da hermenêutica filosófica, apresentando, em seguida, seus impactos na exegese e na teologia dos últimos dois séculos, para, num último momento, interrogar-se sobre o conflito que opõe hoje essas hermenêuticas às fundamentalistas.

Palavras chave: Hermenêutica. Teologia. Exegese.

Abstract

As a science, hermeneutics emerged in the 19th century, determining since then the procedures of most of the then called 'spirit sciences' (human sciences). In the field of Christian exegesis and theology, the contributions of Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer and Ricoeur are fundamental to capture and understand the processes experienced by the relationship between theology and hermeneutics in the last two centuries. This study proposes, in a first moment, a brief overview of the history of philosophical hermeneutics, then presenting its impacts on exegesis and theology of the last two centuries, in order, in a last moment, to question the conflict that today opposes these hermeneutics to fundamentalists.

Keywords: Hermeneutics. Theology. Exegesis.

^a Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. Doutor em Teologia, e-mail: geraldodemori@faculdadejesuita.edu.br

Em 2001 Claude Geffré publicou o livro *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, no qual propunha a hermenêutica como novo paradigma para o pensar teológico contemporâneo. Sob certo ponto de vista, desde que a teologia, sobretudo na corrente protestante liberal alemã do século XIX, assumiu a virada moderna da subjetividade, esse “tournant” já lhe era constitutivo. Em que o propósito de Geffré se distinguia, por exemplo, do proposto por Friedrich Schleiermacher, entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX, do de Rudolf Bultmann, da primeira metade do século XX, ou do de Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling, da segunda metade do século XX? Até que ponto seu “tournant” simplesmente repetia o de seus ilustres predecessores, ou propunha algo novo? Seu intento é ainda plausível a quase vinte anos da publicação de sua obra ou necessita ser ultrapassado numa espécie de “tournant do tournant”?

O estudo aqui proposto retoma, num primeiro momento, a história da hermenêutica, mostrando, em seguida, seu impacto nas principais correntes teológicas dos séculos XIX e XX, interrogando-se, a título de conclusão, sobre o aparente rechaço dessa perspectiva nas leituras fundamentalistas fortes no atual cenário religioso nacional, em correntes evangélicas e católicas.

1. Breve sobrevoo sobre a história da hermenêutica

A arte de interpretar nasceu com a própria linguagem, sobretudo nos três dos principais âmbitos nos quais ela se expressa: o estético, o jurídico-legal e o místico-espiritual. De fato, as diversas manifestações da arte (poesia, literatura, música, pintura etc.) demandam interpretação para serem entendidas. Algo parecido acontece com os códigos normativos, que só podem aplicar a lei e a justiça se interpretados. O mesmo, enfim, se pode dizer dos oráculos e profecias, constitutivos de muitos discursos religiosos, e das escrituras sagradas que estão na origem das distintas tradições espirituais da humanidade, que só são compreensíveis após o ato de interpretar.

A hermenêutica ganhou estatuto de “ciência” apenas no século XIX, com Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, no contexto do surgimento das “ciências do espírito” (ciências humanas). No século XX ela conheceu novos desdobramentos, graças, sobretudo, aos aportes teóricos de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Antes de apresentar alguns traços das contribuições desses “pais” da hermenêutica moderna e contemporânea e de como elas foram apropriadas pela exegese e a teologia, é bom recordar alguns traços de sua “pré-história”.

a. A "pré-história" da hermenêutica

A "pré-história" da hermenêutica moderna está relacionada, no Ocidente, à criação do museu de Alexandria, no século III a.EC, cuja biblioteca abrigou grande parte do saber da antiguidade. A esta instituição se deve o surgimento da primeira figura "profissional" da hermenêutica: a filologia, inicialmente consagrada à determinação dos textos "clássicos" da literatura e às regras de sua interpretação (GUSDORF, 1988, p. 19-39). Na mesma cidade foram então traduzidos para o grego os textos sagrados do judaísmo, a *Septuaginta*, tornando acessível, ao mundo helenístico, os conteúdos da revelação judaica e abrindo o espaço a uma "fecundação mútua entre o logos grego e a sabedoria hebraica" (GUSDORF, 1988, p. 37), determinante, segundo muitos intérpretes, na formação da cultura ocidental. Em Alexandria nasceu Filo, filósofo judeu e uma das testemunhas mais admiráveis desta nova inteligência, que, com o advento do cristianismo, terá novos representantes: Clemente e Orígenes, no mundo grego dos séculos II e III, Agostinho, no mundo latino dos séculos IV e V. As regras da arte de interpretar aí elaboradas referiam-se, sobretudo, a textos literários e religiosos, como também a textos jurídicos e médicos. Serão apresentados a seguir somente alguns traços da hermenêutica dos textos sagrados.

Jean Greisch, em sua obra sobre a filosofia da religião, observa que uma das linguagens originárias da hermenêutica religiosa é a do oráculo (GREISCH, 2004, p. 20-31)¹. Presente em muitas religiões, em geral associado à prática da adivinhação, os oráculos demandam um grupo de intérpretes ou exegetas qualificados, desde as lalorixás, nas tradições afro-brasileiras, aos sacerdotes da Pítia, em Delfos, ou os profetas de Yahweh, no Israel antigo. Essa prática é baseada na convicção de que os deuses enviam sinais, cuja compreensão nunca é evidente. Na Grécia antiga, a palavra exercia um papel fundamental na prática da adivinhação. Platão associou essa prática a uma espécie de "irracionalidade" ou "loucura" divina², que, por isso, necessitava

¹ Para uma visão geral desta obra de Greisch, ver: DE MORI, 2019.

² Greisch elenca quatro formas fundamentais desta "loucura divina": 1) a "mântica", dom de Apolo, que mobiliza as forças do entusiasmo para conjecturar as ocasiões favoráveis e desfavoráveis a certas ações perigosas ou de alto risco; 2) a "teléstica", dom de Dionísio, que caracteriza certos ritos de purificação ou de iniciação, cujo objetivo é livrar do peso de um passado carregado de culpabilidade; 3) a "poética", inspirada pelas Musas, que toma posse dos verdadeiros poetas, responsáveis por glorificar acontecimentos passados que possuem um papel importante na educação das novas gerações; 4) a "erótica", dom ou veneno de Afrodite, que favorece o trabalho da reminiscência e torna então possível a contemplação, à qual aspira o filósofo autêntico (GREISCH, 2004, p. 31-32).

ser “racionalizada”. Só assim a linguagem oracular poderia integrar os crentes que viviam na polis. A hermenêutica tinha essa função. Platão não a reconhecia, contudo, como “episteme” e “techne”.

Outro elemento constitutivo do fenômeno religioso é dado pela categoria “texto sagrado” (GREISCH, 2004, p. 36). As práticas de leitura e interpretação desses textos, desenvolvidas em muitas religiões, partem do pressuposto de que eles são “inspirados”, que são “Palavra de Deus”. Algumas abordagens mais recentes os têm tomado, porém, como “obras literárias”, sem o caráter normativo das perspectivas para as quais, em geral, eles têm autoridade de revelação. No mundo ocidental, os textos sagrados do cristianismo estão na origem de uma história rica de modelos hermenêuticos. O primeiro deles, recorda Greisch, é o dos quatro sentidos das Escrituras (literal, alegórico, moral ou tropológico, anagógico), elaborado por Orígenes e determinantes de grande parte da exegese patrística e medieval. O segundo corresponde ao período da Reforma, que opôs a hermenêutica de Erasmo e dos católicos, que punham em evidência as “obscuridades” do texto sagrado, à de Lutero e seus seguidores, que faziam das Escrituras seu próprio intérprete. Um terceiro modelo, o de Louis Meyer e Spinoza, inverte o princípio luterano, propondo a filosofia como intérprete da Escritura, inaugurando as leituras não normativas da Bíblia. O quarto modelo, o do pietismo, distingue três sutilidades na arte de interpretar: a da compreensão (*subtilitas intelligendi*), a da interpretação explicitante (*subtilitas explicandi*) e a da aplicação (*subtilitas applicandi*). Esse modelo surgiu como correção aos exageros do pietismo, que situava na alma do fiel o amor pelas coisas divinas e não na objetividade dos textos (GREISCH, 2004, p. 56-109).

b. A hermenêutica num mundo científico

A “pré-história” da hermenêutica religiosa acima descrita mostra sua complexidade e riqueza. Com o surgimento das ciências modernas, a arte de interpretar será associada ao conjunto das ciências humanas, num esforço de criação de uma “hermenêutica geral” (comum a todas as ciências ditas do “espírito”), que continua, porém, a manter uma relação com a “hermenêutica especial” (a das regras próprias às hermenêuticas ditas “regionais”: jurídica, literária e religiosa). As principais referências na elaboração da hermenêutica como ciência são os filósofos Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Para Schleiermacher, as “hermenêuticas especiais” funcionam como disciplinas auxiliares de algumas ciências. É necessário, porém, passar a uma “hermenêutica geral”, dedicada à “arte do compreender em geral”. Quem compreende, observa o pensador alemão, ultrapassa o texto, suas dificuldades linguísticas, e alcança o pensamento do autor. Esse processo é feito de dois momentos, com tarefas distintas: o gramatical ou objetivo, que se apoia nos caracteres do discurso comuns a uma determinada cultura; e o técnico ou psicológico, que se dirige à singularidade, à genialidade da mensagem do autor, o qual deve ser entendido “melhor do que ele mesmo” (SCHLEIERMACHER, 1959, p. 79). Essa perspectiva marcou profundamente a ciência da interpretação e, no âmbito da teologia, sobretudo no da exegese, determinou a criação dos métodos histórico-críticos, voltados ao autor e seu contexto, em busca de sua intencionalidade. Foi denominada de hermenêutica romântica e crítica, o elemento romântico, segundo Ricoeur, sendo o “apelo a uma relação viva com o processo de criação”, e o crítico, o “desejo de elaborar regras universalmente válidas da compreensão”, que são uma “luta contra a não compreensão”, seguindo o adágio “há hermenêutica onde houver não-compreensão” (RICOEUR, 1990, p. 21).

Essas intuições de Schleiermacher foram retomadas e aprofundadas por Dilthey, em seu intento de “fundar as ciências do espírito”. Movido pelo desejo de “compreender a vida a partir dela mesma”, o filósofo alemão busca captar no mundo histórico a expressão da própria vida em sua diversidade e profundidade. A hermenêutica, segundo ele, é “a arte de compreender as expressões da vida deixadas por escrito” (DILTHEY, 1970, p. 67). É dele a distinção entre “ciências da natureza”, preocupadas em “explicar” (*erklären*) o fenômeno, inserindo-o numa conexão de causa e efeito; e “ciências do espírito”, dedicadas a “compreender” (*verstehen*) um fato espiritual, decifrando seu sentido e inserindo-o numa conexão significativa. Para Dilthey, a compreensão de um documento escrito só é possível quando quem o compreende e interpreta toma por base sua expressão linguístico-literária, chegando assim à experiência espiritual de seu autor, revivendo-a por identificação. O compreender (*verstehen*) é a vida que se explica a si mesma. Segundo Ricoeur, esta perspectiva tinha como visada última não o texto enquanto tal, “mas aquele que nele se expressa”. O objeto da hermenêutica é, de certa forma, “deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime” (RICOEUR, 1990, p. 28).

Essas duas formulações da hermenêutica como ciência têm como preocupação de fundo a epistemologia, ou seja, a fundação da hermenêutica enquanto ciência. Segundo Ricoeur, com Heidegger, essa perspectiva sofre uma inflexão, a questão do

método é deslocada pela questão do ser, e “o mundo toma o lugar de outrem”, despsicologizando o compreender. De fato, para o autor de *Ser e tempo*, explicar e compreender são duas operações derivadas, que remetem à compreensão originária que é própria do ser humano. Essa compreensão originária é o modo de ser do *Dasein*. Ricoeur, comentando Heidegger, diz que “o compreender não se dirige à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser” (RICOEUR, 1990, p. 29, 32, 33). Segundo Heidegger, em seu ser-no-mundo, o *Dasein* é compreensão, ou seja, ele existe como aquele que se compreende enquanto existência, poder-ser, possibilidade, projetualidade. A interpretação deriva da compreensão, é seu desenvolvimento. Dela deriva também o discurso, “que é a articulação significativa da estrutura compreensível do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1964, p. 200), que faz com que a palavra se constitua em linguagem. A compreensão não existe, porém, sem pré-compreensão. Por isso, intérprete e interpretando formam uma espécie de círculo, do qual não se escapa, dada a estrutura originária do compreender, que é feita de pressupostos.

Gadamer, discípulo de Heidegger, retoma a perspectiva da universalidade ontológica do compreender de seu mestre e a articula com a perspectiva epistemológica, inaugurada pelos fundadores da hermenêutica (RICOEUR, 1990, p. 38), elaborando uma teoria que se desdobra nas três esferas nas quais se dá a experiência hermenêutica: a da estética, a da história e a da linguagem. Segundo ele, o termo hermenêutica indica “o movimento fundamental da existência, que a constitui em sua finitude e historicidade e abraça, assim, todo o conjunto de sua existência no mundo”. O ser humano é certamente projeto (futuro), como afirma Heidegger, mas, ao mesmo tempo, ele é levado por um passado e ligado a uma tradição histórica. Nesse sentido, “a compreensão não deve ser entendida apenas como ação do sujeito, mas como o inserir-se no âmago de um processo de transmissão histórica, no qual passado e presente se sintetizam”. A historicidade é própria do sujeito que compreende, do objeto compreendido e do processo de compreender. Nesse contexto, se insere o conceito de “história dos efeitos”, criado por ele para indicar o processo no qual o compreender se insere na história. Por isso, um texto, um autor ou uma época chegam ao intérprete mediados por uma série de interpretações feitas no passado (a história dos efeitos), que determina a pré-compreensão do novo intérprete e desemboca em nova interpretação. Na compreensão interpretante realiza-se uma “fusão de horizontes” entre o horizonte presente do intérprete e o horizonte do passado interpretado (GADAMER, 1972, p. 8. 340, 356).

Outra grande referência da história contemporânea da hermenêutica é Ricoeur. Sua reflexão, marcada por Heidegger e Gadamer, incorpora, no ato de

compreender, os seguintes elementos: 1) o explicar, reservado por Dilthey às ciências da natureza; 2) a crítica da ideologia, teorizada por Habermas; 3) a suspeita com relação aos condicionamentos do discurso de tipo psicológico (identificados por Freud), sociopolítico (denunciados por Marx), cultural (apontados por Nietzsche). Sua hermenêutica é marcada por uma noção importante: a de distanciamento. O texto, segundo ele, constitui a problemática dominante da hermenêutica. Sua existência é antecedida e sucedida por uma série de distanciamentos. O primeiro é entre a língua e o discurso, ou seja, algo acontece quando alguém fala, há uma distância entre a língua como código (atemporal) e o evento do discurso como mensagem (temporal), que se refere a um mundo, ao qual ele pretende exprimir, descrever ou representar, além de ter um interlocutor. Ao ser efetuado como evento, o discurso produz significado. O segundo distanciamento corresponde à efetuação do discurso como obra. Esta é o resultado da enunciação de uma série mais longa do que a frase e se caracteriza segundo um gênero literário e um estilo, este último remetendo-se a quem produziu a obra. O discurso tornado obra se autonomiza de seu autor e de sua intenção. Graças à escrita, diz Ricoeur, o “mundo do texto” faz explodir o mundo do autor e suas condições psicossociais. O texto se abre então a uma sequência ilimitada de leituras situadas em contextos distintos. Ele se descontextualiza para se recontextualizar em uma nova situação, fornecida pelo “ato de leitura”. Esse novo distanciamento não é questão de metodologia, mas algo constitutivo ao texto e ao ato de interpretar. Com efeito, o texto poético e literário abole a referência imediata ao mundo (de primeiro nível) para fazer emergir uma referência mais fundamental (de segundo nível): a do ser-no-mundo manifestado diante do texto. O referente dos textos de ficção estabelece uma ruptura com a linguagem cotidiana, pois visa ao ser não como “ser-dado” e sim como “poder-ser”. Enfim, o quarto distanciamento é o que se instaura entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor”. Trata-se da apropriação, feita pelo leitor, do sentido do “poder-ser” veiculado pelo “mundo do texto” lido. Nesse sentido, conclui o filósofo francês, “compreender é compreender-se diante do texto”, ou seja, expor-se a ele para dele receber um “si mais amplo” (RICOEUR, 1989, p. 57).

A referência a esses expoentes da história da hermenêutica como “ciência” é importante para compreender como a teologia entendeu sua epistemologia nos últimos dois séculos. É importante observar que nesse mesmo período surgiram as distintas disciplinas que compõem o que hoje, no Brasil, é conhecido como ciências da religião, elas também tendo se beneficiado dos resultados dessas discussões

teóricas sobre a epistemologia das ciências humanas. A seguir serão apresentados alguns desdobramentos, no âmbito da teologia, dessas definições da hermenêutica.

2. Hermenêutica e teologia na época moderna e contemporânea

No âmbito da teologia, as contribuições dos filósofos acima evocados se farão sentir de modo diversificado no pensamento protestante e no pensamento católico. A seguir serão retomados alguns dos impactos das contribuições desses autores, no âmbito da exegese e, sobretudo, da teologia, iniciando com o influxo da hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey, passando, em seguida, ao de Heidegger, para, no último momento, trazer o de Gadamer e Ricoeur.

a. O impacto de Schleiermacher e Dilthey na exegese e na teologia cristãs

Como acima foi observado, as ciências humanas, ao tratarem o fenômeno religioso, deram um valor importante aos textos sagrados e às distintas práticas religiosas das tradições espirituais da humanidade: seus rituais, sua ética e seu imaginário simbólico, relacionados, por sua vez, a uma visão de mundo, do ser humano e do divino ou do transcendente. Com relação aos textos sagrados, diversos métodos exegéticos foram então criados, em grande parte sob a influência da epistemologia da historiografia, que também se constituía como ciência. No tocante às práticas religiosas, algumas serão objeto de estudos da sociologia, da história, da psicologia e da fenomenologia da religião, disciplinas que começavam a dar seus primeiros passos no âmbito das ciências humanas também no século XIX³. Do ponto de vista da teologia cristã, esse período foi rico, tendo fecundado, sobretudo, a exegese e a história dos dogmas, e repercutido na teologia.

A exegese bíblica conheceu no século XIX grandes saltos, com o surgimento dos métodos histórico-críticos, elaborados a partir de então: crítica textual, que busca a forma mais próxima do que seria a redação inicial de um texto; crítica das fontes ou crítica literária, que investiga se o texto atual não é o resultado da reelaboração de um ou de mais textos prévios; crítica dos gêneros literários, que compara textos

³ Sobre a epistemologia das ciências da religião e da teologia, ver a tese de FARIA, 2016; PASSOS; USARSKI, 2013. Para a história da teologia nos últimos dois séculos, ver: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. Edição atualizada com apêndice. São Paulo: Loyola, 2012.

semelhantes em busca de um esquema comum; crítica da tradição, que investiga o material preexistente, escrito e oral, que poderia estar na origem do texto atual; crítica da redação, que estuda a contribuição dos autores tidos como “escritores” do texto (DIAS, 2015). Grande parte das técnicas utilizadas por esses métodos são as da historiografia, então marcada pelos critérios estabelecidos no início da história da hermenêutica como ciência. O trabalho sobre o texto visava alcançar o seu sentido original e as condições de sua produção. No tocante ao “personagem” principal dos textos do Novo Testamento, Jesus de Nazaré, tratava-se de retratar sua história ou biografia, retirando desses textos tudo o que os aproximasse da literatura mítica, tida como fantasiosa, não científica. A exegese terá então grande repercussão sobre a teologia, instaurando a “primeira busca” do que ficou conhecido como “Jesus da história”, pensado em oposição ou tensão com o “Cristo da fé” ou do dogma (THEISSEN; MERZ, 2002).

No campo da teologia sistemática, realiza-se um enorme trabalho de revisão dos conteúdos dogmáticos da fé, mostrando as influências dos vários períodos históricos em sua elaboração e compreensão. No mundo protestante, floresceu então a “teologia liberal”, tendo como expoentes o próprio Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Ernst Troeltsch e Adolf von Harnack. Essa corrente buscou traduzir para a sensibilidade moderna os conteúdos do cristianismo, preocupando-se, sobretudo, em tornar significativas as grandes categorias teológicas da fé cristã, tendendo a uma leitura ética do cristianismo (GIBELLINI, 2012, p. 13-20). As disciplinas que estudam a religião conheceram também um grande salto, com abordagens no campo da história das religiões, da história comparada das religiões, da sociologia e da antropologia da religião, da psicologia da religião, da fenomenologia da religião (FARIA, 2016; PASSOS; USARSKI, 2013). Uma diferença importante se estabeleceu então entre essas disciplinas, para as quais a explicação e a compreensão dos textos sagrados e das práticas religiosas não podiam influenciar seus intérpretes, e as do campo teológico, nas quais a inteligência da fé implica aquele que a elabora.

O mundo católico, apesar dos intentos de estabelecer um diálogo entre a razão moderna e a fé cristã, protagonizados pela Escola de Tübingen, com Johann Sebastian Drey e Johann Adam Möhler, no mundo alemão, Antonio Rosmini, no mundo italiano, entre outros, mostrou-se reticente e avesso à modernidade. Em parte, isso se deve aos atritos desencadeados, após a Revolução Francesa, entre Igreja e Estado e, em parte, às reiteradas condenações do magistério aos “erros modernos”, resumidos no *Silabo*, de Pio IX (1864). Os novos esforços realizados por Alfred Loisy e pelos pensadores próximos à sua proposta, identificados como

“modernistas”, foram condenados pelo decreto *Lamentabili*, do Santo Ofício, e a encíclica *Pascendi*, de Pio X, inviabilizando, na exegese e na dogmática católica, o acolhimento dos avanços da hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey. A elaboração de uma neoescolástica avessa à história impediu, nas décadas que se seguiram, toda tentativa de aproximação entre catolicismo e modernidade. Os esforços de Maurice Blondel, na filosofia, e Teilhard de Chardin, nas ciências naturais, entre outros, chocaram-se com um catolicismo intransigente, dogmático e apologético, incapaz de acolher os novos métodos da exegese histórico-crítica e de levar a sério a busca de significado dos conteúdos da fé para o sujeito moderno. Só a partir da renovação dos estudos teológicos, promovida pela teologia “querigmática”, no mundo germânico, pela escola de Fourvière (jesuíta) e do Saulchoir (dominicanos), que deram origem à “nouvelle théologie”, no mundo francófono, e da publicação, por Pio XII, da *Divino Afflante Spiritu*, acolhendo os novos métodos de estudos da Bíblia, elaborados pela exegese moderna, se conseguirá introduzir no mundo católico o diálogo com a razão moderna, que culminará no Vaticano II (GIBELLINI, 2012, p. 153-253).

b. O influxo de Heidegger na exegese e na teologia do século XX

Bultmann foi o primeiro exegeta (e teólogo) a utilizar sistematicamente em sua reflexão as contribuições da hermenêutica heideggeriana. Um dos temas que ele retomou da análise existencial do autor de *Ser e tempo* foi o da pré-compreensão. Sem ela, diz o exegeta alemão, os textos que lemos são mudos. Eles só falam se quem os ler os interrogar. Por isso, “não é possível eliminar a pré-compreensão. É preciso, pelo contrário, tornar-se consciente dela, colocá-la criticamente à prova na leitura do texto, questioná-la”. Não se trata de subjetivismo, mas de deixar o texto falar e decifrá-lo em sua objetividade. Existe um saber prévio e existencial de Deus, que se exprime na busca de sentido, autenticidade, felicidade. Este saber pode servir como pré-compreensão à leitura da Escritura. Não existe exegese sem pressupostos. Toda exegese exige uma compreensão prévia da coisa de que trata o texto bíblico (BULTMANN, 1977, p. 581. 804).

Além de valorizar metodologicamente a pré-compreensão, Bultmann elaborou uma leitura existencial e desmitologizada dos textos do Novo Testamento. Segundo ele, os textos bíblicos são marcados por uma imagem de mundo muito distinta da ciência moderna. O mito, diz ele, representa o mundo em três planos: céu, morada de Deus e dos anjos; terra, lugar da existência do ser humano; inferno, morada dos demônios. Nesta visão, o plano terrestre é aberto à intervenção do sobrenatural. Ora,

a ciência moderna e seu método de explicação do mundo não admite que forças sobrenaturais interfiram no plano terrestre. Como a mensagem do Novo Testamento é expressa nessa visão mítica, pois ela fala da encarnação de um ser preexistente, de sua morte expiatória, de sua ressurreição, de sua descida aos infernos, ascensão ao céu e retorno no final dos tempos, de uma escatologia dos acontecimentos finais, é necessário desmitologizá-la (BULTMANN, 1970, p. 118). Para que esta mensagem fale ao sujeito moderno, ela deve ser reinterpretada. Esta é a tarefa da hermenêutica: dar uma interpretação antropológica e existencial dos enunciados do Novo Testamento, de modo que, para além de toda representação mítica, a palavra escatológica que eles veiculam possa se tornar evidente, ou seja, decisiva e definitiva.

A desmitologização proposta por Bultmann visa à redescoberta da atualidade permanente da Palavra divina, que em sua expressão mais elementar é querigma, ou seja, apelo à decisão. Acolhê-la significa compreender a si mesmo de modo radicalmente novo. Portanto, crer não é aderir a algo misterioso e incompreensível, mas compreender a si mesmo, dar-se conta de que não se pertence ao mundo, enquanto espaço de caducidade, pecado e morte, mas ao mundo do Deus da vida, que é a verdade da própria existência. A revelação divina supõe seu acolhimento na fé. Só ela torna possível falar de Deus. Falamos, portanto, de Deus “na medida em que falamos de sua palavra a nós dirigida, de sua ação a nós dirigida”. Ora, esse falar de Deus significa ao mesmo tempo falar do ser humano. Retomando o par heideggeriano: existência inautêntica – existência autêntica, Bultmann afirma que a existência inautêntica é o pecado, a vida fracassada, o fechamento ao futuro, e seu contrário é a fé, a liberdade frente ao mundo, o abandono radical a Deus, a nova compreensão de si. Como passar de uma à outra? Através da fé, que é escuta ao anúncio da Palavra divina. É esta Palavra que tem poder, que é eficaz, diretriz a ser seguida, ordem a ser observada (BULTMANN, 1977, p. 45, 299, 698). Ela interpela, pois é apelo dirigido à consciência do ser humano. É apelo decisivo e quem o ouve chega à verdade de sua existência.

Na teologia católica, Karl Rahner foi um dos primeiros a assimilar alguns elementos da hermenêutica heideggeriana. Sua tese de doutorado em filosofia foi rejeitada porque um dos membros do júri a considerava “demasiado inspirada em Heidegger” (RAHNER; KRAUS, 1986, p. 76). O jovem Rahner buscava, no entanto, uma síntese filosófico-religiosa fiel à tradição e, ao mesmo tempo, atenta aos princípios e aos problemas da reflexão filosófica de seu tempo. Todo seu esforço foi o de propor uma “teologia antropológica”, que pudesse de novo falar a seus contemporâneos. Para isso, ele elaborou um método, baseado na filosofia

transcendental de Kant, mas ultrapassando a horizontalidade kantiana do saber científico com validade universal, para abri-lo à verticalidade de uma metafísica acolhedora da infinitude do mistério. Rahner aplica seu método à reflexão sobre a graça, a partir da doutrina do “existencial sobrenatural”. Ele entende o termo “existencial”, retomado de *Ser e tempo*, em sua acepção formal de determinação do ser do ser humano. O vocábulo “sobrenatural” remete à graça enquanto “realidade que é dada sempre e por toda a parte no centro mais profundo da existência humana [...] à maneira de oferta, à maneira de aceitação ou de recusa, de tal modo que o ser humano jamais pode escapar desta característica transcendental de sua essência” (RAHNER, 1974, p. 28). Esta abertura radical à Transcendência é abertura ao mistério santo da proximidade de um Deus que se revela e se comunica ao ser humano. Como oferta, a graça está sempre presente no centro da existência humana. Esta concepção de graça leva à elaboração da tese do cristianismo “anônimo” e a um conceito de revelação que dá valor salvífico às outras religiões. Rahner advoga a “reviravolta” antropológico-transcendental como “necessária a toda a teologia” (RAHNER, 1967, p. 59). Sua reflexão foi fundamental ao diálogo entre catolicismo e sujeito moderno, interrompido com a crise modernista.

c. O impacto de Gadamer e Ricoeur na exegese e na teologia do século XX

Apesar da obra *Verdade e método*, de Gadamer, ter sido publicada só em 1960, o retorno às questões epistemológicas, no âmbito da hermenêutica teológica, já tinha sido antecipado por Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling, dois grandes expoentes das novas tendências que marcaram a hermenêutica a partir da década de 50”. Segundo Fuchs, “o problema hermenêutico manifesta-se no concreto esforço de tradução dos textos”. A teologia, diz ele, reflete sobre a revelação de Deus, que só chega até nós na forma de texto escrito, o qual, por sua vez, precisa ser traduzido, interpretado e compreendido para ser comunicado e anunciado. A hermenêutica nasce daí. Com esse ponto de partida, o autor propõe um “princípio hermenêutico” que dê início à compreensão dos textos. Esse princípio, diz ele, deve ser “neutro” e, no caso dos textos do Novo Testamento, não pode, por um lado, pressupor a fé, pois isso inviabilizaria sua compreensão científica, e, por outro, não pode excluí-la, pois tais textos apelam à fé. Trata-se de um princípio que se identifica com a pergunta prática por si mesmo, pela problematicidade e o fundamento da existência. É do interior dessa pergunta que se escuta o texto. Intérprete e texto formam, por isso, um círculo

hermenêutico, no qual o intérprete não é o único sujeito, pois deve deixar-se conduzir e interpelar pelo texto. Com relação ao texto bíblico, a pergunta que o intérprete traz permanece, mas é esclarecida com a pergunta que Deus lhe faz. De fato, na Bíblia é Deus quem toma a palavra, e sua palavra realiza o que diz. Ela é evento que concede a permissão para a graça, para a liberdade, para o tempo escatológico do amor. A fé é resposta a essa palavra. Ela se nutre da linguagem do Novo Testamento e tende à pregação e à confissão. A hermenêutica teológica é a “teoria (ou doutrina) da linguagem da fé”. Mais que centrar-se no querigma, como Bultmann, Fuchs busca recuperar as palavras de Jesus e sua linguagem como palavra e linguagem de Deus, dando relevância teológica ao Jesus histórico. O cristianismo primitivo, diz ele, dá lugar ao texto do Novo Testamento, que é uma nova linguagem e expressa uma nova compreensão da existência, tornando-se um manual de hermenêutica, pois “nos ensina a linguagem da fé e nos incita a adotá-la para que possamos entrar em familiaridade com Deus” (FUCHS, 1974, p. 117, 171, 136, 198).

Ebeling também oferece suas primeiras contribuições à hermenêutica teológica nos anos 50. Para ele, a hermenêutica teológica não é apenas uma metodologia da exegese, mas uma tarefa de toda a teologia. Ela é uma doutrina do compreender, e enquanto tal configura-se como doutrina da palavra, já que o compreender se articula em linguagem e palavras. Em teologia, a hermenêutica é “doutrina da Palavra de Deus” (EBELING, 1974, p. 172). Como Fuchs, Ebeling revaloriza o Jesus histórico. Segundo ele, foi em Jesus que Deus falou à humanidade, tornando-se compreensível. Mais que o termo querigma, ele prefere a expressão “evento-da-palavra”, pois ela mantém em estreita relação a palavra de Jesus e a palavra da Igreja. A teologia hermenêutica exige responsabilidade e representa uma tarefa de teologia fundamental. De fato, a teologia cristã pressupõe um evento-da-palavra, que foi registrado num texto, que autoriza o seu anúncio e o torna possível, de novo, como evento-da-palavra. A hermenêutica está ao serviço da teologia. Ela deve fazer com que o originário evento-da-palavra conserve aberta toda a sua potência hermenêutica diante da existência, para que a palavra da pregação aconteça de novo. Em sua reflexão sobre a relação entre história e dogma, Ebeling afirma que mais que buscar a origem de um texto é necessário olhar para onde ele aponta. Quanto à teologia dogmática, sua função é tornar os enunciados teológicos compreensíveis no presente. Ao fazer isso, ela “acerta seu alvo”, uma vez que as disciplinas históricas buscam mostrar o que aconteceu, enquanto a teologia dogmática afirma “assim é” (EBELING, 1972, p. 44). O trabalho da hermenêutica é o de unificar as duas tarefas da teologia: a histórica e a dogmática. Para isso, é necessário elaborar uma teoria geral

da linguagem que torne possível a compreensão e o entendimento, despertando confiança e trazendo paz e liberdade. Quatro são as características dessa teoria, segundo ele: autorização, responsabilidade, exigência de compreensão e entendimento. Na teologia esses conceitos se traduzem da seguinte maneira: o que *autoriza* a linguagem da fé? A experiência. A fé, por sua vez, faz germinar a linguagem da fé. Essa linguagem é *responsável* quando diz palavras para as situações de cada tempo e lugar. Ela fala de Deus e introduz um contexto feito de conhecimento de Deus, de si mesmo e do mundo. Ela deve, enfim, tender ao *entendimento* e assinalar um caminho de paz. Essa teoria geral da linguagem teológica configura-se como um diagnóstico e uma terapia dos distúrbios da linguagem da fé e da própria teologia em sua função comunicativa.

Fuchs e Ebeling marcaram muitos exegetas e teólogos a partir dos anos 60. No mundo católico, Edward Schillebeeckx percebe, após o Concílio Vaticano II, o déficit de uma teoria hermenêutica no seio da teologia católica. Segundo ele, a interpretação diz respeito à experiência em duas vertentes: a do texto a ser interpretado, que já é interpretação de uma história vivida e contém uma experiência vivida e interpretada; e a do intérprete e da comunidade interpretante, que o lê em outro contexto e com outra experiência. Ora, para se transmitir uma experiência (a dos textos bíblicos), é necessário que ela seja compreensível, e isso não é mais evidente num mundo secularizado. É possível, porém, segundo ele, identificar na autocompreensão secular uma abertura ao mistério da vida e da realidade. As asserções da fé e os enunciados teológicos devem estar em condições de iluminar a experiência e possuir “um significado mundanamente inteligível e, nesta perspectiva, um ‘significado secular’”. Para isso, é necessário fazer a correlação entre experiência e fé. O método de correlação articula a busca de sentido (experiência), que é a pergunta vital humana, que explica nossas “experiências de contraste” com a dura realidade, e constitui a “pré-compreensão universal do Evangelho”; e a convicção ou a acolhida do significado dado pela revelação cristã, que é uma resposta cristã no plano teórico e prático (fé). Schillebeeckx formula assim seu método hermenêutico: “o ser humano é posto no mundo e, apesar dos pesares, procura sentido, faz uma pergunta”. Sua resposta, dada inicialmente na práxis, é “identificada”, pela fé cristã e à luz da revelação, como a manifestação da “superabundância de sentido contida no sentido que o próprio ser humano descobriu no mundo” em Cristo. Essa hermenêutica da experiência se prolonga numa hermenêutica da práxis, que se traduz no esforço por “humanizar o mundo, sem perder de vista o éschaton” (SCHILLEBEECKX, 1975, p. 41, 102, 141-142, 219).

Nas décadas seguintes, Gadamer e Ricoeur terão grande impacto na exegese e na teologia, como se pode ver nos projetos teológicos de David Tracy e de Claude Geffré. Tracy tem clareza da importância do método em teologia, tendo estudado Lonergan e assimilado elementos do método da correlação de Tillich, numa perspectiva hermenêutica, em diálogo com Gadamer e Ricoeur. Ele é um dos teóricos da “teologia pública”, entendendo o termo “público” em vários sentidos: 1. o discurso teológico não é esotérico, ou seja, acessível só a um grupo de iniciados, mas deve ter sua “publicidade” assegurada além de poder se justificar; 2. os distintos “públicos” com os quais e para os quais o discurso é feito, com suas disciplinas específicas: o público Igreja, assumido pela teologia sistemática; público academia, elaborado pela teologia fundamental; o público sociedade, proposto pela teologia prática. Outra de suas preocupações é pôr em relação a teologia cristã e a cultura do pluralismo. Segundo ele, a teologia tradicional aceita sem discutir a autoridade da tradição e tende a repeti-la. Ora, a repetição não é uma autêntica *traditio*. Uma teologia não ideológica interpreta, media e traduz o significado da verdade da tradição nos diferentes contextos plurais em que é feita. Ela é diálogo e “conversação”, interpretação. “Toda vez que agimos, deliberamos, compreendemos e até fazemos experiência”, diz Tracy, “nós interpretamos. Compreender é interpretar”. Ele propõe também uma teoria dos clássicos, signos, textos, pessoas que, segundo ele, têm uma reserva de sentido para todos, como o mostra a história das interpretações, que é a história de uma conversação. “Conversar com um texto clássico é encontrar-se a si mesmo a lidar com questões e respostas dignas de um espírito livre” (TRACY, 1987, p. 9, 20). O diálogo a ser empreendido em contexto religioso pluralista abre espaço a outras histórias, que a narração ocidental marginalizou ou encobriu: a dos pobres e oprimidos, feita pela teologia da libertação; a da escravidão e dos negros, resgatada pela *black theology*; a da inferioridade e subordinação das mulheres, elaborada pela teologia feminista. Os clássicos religiosos referem-se à “Realidade última”. Sua leitura abre uma rede de correlações, a serem tomadas em “imaginação analógica”, que sabe colher nos textos e nas histórias que eles narram as semelhanças e dessemelhanças, as semelhanças-na-diferença, captando as diferenças não como ameaça, mas como nova possibilidade de compreensão e ação. Na “conversação o conflito, o confronto e o argumento podem se tornar possibilidades libertadoras” (TRACY, 1981, p. 449).

Claude Geffré, teólogo francês, é uma das principais referências da teologia hermenêutica contemporânea. Segundo ele, a interpretação é um “risco”, em dois sentidos, como perigo de distorção e de erro no ato interpretativo, e como audácia e

lucidez necessárias para uma interpretação criativa. A tarefa atual da teologia é a de uma “correlação crítica e mútua entre a interpretação da tradição cristã e a interpretação da nossa experiência contemporânea”. Para isso, é preciso passar da teologia como saber à teologia como hermenêutica. Frente às teologias “autoritárias”, que não têm mais lugar no mundo pluralista em que vivemos, diz Geffré, “impõe-se uma nova compreensão da teologia, vista como hermenêutica atualizadora da Palavra de Deus” (GEFFRÉ, 1983, p. 9, 24). A passagem de uma compreensão metafísica a uma compreensão histórica da realidade deve ter efeitos sobre o fazer teológico. “A teologia tende a se compreender não mais simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus” (GEFFRÉ, 2002, p. 14). O ponto de partida da razão hermenêutica é o “mundo do texto”, mas sem renunciar ao alcance ontológico dos enunciados teológicos. Quem fala de texto fala de comentário, o que implica um processo quase infinito de interpretação. Isso não significa renunciar à verdade, mas reconhecer que há uma distância entre a posse sempre relativa da verdade no plano humano e o fato de que ela aponta para uma verdade inacessível, que coincide com a realidade do mistério divino. A teologia hermenêutica não se reduz à interpretação dos textos bíblicos. Ela deve se debruçar também sobre os textos da tradição, que é a atualização da mensagem originária. Para isso, é necessário interpretar a própria realidade de quem interpreta, pois as questões levantadas aí não são necessariamente as que viram se firmar as afirmações da tradição. No fundo, trata-se de realizar continuamente o círculo hermenêutico entre “mundo do texto”, seja ele o das Escrituras seja o da tradição, e “mundo do leitor”, em permanente mudança.

3. Um novo “tournant” hermenêutico da teologia?

O percurso feito até aqui mostra o grande esforço feito nos dois últimos séculos para tornar a proposta religiosa do cristianismo significativa e relevante para o sujeito moderno e, nas últimas décadas, para o indivíduo pós-moderno. Por um lado, esse esforço, de caráter epistemológico, buscou conferir cientificidade aos estudos do fenômeno religioso em geral e do cristianismo em particular. Tidos, por certas tendências iluministas e positivistas dos séculos XVIII e XIX, como “mito”, que por sua vez eram entendidos como linguagem ingênua, não científica e supersticiosa, os textos, práticas e visões religiosos foram, nesse período, objeto de estudos científicos. A oposição, estabelecida por Dilthey, entre explicar e compreender

deixou marcas profundas nesse processo, uma vez que, dentre os critérios de cientificidade estava o da isenção do pesquisador. Muitas disciplinas surgidas no âmbito dos “estudos de religião”, advogavam para si essa isenção, muitas vezes aproximada da epistemologia das ciências da explicação. O domínio da teologia, por sua vez, foi identificado com as ciências da compreensão, pelo fato de não renunciarem à convicção, proveniente da fé, e constitutiva de sua epistemologia. Por outro lado, além de ganharem certa cidadania no mundo das ciências, os estudos de religião e a teologia conseguiram dar novo significado aos conteúdos dos fenômenos religiosos estudados, como também à fé cristã. Pode-se dizer que as etapas de desenvolvimento da hermenêutica acima retraçadas são um testemunho criativo do grande esforço por conferir sentido e relevância à religião em geral, com seus símbolos, ritos e práticas, e ao cristianismo, em particular. Esse esforço produziu frutos, tanto no âmbito da pesquisa e da reflexão quanto no das práticas de fé.

As teorias hermenêuticas abordadas neste estudo foram, em grande parte, elaboradas em contexto europeu, numa sociedade que se secularizava e relegava a convicção religiosa à esfera privada, anunciando a “morte de Deus” e o desaparecimento inevitável da religião. Enquanto tal, o surgimento da hermenêutica moderna não está associado ao esforço por conferir sentido e relevância à religião ou ao cristianismo, mas ao intento por dar cidadania ao amplo campo das ciências humanas. Sua apropriação, pela exegese e pela teologia cristãs, conferiu a estas últimas certo lugar no mundo das humanidades, além de ressemantizar e dar sentido e relevância à fé cristã.

Todo esse processo tornou possível um diálogo fecundo entre cristianismo e sujeito ou razão moderna. Várias figuras do ser e do agir cristão emergiram dessas hermenêuticas, conferindo às Igrejas cristãs uma função, mesmo que relegada à esfera privada. A secularização não atingiu, porém, os demais países e continentes da mesma forma que na Europa. A religião nas Américas, na África, na Ásia e na Oceania continuam moldando as vidas de muitos homens e mulheres, e, em geral, é uma religião ainda marcada por um imaginário pré-moderno. No caso específico do Brasil, nas últimas décadas, pode-se perceber, com certa clareza, uma espécie de “conflito de interpretações” entre, de um lado, uma hermenêutica herdeira de todo o processo de diálogo entre cristianismo e razão moderna e pós-moderna e, de outro, uma hermenêutica de tipo fundamentalista, baseada em leituras tidas como “não científicas” dos textos e da tradição cristã. O mundo pentecostal evangélico e católico, sobretudo, foi o mais impactado por essas leituras, embora também certos grupos, mais passíveis dos efeitos da secularização, tenham promovido um

presumido retorno aos “verdadeiros valores da fé e da existência cristã”, recorrendo para isso a um imaginário que mescla magia e misticismo, ressemantizando figuras de um passado cristão.

O “conflito de interpretações” atualmente em curso no seio do cristianismo brasileiro, mas também mundial, pois encontra-se, sob várias formas, em muitos outros contextos, opõe “hermenêuticas rivais”, como bem analisou Ricoeur em seus estudos sobre os símbolos (RICOEUR, 1969, p. 313s). No caso analisado por ele, porém, o conflito se dava entre leituras fenomenológicas e leituras psicanalíticas sobre os símbolos, a primeira voltada à arqueologia e a segunda à escatologia, ambas nascidas no bojo da razão moderna. Atualmente, o conflito se dá entre uma pretensa hermenêutica da “primeira ingenuidade” e uma hermenêutica que passou pelo crivo da razão moderna e busca uma “segunda ingenuidade”. Ricoeur, em sua teoria do símbolo, mostra que, mais que opor as hermenêuticas, é necessário fazê-las trabalhar juntas, ou seja, articular o arqueológico e o escatológico. Ele insiste também no caráter inesgotável de doação de sentido presente no símbolo, que “dá a pensar”. Embora o filósofo francês não acredite num retorno à “primeira ingenuidade”, talvez, a grande tarefa hoje da hermenêutica teológica no Brasil seja a de tornar fecundo o atual conflito que as opõe. Mais que as opor, é importante ajudá-las a trabalhar juntas, corrigindo-se, fecundando-se mutuamente. Em parte, o recurso ao imaginário mágico, pré-moderno, pode corrigir certas distorções de uma hermenêutica que parece eliminar toda doação de sentido proveniente da linguagem religiosa, seu caráter misterioso, inapreensível totalmente pela razão conceitual. Em parte, o recurso à crítica da razão moderna e pós-moderna pode ajudar as leituras pré-modernas a não se deixarem manipular por interesses ideológicos.

Toda a tarefa, no fundo, é a de um discernimento, que ajude essas hermenêuticas rivais a se sentarem na mesma mesa, para um diálogo que pode, em certos momentos, ser difícil, mas que, provavelmente, é a única possibilidade para fazê-las avançarem na busca comum, que é estar ao serviço da inteligência de uma fé que se faça servidora da Palavra revelada. No fundo, trata-se de um novo “tournant”, que aceite dar um passo atrás, para poder fazer avançar para frente.

Referências

BULTMANN, R. *Credere e comprendere* (4 vols. 1933-1965). Brescia: Queriniana, 1977.

BULTMANN, R. *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*. Brescia: Queriniana, 1970.

DE MORI, G. Paradigmas do estudo da religião: as contribuições de Jean Greisch. *Horizonte. Revista de estudos de teologia e ciências da religião*, v. 17, n. 53, p. 615-650, 2019.

DIAS, C. M. Leituras e hermenêutica. In: AGOSTINI, L.; DE MORI, G. (Org.). *Theologica latinoamericana*. Enciclopédia Digital. Eixo Teologia Bíblica. Belo Horizonte: FAJE, 2015. http://theologicalatinoamericana.com/?p=439#_Toc390878399. Acesso em: 20 maio 2020.

DILTHEY, W. *Ermeneutica e religione*. Bologna: Patron, 1970.

EBELING, G. *Parola e fede*. Milano: Bompiani, 1974.

EBELING, G. *Teologia e annuncio*. Roma: Citta Nuova, 1972.

FARIA, P. A. C. *Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro em diálogo com Paul Ricoeur*. Belo Horizonte: FAJE, 2016.

FUCHS, E. *Ermeneutica*. Milão: Celuc, 1974.

GADAMER, H. G. *Verità e método*. Milão: Fratelli Fabri, 1972.

GEFFRÉ, C. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1983.

GEFFRÉ, C. *Credere e interpretare*. La svolta ermeneutica della teologia (2001). Brescia: Queriniana, 2002.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. Edição atualizada com apêndice. São Paulo: Loyola, 2012.

GUSDORF, G. *Les origines de l'herméneutique*. Paris: Payot, 1988

GREISCH, J. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. L'invention de la philosophie de la religion. Tome III. Vers um paradigma herméneutique. Paris: Cerf, 2004.

HEIDEGGER, M. *L'être et le temps*. Paris: Gallimard, 1964.

PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PIO IX. Sílabo. En DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2013, p. 632-641.

RAHNER, K. *La grazia come centro dell'esistenza umana*. Roma: Paoline, 1974.

RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. Roma: Paoline, 1967.

RAHNER, K; KRAUSS, M. *La fatica di credere*. M. Krauss a colloquio con K. Rahner. Milano: San Paolo, 1986.

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés, 1989.

SCHILLEBEECKX, E. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (1972). Roma: Paoline, 1975.

SCHLEIERMACHER, E. *Hermeneutik*. Nach der Handschriften neu hrsg. Von H. Kimmerle; Heidelberg: Carl Winter, 1959.

THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.

TRACY, D. *Plurality and Ambiguity*. Hermeneutics, Religion and Church. San Francisco: Harper and Row, 1987.

TRACY, D. *The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York: Crossrad, 1981.

RECEBIDO: 29/07/2020
APROVADO: 12/11/2020

RECEIVED: 07/29/2020
APPROVED: 11/12/2020