

A Leitura Canónica do texto bíblico à luz de seu *medium hermeneuticum* e de seu escopo soteriológico

LUÍS HENRIQUE ELOY E SILVA

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte

Não resta dúvida de que a busca pelo sentido teológico do texto bíblico nasceu do confronto com a imposição dos métodos histórico-críticos para os quais a fundamentação científica bastaria a si mesma, sem a necessidade da tradição eclesial e muito menos da fé como pressuposto *sine qua non*. No entanto, como se verificou, a perspectiva meramente histórico-crítica, de um lado, tornou-se demasiado arqueológica, fechada e secularizada, pondo em xeque a dimensão fundante dos textos que é a intervenção divina na história humana; e, de outro, ela desestruturou as bases consideradas históricas dos próprios textos, já que em muitos casos não foram passível de atestação arqueológica ou histórica muitas das referências feitas em âmbito intratextual.

Contextos remoto e próximo

Como o convite a se retomar a “leitura teológica” do texto bíblico em âmbito exegético teve em Bento XVI seu arauto, durante o Sínodo do qual

resultou a *Verbum Domini*, é preciso também recordar que, no contexto da elaboração do documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, onde o tema já havia sido tratado de relance, ali também ele se encontrava. De fato, na qualidade de prefeito da Congregação para a Doutrina da fé e presidente da Pontifícia Comissão Bíblica foi ele quem coordenou os trabalhos do grupo de cujo estudo resultou o referido documento. Em outras palavras, a inquietação compartilhada por ele na aula sinodal sobre a relação entre exegese e teologia, no dia 14 de outubro de 2008, na verdade já havia sido posta, em algumas ocasiões precedentes¹.

A primeira vez em que a questão foi posta, remonta à década de oitenta, quando a Pontifícia Comissão Bíblica, sob sua presidência, elaborou o documento *Bíblia e Cristologia*². Já ali, na introdução, ficava clara a aproximação em referência ao “cânon da Escritura” como base (n. 912) e, na mesma linha, e mais explícita ainda, na segunda parte, em referência a “O testemunho global da Sagrada Escritura sobre Cristo” (n. 991). Naquela ocasião, por opção, o texto não discutiu temas exegéticos, mas propôs-se a oferecer sínteses de teologia e de metodologia bíblica relativas às questões cristológicas levantadas³.

A segunda vez em que a questão volta à baila, remonta a 1988, em Nova Iorque, quando o cardeal Ratzinger profere sua “Erasmus Lecture”, na Igreja Luterana de Saint Peter, em Nova Iorque, manifestando explicitamente sua inquietação com os resultados do método diacrónico⁴.

¹ Aqui nos referiremos a três, mesmo sabendo que o tema se tornou recorrente em outras falas do cardeal Ratzinger, como se pode perceber em seu discurso de investidura como doutor “honoris causa” da Universidade de Navarra, e ao qual haveremos de voltar mais adiante. Cf. Joseph RATZINGER, «Discurso de investidura como Doctor “honoris causa” en la Universidad de Navarra», *Scripta Theologica* 30 (1998) 387-393.

² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *De Sacra Scriptura et Christologia, Enchiridion Biblicum*, 909-1039.

³ Posteriormente, ao escrever a obra *Jesus de Nazaré*, Ratzinger retomará claramente este pano de fundo quando dirá: “Mas o que é que pode significar a fé em Jesus Cristo, o Filho do Deus vivo, se o homem Jesus foi totalmente diferente daquele que os evangelistas representam e daquele que a Igreja, partindo dos Evangelhos, anuncia?”. Cf. Joseph RATZINGER/BENTO XVI, *Jesus de Nazaré, primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*, São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007, p. 9.

⁴ Valer-nos-emos, aqui, do texto publicado, em português, em 1996. Cf. Joseph RATZINGER, «Interpretação Bíblica em crise: sobre a questão dos fundamentos e abordagem da exegese hoje», in Ignace DE LA POTTERIE (org.), *Exegese Cristã hoje*, Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 111-140.

Segundo ele, ao expressar-se naquela ocasião, os métodos histórico-críticos com o uso de uma metodologia que prometia objetividade estrita por um momento nos pôs diante da possibilidade de “ouvir de novo a voz clara e inequívoca da mensagem original de Jesus”⁵ ou ao menos suscitou tal expectativa. No entanto, não é o que ocorreu: “as várias teorias aumentaram, se multiplicaram, se separaram e se tornaram um verdadeira cerca bloqueando o acesso à Bíblia para todos os não iniciados”⁶. Por sua vez, os iniciados, já não realizavam mais o que se poderia chamar de autêntica leitura da Bíblia, mas uma “dissecação”, uma espécie de “autópsia histórica”⁷ devido ao ponto a que chegara a metodologia analítica.

Em suas palavras: “agora, a uma certa distância, para sua surpresa o observador verifica que estas interpretações, que se supunham tão estritamente científicas e exclusivamente ‘históricas’, refletem mais seu próprio espírito dominante do que o espírito de tempos há muitos passados”⁸.

Além disso, por se tratar de um método eminentemente histórico e crítico e, portanto, em sua essência imanentista, a fé não seria mais necessária. De fato, a partir do momento em que se trata de um método científico com princípios objetivos, se questionava porque não poderia ser adotado por qualquer um que se lhe submetesse criteriosamente, independentemente da fé ou da pertença a uma comunidade de fé. Daí, surgiu, a reação de teólogos que, precavidos ante tal rumo, partiram em busca de uma teologia que fosse tão independente quanto possível da exegese, já que um dos lados da moeda da exegese que é o de buscar o sentido original do texto estava sendo perseguido, mas o mesmo não ocorre com o outro lado: o da atualização do texto para o mundo de hoje.

Era preciso, então, resgatar a exegese em sua qualidade de disciplina teológica, mas não somente do ponto de vista formal, porque já o era, mas desde o ponto de vista factual, no sentido de se tornar de fato “leitura teológica” da Escritura enquanto expressão da “*fides quaerens intellectum*”, sem reduzir-se somente a um estudo científico de textos antigos. Sendo assim, lê-se já em 1991, em um artigo de A. Vanhoye, naquela ocasião secretário da Pontifícia Comissão Bíblica, que a “abordagem canónica” à Escritura

⁵ Joseph RATZINGER, «Interpretação Bíblica em crise», p. 112.

⁶ Joseph RATZINGER, «Interpretação Bíblica em crise», p. 112.

⁷ Expressão de Kästner citada por Joseph RATZINGER, «Interpretação Bíblica em crise», p. 114.

⁸ Joseph RATZINGER, «Interpretação Bíblica em crise», p. 120.

corresponderia a uma resposta concreta à busca de se ler teologicamente a Bíblia⁹. De fato, o documento da Pontifícia Comissão Bíblica: *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, publicado dois anos após o artigo de Vanhoye, ao falar dos vários métodos de leitura bíblica incluirá entre aqueles baseados na tradição, a abordagem canónica¹⁰.

Quase vinte anos depois de o documento da Pontifícia Comissão Bíblica (1993) vir à luz, em sua obra *Jesus de Nazaré*, Ratzinger retoma o discurso referindo-se à necessidade da realização da leitura teológica do texto bíblico chamando-a de “exegese canónica”. E justifica que o objetivo da mencionada exegese é o de ler os textos particulares da Bíblia em sua totalidade e que isso se trata de “uma dimensão essencial da explicação, que não está em contradição com o método histórico-crítico, mas que de um modo orgânico o desenvolve e lhe permite tornar-se autêntica teologia”¹¹. De forma semelhante, ao tomar a palavra no Sínodo sobre a Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja, o pontífice retomou o discurso preocupando-se, naquele momento, em pôr em foco a unidade entre exegese e teologia, usando uma vez mais o termo “exegese canónica”¹².

Pressuposto terminológico

Nota-se, neste breve percurso, cujo eixo vinculante é a figura do cardeal Ratzinger, o seguinte: Mesmo diante do uso sistemático da expressão “abordagem canónica” no documento da Pontifícia Comissão Bíblica, ele usa a expressão “exegese canónica”. No mesmo campo semântico, encontraremos autores que se referem à referida aproximação metodológica como “leitura canónica”¹³. Sanders, por sua vez, prefere a expressão “canonical criticism”. Possuem estas expressões o mesmo significado?

⁹ Cf. Albert VANHOYE, «Esegesi biblica e teologia: la questione dei metodi», *Seminarium* 31:2 (1991) 267-278.

¹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, I.C.1.

¹¹ Joseph RATZINGER/BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, p. 15.

¹² Luís Henrique ELOY E SILVA, «O Sentido Teológico do Texto Bíblico: releitura e horizontes da intervenção de Bento XVI durante o Sínodo sobre a Palavra na Vida e na Missão da Igreja», *Horizonte Teológico* 18:2 (2010) 9-27.

¹³ Silvio BARBAGLIA, *Il digiuno di Gesù all'ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier*, Assisi: Cittadella Editrice, 2011, onde o autor se propõe a fazer uma “leitura canónica” da páscoa de Cristo.

O termo “abordagem canónica” usado por Childs propagou-se mundo afora. O exegeta americano adotou tal expressão partindo do pressuposto de que um texto não poderia ser interpretado como perícopo isolada, mas em consonância com o conjunto dos livros canónicos considerados como “Escritura sagrada”¹⁴.

De outra parte, James A Sanders, outro exegeta americano, cunhou o termo “criticismo canónico”¹⁵. Ele pôs a questão, em termos canónicos, se a Torá terminaria realmente com o livro do Deuteronomio ou com Josué. Do ponto de vista do método histórico crítico, a história das tradições e a crítica das formas haviam recuperado a linha da história original cujo ápice se encontraria na entrada de Israel em Canaã. Já a crítica da redação indicara que a edição final da Torá havia sido completada pelo editor sacerdotal na Babilónia do VI séc. Por sua vez, o criticismo canónico – que entende o cânon como um processo – partindo dos resultados da crítica da redação, retém que a Torá, enquanto grupo de livros listados como tais e, portanto, em forma de cânon, re-significou as tradições internas neles contidas. A partir de tal perspectiva é que se entende que aos exilados na Babilónia, que haviam perdido a terra, a Torá ofereceu a possibilidade da releitura de tradições em perspectiva futura. Posteriormente, porque não era mais necessário, o foco deixa de ser a terra, sendo substituído pela Lei e mais uma vez a Torá exercerá seu papel de *medium* de releitura. Com efeito, se Israel havia perdido a terra, com a Lei isso não aconteceria¹⁶. Daí, a compreensão de que a aproximação ao texto como canónico, sem negar o valor da investigação crítico-diacrónica, busca entender como um texto bíblico é normativo dentro de uma interpretação religiosa, e como o contexto de uma tradição antiga funciona como uma arena dentro da qual algumas questões são postas e respondidas¹⁷.

Childs, por sua vez, cuja compreensão do cânon não é processual como a de Sanders, mas final e, portanto, enquanto lista concluída, rejeita o termo “criticismo canónico”. Seu foco não é o processo da interpretação, mas

¹⁴ Brevard S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 82.

¹⁵ James A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress, 1972.

¹⁶ Mary C. CALLAWAY, «Canonical Criticism», pp. 145-146.

¹⁷ Gerald T. SHEPHARD, «Canonical Criticism», in David Noel FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday, 1992, p. 862.

a forma teológica do texto. Nota-se que sua ênfase não está na compreensão do termo “criticismo”, como dá a entender o paradigma de Sanders. Ao rejeitar o termo criticismo, que em si poderia trazer a ideia de aproximação diacrônica e cair nas teias de uma tendência meramente historicista, ele mantém o termo “abordagem” e centraliza-se na compreensão do termo “cânon” para enfatizar que o processo da interpretação religiosa, realizado por uma comunidade de fé histórica, deixa suas marcas nos textos literários que não continuaram a evoluir. Após fixados, tornam-se interpretação normativa acerca dos eventos dos quais foram testemunha¹⁸.

Embora Childs e Sanders sejam os mais conhecidos mundialmente pelo antagonismo hermenêutico no que tange ao cânon como elemento fixado ou em processo, a terminologia não se reduz somente à posição assumida por eles. R. Rendtorff, por exemplo, usa a expressão “Kompositionsgeschichte”; G. Shephard opta por “Canon-contextual analysis” e B.M. Levinson prefere utilizar a expressão “inner-biblical approach” para não citar outros autores¹⁹.

Diante de tal terminologia diversificada, pergunta-se: tratar-se-ia somente de um problema de linguagem já que os termos, embora ditos diversamente, se refeririam ao mesmo objeto?

A questão não pode ser respondida de forma unívoca, pois quando se inicia a leitura dos autores supracitados, logo se conclui que não há um percurso metodológico comum seguido por eles, particularmente quando usam o método a que se propuseram na compreensão de um determinado texto bíblico.

Por outro lado, tanto em Bento XVI quanto em outros autores, ao se referir ao termo “canónico”, nota-se que por detrás, existe uma questão mais séria e não tão fácil de ser abordada: a relação entre exegese e teologia ou, em outras palavras, como a maioria prefere dizer: o sentido teológico do texto bíblico²⁰ ou, ainda, como entender o papel assegurado à Sagrada

¹⁸ Brevard S. CHILDS, «Review of James Barr, Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism», *Interpretation* 38 (1984) 68.

¹⁹ Peter DUBOVSKÝ, «Leggere la Bibbia come unità», in Peter DUBOVSKÝ – Jean Pierre SONNET (ed.), *Ogni Scrittura è ispirata: nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, Roma: GBPress, Milano: San Paolo, pp. 267-268.

²⁰ Cf. Luís Henrique ELOY E SILVA, «O Sentido Teológico do Texto Bíblico», 10-15; a exortação pós-sinodal *Verbum Domini*, 34, a propósito, fala explicitamente de “exegese teológica”; Miguel Ángel TÁBET, «Che cos'è l'esegesi canonica», *Studi Cattolici*, 574 (2008) 820-825.

Escritura de “alma da teologia”. De fato, fica claro, em *Jesus de Nazaré*, que a “exegese canônica” equivale, para o autor, à “exegese teológica”²¹. E que se trate de uma questão séria e de grave tom pode-se perceber na atitude tomada por Bento XVI, sabedor lúcido do que significava o sôlio pontifício, ao se “expor”, escolhendo colocar-se como teólogo e não como voz magisterial na trilogia que escreveu sobre Jesus, mesmo depois de papa. De fato, se naquela ocasião da década de 80, no documento *Bíblia e Cristologia*, ao pôr-se o problema da separação entre Jesus da história e Cristo da fé, questionava-se se a elaboração da cristologia estava adequadamente fundamentada nos evangelhos, parecia que, agora, após vinte e três anos tornava-se necessário retomar e verificar mais uma vez a questão, tomando como ponto de partida o problema hermenêutico da leitura dos evangelhos, enquanto página testemunhal de Jesus.

Mas e com relação à terminologia? Qual adotar? Abordagem, exegese ou leitura? Embora possa parecer uma questão insignificante, não o é, pois da compreensão terminológica dependem os passos metodológicos que dela derivam. De fato, ao usar o termo abordagem e não outro, o texto do documento da Pontifícia Comissão Bíblica justifica que por abordagem, diversamente de um método exegético que possui procedimentos científicos colocados em ação para explicar os textos, entende-se a pesquisa orientada segundo um ponto de vista particular²². Sendo assim, é lícito perguntar: seria a abordagem canônica uma aproximação metodológico-analítica do texto, com passos definidos? Ou tratar-se-ia somente de um princípio cuja assunção fundamental vincula-se simplesmente ao fato de que o objeto material é o texto bíblico em si, sem relação com os elementos extra-textuais que regem o método histórico crítico como os possíveis contextos redacionais, sociais, religiosos, políticos e econômicos, já que o foco principal seria o “teológico”?

Se tal assunção é pertinente, o que estaria, então, em pauta? A determinação de passos que qualifiquem metodologicamente uma aproximação metodológica como “canônica” ou a pressuposição de que tal aproximação é feita a partir de uma comunidade de fé ou em função dela? Por outro lado, se o problema de fundo é a assim chamada “leitura teológica” do

²¹ Joseph RATZINGER/BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, p. 15.

²² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, B, nota 1.

texto bíblico, não bastaria seguir, segundo a necessidade da leitura analítica do texto, os passos e termos metodológicos já solidificados, tendo como pano de fundo a pertença a uma *traditio fidei* que recebeu o texto como inspirado e, portanto, o reverencia como canônico? Por estas e outras questões que poderiam ser ainda suscitadas, preferiremos aqui o uso do termo “leitura canônica” já que por leitura não se exclui nem a dimensão diacrônica de um método exegético, nem a dimensão “particular” da abordagem, neste caso “particular” por basear-se na Tradição.

A questão do Cânon

Também aqui a dificuldade terminológica é um dos temas²³. A propósito, já em 1979 Childs advertia que muito do que causava confusão acerca do problema do cânon devia-se à ausência de concordância quanto ao quesito terminologia²⁴. Todavia, como se pode notar na literatura sobre o tema, a discussão ainda permanece aberta²⁵: seria o termo o equivalente à Escritura? Diria respeito somente ao texto em seu estágio final ou em todo o seu processo? No caso da Igreja Católica, levar-se-iam em conta os livros usados pelos primeiros cristãos ou somente aqueles definidos oficialmente na lista canônica de Trento?

Em três dimensões podem se resumir as compreensões do termo cânon em seu aspeto semântico: exclusiva, inclusiva e intrínseca²⁶.

Por dimensão exclusiva entende-se o cânon enquanto realidade estática ou lista fechada de livros definidos como pertencentes a um *corpus*

²³ Henning G. REVENTLOW, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Erträge der Forschung Band 203, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983, pp. 125-137.

²⁴ Brevard S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979, p. 51.

²⁵ Cf. John GOLDINGAY, *Models for Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, pp. 85-197; Stephen B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, pp. 71-110; Eugene Ulrich, «The Notion and Definition of Canon», in Lee Martin McDONALD – James. A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, MA: Hendrickson, 2002, pp. 21-35; John C. PECKHAM, «The Canon and Biblical Authority: A Critical Comparison of Two Models of Canonicity», *Trinity Journal* 28:2 (2007) 229-249.

²⁶ Fazemos uso aqui do artigo de Michael J. KRUGER, «The Definition of the Term “Canon”: Exclusive or Multi-dimensional?», *Tyndale Bulletin* 63 (2012) 1-20, embora sua terminologia em inglês seja respetivamente: “exclusive”, “funcional” e “ontológico”. Diante de suas explicações optamos pela terminologia exclusiva, inclusiva e intrínseca.

aceito como inspirado pela comunidade eclesial²⁷. Desde o ponto de vista histórico, este processo teria ocorrido de forma natural passando da pregação apostólica ao *cânon escrito* e desse ao *cânon fixado* primeiramente com as decisões do Concílio de Laodiceia (séc. IV) e, posteriormente, com aquelas de Trento (séc. XVI)²⁸. À luz desta dimensão, o cânon não se identifica com a Escritura, pois ela já existia antes mesmo de seus livros serem listados como normativos ou não. Diante de tal atestação, no entanto, é oportuno argumentar o seguinte: Se os cristãos, desde os inícios da era apostólica, foram capazes de reconhecer textos como “Escritura”, significa também, em contraposição, que rejeitaram outros como não sendo “Escritura”. Se tal premissa argumentativa é verdadeira, então é preciso concluir igualmente a impossibilidade de se separar Escritura de cânon, pois ao se reconhecer um livro como Escritura, necessariamente significa aceitá-lo como parte da “lista” considerada como inspirada²⁹. Em outras palavras, assim que a comunidade eclesial começou a usar alguns livros como referenciais e a descartar outros, o processo da confecção do cânon enquanto lista teve início.

Em oposição à dimensão exclusiva coloca-se a inclusiva³⁰ ou funcional³¹, para a qual o termo cânon não se restringe a uma lista fechada final, mas vincula-se ao inteiro processo da formação do texto e por isso mesmo não se distingue da Escritura. Para os que assim o veem, não importa se se trata de uma lista fechada ou aberta, mas se possui a função – daí o nome *funcional* – de norma religiosa. Entre os que defendem esta dimensão encontram-se Childs e Sanders. Eles e os propositores da dimensão inclusiva ou funcional sustentam que ela é anterior à exclusiva, pois o cânon enquanto função (*norma normans*) precede o cânon enquanto forma (*norma normata*)³².

²⁷ A expressão teria sido cunhada por A. C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», *Studia Evangelica* 4 (1968) 452-461.

²⁸ Com Laodiceia, nasce, do ponto de vista formal, a compreensão de cânon bíblico, não como um mero catálogo de livros, mas enquanto lista de livros sagrados e Escritura inspirada.

²⁹ Michael J. KRUGER, «The Definition of the Term “Canon”», p. 6.

³⁰ Termo cunhado por Stephen B. CHAPMAN, «The Canon Debate, What it is and why it matters?», *Journal of Theological Interpretation* 4:2 (2010) 173-194.

³¹ Michael J. KRUGER, «The Definition of the Term “Canon”», p. 9.

³² SANDERS afirma: “Canon as *function* antedates canon as *shape*”. James A. SANDERS, «Canon», in David Noel FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday, 1992, p. 847.

A terceira dimensão – intrínseca ou ontológica – vincula-se à compreensão do cânon em si mesmo enquanto “livros dados por Deus” e o desvincula da “autoridade eclesial” em função da “autoridade divina”. Neste sentido, o cânon precede-se tanto em seu aspeto de *norma normans* quanto de *norma normata*. Kruger, defensor de tal proposição, insiste que os livros não se tornam canônicos; eles o são por natureza própria enquanto dados por vontade divina³³. Esta posição foi considerada inapropriada segundo os critérios usados pela teologia³⁴. No entanto, nota-se que, na verdade, deve ser considerada uma tautologia, pois a dimensão exclusiva e a inclusiva, consideradas “eclesiológicas”, somente existem em base à dimensão intrínseca. Por outro lado, a dimensão intrínseca somente é reconhecida fenomenologicamente enquanto tal se o é pela comunidade eclesial que aceita livros como dados por Deus e, portanto, inspirados, seja em seu caráter de *norma normans*, seja de *norma normata*.

Sendo assim, as três dimensões se completam no sentido de que, do ponto de vista lógico, a dimensão intrínseca precede a inclusiva que, por sua vez, precede a exclusiva. Mesmo assim, é preciso dizer que o *medium hermeneuticum* é o eclesial. De fato, é a comunidade eclesial que reconheceu – e não criou – alguns livros enquanto inspirados ou não (dimensão intrínseca ou ontológica) e os definiu, quando reteve necessário, numa lista canônica (dimensão exclusiva).

Por ser a dimensão inclusiva o *medium hermeneuticum*, é preciso aceitá-la como o horizonte pelo qual verifica-se não somente a questão do cânon, mas, sobretudo, de sua recepção e interpretação. Houve um momento em que o cânon começou a ser formado, e isso se deu em âmbito da comunidade de fé. Houve outro momento em que o cânon foi fixado e isso também se deu em um âmbito da comunidade de fé. Há um momento em que o cânon é interpretado e reinterpretado e isso se dá, mais uma vez, na comunidade de fé. Em outras palavras, o elemento axial da diacronia progressiva do cânon é a comunidade de fé, *locus* permanente e estável da dinâmica hermenêutica do cânon em suas três dimensões. E justamente por isso, embora em seu contexto inicial de formação e fixação o cânon seja expressão de situações culturais e históricas concretas e assim possa ser

³³ Michael J. KRUGER, «The Definition of the Term “Canon”», p. 14.

³⁴ Veja, por exemplo, John COLLINS, «Is a Critical Biblical Theology Possible?», in William H. PROPP (ed.), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, pp. 1-17.

verificado, a partir do momento em que tais situações não mais existem, o cânon permanece atual não mais pelo contexto que o produziu, mas pela comunidade de fé que o reconheceu e fixou no passado e o atualiza no presente. Se por um lado a comunidade de fé “formou” o cânon, por outro o cânon “forma” a comunidade de fé³⁵. Portanto, se existe um “texto canônico” é porque existe um “contexto canônico” e este se identifica com a comunidade de fé. Uma leitura canônica inicia-se quando se compreende que textos bíblicos nasceram, foram transmitidos e preservados por tais comunidades³⁶.

Sendo assim, como recorda Ratzinger, tomou-se consciência de que a Palavra bíblica, no momento em que se fixou por escrito, já havia transcrito um longo processo de configuração oral. Ao fixar-se, não permaneceu solidificada, mas entrou em novos processos de interpretação por meio dos quais desenvolveu potencialidades que antes não haviam ainda sido vislumbradas. Ao mesmo tempo em que a Escritura revela o pensamento de Deus, é mediada por uma história humana. Traz em si o pensar e o viver de uma comunidade que é histórica e à qual chamamos Povo de Deus. Por isso mesmo, há entre Comunidade e Palavra um mútuo intercâmbio: ao mesmo tempo em que a comunidade de fé é condição essencial da origem e do crescimento da Palavra bíblica e a mesma Palavra que confere à comunidade sua identidade e sua continuidade³⁷. Por isso mesmo, a Palavra transcende a Escritura e não se reduz a um livro e, também, por isso torna-se contemporânea, no hoje da história, por meio de seu sujeito vivo, a Igreja. Sem este *medium hermeneuticum*, a Escritura se reduziria a mera literatura do passado e seria interpretada como se interpreta qualquer outro tipo de livro. Deste modo, também a teologia se tornaria convertida, de um lado em pura história da literatura e em história de tempos passados e, por outro, em filosofia da religião e em ciência da religião em geral³⁸.

³⁵ Brevard S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 41.

³⁶ Mary C. CALLAWAY, «Canonical Criticism», in Steven L. MCKENZIE – Stephen R. HAYNES (eds.), *To Each Its Own Meaning, An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999, 142-143.

³⁷ Joseph RATZINGER, «Discurso de investidura como Doctor “honoris causa”», 390.

³⁸ Joseph RATZINGER, «Discurso de investidura como Doctor “honoris causa”», 391.

A Leitura Canónica, a comunidade de fé e o escopo soteriológico

Que o cânon seja imprescindível para a realização da teologia bíblica é realmente dizer o óbvio, pois como se poderia falar de uma teologia do Novo Testamento se não existisse um Novo Testamento³⁹?

Por outro lado, que a leitura canónica se dê na comunidade de fé, qual *medium hermeneuticum* não se trata de nenhuma novidade, mas de uma constatação fenomenológica sobre como a Sagrada Escritura buscou ser interpretada na Tradição da Igreja.

No entanto, quando usamos, aqui, a expressão comunidade de fé, esta não deve ser compreendida simplesmente na linha de Sanders⁴⁰, que segundo Childs seria por demais antropocêntrica, sociológica e, portanto, anacronicamente distante. E nem tampouco na linha do próprio Childs, que se opõe a Sanders, defendendo uma linha mais teocêntrica⁴¹. Não se trata simplesmente de uma perspectiva só antropocêntrica e nem tampouco só teocêntrica, mas soteriológica e porque não soteriocêntrica, na qual se vêem contempladas uma e outra.

No fundo, a questão fundamental que subjaz ao tema da leitura canónica é o de como a Sagrada Escritura pode se tornar real e eficazmente, em suas raízes epistemológicas, e não somente fenomenológicas, a alma da teologia⁴², não somente em sua constituição sistemática, mas também em sua dimensão pastoral.

A questão da relação intrínseca entre método histórico-crítico e exegese, como se um termo fosse sinónimo do outro deve ser repensada, já que o método, enquanto tal, é sim uma parte considerável e significativa da análise exegetica, mas não o seu *totum*.

Por outro lado, as teorias literárias hodiernas que se situam no ângulo da receção do texto não consideram mais relevante o papel do autor real, mas sim o papel do autor implícito. Neste sentido, a questão da *intentio*

³⁹ ERNST KÄSEMANN, «The Problem of a New Testament Theology», *New Testament Studies* 19 (1973) 234-245.

⁴⁰ J. A. SANDERS, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia: Fortress, 1984.

⁴¹ Brevard S. CHILDS, «The Canon in Recent Biblical Studies», *Pro Ecclesia* 14 (2005) 32.

⁴² Para um estudo sobre a origem da expressão e seu uso no Magistério veja Antonio IZQUIERDO, «La Sacra Scrittura, anima di tutta la teologia», *Alpha Omega* 7:3 (2004) 355-390.

auctoris cedeu lugar à questão da *intentio lectoris* e, a partir desta, busca-se a *intentio textus* ou *intentio operis*⁴³. Segundo Eco, a estética de recepção entende que uma obra se enriquece ao longo dos séculos pelas interpretações que recebe e, por isso, leva em conta a relação entre efeito social da obra e o horizonte dos destinatários, historicamente situados⁴⁴. De fato, partindo do pressuposto de que um texto só é texto enquanto passa a existir diante dos olhos de um leitor, tal como uma partitura somente é música quando é executada, o texto bíblico alcança seu escopo – em perspectiva canónica – a partir do momento em que entra em contato com o leitor, na comunidade de fé.

A excessiva atenção ao mundo do autor situou o texto por demais em contextos hipotéticos, fazendo com que a busca pelo aspeto teológico do texto bíblico quase fosse visto somente com uma história da religião a mais e a exegese se desgastasse em buscar, em suas investidas filológico-arqueológicas, fragmentos aqui e acolá de peças de um mosaico com que pudesse construir a possível origem do texto.

Por sua vez, se a leitura canónica parte de um texto inspirado e, portanto, sagrado, fica claro que é intrínseca à atividade do hermeneuta e *conditio sine qua non* a fé, não enquanto virtude teologal somente, mas também e, sobretudo neste caso específico, enquanto pertença efetiva à comunidade eclesial⁴⁵.

Portanto, a leitura canónica, compreendida então como teológica, parte do pressuposto de que não é a *intentio auctoris* o elemento fundamental, verificada a partir do texto, ou pior, fora dele. Logo, em termos de localização epistemológica, a leitura canónica não é em si mesma diacrónica, nem tampouco deve ser entendida como uma fase posterior ao método histórico-crítico como se dele fosse um epílogo, mas é o paradigma a partir do qual a análise bíblica se dará⁴⁶. Nem tampouco poderá ser chamada de

⁴³ Simian-Yofre é uma das vozes discordantes, ao afirmar que “a legítima abordagem canónica supõe uma exegese crítica e histórica que preste atenção à intenção teológica dos autores e à identificação que os leitores sucessivos alcançam com a comunidade ou comunidades dos remetentes e dos recetores originais da tradição”. Cf. Horacio SIMIAN-YOFRE, «Possibilità e limiti dell’interpretazione “canonica” della Bibbia», *Rivista Biblica* 56 (2008) 167.

⁴⁴ Terminologia de Umberto Eco, *I Limiti dell’Interpretazione*, Milano: Bompiani, 1999, 2. ed., 22-25.

⁴⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teologia Hoje: Perspectivas, Princípios e Critérios*, 2012, n. 20.

⁴⁶ “The decline (of Biblical Theology) is evident in the fact that an increasing number of

perspetiva histórica somente, pois “canonizar” um texto é, de certa forma, desistoricizá-lo e recontextualizá-lo em um horizonte novo do contexto literário que, por ser um fenómeno recetivo, necessita também de ser compreendido à luz de uma hermenêutica da receção⁴⁷.

Ela parte sim do pressuposto de que o texto e sua comunidade recetora é que devem ser considerados o elemento fundamental do processo hermenêutico. Por isso, ela oferece uma interpretação da forma final do texto independentemente da problematização ou resolução da figura do autor, do editor ou mesmo do “leitor primeiro” de qualquer que seja a realidade passada⁴⁸, e isso não somente ocorre como pressuposto metodológico, mas, sobretudo, como forma de leitura. Neste sentido, a leitura canónica não seria um segundo passo da análise do texto, sendo precedido pela aproximação diacrónica, mas um horizonte hermenêutico de leitura no qual, se necessário será afrontado o elemento diacrónico e o sincrónico, mas em vista da comunidade de fé e a partir dela. A história sozinha não é capaz de responder à questão do que realmente é o cânon. Somente a teologia – em seu contexto fundante que é o da comunidade de fé – é capaz de dar-lhe significado⁴⁹.

O pressuposto eclesial da autêntica interpretação da Sagrada Escritura abre a terceira seção da primeira parte da exortação pós-Sinodal *Verbum Domini* e a norteia, como um pressuposto intrínseco à atividade do exegeta católico. Ao pôr lado a lado a dimensão eclesial e a vivência da fé, culminando com a afirmação: “o lugar originário da interpretação da Escritura é a vida da Igreja”⁵⁰, é também retomada, como pano de fundo, a “leitura canónica” cujo *medium hermeneuticum* é a comunidade de fé, concebida qual corpo animado pelo Espírito Santo, aquele que capacita a própria comunidade de fé a “interpretar autenticamente as Escrituras”⁵¹. Porque o

scholars no longer regard theology as the ultimate focus of biblical studies or even as a necessary dimension of those studies at all.” Cf. John COLLINS, «Is a Critical Biblical Theology Possible?», p. 1.

⁴⁷ Dieter BÖHLER, «Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft», *Theologie und Philosophie* 77 (2002) 161-178.

⁴⁸ Mark G. BRETT, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 4.

⁴⁹ Kevin J. VANHOOZER, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville: Westminster John Knox, 2005, p. 146.

⁵⁰ BENTO XVI, *Verbum Domini*, 29.

⁵¹ BENTO XVI, *Verbum Domini*, 29.

texto, enquanto cânon, assim foi compreendido pela comunidade eclesial que o recebeu como tal, fixou-o e o reinterpreta atualizando-o, também o justo conhecimento do texto bíblico somente torna-se acessível a quem tem uma afinidade vital com aquilo de que fala o texto⁵². Com efeito, para aquele que crê a verdadeira interpretação da Escritura permanece e permanecerá sempre como exegese na Comunidade de fé⁵³, aqui entendida necessariamente como a Igreja.

A propósito, o teólogo Möhler, professor de teologia em Tübingen, já no séc. XIX, escrevendo sobre o princípio do catolicismo nos Padres dos três primeiros séculos dizia que a Escritura deve ser interpretada segundo o Espírito, porque é obra do Espírito. Interpretar, portanto, espiritualmente a Escritura é interpretá-la na Igreja, pois “fora da Igreja não são entendidas as Sagradas Escrituras”⁵⁴.

Este princípio, embora possa soar em tempos de discussão sobre a epistemologia do discurso no diálogo inter-religioso, como melodia excessivamente “exclusivista”, na verdade nada mais é que uma asserção consoante ao discurso hermenêutico do século XX, assim chamado de “século hermenêutico por antonomásia”⁵⁵, em que a questão central versou por um lado sobre a real impossibilidade de aproximar-se a um texto completamente isento de pressupostos e, por outro, sobre qual haveria de ser o papel de tais pressupostos na interpretação⁵⁶. O exegeta ao deparar-se com um texto não o faz isoladamente de seu mundo, de sua história e de sua cultura, pois também ele na condição de leitor encontra-se situado e não prescinde de tal situação na leitura que faz⁵⁷. É por isso mesmo que se pode falar de uma exegese católica, não enquanto pressuposto extrínseco,

⁵² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, II, A, 2.

⁵³ François DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise», *Revue Biblique* 82 (1975) 321-359.

⁵⁴ Assim, ele afirmava: “Außer der Kirche werden darum die heiligen Schriften nicht verstanden; denn wenn da, wo der Geist ist, auch die Kirche sich befindet, und wo die Kirche, dort der Geist”. Cf. Johann A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus: dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen: Laupp, 1825, p. 25.

⁵⁵ Ignacio CARBAJOSA, «Una exégesis a la vez científica y creyente. Comentario a *Verbum Domini* 29-38», *Estudios Bíblicos* 69 (2011) 437.

⁵⁶ De tal discussão se ocuparam tanto Wilhelm Dilthey (1833-1911) e, mais ainda, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Paul Ricoeur (1913-2005).

⁵⁷ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, «Ana-cronia e Sincronia: Ermeneutica e Pragmatica» in *Metodologia dell'Antico Testamento*, 183.

mas como condição intrínseca, pois o exegeta ao colocar-se diante de um texto, ele o fará enquanto membro de uma comunidade de fé⁵⁸. No entanto, é preciso recordar que tal princípio hermenêutico não se encontra em contradição com os princípios postos pela exegese diacrónica, pois o “fato histórico é uma dimensão constitutiva da fé cristã”⁵⁹ e por ser a história da salvação uma verdadeira história, e não mitologia, precisa ser estudada com os métodos da séria investigação histórica⁶⁰. Por sua vez, também a inteligência da fé deve se converter em inteligência da realidade⁶¹.

À luz desta compreensão deve ser lido o princípio tomista segundo o qual “sola canonica Scriptura est regula fidei”⁶². O termo “sola” não o caracteriza como predecessor do “sola Scriptura” protestante, pois ele qualifica o termo “Scriptura” de “canonica”, cujo significado não se restringe apenas à lista de livros normatizados, mas particularmente à Escritura enquanto recebida pela comunidade eclesial. A propósito, Ocariz defende: “*Scriptura canonica* significa para Santo Tomás a Sagrada Escritura enquanto recebida, lida e interpretada *in sinu Ecclesiae*”⁶³.

Portanto, quando se trata de um texto sacro como o é para nós a Bíblia, esta compreensão se reveste de um sentido ainda mais significativo pois para o crente que se aproxima da Escritura, aproxima-se não simplesmente de um livro o qual deseja ler e entender, mas de uma Palavra Viva que dele exige escuta e silêncio mas não entendidos como atitude passiva mas ativa, inteligente e, particularmente, orante. Tal Palavra possui uma força transformadora. Não é somente viva, mas gera vida e o impele a uma contínua tomada de posição. Ele não pode aproximar-se da Sagrada Escritura sem a disponibilidade interior a escutar o chamado constante a uma ação que requer conversão, retidão, deslocamento de sua própria perspectiva em direção àquele horizonte muito maior proposto pelo texto e compreendido no âmbito da comunidade de fé. De fato, o texto sagrado

⁵⁸ Contra a afirmação: “Si la exégesis es una ciencia con pretensiones de universalidad y neutralidad, no puede ser católica. Lo católico tendría que venir de afuera”. Cf. Javier Quezada del Río, «¿Cómo puede ser la Biblia el alma de la teología?», *Theologica Xaveriana* 59 (2009) 176.

⁵⁹ BENTO XVI, *Verbum Domini*, 32.

⁶⁰ BENTO XVI, *Verbum Domini*, 32.

⁶¹ BENTO XVI, *Discurso a Assembleia Plenária do Pontificium Pro Laicis* 21 de maio de 2010.

⁶² S. Tomás DE AQUINO, *In Joann. Ev.*, XXI, lectio 6.

⁶³ Fernando OCÁRIZ, «Sul primato teologico della Sacra Scrittura secondo San Tommaso d’Aquino», in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, VI, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 11.

não quer somente dar informações teológicas sobre Deus e sua ação salvífica ou informações históricas sobre um povo que viveu no passado, quer sim estimular a ação do leitor a um determinado comportamento e modo de ser⁶⁴, e não somente enquanto indivíduo mas, sobretudo, enquanto membro da comunidade de fé.

Por isso, em sua exigência epistemológica, qual busca de reler os textos em sua dimensão exclusiva, inclusiva e intrínseca, a leitura canónica haverá sempre de conjugar a dimensão teocêntrica e a antropocêntrica pelo fio vinculante da dimensão soteriológica, já que o texto nasceu na comunidade de fé, por ela foi estabelecido e por ela é relido qual busca de manter a memória do *mysterium salutis* do qual o texto bíblico canónico é arauto e testemunha, no hoje da história.

⁶⁴ Cf. Fritz Leo LENTZEN-DEIS, «Metodi dell'Esegesi tra Mito, Storicità e Comunicazione: Prospettive 'pragma-linguistiche' e conseguenze per la teologia e la pastorale», *Gregorianum* 73 (1992) 734.