

O método histórico-crítico entre idealismo e materialismo*

Friedrich E. Dobberahn

Quando, em 26 de maio de 1987, em um culto de intercessão da EST, orou-se de forma alternada o salmo 58, um salmo de vingança, surgiu-me a pergunta pela exegese que caberia a tal salmo. Afinal, toda situação, todo instante em que abro a Bíblia já “faz” sua “exegese”. No entanto, é duvidoso que a situação material por si só possa interpretar a palavra **de Deus** de modo adequado. Como a prédica de D. Bonhoeffer sobre o salmo 58 me era conhecida⁽¹⁾, senti como **corretivo** o fato de não estar à mercê do ódio deste salmo — ódio (v. 11!) que, na situação do dia 26 de maio de 1987, se impunha como possibilidade de interpretação —, mas de me ver colocado **diante** da situação deste dia pela exegese cristológica de D. Bonhoeffer. Pareceu-me que percebi, na interpretação de Bonhoeffer, o elemento decisivo, uma dimensão que tinha que se acrescentar **a** esta situação como algo que esta **não** podia dizer a si mesma. É claro que eu estava consciente de que a interpretação de Bonhoeffer não está baseada apenas na análise histórico-crítica, mas pressupõe outras coisas que não são necessariamente resultado da pesquisa histórico-crítica. Perguntei-me, por isto, até que ponto é justificado o teor “dogmático” da exegese de Bonhoeffer, em que ele diz que neste salmo de maneira alguma pode tratar-se de nossa oração, e sim tão-somente da acusação da inocência de Cristo. Perguntei-me também até que ponto são justificadas as cores “escatológicas” que sua explicação aplica ao salmo — quando afirma, a respeito do versículo 11, que aqui se tem em mente o sangue de Cristo, de sorte que **ele** é o “injusto”, ao passo que **nós** so-

* Tradução de Luís M. Sander.

(1) **Gesammelte Schriften**, München, 1961, v. 4, p. 413ss.

mos os “justos”, que, portanto, este salmo 58 nos liberta de vingança e desforra porque a vingança de Deus já foi executada na cruz. Ora, não serão conceitos como “escatologia”, “dogmática”, “palavra de Deus”, etc. conceitos **idealistas, conservadores**, que visam passar para um segundo plano a situação material de proclamação, as experiências atuais que se podem fazer com um texto bíblico? Em tudo isto fiz-me a seguinte pergunta fundamental: a situação material, na qual Deus, afinal, está presente, interpreta o texto bíblico de modo imediato e completo para a situação? Ou não deve a **estranheza** do texto, tal como é elaborada pela pesquisa **histórico-crítica**, ir além daquilo que a própria situação pode dizer? Será que este “caráter estranho” do texto passou a ser um conceito sem sentido, que a pesquisa histórico-crítica só elabora ainda inutilmente, com base em pressupostos idealistas?

O que quer dizer “idealismo”? E qual seria a alternativa do “materialismo”?

I

Idealismo:

O idealismo pretende solucionar o “enigma da existência” e apreender racionalmente a “totalidade do mundo” para poder tirar disto conseqüências positivas para o agir. Sua pressuposição otimista é de que o ser está constituído pela fundamental possibilidade de uma compreensão de caráter último e universal. Ele crê que ao ser material subjaz um princípio **dirigente**, imaterial, uma constituição universal, intemporalmente válida. Com vistas à exegese **histórico-crítica**, deve-se perguntar se, em contraste com uma exegese de orientação **materialista**, ela ainda está marcada por tais pressupostos idealistas, segundo os quais Deus assume o lugar deste supremo princípio dirigente.

É preciso admitir que não existe a pesquisa histórico-crítica e que seus representantes não operam todos da mesma forma com conceitos como “história da salvação”, “escatologia”, etc. Contudo, o fato de tais conceitos aparecerem nas pesquisas dos exegetas que trabalham com o método histórico-crítico ocasionou efetivamente a suposição de que este método está, até hoje, marcado por pressuposições “docéticas”, isto é, pelo idealismo transcendental⁽²⁾. Todavia, o emprego de conceitos genéricos como “história da salvação”, “escatologia”, etc. de modo algum significa que estes conceitos sejam conseqüências do método histórico-crítico, ou, que seja expressão genuína deste método apresentar, com

(2) Cf. H. KÖSTER & J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen, 1971, p. 8ss.

estes conceitos, Deus como ente de existência supra-histórica, para — em termos da história do dogma — remontar a um **lógos ásarkos**⁽³⁾. Resulta de percepção seletiva a acusação que se faz à exegese histórico-crítica **como método** de que ela pressupõe que Deus seja tão atemporal e a-histórico quanto os valores e idéias por ele representados, e de que ela só chega a fazer afirmações teológicas decifrando valores “eternos” a partir de suas realizações e “corporificações”⁽⁴⁾. Tal acusação esquece que, ao contrário, foi justamente a pesquisa histórico-crítica que se deu conta das fortes e irrevogáveis tensões **teológicas** existentes dentro das tradições do AT e NT e que é justamente ela que se opõe à tentativa de, mediante referência a um “cerne eterno” e transcendental, abstrair da vinculação ao tempo inerente às afirmações bíblicas e voltar, assim, à ausência de contradição de idéias supramundanas⁽⁵⁾.

O que desperta tanto o protesto do **materialismo** contra a concepção idealista? O conflito inicia com a exigência do idealismo de que todo agir humano deva orientar-se pelo princípio supra-histórico acima mencionado para poder levar a algum progresso. Com efeito, para o idealismo consta que a história é um processo **carente de autonomia**, que só se realiza de acordo com um plano já decidido, de sorte que correções e mudanças de direção não são possíveis e nem sequer desejáveis. Desejável é, isto sim, a sujeição: a cooperação humana neste plano mundial já estabelecido, sua aceleração com conformidade com as regras do jogo. Se, pois, vier a parecer temporariamente que algo necessita de correções, trata-se, segundo a concepção idealista, apenas de exterioridades temporárias, de manifestações passageiras do decurso da história. É verdade que elas podem confundir o ser humano, mas — por se tratar **meramente** de exterioridades materiais — não lhe permitem uma condenação indubitável da história. Tais manifestações, que lhe despertam dúvidas quanto ao curso da história, devem ser aceitas como são, amparadas que estão no infinito do princípio absolutamente bom do universo.

Com base nestas conseqüências da concepção idealista torna-se compreensível a reserva que deve haver em relação a conceitos como

-
- (3) Cf. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt, 1974, v. 1, p. 521s.; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* (= KD) III/1, p. 57ss.; IV/1, p. 55s.
- (4) Cf. M. HORKHEIMER, Zu Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, ZSf, 5:372ss., 1936.
- (5) Cf. E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (= EVuB), Göttingen, 1970, v. 1, p. 214ss.; L. GOPPELT, Die Pluralität der Theologien im Neuen Testament, in: V. VAJTA, ed., *Evangelium und Einheit*, Göttingen, 1971, v. 1, p. 102ss.; H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament*, Tübingen, 1967, p. 314ss., 325ss.; O. WEBER, *Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn, 1967, v. 1, p. 74ss, entre outros.

“história da salvação”, “escatologia”, “dogmática” e “palavra de Deus”; é que eles pressupõem um **conhecimento “superior”** que transcende todas as situações atuais. A partir de sua tradição na história da teologia, estes conceitos também possuem realmente uma coloração idealista⁽⁶⁾, e justamente isto desafia hoje também o método histórico-crítico a explicar-se frente a eles.

No apêndice ao livro “So kennen wie die Bibel nicht — Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte”, de M. Clévenot, K. Füssel⁽⁷⁾ designou a exegese materialista como uma **alternativa** para a exegese histórico-crítica estabelecida na medida em que aquela (a materialista) **se apropria** da Bíblia de acordo com as necessidades e metas da práxis cotidiana e dos esforços políticos do povo, ao passo que esta (a histórica-crítica) a utiliza como meio para apaziguar, subjugar e fornecer consolo barato⁽⁸⁾. O verbo “apropriar-se” deixa claro que a “leitura” materialista proposta por Clévenot e Füssel introduz **a situação atual como dimensão decisiva na exegese bíblica**. Em suas manifestações teóricas⁽⁹⁾, porém, K. Füssel não prova com nenhuma palavra em que medida o método histórico-crítico favoreceria tal apaziguamento, subjugação e consolo barato⁽¹⁰⁾. A esta deficiência na exposição de K. Füssel corresponde uma outra ainda: não se pode parar na constatação de que os pobres são o verdadeiro sujeito da Bíblia. O método materialista também não deve querer levar a um resultado exegético **entre outros**, a saber, que a Bíblia deve ser “arrancada” daqueles que teriam “se apropriado dela de modo ilegal” e a “agrilhado”⁽¹¹⁾. Por trás destas frases há mais. Todos estes empenhos exegéticos só têm sentido se a interpretação materialista se compreende como lado teórico dos esforços práticos pela transformação da sociedade, para, através de sua relação **não-dissimulada** com a situação, pôr em andamento um processo revolucionário, obter efeito. O processo de reflexão aqui não pode terminar com a descoberta de paradigmas de uma práxis subversiva nos escritos do AT e

(6) Cf. H. LIEBING, *Historisch-kritische Theologie*, **ZThK**, 57:311ss., 1960.

(7) München, 1980, p. 145ss.

(8) **Ibid.**, p. 147.

(9) **Ibid.**, p. 149-69.

(10) O mesmo tratamento falta também em sua contribuição “Materialistische Lektüre der Bibel”, in: W. SCHOTTRUFF & W. STEGEMANN, **Der Gott der Kleinen Leute**, München, 1979, v. 1, p. 20-36, onde a pesquisa histórico-crítica é caracterizada como “**ciência de legitimação**” (p. 23). Quanto a R. Bullmann, cf. seu parecer “Der Arier-Paragraph im Raum der Kirche” de 1933, in: W. FÜRST, ed., “**Dialektische Theologie**” in **Scheidung und Bewährung 1933-1936**, ThB 34, München, 1966, p. 86-101.

(11) **Ibid.**, p. 27.

NT; é preciso aplicá-los⁽¹²⁾, assim como, afinal, também a exegese histórico-crítica impôs um objetivo prático⁽¹³⁾. Esta **necessidade** de estratégia prática só foi elaborada por K. Füssel, entre outros, de modo estranhamente mortiço; isto é: falta uma exposição daquelas implicações filosóficas da doutrina materialista que contrariam justamente todo apaziguamento, subjugação e consolo barato e conferem à causa da revolução sua dinâmica subversiva. Por isto, antes de travar uma discussão mais detalhada com base nos conceitos de “história da salvação”, “escatologia”, etc. acima mencionados, temos que aduzir primeiramente a preocupação decisiva do materialismo, que permite superar paralização ética, tendência legitimadora e inatividade.

II

Materialismo:

O que significa aqui então “materialismo”? Com este termo não se designa a teoria bitolada (e entrementes refutada pela ciência natural) sobre a totalidade das partículas elementares, e sim, desde V. I. Lenin⁽¹⁴⁾, uma **categoria filosófica** que se utiliza para assinalar o estado dado objetivamente e que compreende todos os processos sociais⁽¹⁵⁾. O esquema do progresso automático — que K. Marx havia tomado de G. W. F. Hegel e interpretado como seqüência social de escravidão-feudalismo-trabalho assalariado burguês-comunismo — foi modificado por V. I. Lenin e J. Stalin no sentido de que todo acontecimento decorre de acordo com leis naturais inalteráveis. O progresso da sociedade, portanto, **não** seria automático, porém as leis naturais subjacentes a todo acontecimento poderiam ser conhecidas com exatidão e aplicadas em termos práticos para corrigir o decurso da história e garantir o progresso social. Este é, pois, o **motivo de combate** e o estímulo ético para acordar do sonho idealista da harmonia infinita, reconhecendo que a explicação otimista do mundo carece de todo fundamento, que a dúvida quanto ao

(12) Cf. G. GIRARDI, in: P. RÖTTLÄNDER, ed., **Theologie der Befreiung und Marxismus**, Münster, 1986, p. 127ss.

(13) Cf. G. EBELING, **Wort und Glaube** (= WuG), Tübingen, 1967, v. 1, p. 41.

(14) **Materialismus und Empirio-kritizismus** (edição alemã), Moskau, 1947, p. 277, 347ss., 350s.; cf. M. HORKHEIMER, *Materialismus und Metaphysik*, **Zsf**, 2:24ss., 29ss., 1933. Para minha exposição do materialismo recorri também a outros trabalhos de Horkheimer: *Materialismus und Moral*, **ibid.**, p. 162ss.; *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, **Zsf**, 6:4ss., 1937.

(15) Cf. também H. J. STÖRIG, **Kleine Weltgeschichte der Philosophie**, Stuttgart, 1971, v. 2, p. 246 (Fischer 6136).

desenvolvimento histórico é plenamente confirmada, que o mundo e a história, ao contrário, são influenciáveis como processos **autônomos**. Como, porém, esta possibilidade de influência sempre só se impõe em relação com a situação, na exegese materialista a situação atual de proclamação tem que ser também o **elemento interpretativo dominante** desta interpretação. A situação não precisa mais permanecer intocada e, como tal, ser convertida em processo salvífico mediante apelos bíblicamente “fundamentados” no sentido de agüentá-la. É o contrário que ocorre: a situação atual, na qualidade de fator interpretativo, descobre os paradigmas bíblicos da prática subversiva. No que diz respeito ao materialismo, este motivo de luta é vinculado à rejeição coerente de toda idéia de um presente divino (como criação e redenção), que poderia justamente levar à autolimitação e ao fatalismo, e a sua substituição pela doutrina da auto-criação do ser humano através do trabalho⁽¹⁶⁾. Esta é uma posição **clara**; entretanto, ela **não** se encontra nas discussões teóricas sobre a exegese dita materialista⁽¹⁷⁾. Não obstante, a insistência na possibilidade de influenciar o mundo e a história como processos autônomos é a mesma coisa.

Com isto, vemos que a exegese chamada “materialista” não é um método de interpretação determinado pelo materialismo em sentido rigoroso, mas que, com base em pressuposições materialistas, ela **inverte** o procedimento hermenêutico, acarretando conseqüências de peso: a situação atual de proclamação faz com que o texto bíblico fale de modo seletivo, isto é, como conhecido, solidário e no contexto de uma situação social a ser subvertida, ao passo que, conforme os critérios da exegese histórico-crítica, a situação do texto bíblico parece inicialmente desconhecida, não-solidária e estranha, só podendo falar com esforço para dentro da situação de proclamação em que nos encontramos. Com seu movimento reflexivo que vai **da** análise histórica do texto **para** a situação atual de interpretação, porém, o método histórico-crítico **pode** preservar mais vigorosamente a **estranheza e indisponibilidade** da maneira bíbli-

(16) H. GOLLWITZER, **Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube**, Gütersloh, 1981, p. 92 (GTB 33).

(17) Faltam, p. ex., considerações sobre o “etsi deus non daretur” de D. Bonhoeffer (cf. P. FROSTIN, *Marx’ und Bonhoeffers Religionskritik*, **ZThK**, 73:334ss., 352ss., 1976) ou sobre diversas tentativas de suspender a dialética entre Deus e mundo — como, p. ex., na teologia de J. Moltmann (cf. H.-G. GEYER e G. SAUTER, in: W.-D. MARSCH, ed., **Diskussion über die Theologie der Hoffnung**, München, 1967, p. 79s, 119s.) ou na teologia da encarnação (cf. H. BRANDT, *In der Nachfolge der Inkarnation*, **ZThK**, 78:367-89, 1981).

ca de pensar⁽¹⁸⁾, a qual se expressa de modo revolucionário como **dialética de Deus e mundo**⁽¹⁹⁾. No presente estudo, eu gostaria de, com base nos conceitos “história da salvação”, “escatologia”, “dogmática” e “palavra de Deus”, expor três coisas: **1)** o sentido que ainda tem esta insistência na estranheza e indisponibilidade da maneira bíblica de pensar frente às considerações materialistas; **2)** diversas observações e resultados de pesquisa do método histórico-crítico que apóiam a tese de que ele **não** é uma corrente interpretativa que bloqueia o caráter subversivo da Bíblia por causa de pressupostos idealistas irrenunciáveis; **3)** e, por fim, que o fosso que K. Füssel e outros enxergam entre o método histórico-crítico **como “ciência de legitimação”** e a exegese materialista⁽²⁰⁾ **não** existe quando o procedimento histórico-crítico se mantém livre de tendências interpretativas legitimistas que, em parte, são provocadas já pelos próprios textos bíblicos⁽²¹⁾.

III

História da salvação:

Segundo G. W. F. Hegel, a verdade não é real de outra maneira do que na forma de posições históricas sucessivas. Cada posição é, de certo modo, a verdade. Como, porém, ela só o é de modo restrito, o que mantém o processo dialético da história em andamento é justamente o fato de que cada posição, ao ter vencido, se revela como insuficiente. Por isto a verdade exige uma posição nova e contraditória, que supera a anterior e, após sua própria vitória, sofre o mesmo destino. Nesta constante alternância, a verdade que estava presente em posições anteriores é superada e, ao mesmo tempo, preservada⁽²²⁾. A concepção histórico-

(18) Cf. K. BARTH, **KD** III/3, p. 432; P. STUHLMACHER, *Neues Testament und Hermeneutik*, **ZThK**, **68**:148ss., 1971; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, p. 284ss.; com esta categoria da “percepção”, desde então assumida por muitos exegetas histórico-críticos (p. ex., U. LUZ, in: J. MOLTSMANN, ed., **Nachfolge und Bergpredigt**, München, 1981, p. 37ss., 65ss.), se quer dizer que a exegese histórico-crítica costumeira arvorou-se em senhor e juiz da tradição, ao invés de continuar a se entender como destinatário da mensagem. A confissão inerente aos textos tem seu direito objetivo, que tem que ser levado em conta. Os resultados exegéticos permanecem qualificados pela fé.

(19) Cf. W. SCHLICHTING, *Sozialismus und biblische Denkform*, **EvTh**, **32**:599ss., 1972.

(20) Aliás, ele também não existe quando, p. ex., se lêem as definições de A. v. JÜCHEN, in: SCHOTTROFF/STEGEMANN, **op. cit.** (nota 10), p. 17; cf. M. NOTH, **Gesammelte Studien zum Alten Testament**, München, 1966, v. 1, p. 201ss (ThB 6) quanto à realeza no Antigo Oriente.

(21) Cf. H. L. STRACK & P. BILLERBECK, **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch**, München, 1979, v. 3, p. 303ss.

(22) C. F. v. WEIZSÄCKER, in: G. STAMMLER, *Betrachtungen über ein hegelianisierendes Wahrheitsverständnis*, **KuD**, **20**:245, 1974.

salvífica de J. Chr. K. v. Hofmann interpreta estas sucessivas posições históricas como etapas preliminares, como pré-exposições “vaticinadoras” da meta final da história em Cristo; elas podem ser identificadas inequivocamente como tais, sem que a consumação da história já fosse conhecida. A própria história provoca esta interpretação de uma revelação progressiva. “História da salvação” é, portanto, a **história profética**, “vaticinadora” da salvação, a história que, em uma sucessão de etapas históricas, dirige-se de modo conseqüente para a salvação universal em Cristo⁽²³⁾.

Ao lado deste esboço de v. Hofmann foram desenvolvidas ainda outras concepções⁽²⁴⁾, que se alternam entre história da salvação e escatologia⁽²⁵⁾. É verdade que elas pressupõem — através de reinterpretações parcialmente tipológicas ou alterações na concepção escatológica⁽²⁶⁾ — a contradição, mas não impõem ao conceito bíblico de história a idéia de uma teleologia imanente, que lhe é alheia⁽²⁷⁾: a partir de Cristo, do fim da história revelado escatologicamente, mostra-se, em retrospecto, que a salvação já estava indicada na história do fracasso humano, de modo **antitípico**, ou seja, que os contornos da história humana profetizaram **in contrario** a salvação histórica final por vir.

O aspecto idealista destas concepções histórico-salvíficas consiste no fato de, através de reinterpretações e alterações de sentido, a história profana vivida e sofrida empiricamente ser compatibilizada, de modo que faça sentido, com o regimento de Deus como princípio supremo e propriamente atuante por trás da história. Pergunta-se, agora, se a **exegese histórico-crítica**, a partir do seu método, favorece realmente esta visão da história. Digno de nota é o fato de R. Bultmann — que, com base na teologia de Paulo, se opôs a toda interpretação histórico-salvífica da história profana⁽²⁸⁾ — ter defendido, não obstante, a opinião de que a história veterotestamentária tenha profetizado, no fracasso de pacto,

(23) R. BULTMANN, **Glauben und Verstehen** (= **GuV**), Tübingen, 1968, v. 2, p. 168ss.; H. THIELCKE, **Glaube und Denken in der Neuzeit**, Tübingen, 1983, p. 267s; H. Graf REVENTLOW, **Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie**, Darmstadt, 1982, p. 96ss. (EdF 173), relato sobre a pesquisa.

(24) Conhecido é, sobretudo, o esboço de G. v. RAD em sua **Teologia do Antigo Testamento**, 2 v.; cf. quanto a isto H. Graf REVENTLOW, **Hauptprobleme der biblischen Theologie**, Darmstadt, 1983, p. 12ss. (EdF 203), relato sobre a pesquisa.

(25) Cf., p. ex., R. BULTMANN, **op. cit.** (nota 23), p. 171ss., 176ss., 179ss., 183ss.; cf. _____, **Exegética**, Tübingen, 1967, p. 369ss.; J. MOLTSMANN, **Theologie der Hoffnung**, München, 1966, p. 134ss. (BEvTh 38).

(26) R. BULTMANN, **GuV**, Tübingen, 1965, v. 3, p. 98s.

(27) O. BAYER, *Theologie, Glaube und Bildung*, **ZThK**, 72:230, 1975.

(28) **GuV**, v. 2, p. 182ss.; **GuV**, v. 3, p. 102ss., 105ss.

reino de Deus e povo de Deus, Cristo como o **éschaton**. F. Hesse afirmou então, com razão, que o Crucificado certamente é realização da promessa divina do AT, mas que este **télos** — a suspensão escatológica do fracasso — não podia ser derivado ou verificado empiricamente a partir da história profana na época do AT⁽²⁹⁾; logo, não haveria fundamento real para falar de uma “história” da salvação.

Para nossa argumentação é mais decisivo que a exegese histórico-crítica, através do **estudo das fontes** da história documentada efetivamente (também fora da Bíblia) e através da **separação metodológica de história da tradição e crítica das tradições**⁽³⁰⁾, pôde substituir o conceito de “história da salvação” pelo de “**história ideal**”⁽³¹⁾. Para tanto ela não apenas destacou as consideráveis diferenças existentes entre esta história ideal, construída com maciças falsificações da história, e o efetivo transcurso da história profana⁽³²⁾. Ela também pôde chamar a atenção para o fato de que, devido à variabilidade dos testemunhos, da incompatibilidade das tendências e manifestações de fé, da forte acentuação da desgraça (cf. p. ex. Am 4.6-13)⁽³³⁾ e da descontinuidade (cf. p. ex. Sl 89.39ss; 106)⁽³⁴⁾ e, até mesmo, devido à autocompreensão dos historiadores bíblicos⁽³⁵⁾, a idéia histórico-salvífica é uma construção intelectual de **nossa época**⁽³⁶⁾. Desta maneira o **método histórico-crítico** fez malograr toda tentativa idealista de negar, mediante a Bíblia, a realidade de uma história a ser corrigida. Também em relação a ambos os testamentos ele vê hoje no cristianismo e no judaísmo duas tradições muito diferentes, porém de igual peso e valor, que seguem a tradição veterotestamentária⁽³⁷⁾.

Com base nestas reflexões e resultados, é preciso falar, juntamente com G. Klein, de uma **resistência** do AT e NT à idéia da história da salvação; a concepção histórico-salvífica troca, com tendência legitimista, a

(29) **Abschied von der Heilsgeschichte**, Zürich, 1971, p. 45ss (ThSt 108).

(30) G. FOHRER *et alii*, **Exegese des ATs**, Heidelberg, 1973, p. 99ss., 117ss. (UTB 267).

(31) p. ex., F. HESSE, **op. cit.** (nota 29), p. 27ss.; _____, Zur Profanität der Geschichte Israels, **ZThK**, 71:276ss., 1974.

(32) ID., Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit?, **ZThK**, 57:25s., 1960; R. BULTMANN, Exegetica, **op. cit.** (nota 25), p. 360ss.

(33) F. HESSE, **op. cit.** (nota 29), p. 27ss.

(34) G. KLEIN, Bibel und Heilsgeschichte, **ZNW**, 62:29ss., 1971.

(35) F. HESSE, **op. cit.** (nota 31), p. 269ss.

(36) G. FOHRER, **Estruturas teológicas fundamentais do AT**, São Paulo, 1982, p. 27; O. WEBER, Gesammelte Aufsätze, **op. cit.** (nota 5), p. 71s.; quanto à teologia de Lucas, cf. E. E. ELLIS, Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium, **ZThK**, 66:387ss., 1969; H. FLENDER, **Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas**, München, 1968, p. 131, 136 (BEvTh 41).

(37) F. HESSE, Die Israelfrage in neueren Entwürfen Biblischer Theologie, **KuD**, 27:194, 1981.

afirmação de que “Deus fala **na** história” com a de que “Deus fala a **partir da** história”⁽³⁸⁾. Não se trata aqui de mera disputa em torno de palavras, pois, para a compreensão cristã, Deus é senhor da história e neste sentido fala “nela”, porém, processos históricos como tais, “a partir” dos quais ou “através” dos quais Deus teria que falar, não são fonte de revelação e legitimação⁽³⁹⁾. O não-cumprimento da promessa de Natã (cf. 2 Sm 7 e 2 Rs 25) é um exemplo eloqüente de refutação histórica para esta afirmação⁽⁴⁰⁾. Por conseguinte, para a fé cristã a história é o espaço, o horizonte da comprovação da fé, dentro do qual ela crê **apesar** de experiências históricas e **apesar** da abscondidade de Deus⁽⁴¹⁾.

Não a exegese histórico-crítica, e sim a concepção materialista da história corre perigo, a partir do seu método, de trabalhar com esquemas histórico-salvíficos, empreendendo uma construção histórica apriorista daquilo que é factível, interpretando a revolução como **kairós** que faz época e explicando a história precedente de modo ecletista como algo direcionado para este **kairós**⁽⁴²⁾: textos históricos só podem ser aclarados em seu significado onde suas posições históricas de então ainda possam ser ligadas ao presente atual e a seu horizonte futuro daquilo que é immanentemente possível. Esta construção histórico-salvífica só tem êxito e consegue cumprir sua finalidade revolucionária enquanto o **kairós** dura (ou pode ser mantido artificialmente vivo)⁽⁴³⁾, isto é, enquanto o curso da história ainda não o tiver refutado⁽⁴⁴⁾. Exemplo de tal construção histórico-salvífica são, quanto às revoluções e aos movimentos revolucionários, atualmente os capítulos 1 a 15 de Êxodo. Segundo critérios histórico-críticos, aqui parece que se hipostasia de modo ecletista⁽⁴⁵⁾ uma história da salvação mediante metáforas⁽⁴⁶⁾. Os perigos que pode correr uma comunidade narrativa que na adoração do sucesso histórico

(38) G. KLEIN, *op. cit.* (nota 34), p. 43: cf. _____, in: **Rekonstruktion und Interpretation**, München, 1969, p. 145ss., 180ss. (BEvTh 50); _____, **Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte**, München, 1964, p. 54ss. (BEvTh 37). etc.

(39) Barmen I; cf. K. BARTH, **KD II/1**, p. 194ss; G. BESIER, Barmen und der Humanismus Gottes, **EvTh**, 44:542-62, 1984.

(40) F. HESSE, *op. cit.* (nota 31), p. 284.

(41) M. HONECKER, Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis für Christen und Juden?, **KuD**, 27:213, 1981.

(42) Cf. já J. BURCKHARDT, **Weltgeschichtliche Betrachtungen**, Stuttgart, 1969, p. 5 (Kröner 55).

(43) H. GOLLWITZER, *op. cit.* (nota 16), p. 95s.

(44) Cf. R. BULTMANN, **GuV**, v. 2, p. 184.

(45) H.-J. KRAUS, Das Thema “Exodus”, **EvTh**, 31:608-23, 1971; G. SAUTER, “Exodus” und “Befreiung” als theologische Metaphern, **EvTh**, 38:541ss., 1978; H.-J. HERMISSON, Gottes Freiheit — Spielraum des Menschen, **ZThK**, 82: 141ss., 1985.

(46) G. SAUTER, *op. cit.* (nota 45), p. 550s., 553ss.

se distancia da própria realidade histórica não deveriam ser ocultados⁽⁴⁷⁾. Neste sentido, o protesto da profecia de juízo contra a usurpação de tradições de salvação no Israel pré-exílico (cf. Os 1.9; 13.4ss; Am 3.2; 5.18; 9.7, etc.) deve dar o que pensar. Deveria ficar claro que a Bíblia pode ser lida **como comentário político**⁽⁴⁸⁾, mas que a história de Israel **não** se repete em outros povos⁽⁴⁹⁾.

IV

Escatologia:

Sob “escatologia” entendemos a alteridade de Deus que se encontra em crassa contradição com a presente ordem do mundo e **não** cresce histórico-salvificamente na história. A “história” escatológica não pode ser expressa com as categorias da “história da morte”⁽⁵⁰⁾. De acordo com as pesquisas histórico-críticas, o **éschaton** não pode ser compatibilizado com a história do mundo, isto é, sua **dimensão** (já na criação) está livre de toda preparação. Ela não é o alvo da história nem desvela o sentido da história. Com isto, a “escatologia” está em clara contradição com a “história da salvação”⁽⁵¹⁾. Para o materialismo, porém, a luta pela salvação absoluta só tem sentido se a realização deste objetivo está ao alcance da capacidade do ser humano, isto é, pode ser iniciada e preparada **dentro** da história terrena. Na qualidade de lado teórico do empenho prático pela consecução da sociedade sem classes, o materialismo tem que insistir, portanto, que tal salvação “escatológica” está colocada como possibilidade **no tempo e na história**.

A exegese histórico-crítica observou que, de acordo com a maneira bíblica de pensar, a irrupção da realidade sem analogias de Deus — isto é, o agir de Deus de modo geral — se dá **de modo histórico**. O agir que traz este **éschaton** não é restrito de maneira espiritualista nem diluído a ponto de se transformar em um **totaliter aliter** não terreno⁽⁵²⁾. No entanto, à diferença da concepção materialista, esta história escatológica

(47) Cf. quanto a Is 7.1-9 F. HESSE, **op. cit.** (nota 31), p. 285ss.; cf. também F. CRÜSEMANN, *Grundfragen sozialgeschichtlicher Exegese*, **EvErz**, 35:278, 1983.

(48) H. SCHRÖER, *Bibelauslegung durch Bibelgebrauch*, **EvTh**, 45:507ss., 1985.

(49) M. NOTH, **Gesammelte Studien zum AT**, München, 1969, v. 2, p. 67, 97 (ThB 39); K. BARTH, **KD** III/4, p. 652s.

(50) O. WEBER, **Grundlagen der Dogmatik**, Neukirchen-Vluyn, 1972, v. 2, p. 115ss.; 136.

(51) R. BULTMANN, **GuV**, v. 3, p. 102ss.; F. HESSE, **op. cit.** (nota 29), p. 61s., 66s.

(52) W. SCHRAGE, *Heil und Heilung im Neuen Testament*, **EvTh**, 46:197ss., 1986.

ca acontece contra as possibilidades próprias deste mundo, o que se pode ver em **ambos os componentes temporais** com que esta dimensão é descrita. Sem poder expor pormenorizadamente a influência histórico-crítica sobre a concepção escatológica de tempo de K. Barth⁽⁵³⁾, dizemos que, de acordo com Barth, Deus, como senhor do tempo, define por seu tempo aquilo que ele faz desde sempre de modo histórico (cf. Sl 31.16). Como **deus praesens** ele ocupa o meio entre o componente **pretérito** de seu agir, que proclama a validade já acontecida de sua salvação⁽⁵⁴⁾, e o componente **futuro**, que distingue claramente a realidade desta salvação de toda realização mundana arbitrária⁽⁵⁵⁾. Com isto parece ter razão a opinião materialista de que todos os **três** componentes juntos (pretérito, presente, futuro: cf. Hb 13.8) implicam a separação espacial de um governante supra-histórico do mundo que intervém ativamente: a total ausência de analogias de uma esfera supraterrênea de tempo **permanece** total. A completa diástase com o desenvolvimento histórico em curso também impõe restrições absolutas a uma realização final da salvação. Desta concepção escatológica resulta, para o materialismo, que o reino de Deus não é um reino que se prepara de modo político ou religioso, nem de modo profano ou cúltilo. O aspecto do factível está totalmente excluído aqui. E a esta circunstância está associada também a suspeita de que o verdadeiro sentido da pregação de Jesus pode muito bem ser expresso em misericórdia e cura, mas **tão-somente** de modo crítico em relação ao mundo (cf. Jo 18.36), e **não** em idéias e esquemas cosmovisivos concretos⁽⁵⁶⁾: a escatologia define a existência do crente através de ausência de analogias e não a vê iniciada e preparada através das lutas históricas concretas.

É interessante que justamente aquilo que p. ex. E. Bloch⁽⁵⁷⁾ e H. Albert⁽⁵⁸⁾ e outros destacaram como elemento explosivo e revolucionário do cristianismo, aparece aqui como tendência burguesa: a escatologia. AT e NT de maneira alguma querem dizer que a forma escatológica de

-
- (53) **KD** 1/2, § 14, p. 55s.; O. WEBER, **op. cit.** (nota 5), p. 150ss.; D. CLAUSER, **Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewußtsein**, München, 1982, p. 115ss., 154ss (BEvTh 90).
- (54) O. PLÖGER, **Theokratie und Eschatologie**, Neukirchen-Vluyn, 1968, p. 37ss., 50ss., 129ss. (WMANT 2); R. BULTMANN, **GuV**, Tübingen 1972, v. 1, p. 208ss.
- (55) Th. C. VRIEZEN, **An outline of Old Testament Theology**, Wageningen, 1960, p. 366ss.; R. BULTMANN, **Theologie des Neuen Testaments**, Tübingen, 1968, § 40, p. 346ss.; § 50, p. 427ss.
- (56) Cf. E. GRÄSSER, **Text und Situation**, Gütersloh, 1973, p. 84-122, 302-30; cf. também K. BARTH, **KD** 1/1, p. 73 e, sobre isto, H.-P. GÖLL, *Offenbarung in der Geschichte*, **EvTh**, 45:535, 1985.
- (57) **Das Prinzip Hoffnung**, Frankfurt/M., 1967, v. 3, p. 1405ss; _____, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M., 1968, p. 66.
- (58) **Traktat über Kritische Vernunft**, Tübingen, 1968, p. 161ss.

existência levasse a uma separação do mundo e a uma paralização da ética. Já desde o início, o conceito de escatologia está, no AT e NT, vinculado à exigência de conversão e chamado para o seguimento. A **vantagem revolucionária** que o método histórico-crítico extrai interpretativamente dos textos se expressa claramente no fato de os projetos de crítica ao mundo contidos no AT e NT não serem apenas as visões de futuro de um determinado (e freqüentemente desencorajador) **status quo**, isto é — modificando uma formulação de J. Moltmann⁽⁵⁹⁾ —, de aquilo que é mutável não ser medido apenas de acordo com o análogo que permanece, mas de acordo com a dimensão escatológica do mundo: Se, deste modo, a crise histórica é vivenciada como debilitamento do velho mundo⁽⁶⁰⁾ e se neste debilitamento se crê algo radicalmente novo, que penetra na realidade e na história por meio do crente que não pertence mais ao velho, então a totalidade da história se inculca como crise e catástrofe das coisas existentes e a fé se revela em relação ao velho como antítese que não pode mais ser corrompida. Em contraposição aos esboços de J. Moltmann⁽⁶¹⁾ ou de G. Gutiérrez⁽⁶²⁾ — que, em última análise, só concebem o êxodo e até a ressurreição como ampliações do quadro da história **do velho** e, com isto, se esquivam da dialética de Deus e mundo⁽⁶³⁾ —, ainda considero a concepção conseqüentemente escatológica da pluridimensionalidade do mundo manifestada em Jo 1.14 (cf. também 1 Co 7.31)⁽⁶⁴⁾ como uma motivação muito mais intensa para projetos éticos adequados a nosso tempo. Quem percebeu o abismo do mundo **através** do Evangelho compreende que esta pluridimensionalidade **em Cristo** não é mera coincidência, mas a fonte do potencial ético (cf. Jr 20.9). Aqui o mundo e a história passam a ser processos que perdem seu efeito corruptor sobre a fé ética. A concepção escatológica não subtrai ao esforço humano sua necessidade nem sua concretude. Pelo contrário: segundo o AT e NT, a concretude da ação ética é o testemunho do **éschaton** em seu componente **pretérito**; e mais: a fé no que já aconteceu escatologicamente não pode senão converter-se em testemunho ético **concreto**⁽⁶⁵⁾. E este testemunho escatológico-ético se reporta — tanto no AT

(59) **op. cit.** (nota 25), p. 238: cf. também W. SCHLICHTING, **op. cit.** (nota 19), p. 599ss.

(60) A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, in: _____, **Gesammelte Werke**, München, 1971, v. 3, p. 357.

(61) **op. cit.** (nota 25), p. 163 (cf. p. 74ss).

(62) **Teologia da libertação**, Petrópolis, 1985, p. 130ss.

(63) Cf. G. SAUTER, in: W.-D. MARSCH, **op. cit.** (nota 17), p. 119s.; _____ "Exodus" und "Befreiung"... (nota 46), p. 554s.

(64) Cf. as formulações ainda não superadas de A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, in: _____, **Gesammelte Werke**, München, 1971, v. 4, p. 161ss., 165; cf. 489.

(65) E. KÄSEMANN, **EVuB**, Göttingen, 1970, v. 2, p. 223ss. (237s); W. KRECK, **Grundfragen der Dogmatik**, München, 1977, p. 177ss.

quanto no NT — naturalmente a projetos sociais e revolucionários **já existentes**. Abstraindo da motivação escatológica, não existe uma ética bíblica **especial**. A preocupação do aspecto **futuro** é a avaliação sóbria da pecaminosidade e imperfeição **também** da ação humana motivada pelo **éschaton**⁽⁶⁶⁾. A pecaminosidade e imperfeição desse agir motivado escatologicamente não podem ser eliminadas, mas se encontram sob a promessa escatológica de que o foco ético, a “torcida que fumeça” de Is 42.3 e Mt 12.20 não é apagado por elas.

Na medida em que a **pesquisa histórico-crítica** pode qualificar deste modo afirmações do AT e NT como escatológicas, ela contribui consideravelmente para uma compreensão subversiva da Bíblia — para uma compreensão, porém, que **não** deriva as afirmações e a motivação por elas comunicada da dimensão da “história da morte” e que se reserva a liberdade de a qualquer hora questionar seriamente o agir humano. Nesta dimensão escatológica os textos tornam a ir além de seu contexto histórico-profano. Todavia, o materialismo — que teria que combater também exegeticamente a ilusão, inerente aos textos, de uma ordem que penetra no mundo existente a partir de fora⁽⁶⁷⁾ — chama a atenção ainda para uma circunstância essencial: quando se torna concreta, uma ética definida a partir da escatologia assume facilmente afirmações de caráter social, e mais: afirmações de tom assistencialista; existe o perigo de que, em sentido político, ela não vá além de fórmulas soteriológicas e cosmológicas⁽⁶⁸⁾.

V

Dogmática:

A interpretação dada por D. Bonhoeffer ao salmo 58 no sentido de que unicamente a inocência de Cristo teria o direito de fazer tais acusações me pareceu dogmática porque, neste caso, um enunciado dogmático estabelecido sobre pecado e culpa⁽⁶⁹⁾ se sobrepõe à situação histórica de origem do texto.

(66) A reserva escatológica tem, portanto, sobretudo, conseqüências éticas e volta-se contra a leviana justificação de ditadura e terror; (sobre L. D. Trotzki, cf. I. FETSCHER, **Der Marxismus** — seine Geschichte in Dokumenten, München, 1973, p. 738ss.).

(67) Cf. Mc 3.27s.; Mt 11.5; 12.28s.; Lc 4.18; 11.20ss.; 1 Jo 3.8.

(68) Cf. 1 Sm 2.6ss.; Sl 72; 75; 113; 146; Is 40.22s.; 2 Ts 2.5ss.; o versículo Lc 1.52 está na tradição de Qumran (cf. W. GRUNDMANN, **Das Evangelium nach Lukas**, Berlin, 1971, p. 63) e tem um pano de fundo cósmico-dualista.

(69) Cf. Th. LORENZMEYER, Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu, **EvTh**, 31:452-71, 1971 e sobre isto H. GOLLWITZER, Zur Frage der “Sündlosigkeit Jesu”, **ibid.**, p. 456-506.

Ora, a relativização de todos os conteúdos intelectuais é uma exigência do materialismo. O materialismo é, em si, o extremo oposto da absolutização de determinadas idéias. Porque não postula um princípio independente do tempo, mas define aquilo que é razoável como o máximo de compromissividade social atual, ele tem que relativizar todos os conteúdos intelectuais como produtos de uma determinada situação. O que é "verdade" é nervo vital de interesses e convicções de grupo, é o diálogo alimentado por experiências comuns. A asserção fixa, absoluta, incorrigível, que não participa e se isola das relações econômicas de poder em constante mutação, é, pelo contrário, morta e inverídica.

Quanto a isto, temos que dizer que a exegese histórico-crítica, como método **secular**, de modo algum pretende retirar da Bíblia, utilizada como pedreira, algo assim como material de construção para uma dogmática imutável com pretensão supra-histórica, divina. Antes, esta coleção de produtos doutrinários criticada pelo materialismo é resultado de erros de política eclesiástica bem posteriores. A pesquisa histórico-crítica defende justamente a posição de que não se deve confundir a objetivação humano-histórica do Evangelho com a "palavra de Deus" situada atrás disto⁽⁷⁰⁾. Ademais, seria uma simplificação tachar a dogmática cristã hodierna de idealista no sentido de que, segundo ela, palavras humanas seriam legitimadas por um princípio intemporal da verdade. O que ocorre é o contrário: exegetas histórico-críticos como R. Bultmann enfatizam em geral que um enunciado feito por teólogos só é "verdadeiro" se dá "resposta" à pergunta da respectiva situação concreta⁽⁷¹⁾. E R. Bultmann não associa com a palavra de Deus o termo greco-helenista **légein**, o "explicar", mas o "proclamar", que possui caráter de interpelação⁽⁷²⁾, respondendo à pergunta da existência e **não** à do interesse que dispõe e do intelecto que legitima⁽⁷³⁾. No entanto, este "proclamar" se reserva o direito de **romper**, de **desintegrar** a expectativa da situação. Portanto, este proclamar está fora da esfera humana de poder, razão pela qual A. v. Harnack também chamou justificadamente a dogmática no sentido criticado pelo materialismo de intrusão grega⁽⁷⁴⁾ e H. J. Iwand designou co-

(70) H. THYEN, *Positivismus in der Theologie*, **EvTh**, 31:495, 1971.

(71) **GuV**, v. 1, p. 116.

(72) **Ibid.**, p. 274ss.; 282s; cf. também E. BRUNNER, **Offenbarung und Vernunft**, Zürich, 1961, p. 203, 222s.; R. BOHREN, **Predigtlehre**, München, 1974, p. 130; _____, in: G. HUMMEL, ed., **Aufgabe der Predigt**, Darmstadt, 1971, p. 229s (WdF 234).

(73) Cf. também C. WESTERMANN, **Schöpfung**, Berlin, 1979, p. 23 (TTh 12).

(74) **Lehrbuch der Dogmengeschichte**, Darmstadt, 1964, v. 1, p. 20, 24s.; cf. W. ELERT, **Der Ausgang der altkirchlichen Christologie**, Berlin, 1957, p. 314.

mo tarefa essencial da dogmática cristã a necessidade de perceber o **No-li me tangere**, a não-apreensibilidade intelectual da palavra de Deus⁽⁷⁵⁾.

Coisa diferente é a idéia do "centro" da Escritura⁽⁷⁶⁾. Neste caso não se trata de uma coleção de enunciados doutrinários, mas de uma **idéia fundamental** historicamente variada. Já em 1865 H. Ewald designou o **êxodo** como centro do AT, até da Bíblia toda⁽⁷⁷⁾, o que é confirmado por pesquisas **histórico-traditivas**⁽⁷⁸⁾.

Ora, neste contexto o materialismo pode perguntar se este "centro" bíblico do "êxodo" não teria que se voltar teologicamente contra o **sola sacra scriptura**⁽⁷⁹⁾, isto é, se não haveria hoje situações de "êxodo" que dão continuidade a este "centro" de tal maneira que ele nos coloca em contradição ao menos parcial com determinadas tradições canônicas da Bíblia — isto é, tradições fundadoras da Igreja⁽⁸⁰⁾. A concepção materialista aponta com razão para o fato de que a verdade de uma afirmação não coincide necessariamente com sua derivação da tradição, de sorte que uma exegese não precisa necessariamente apegar-se à tradição interpretativa de Israel, da comunidade primitiva e da Igreja, isto é, à obrigatoriedade de um cânone como contexto de uma hermenêutica adequada à Escritura⁽⁸¹⁾. Quando se leva o "êxodo" realmente a sério e se "emigra" com os testemunhos bíblicos, formulados por seres humanos, para as convenções lingüísticas e situações sociais de hoje, não se precisa derrubar a cerca da exegese "conforme a Escritura" e conceder "liberdade de consciência"?

Levando isto em conta a pesquisa histórico-crítica pode apontar para o fato de que o motivo literário de construção **da Bíblia como tal** já é um êxodo. Isto é, no AT e no NT, conceitos como "criação", "pacto", "fé", "pecado" e "justiça", etc. se desenvolveram em uma contraditória polifonia de sabedoria e mitologia do Antigo Oriente, metafísica grega, especulações gnósticas, etc., isto é, em uma **incomensurável** diversidade de contextos lingüísticos vivos e formas sociais do falar. No processo histórico da refundição da tradição, perdem-se constantemente posições

(75) Citado por W. KRECK, **op. cit.** (nota 65), p. 119, de uma preleção não publicada sobre cristologia; cf. também E. JÜNGEL, **Gott als Geheimnis der Welt**, Tübingen, 1982, p. 386ss.

(76) Sobre a discussão, cf. H. Graf REVENTLOW, **op. cit.** (nota 23), p. 138ss.; G. FOHRER, **op. cit.** (nota 36), p. 137ss.

(77) Cf R. SMEND, **Die Mitte des ATs**, Zürich, 1970, p. 30 (ThSt 101).

(78) M. NOTH, **Die Überlieferungsgeschichte des Pentateuch**, Stuttgart, 1948, p. 50ss.

(79) Cf. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin, 1978, v. 2, p. 769.

(80) O. WEBER, **op. cit.** (nota 50), v. 1, p. 280.

(81) **Ibid.**, p. 276s.; F. HAHN, Probleme historischer Kritik, **ZNW**, 63:8ss., 1972; _____, Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon, **EvTh**, 40:456, 464s., 1980.

dogmáticas — p. ex. a relação entre causa e efeito (a doutrina da retribuição) em Jó e Qohelet⁽⁸²⁾, a forma antropomorfista de se referir a Javé nos fragmentos eloístas⁽⁸³⁾, o significado salvífico dos sacramentos em João⁽⁸⁴⁾, etc. — e relativizam-se as doutrinas teológicas de modo ininterrupto através de inovações. Sobretudo a mensagem profética de juízo não vive — nem em termos de **história das formas** nem em termos de **história da tradição** — das “panelas de carne” da legitimação⁽⁸⁵⁾. Com isto, a Bíblia destrói, com base em sua construção literária total, já no início toda tentativa idealista de absolutizar verdades bíblicas isoladas. Além disto, o próprio cânone foi essencialmente muito mais expressão de uma situação de defesa da Igreja em sua história do que fruto da execução de um programa teológico determinado⁽⁸⁶⁾.

Decisiva com vistas à objeção materialista é outra coisa. Se M. Lutero diz que **Cristo** concilia todas as contradições com que deparamos na Escritura⁽⁸⁷⁾, isto quer dizer que Cristo como proclamador é a **dimensão hermenêutica** que mantém a última palavra sobre todas as suas tradições⁽⁸⁸⁾. Como o acima mencionado motivo literário de construção da Bíblia como tal fica extremamente claro a partir da oposição de Cristo a tradições absolutizadas, é também a **predica de Cristo** (Hb 13.8)⁽⁸⁹⁾ que, com palavras humanas, dá continuidade ao sola sacra scriptura **como viva vox evangelii** e confere a todos os textos bíblicos um centro que permite seu êxodo da compatibilidade histórica⁽⁹⁰⁾.

VI

Palavra de Deus:

Com o conceito “palavra de Deus” recolhemos os querigmas que se expressam nos textos bíblicos. Empregamos aqui o **plural** porque, apesar de todas as tentativas lingüísticas e estruturalistas, não se consegue

(82) G. v. RAD, **Weisheit in Israel**, Neukirchen-Vluyn, 1982, p. 170ss., 276ss.; 292ss.; A. LAUHA, **Kohelet**, Neukirchen-Vluyn, 1978, p. 14ss. (BK 19).

(83) Th. C. VRIEZEN, **op. cit.** (nota 55), p. 171ss.

(84) R. BULTMANN, **op. cit.** (nota 55), p. 411s.

(85) Cf. G. v. RAD, **Teologia do AT**, São Paulo, 1986, v. 2, p. 112ss., 161ss., 175ss., 188s., 261ss., 290ss., 322ss., 395ss., 401s.

(86) O. WEBER, **op. cit.** (nota 50), v. 1, p. 285.

(87) WA 39/II, 96, 33-5.

(88) Cf. P. Stuhlmacher, **Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegesen**, **ZNW**, 63:20, 1972.

(89) Cf. H.-J. IWAND, **Nachgelassene Werke**, München, 1974, v. 5, p. 111ss., 114ss.

(90) ID., *ibid.*, p. 204ss.

através de remissões recíprocas, detectar o querigma a partir de uma massa de textos, de resto incompleta⁽⁹¹⁾. A **história da tradição** e a **crítica das tradições** constatam querigmas bem diferentes, que resistem à reconstrução de uma “dogmática” porque não são objetos de fé, e sim elementos de proclamação que, escatologicamente⁽⁹²⁾, chamam para a fé e concedem a fé. A fé é confiança mediada pelos querigmas, não mostrando interesse por tal asseguramento⁽⁹³⁾. Também aqui se prova mais uma vez a dialética entre Cristo como proclamador e os querigmas historicamente objetivados.

Da mesma maneira como o **éschaton** define o tempo de suas situações, nas quais as pessoas deparam com ele, também o querigma define a situação lingüística de sua mensagem, na qual é compreendido (Sl 36.10; 119.105; 1 Co 12.3)⁽⁹⁴⁾. Pode-se reconhecer isto no fato de que ter ouvido o querigma leva uma **nova capacidade lingüística**⁽⁹⁵⁾, que **supera** o relacionamento lingüístico com as coisas historicamente existentes e, com isto, torna coexistente uma alternativa social de estrutura epocal diversa⁽⁹⁶⁾. “A coruja de Minerva⁽⁹⁷⁾ dá lugar aqui à pomba do Espírito Santo”⁽⁹⁸⁾. Também a esta “analogia fidei” a pesquisa histórico-crítica faz referências mediante resultados da **história das formas**⁽⁹⁹⁾.

Para o materialismo⁽¹⁰⁰⁾ tal conceptualidade não entra em cogitação; para ele a língua, como instrumento do processo de reflexão⁽¹⁰¹⁾, é

(91) Cf. a tentativa de E. GÜTTGEMANN, in: M. KAEMPFERT, ed., **Probleme der religiösen Sprache**, Darmstadt, 1983, p. 229 (WdF 442); contra isto cf. H.-J. IWAND, **op. cit.** (nota 89), p. 219ss., 223ss.

(92) E. KÄSEMANN, **EvuB, op. cit.** (nota 5), v. 1, p. 78ss.

(93) H. THYEN, **op. cit.** (nota 70), p. 474ss., (477).

(94) Cf. E. FUCHS, **Glaube und Erfahrung**, Tübingen, 1965, p. 238ss., 242ss., O. BAYER, *Sprachbewegung und Weltveränderung*, **EvTh**, 35:320s., 1975; _____, *Theologie, Glaube und Bildung*, **op. cit.** (nota 27), p. 228s.; E. JÜNGEL, **op. cit.** (nota 75), p. 229ss., 237ss., 389ss., 404, etc.

(95) E. FUCHS, **Zur Frage nach dem historischen Jesus**, Tübingen, 1960, p. 260ss., 277, 414; _____, *Glaube und Erfahrung*, **op. cit.** (nota 94), p. 149s., 244ss.; E. ROSENSTOCK-HUESSY, **Die Umwandlung des Wortes Gottes**, Heidelberg, 1968, p. 50ss., 110s., 133s.

(96) Esta é a tese de minha dissertação teológica intitulada “Verkündigung und Sprachdesintegration”, Frankfurt/M., 1984.

(97) G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: _____, **Werke**, Frankfurt/M., 1980, v. 7, p. 29.

(98) E. JÜNGEL, **op. cit.** (nota 75), p. 389.

(99) K. BARTH, **KD I/1**, p. 254, 257: a bibliografia está coligida e discutida — além da minha dissertação — em H.-D. BASTIAN, **Verfremdung und Verkündigung**, München, 1967, p. 34ss. (ThExH 127).

(100) As cartas de lingüística de J. Stalin de 1950 bem como a teoria de texto de J. Kristeva não apresentam, para nossas reflexões, uma modificação no aspecto fundamental; cf. T. TODOROV & O. DUCROT, **Enzyklopädisches Wörterbuch der Sprachwissenschaften**, Frankfurt/M., 1975, p. 397ss., (405s.).

(101) L. S. WYGOTSKI, **Denken und Sprechen**, Frankfurt/M., 1979, p. 291ss (Fischer 6350); G. EBE-LING, **Einführung in theologische Sprachlehre**, Tübingen, 1971, p. 115s, 137s.

produto de seu tempo⁽¹⁰²⁾ e, por isto, só pode articular aquilo que a própria época lhe prescreve. Com isto o materialismo afirma que por trás de toda idéia religiosa se encontra um movimento histórico, cuja linguagem, mesmo sendo uma linguagem especial, deve ser explicada **a partir** do desenvolvimento da cultura na qual ele existe. Em conseqüência, a pergunta se movimentos religiosos mantiveram uma tensão crítica e criativa em relação a seu mundo é uma questão que o materialismo só pode examinar de tal maneira que apresenta a variante especial destes movimentos **como** uma das linhas do desenvolvimento cultural⁽¹⁰³⁾. Logo, o materialismo contesta a afirmação teológica de que se pode comunicar ao ser humano em linguagem histórica algo que este **não** tem condições de dizer a si mesmo em sua situação. Inversamente, ele também tem que colocar em dúvida a possibilidade de que haja uma linguagem “rompida”, “conquistada” ou “batizada” que **escape** do controle do sistema social que está por trás dela⁽¹⁰⁴⁾. No entanto, pesquisas de S. Freud acerca da preponderância da relação com a palavra sobre a relação com o objeto no caso de esquizofrênicos⁽¹⁰⁵⁾ (cf. as visões proféticas de assonância⁽¹⁰⁶⁾), bem como investigações da filosofia da linguagem sobre a arte da linguagem⁽¹⁰⁷⁾, não apontam na direção indicada pelo materialismo.

É claro que isto ainda não prova nada. Não obstante, no sentido da categoria da **percepção**⁽¹⁰⁸⁾, a confissão da maneira escatológica dos querigmas, preservada pelo método histórico-crítico, contém várias vantagens sobre a concepção materialista da linguagem: um dos problemas fundamentais em jogo no debate em torno do escândalo de Watergate nos Estados Unidos era a pergunta se um presidente está subordinado à lei ou não. Fazendo referência ao conflito entre Davi e Natã (2 Sm 12), o senador Ervin, presidente da comissão do Senado, conseguiu apresentar a questão de um modo claramente compreensível, superando uma linguagem deformada pela propaganda (cf. Is 6.5) e tolhida por estratificações sociais⁽¹⁰⁹⁾. Não é apenas neste exemplo simples que se pode per-

(102) H. BAYER, **Sprache als praktisches Bewußtsein**, Düsseldorf, 1975, p. 19s., 29s., 46, 174, 245.

(103) Cf. as formulações que se encontram em H. KÖSTER & J. M. ROBINSON, **op. cit.** (nota 2), p. 15.

(104) W. FÜRST, Die Predigt der Rechtfertigung der Gottlosen, in F. VIERING, ed., **Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils**, Gütersloh, 1968, p. 127; _____, Das gute Werk der Predigt, in: **Freispruch und Freiheit** (Festschrift W. Kreck), München, 1973, p. 89, 92.

(105) **Obras de Freud em dois volumes**, ed. por A. Freud e I. Grubrich-Simitis, Frankfurt/M., 1978, v. 1, p. 152s.

(106) F. HORST, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, **EvTh**, 20:193ss., 1960.

(107) J. SIMON, **Sprachphilosophie**, Freiburg/München, 1981, p. 171ss.

(108) V. **supra** nota 18.

(109) Cf. K. BALTZER, Exegese, Wozu?, **ThPr**, 10:25, 1975.

ceber o que a linguagem da fé⁽¹¹⁰⁾ consegue realizar contra deformações lingüísticas e domesticações totalitárias da linguagem⁽¹¹¹⁾.

A partir de suas pressuposições, o materialismo também não possui o outro aspecto preservado pela exegese histórico-crítica através de sua descrição dos querigmas mediante a **história das formas**, a saber, que Deus impõe um limite ao desespero surgido por causa da realidade⁽¹¹²⁾. O materialismo pratica uma exegese do que pode ser dito em determinado ponto. Suas possibilidades de expressão se esgotam onde o ser humano fracassa e depara com o que não é mais factível. Seu "Deus" é o "Deus do poder" e não dos fracos. O materialismo se recusa a extorquir de tal realidade do fracasso humano uma afirmação sobre Deus e a utilizar modelos lingüísticos que a transcendam: um juízo sobre a realidade não está errado pelo fato de que sua conseqüência seria o desespero⁽¹¹³⁾. Um texto, porém, como a prédica de D. Bonhoeffer mencionada acima proclama a invencibilidade da inocência, a invencibilidade de Cristo, que se recusa a assumir a mentalidade de seus opressores⁽¹¹⁴⁾.

Vii

Resumo:

Chegamos à conclusão. Distanciando-se claramente do idealismo e do materialismo, o método histórico-crítico demonstra, quanto aos conceitos "história da salvação", "escatologia", "dogmática" e "palavra de Deus", **a sua capacidade de dar integral expressão ao caráter subversivo da maneira bíblica de pensar**. Somente através de sua intenção de controlar as premissas⁽¹¹⁵⁾ ela é subversiva.

1) Não está claro, em que medida os paradigmas subversivos da Bíblia, os quais a exegese dita materialista descobre, estão relacionados com a doutrina materialista da autocriação e autosalvação do ser humano através do trabalho e são compatíveis com a maneira escatológica do pensar bíblico. Aqui — por causa de seus pressupostos teóricos — o mé-

(110) G. EBELING, *op. cit.* (nota 101), p. 157ss., 159ss.

(111) Cf. o capítulo "Newspeak" no romance **1984**, de G. ORWELL.

(112) Cf. H. GOLLWITZER, *op. cit.* (nota 16), p. 104ss.

(113) M. HORKHEIMER, *op. cit.* (nota 4), p. 381.

(114) Cf. C. MESTERS, **A missão do povo que sofre**, Petrópolis, 1981, p. 64, 128, 156ss.

(115) R. BULTMANN, **Crer e compreender**, São Leopoldo, 1987, p. 223s.; E. BETTI, **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**, Tübingen, 1972, p. 27ss., 53s.

todo histórico-crítico não determina de antemão sobre aquilo que a partir do texto lhe cabe ouvir⁽¹¹⁶⁾.

2) A contraposição de exegese histórico-crítica e materialismo nos levou a perguntar se a situação atual de proclamação já pode fazer o texto bíblico falar de modo adequado ou se, inversamente, a “estranheza” do texto não deve dar expressão à situação atual, mas também tornar a conduzir para além dela. No todo, afirmamos quanto ao caráter subversivo da maneira bíblica de pensar que observações e resultados da pesquisa histórico-crítica apontam para a **impossibilidade** de forçar os textos bíblicos a se enquadrarem em uma definição sistematizada a favor de uma sociedade, de subordiná-los a uma linguagem domesticada e a um projeto social, bem como de derivar suas motivações éticas tão somente de modo mundano. A categoria da percepção⁽¹¹⁷⁾ nos mostrou que os textos bíblicos não podem ser inteiramente compatibilizados nem mesmo com sua própria vinculação com a situação. Por esta razão pudemos afirmar também que o método histórico-crítico — que contribui para tudo isto com suas observações e seus resultados — **não** é uma forma de interpretação que, com base em pressupostos oriundos da história do pensamento, visasse legitimar qualquer **status quo** e bloqueasse a compreensão subversiva da maneira bíblica de pensar. Pelo contrário: a partir de seu método, ele mostra ser extraordinariamente resistente a tentativas de fazê-lo funcionar em favor de concepções teológicas globais.

3) Quanto à maneira da hermenêutica materialista de interpretar os textos históricos a partir da situação atual, consideramos uma séria perda de substância a prática de reduzir os textos no seu significado histórico a fim de garantir sua melhor aplicabilidade e adaptabilidade. Tomamos isto por uma tendência legitimista, porque o caráter subversivo dos textos bíblicos é reduzido em favor de uma apoteose de acontecimentos históricos: O texto bíblico desafia a uma decisão da fé e não prescinde da mesma através de um historicismo teísta. A dialética de Deus e mundo, a resistência contra esquemas histórico-salvíficos, a proclamação que pode romper expectativas condicionadas pela situação, a continuação cristológica de textos bíblicos nada perderam de seu caráter subversivo; devido a sua incompatibilidade, também hoje elas não se deixam domesticar. Obtivemos a impressão de que um discurso que parte da situação momentânea, de experiências atuais pode ser muito claro e

(116) O. WEBER, **op. cit.** (nota 5), p. 80.

(117) Cf. nota 18.

eficaz na luta política⁽¹¹⁸⁾, porém leva — em geral — a uma apropriação ecletista do texto e contribui para uma legitimação precipitada de intenções introduzidas no texto de fora para dentro. Aqui existe o perigo, ainda não suficientemente refletido, de instrumentalizar o texto bíblico, de não corresponder a seu direito objetivo⁽¹¹⁹⁾ e de ficar limitado àquilo que pode ser dito só a partir de uma determinada situação.

(118) Um exemplo tomado do **Kirchenkampf** alemão é a interpretação de Gn 12.10-20 de H. HELL-BARDT, **Abrahams Lüge**, München, 1936 (ThExH 42).

(119) Cf. H.-G. GADAMER, **op. cit.**, (nota 18), p. 363.