

**Universidade Presbiteriana Mackenzie
Programa de Pós-Graduação
Em Ciências da Religião**

Jouberto Heringer da Silva

**O desenvolvimento da hermenêutica alegórica e
sua presença num mundo pós-moderno de múltiplas verdades.
A hermenêutica Neopentecostal.**

**São Paulo
2014**

Silva, Jouberto Heringer da

O desenvolvimento da hermenêutica alegórica e sua presença num mundo pós-moderno de múltiplas verdades. A hermenêutica Neopentecostal. Jouberto Heringer da Silva. — São Paulo, 2014

124 f.; 21x29 cm.

Dissertação (Pós-Graduação em Ciências da Religião) —
Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2014.

1. Hermenêutica. 2. Pós-modernidade. 3. Igreja cristã. I. Título

CDD 121.68

Jouberto Heringer da Silva

**O desenvolvimento da hermenêutica alegórica e
sua presença num mundo pós-moderno de múltiplas verdades.
A hermenêutica Neopentecostal.**

**Dissertação apresentada ao programa de
Programa de Pós-Graduação em Ciências
da Religião da Universidade Presbiteriana
Mackenzie para obtenção do título de
Mestre em Ciências da Religião.**

**Orientador: Prof. Doutor João Baptista
Borges Pereira**

**São Paulo
2014**

Jouberto Heringer da Silva

O desenvolvimento da hermenêutica alegórica e
sua presença num mundo pós-moderno de múltiplas verdades.
A hermenêutica Neopentecostal.

Esta dissertação foi julgada e aprovada para a obtenção do grau de Mestre em
Ciências da Religião no programa de Programa de Pós-Graduação em Ciências da
Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

São Paulo, 01 de Junho de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa
Universidade Presbiteriana Mackenzie
Membro da Banca

Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira
Universidade Presbiteriana Mackenzie
Orientador

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos
Universidade Metodista de São Paulo
Membro da Banca

Dedico carinhosamente este trabalho:

Aos amigos das horas difíceis, e àqueles que mesmo longe sempre estiveram perto nas suas orações;

A meus pais e irmãos sempre me apoiaram e aos Maurer's, minha família em Campinas que tanto sabe amar;

À Roberta, esposa paciente, e a Luiza, Mathaus, e Olivia que me emprestaram o que por direito é deles: o tempo.

Agradeço

Aos meus mestres, que muitos, em muitas épocas me ensinaram muitas lições, dentre estas a mais importante: só sei que nada sei;

Aos meus mestres e aos colegas da turma Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião;

Ao meu mestre e orientador Prof. Doutor João Baptista Borges Pereira, pelo caminho apontado, e pelo apoio em todo o percurso na busca do conhecimento que a espera para ser desvelado brilhou qual farol na sapiência de sua vida;

Ao Hésio Maciel, amigo desde sempre; e ao Eduardo Abrunhosa, companheiro de jornada;

À Universidade o Mackenzie por ceder o tempo para dedicação ao estudo e o meio para fazê-lo;

E, por fim, e mais o importante agradecimento: à Deus, doador da vida.

“O saber é fundamentalmente dialético.
Somente pode possuir algum saber aquele que
tem perguntas, mas as perguntas compreendem
sempre a oposição do sim e do não, do assim
e do diverso.”

Hans-Georg Gadamer

“São talvez dois tipos de sabedoria. A que nos conduz a cumes e, de volta a companhia dos homens, podemos olhá-los de cima - alguns sábios (nos) olham de cima -, e esta outra sabedoria, que sabe que mesmo no cume ainda não chegamos, e que o céu é de uma outra natureza. De volta a planície, depois da experiência do topo, de volta a sociedade, descobrimos que o que encontramos no alto também está embaixo; bastava abrir os olhos. Ver tudo o que vemos aureolado de espaço.”

Jean-Yves Leloup
Resumo

Este trabalho mostra que a hermenêutica alegórica sofreu uma mudança de paradigma filosófico na pós-modernidade, e que esta trouxe influencia na elaboração da fé e sua vivencia. Tendo a história da interpretação como fio condutor, através da pesquisa bibliográfica é descrito como a hermenêutica alegórica evoluiu e manteve-se relevante. A mudança do paradigma filosófico que possibilitou a eclosão do discurso pós-moderno é explicada e evidenciada através do diálogo literário. Com o objetivo de evidenciar esta hipótese, partir de estudos, discursos, e publicações de igrejas notadamente Neopentecostais, revela o uso que fazem da hermenêutica alegórica partir de uma cosmovisão embasada em postulados pós-modernos com concepções existenciais de mundo. Conclui-se que a aplicação da primeira hermenêutica alegórica, que moldou o discurso da cristandade, ora única, ora compartilhada, mas sempre referenciada na existência de uma verdade, deu lugar a uma hermenêutica fluida, desfocada do texto para o leitor-ouvinte, gerando uma nova forma de vivencia da prédica na sociedade, e alterando a relação com o mundo.

Palavras-chave: Hermenêutica. Pós-modernidade. Interpretação. Discurso religioso. Igreja cristã. Neopentecostalismo.

Abstract

This work shows that the allegorical hermeneutics underwent a paradigm shift in philosophical postmodern, and it brought influences in the development of faith and their setting. Since the history of interpretation as a thread through the literature search is described as allegorical hermeneutics evolved and remained relevant. The philosophical paradigm shift that led to the emergence of postmodern discourse is explained and demonstrated through dialogue of literature. In order to substantiate this hypothesis, based on studies, speeches, and publications of notably neo-Pentecostal churches reveals their use of allegorical hermeneutics from a worldview grounded in postmodern postulates with existential worldviews. It is concluded that the application of the primal allegorical hermeneutics, that shaped the discourse of Christianity, sometimes single, sometimes shared, but always referenced the existence of a fact, gave rise to a fluid hermeneutics, blurred the text to the reader-listener, generating a new way of experiencing the sermon in society, and the changing relationship with the world.

Keywords: Hermeneutics. Postmodernity. Interpretation. Religious discourse. Christian Church. Neo-Pentecostalism.

Abreviaturas:

a.C.	Antes de Cristo
d.C.	Depois de Cristo
Ex.	exemplo
fr.	Fragmento
p.	página

Siglas:

LXX	Septuaginta
ADVC	Assembléia da Deus Vitoria em Cristo
IURD	Igreja Universal do reino de Deus

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. A HERMENÊUTICA ALEGÓRICA DOS GREGOS AO CRISTIANISMO	16
1.1 A HERMENÊUTICA ALEGÓRICA E SEU USO ENTRE OS GREGOS	16
1.1.1 A origem da hermenêutica alegórica	16
1.1.2 Seu uso entre os gregos	19
1.1.3 A interpretação alegórica pseudo-histórica	20
1.1.4 A interpretação alegórica intrínseca	21
1.1.5 O conceito de “ <i>huponoia</i> ”	23
1.2 A HERMENÊUTICA ALEGÓRICA ENTRE OS JUDEUS E PHILO	24
1.2.1 A Escola Rabínica	24
1.2.2 A Comunidade de Qumram	25
1.2.3 A Diáspora Judaica	26
1.2.4 A Escritura como base	27
1.2.5 O jungir da filosofia com a Escritura	28
1.2.6 A influência da filosofia grega por Philo no cristianismo	30
2. A ALEGORIA DOS PRIMÓRDIO DO CRISTIANISMO A REFORMA	33
2.1 A TRANSIÇÃO PARA ORÍGENES	33
2.2 ORÍGENES ADAMANTIUS DE ALEXANDRIA	34
2.2.1 A Exegese ou eisegese alegórica	35
2.2.2 A alegoria em Orígenes	36
2.2.3 Orígenes: homem na história ou para além dela	39
2.3 A ALEGORIA NA IDADE MÉDIA	40
2.3.1 O aprofundamento do método de Orígenes	40
2.3.2 Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino	41
2.4 A REFORMA COMO NOVA POSSIBILIDADE HERMENÊUTICA	42
2.4.1 A transição hermenêutica	42
2.4.2 Lutero e a alegoria	43
2.4.3 O Renascimento: abertura a novos paradigmas	45
2.4.4 Finalizações sobre o uso da hermenêutica alegórica	48
3. PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS E A HERMENEUTICA ALEGORICA 49	
3.1 AMBIÊNCIA HISTÓRICA	49
3.1.1 Como os conservadores leem a Bíblia	49
3.1.2 A Bíblia no fundamentalismo protestante	51
3.2 O PENTECOSTALISMO	53
3.2.1 Origem do Pentecostalismo Moderno	53
3.2.2 Chegada do Pentecostalismo ao Brasil	55
3.2.3 Um breve apanhado do pentecostalismo no Brasil em três ondas	56
3.2.4 O trato com a Bíblia em uma hermenêutica própria	58
3.3 O NEOPENTECOSTALISMO	59

3.3.1	Introduzindo o Neopentecostalismo	59
3.3.2	Surgem novos paradigmas	60
3.3.3	Posicionamento Neopentecostal diante da Bíblia	63
3.3.4	Eclesiologia e Culto Neopentecostal	63
4.	A ALEGORIA NA PÓS-MODERNIDADE: UMA FUSÃO DE HERMENÊUTICAS	65
4.1	POS MODERNIDADE E SUA AMPLITUDE	67
4.1.1	O termo " pós-moderno"	67
4.1.2	Definindo "Pós-Modernismo"	69
4.1.3	O posicionamento de Jürgen Habermas	70
4.2	A HERMENÊUTICA PÓS-MODERNA	72
4.2.1	Da exegese bíblica a hermenêutica	72
4.2.2	A hermenêutica da modernidade à pós modernidade	74
4.3	AS HERMENÊUTICAS DE HANS-GEORG GADAMER E JACQUES DERRIDA	78
4.3.1	Hans-Georg Gadamer: a centralidade do leitor e a questão dos horizontes	78
4.3.2	Jacques Derrida: construindo com a desconstrução	84
5.	A REDESCOBERTA DE OUTRA HERMENEUTICA ALEGORICA NO DISCURSO PÓS-MODERNO NEOPENTECOSTAL: STULTITIA EXERCITATIO	89
5.1	O EXISTENCIAL COMO PONTO DE PARTIDA	90
5.1.1	O deslocamento da centralidade da Bíblia	91
5.1.2	A ideologia da prosperidade: hermenêutica da economia da igreja no mercado pós-moderno	97
5.1.3	O espaço de consumo – um palco para a alegoria	100
5.1.4	Alegorias dessacralizante do outrora sagrado	103
5.2	A ALEGORIA COMO PONTO DE CHEGADA	106
5.2.1	O texto como alegoria da teologia	106
	CONCLUSÃO	111

INTRODUÇÃO

A interpretação da Bíblia, tanto historicamente quanto na vida contemporânea, não pode ser compreendida em profundidade sem referência a considerações filosóficas, literárias, e sociológicas. De uma perspectiva histórica a interpretação bíblica está intimamente relacionada com a compreensão do clima filosófico e cultural de ambos os tempos, antigos e modernos. Em um mundo que intelectualmente empregava as categorias de platonismo e neoplatonismo, a Igreja Cristã percebeu ser vantajoso explicitar a sua fé utilizando-se destas categorias e deste sistema filosófico. A visão que influenciou a interpretação bíblica foi a teoria platônica de que o mundo material, o mundo da experiência do dia-a-dia, não era o mundo real; mas, apenas uma sombra da realidade. O mundo real é o mundo das formas ou ideias.

Partindo da origem grega de alegoria no primeiro capítulo veremos seu uso entre os interpretes de Homero, e como ela foi tratada nas perspectivas pseudo-histórica e intencional, ou intrínseca. Conhecidas as bases filosóficas e literárias, poderemos por Filo de Alexandria para chegar ao filósofo-teólogo Orígenes, e ao uso do método alegórico por ele proposto para o Cristianismo durante os primeiros séculos de sua existência no mundo ocidental.

No segundo capítulo veremos que a sua própria maneira, e em sua própria situação histórica, os alegoristas estavam tentando contextualizar a mensagem cristã para o seu público específico em um novo ambiente missionário. Para responder às críticas de obscurantismo e irracionalismo feitas aos cristãos por Celso e outros pagãos, Orígenes usa o método alegórico para flexibilizar o significado literal de um texto que era visto como demasiado bruto, ou vulgar, para representar o significado verdadeiro ou final. Neste capítulo destacamos a presença de Agostinho de Hipona, com quem numa segunda etapa a hermenêutica alegórica se desenvolve a ponto de ser encontrado na interpretação alegórica um segundo, ou terceiro significado colocado sob da letra. Infelizmente, veremos que os resultados negativos superam a tentativa positiva de contextualização.

Ainda neste capítulo veremos que o método alegórico continuou como a metodologia dominante até o século XIII quando teólogos escolásticos olharam para

o sistema filosófico de Aristóteles e suas ideias que moldariam as suas metodologias, lançando as bases filosóficas da Reforma Protestante. A epistemologia aristotélica tinha sua ênfase sobre os sentidos físicos tomados como a principal avenida de conhecimento das formas espirituais eternas. Direção que empurrou a interpretação bíblica de volta a um maior respeito para com as dimensões deste mundo e a história nas Escrituras. Para um platônico, a alma (espírito) era vista como escondido ou preso no corpo (letra). O aristotélico via o espírito expresso na letra do texto, sendo este de autoria de divina. A verdade e o significado do texto são expressos pelas letras. Abordaremos a preocupação com a primazia do sentido literal refletida na obra de Tomás de Aquino, e sua insistência neste sentido literal excludente do uso da alegoria; mas, sem excluir ao mesmo tempo o reconhecimento de que a Bíblia muitas vezes emprega uma linguagem metafórica ou figurativa.

Ao final desta etapa e culminando com as bases Aristotélicas lançadas eclodirá a Reforma Protestante e a ruptura da hermenêutica alegoria como método dominante. O uso da filologia e da historiografia faz surgir o método histórico-crítico, e o exegeta se concentra na presença literária do texto como um todo, e no mundo da narrativa que o autor construiu. Este capítulo é finalizado com as variações hermenêuticas do século XVII a XIX e sua influência no uso da alegoria como ferramenta hermenêutica.

Depois a abordarmos a origem e o uso hermenêutico da alegoria, passamos a seu uso no cristianismo nascente até a eclosão da Reforma, desta feita de uma forma mais historiográfica, buscando destacar o seu desenvolvimento. No terceiro capítulo partimos para conhecer a origem e as características de nosso segundo objeto de enfoque proposto neste estudo: o neopentecostalismo. Iniciamos abordando a interpretação da Bíblia e sua centralidade para os cristãos evangélicos como princípio básico de sua fé. Focamos questões como autoridade, infalibilidade, e a natureza complexa da interpretação nos movimentos de santidade e da glossolalia, resultando na divisão entre os protestantes tradicionais na virada para o século XX. A seguir tratamos desta mudança no paradigma religioso com o início das igrejas pentecostais na América do Norte, e seu processo de expansão em três fases distintas ou “ondas”. Trataremos com singular destaque a terceira onda ou

neopentecostalismo, sua origem, ideias, características, metodologia de ação, e sua aceitação em todas as camadas sociais.

No quarto capítulo trataremos das questões afetas a pós-modernidade. Assim como, ao tratar da origem da alegoria enquanto instrumento hermenêutico demos especial a questão filosófica e seu uso entre os gregos, trataremos da hermenêutica pós-moderna destacando duas abordagens que influenciam de modo direto a alegoria no seu uso pelo neopentecostalismo. Na primeira parte trataremos da questão terminológica e suas nuances implícitas, e a interação entre desenvolvimentos filosóficos, culturais e sociais do pós-moderno enquanto etapa posterior ao modernismo. Já que o conceito de pós-modernidade não é uma unanimidade destacamos o posicionamento contrário ao conceito de pós-moderno de Jürgen Habermas. Na segunda parte tratando da hermenêutica pós-moderna. Iniciaremos por tratar da passagem da abordagem bíblica baseada na exegese, típica do Protestantismo da modernidade, para a abordagem hermenêutica, característica da pós-modernidade. Nossa rápida trajetória passará por Schleiermacher e Dilthey, com paradas em Paul Ricoeur e Heidegger, para chegarmos a Gadamer e Derrida e as formas com que viram o texto bíblico.

No quinto e último capítulo estaremos a partir de estudos, discursos, e publicações Neopentecostais, revelando o uso que fazem da hermenêutica alegórica. Comparando por exemplos o uso da alegoria na histórica da interpretação cristã que, partindo de uma cosmovisão de mundo pautada na Bíblia para uma visão embasada em postulados pós-modernos e suas concepções existenciais de mundo. Abordaremos a reinterpretação do divino, do sacro, do mundo, até a desconstrução do próprio texto sagrado, por conseguinte da divindade.

1. A HERMENÊUTICA ALEGÓRICA DOS GREGOS AO CRISTIANISMO

1.1. A HERMENÊUTICA ALEGÓRICA E SEU USO ENTRE OS GREGOS

Ao buscar um ponto de partida para nosso trabalho, voltamo-nos para a antiguidade. Como não poderia deixar de ser, esta busca pelo início leva-nos ao berço do que hoje chamamos “Mundo Ocidental”, ou seja, o mundo grego, seu amor pelas palavras pensadas, escritas e interpretadas. Para tanto, lançamos olhar sobre as origens da hermenêutica e seu significado, a compreensão de alegoria, o sentido de *huponoia*, e o uso filosófico primevo.

1.1.1 A origem da hermenêutica alegórica

A filosofia antiga oferece alguns bem palmilhados caminhos para uma elaboração das fontes clássicas da hermenêutica. O primeiro e mais proeminente deles é o alegórico, que foi concebido para dar um significado racional à tradição Homérica. O segundo pode ser considerado o desenvolvimento da interpretação e da divinização no *corpus* da religião grega. O terceiro caminho pode ser encontrado com um olhar no que poderíamos chamar de hermenêutica num sentido mais clássico, como no texto de Aristóteles *De Interpretatione*, onde um sentido mais profundo de “interpretação” pode ser encontrado nos mais básicos elementos constitutivos da sentença (FLASHAR, 1983, p.203). Estas três perspectivas da hermenêutica grega – que podemos chamar de alegórica, religiosa e lógica – têm sido objetos de pesquisa e estudo especializados. Nosso foco no presente trabalho será a vertente alegórica desta perspectiva, embora, na aplicabilidade à religião cristã, a segunda abordagem também se fará presente.

Entendemos alegorese como a prática do uso da alegoria no método de interpretação dos textos. O termo aplica-se a qualquer interpretação textual que se concentre na alegoria, que segundo G. P. Caprettini podemos considerar que:

“Consiste em desvendar e pôr em evidência as relações subjacentes que encontram o seu suporte último na própria ordem do mundo que funda a linguagem, de tal modo que o *intellegere*, o compreender, consista no *intus legere*, no ler dentro, ou seja, numa operação de

descodificação praticada a partir da leitura de uma primeira realidade imanente, que é a linguística.” (CAPRETTINI, 1994, 251).

Há duas diferentes correntes de pensamento no que se refere à motivação para o uso da alegoria entre gregos, sendo que ambas são motivadas exclusivamente por preocupações extratextuais.

A visão amplamente difundida e mais antiga é a de caráter mais "defensivo", e está calcada na apologética das obras de Homero. Originária de uma leitura pela ótica filosófica, surgiu recentemente uma abordagem mais "positiva", que coloca em campos opostos uma leitura de caráter religioso-apologético e outro filosófico hermenêutico. Michael B. Trapp, no *Oxford Classical Dictionary*, a apresenta e de forma concisa:

“É difícil ter certeza de que durante o período inicial [da alegoria], o equilíbrio tenha sido entre a alegoria ‘defensiva’ (resgatando os poetas e seus mitos de acusações, de ingenuidade intelectual e de impiedade) e a alegoria ‘positiva’ (reivindicando doutrinas próprias do intérprete na autoridade dos poetas).” (HORNBLOWER; SPAWFORTH, 2012, 292).

J. Tate demonstra convincentemente num artigo que remonta a 1934, que a primeira motivação da alegoria não era defensiva ou apologética. Seu objetivo não era defender Homero e Hesíodo contra acusações de imoralidade, mas expor intrinsecamente o que os primeiros poetas realmente significavam. A motivação da alegoria como era praticada em primeiro lugar, antes e durante a época de Platão, foi, portanto, positiva e estritamente exegética: o que significa, na verdade, o que os poetas fizeram, quando eles disseram e o que disseram? A preocupação dos primeiros alegoristas não estava com a impunidade moral dos poetas, mas com a verdade interior de suas doutrinas, cada vez menos transparentes! (TATE, 1934, p.113s).

Tradicionalmente tem-se identificado o início da prática do uso da alegoria na interpretação pelos partidários de Homero e Hesíodo com o desejo em defendê-lo. Isto, de acordo com Porfírio, teria se dado na segunda metade do século V em diante, ao tempo do rei Cambises (529-522 aC), quando Pitágoras e Xenofanes acusam Homero, e prontamente Theagenes de Régio sai em seu socorro, mostrando, com o uso da alegoria, como a Batalha dos Deuses poderia ser entendida em parte

como um conflito entre as forças da natureza por um lado, e por outro, entre as paixões no coração humano em guerra.

Theagenes de Régio, que é conhecido por Taciano, teria sido o primeiro alegorista homérico. No canto XX da *Ilíada*, ao tratar da *Theomachy*¹, ele usa apologeticamente a alegoria como um modo de defender algumas passagens aparentemente blasfemas. Entretanto, a prática alegórica, pelo menos em uma forma embrionária, pode ser rastreada em Orígenes, na sua obra *Contra Celsum*, até Pherecydes de Syros (c. 600 aC), onde assinalou a leitura de um novo sentido em Homero: “Pherecydes, tendo assim entendido os versos de Homero, disse sobre esta região na Terra, que não é a região do Tártaro, guardado pelas Harpias e Thyella para onde Zeus empurra abaixo os deuses que estão em rebeldia.” (ORÍGENES, 2012, VI 42).

Ao fazermos uma interpretação sobre passagens como estas, o fazemos sem estabelecer muito rigor, pois ainda não é claro que tenhamos aqui passagens de Homero lidas como ofensivas, ou motivadoras para que as palavras deste recebam um novo e inofensivo significado ao serem levadas para uma nova cosmologia. Tal como acontecerá com tantos filósofos muito mais tardios do que Pherecydes, o processo da leitura de doutrina nos mitos continuará lado a lado com o processo de remontagem, e estenderá o uso dos mitos para os seus próprios fins. Creio que será nesta dupla prática que devemos olhar em busca da origem da interpretação alegórica.

Assim, os primeiros filósofos que expressaram as suas doutrinas em linguagem mítica (que deve ser tomada como simbólica e alegórica), podem muito bem terem sido os primeiros a interpretar conscientemente as tradições poéticas como se fossem alegóricas. A função do alegorismo não seria originalmente negativa ou defensiva, mas sim positiva ou exegética (como Anaxágoras, Metrodoro, e outros em épocas posteriores). Se a tendência no estudo da alegoria até o século XX foi a de ampliar indevidamente o aspecto apologético do alegorismo, mais recentemente há

¹ Theomachy em grego (de θεοί = deuses + μάχη = batalha) significa: batalha dos deuses. Em referência as batalhas travadas contra ou entre deuses ou os atletas olímpicos gregos.

uma concordância de que a prática deve ter sido na sua origem defensiva. (SIKES, 1931, p.12,13).

Ao incentivar a noção de que Homero se destina a ser mais didático, Hesíodo encontra base para sua tentativa de ser ainda mais didático do que Homero. Os gregos posteriores, ignorando a oposição entre as duas escolas (sinalizada na *Teogonia* vv. 27-8), consideraram as tradições de Homero e Hesíodo como uma, e encontraram nelas uma autoridade divina em todos os tipos de assuntos. O resultado foi que, no início, os filósofos se sentiram competindo com Homero e Hesíodo em seu próprio campo. Esta é a razão para que Xenophanes (classifique-o como poeta ou filósofo) tenha procurado desacreditar a autoridade deles (cf. Empédocles fr.14). Seus ensinamentos não poderiam ser ignorados ou tacitamente substituídos por algo novo. O mesmo motivo impulsionou Pythagoras e Empédocles a atacar os primeiros poetas, e nos fragmentos 56 e 42 de Heráclito, encontramos a melhor ilustração desta hostilidade profissional:

“(56) Os homens (diz ele) são enganados em seu conhecimento das coisas que se manifestam, mesmo Homero era quem era o mais sábio de todos os gregos. (42) Homero merece ser expulso das competições e açoitado, e Arquíloco também.” (HARRIS, 2013, p.43).

Portanto, se o filósofo quisesse conseguir uma boa audiência, ele deveria primeiro desiludir a mente dos homens de sua admiração extrema para com Homero e Hesíodo, e a alegoria era uma boa arma.

1.1.2 Seu uso entre os gregos

É impossível fazer uma história do alegorismo e seu uso entre os gregos, e nem é este nosso objetivo. Faremos um apanhado dos usos mais comuns e que nos interessam dentro da trajetória antecedente à hermenêutica cristã, buscando (com a ajuda de Platão) ler a mente das várias escolas alegóricas.

A interpretação alegórica dos antigos mitos gregos começou não com os gramáticos, mas com os filósofos. Com o pensamento especulativo desenvolvido, cresceu também a crença mística e em termos simbólicos, segundo a qual os poetas antigos tinham expressado verdades profundas que foram dificultadas para se definir em linguagem cientificamente exata.

Preocupados em edificar e instruir, os filósofos perceberam nas impiedades e nas imoralidades aparentes que o mito fomentava atitudes, alertando que, tanto em passagens ofensivas como em inofensivas, era preciso olhar além da superfície, para o verdadeiro significado dos contos. Assim, alegoria era originalmente positiva, não negativa em seu objetivo, que não era tanto para defender as tradições poéticas contra acusações de imoralidade, mas fazer totalmente explícita a riqueza de ensino que os mitos continham. Aqueles que escreveram para defender os poetas, poderiam, se quisessem, fazer algum uso dos resultados do método alegórico.

Mas os primórdios sombrios da alegoria podem ser atribuídos a outro motivo, e de um peso maior; ou seja, o desejo de pensadores especulativos de se apropriarem para uso próprio de algumas tradições míticas. E nem há qualquer razão para duvidar que o mesmo motivo fosse a principal força motriz na história da interpretação alegórica.

Passagens censuráveis eram de fato consideradas as mais ricas em significado e de entendimento mais profundo. Mas os principais alegoristas aplicaram o seu método em passagens ofensivas e inofensivas de igual forma. No século V quando o método alegórico tornou-se plenamente desenvolvido, ainda eram os filósofos que desempenhavam papel de liderança. Anaxágoras "aparece ter sido o primeiro a declarar que a poesia de Homero é sobre o tema da virtude e da justiça", e seu discípulo Metrodoro de Lampsacus teria desenvolvido ainda mais o mesmo princípio, pois ele foi o primeiro a estudar seriamente o poeta tratando das questões físicas. (TATE, 1929,142s).

1.1.3 A interpretação alegórica pseudo-histórica

A interpretação alegórica pseudo-histórica ou a interpretação da poesia, no sentido em que o autor pretendia que fosse tomada, foi comum em quase todos os usos antes de Platão, e não resistiu aos argumentos no embate direto com as ideias deste. Estes alegoristas assumiram que, os poetas expressaram a verdade sobre a realidade através da mediação de mitos e símbolos. Os resultados deste uso foram numerosos e diversos. Por exemplo, era parte da interpretação alegórica pseudo-histórica de Diógenes de Apolônia dizer que Homero utiliza "Zeus" para significar "ar".

Este tipo de interpretação alegórica está presente praticamente em toda literatura antes de Platão e sobreviveu a ele através de alguns dos estoicos, de onde passou a Crates e sua escola de gramáticos, de quem derivam a coleção final dos alegóricos que possuímos. O pressuposto desses alegoristas era que os poetas eram homens sábios que expressavam a verdade sobre a realidade por meio de mitos e símbolos. A crença na sabedoria dos poetas era a base do alegorismo estoico.

Os resultados no uso desta leitura alegórica eram numerosos e estranhos, J.Tate assinala que “em uma simples frase, Heráclito, por exemplo, pode roubar todos os pontos do livro inteiro da Ilíada de Homero” (TATE, 1934, p.110). Eles tornam factível o comentário de Plutarco de que a poesia era para os gregos como a cabeça dos pólipos, agradável ao paladar, mas susceptível de provocar pesadelos. O Alegorismo pseudo-histórico foi provavelmente a pior característica do pesadelo que naturalmente se seguiu a este excesso do banquete homérico. Mas, para que possamos preservar a nossa boa opinião sobre os gregos, note-se que alegorismo nunca foi popular. Tanto Plutarco como Aristarco, e até Ariston de Chios, estoico moderado, assinalam isto. Platônicos posteriores de Plutarco, como Maximus de Tiro, assinalaram que Homero era lido não pela profundidade de seus pensamentos, mas pelo charme e interesse em suas narrativas epopeicas. Os neoplatônicos marcarão um movimento retrocesso neste processo.

1.1.4 A interpretação alegórica intrínseca

Nós poderíamos chamar a segunda variedade de interpretação intrínseca, ou seja, qualquer forma de interpretação que se proponha a considerar as palavras do poeta objetivamente, independentemente de suas intenções conhecidas ou desconhecidas, e interpretá-las de acordo com os reais significados e simbolismos das próprias palavras do poeta, deixando de lado toda busca por sua intencionalidade, seja ela conhecida ou desconhecida, e interpretando-as de acordo com o atual significado e simbolismo das próprias palavras.

Os resultados deste processo não são necessariamente os mesmos que os do método histórico para o poeta, pois este pode ser entendido como tendo dito mais do que realmente quis dizer. O leitor pode afirmar que sabe melhor do que o

poeta qual é o significado do seu poema. Sua desculpa é a profunda e grande sugestividade da poesia que é, no mínimo, uma tentação constante para o leitor entusiasmado em gastar suas energias em comentários engenhosos e especulativos. Ele irá considerar-se mais justificado se ele estiver convencido de que o que ele está fazendo não vem de origem meramente humana, mas tem origem em poderes superiores que o inspiram diretamente. O tratamento que Platão dá a ideia de inspiração, e sua visão de que no mundo dos sentidos e da opinião está a possibilidade de se achar algum tipo de expressão da verdade ideal, nos deixa livres para crer, se quisermos, que há uma abundância de sentidos profundos em Homero.

Algumas questões que acompanharão a hermenêutica alegórica já estão em seu nascedouro. E olhando para os mitos gregos já é possível perceber o possível caminho da alegoria em outros mitos, ao partirmos da definição de Karl Jasper de mito, onde segundo ele:

“Um mito pode ser superficial ou profundo, pode inspirar um tédio, esconder a loucura, satisfazer por um momento um desejo destrutivo, monstruoso, ou que possa levar do mais extraordinário auto sacrifício ao fracasso. O mito é uma forma a priori do racional, quando nos tornamos conscientes da transcendência. Psicologicamente falando, é um modo de experimentar o real em que nem o racional nem a forma experimental psicológica é uma garantia de verdade. Qualquer uma destas formas pode servir como um veículo para a histeria de todo o tipo de magia, todo tipo de oportunista que acredita e ainda faz os outros acreditarem levado por suas próprias mentiras, que encanta e fascina suas vítimas, seja na forma do esnober estético ou do político niilista. Eles são destrutivos, tanto de autoconhecimento e possível autenticidade, ou de própria vida.” (JASPER, 1962, p.157).

A amplitude hermenêutica que os mitos lidos de forma alegórica alcançaram originaram as mais distintas leituras, ora indo de um encantador estoicismo religioso a um fascinante ascetismo espiritualizante. E por outro lado, gerar loucuras de cínicos autodestrutivos a radicais epicuristas. Estas respostas à hermenêutica dos mitos geravam questões do tipo: podemos ter certeza de que os poetas, mesmo quando eles apresentam todos os sintomas de “possessão”, são genuinamente inspirados pelas divindades e que não podem mentir ou enganar? Podemos ter certeza de que os intérpretes para isso também precisam ter algum grau de inspiração divina? E mais, uma vez que a verdade pode ser descoberta pela razão dialética, será que vale a pena o filósofo se ocupar com questões de "opinião" e inspiração, ou será este justamente o terreno do teólogo?

1.1.5 O conceito de “*huponoia*”

Outro fator preponderante para entendermos alegoria está no uso que é feito regularmente por autores como Platão e Xenofonte do termo *huponoia*, mais especificamente sua conceituação. A palavra significa literalmente “a ideia subjacente” que está abaixo da revelada e necessita ser desvelada, o pensamento na raiz do que é dito. O uso deste termo estava no coração tanto da dialética de Platão quanto da sua hermenêutica. Essa dimensão interna do discurso falado não deve ser pensada como algo além do enunciado, ele encontra-se dentro dele, ou mesmo “em torno”, circunscrevendo o significado que deseja ser apreendido na linguagem. Foi usado pela primeira vez na época de Platão para caracterizar os “significados ocultos” na obra de Homero, e mais tarde como um conceito técnico usado pelos estoicos, que o popularizaram a fim de apresentar suas interpretações alegóricas.

Na verdade, *huponoia* foi o precursor do termo *alegoria* que apareceu e passou a ser usado muito mais tarde (não antes do Sec. I aC), e com o qual os primeiros estoicos não estavam familiarizados (PEPIN, 1976, p. 159s). A tradução usual de *alegoria* por “significado oculto” é falaciosa, mesmo que ela seja encontrada nas interpretações alegóricas dos estoicos e tenha sido precisa para eles, já que aponta para “significado diretamente abaixo”, não necessariamente “escondido”. Na verdade, aponta para o que está pressuposto, que precede a palavra e a torna compreensível. Além disso, esta interpretação da palavra *huponoia* como “a ideia subjacente” também nos ajuda a compreender o significado original da interpretação “alegórica” como era praticada pelos gregos. Além disso, é essa noção de verdade interior onde a verdade da afirmação está por trás ou sob o que é dito, como sugerido pela palavra *huponoia*, que é a alma da hermenêutica.

Será deste conceito helênico de inspiração que derivará a noção de verdade profunda, um intencional sentido espiritual (*hyponoia*) das palavras humanas que o intérprete descobre por meio da “alegoria”, interpretando o que o texto diz pela sugestão das palavras. Assim, os textos de antigos poetas como Hesíodo e Homero, que foram tidos como divinamente inspirados, foram escrutinados em busca de uma profunda ética ou cosmológica narrativa que pensavam possuir sob o veio da narrativa mítica. O clamor da inspiração divina dava a estes textos uma oracular qualidade que

os habilitavam a uma retenção normativa para a presente geração, e estimulava a criação imaginativa não somente de novos textos, mas a uma nova interpretação dos antigos.

1.2 A HERMENÊUTICA ALEGÓRICA ENTRE OS JUDEUS E PHILO

1.2.1 A Escola Rabínica

Dominante no judaísmo posterior, a hermenêutica rabínica tinha como objetivo fazer da Escritura a palavra de Deus registrada para guiar o povo judeu em sua vida diária. Ela era pautada na rica tradição oral dos primeiros interpretes da *Torah*. Estes seriam os escribas da geração posterior a Esdras e os mestres do período posterior à revolta dos Macabeus (*tannã'im*), uma tradição que deu origem a uma grande coleção de escritos: a *Mishnah*, a *Gemarah*, e o *Talmud*. Uma tradição na transmissão oral da lei se desenvolveu paralelamente à transmissão da *Torah*, que permanecia sendo a *regula fidei*, quando a autoridade da lei oral era posta em dúvida, uma dando apoio a outra. Exegetas rabínicos evocavam a origem divina de ambas as tradições à revelação mosaica no Sinai; mas, fundamentalmente os textos provavam a sua validade a partir de si mesmos. Assim, métodos de coordenação dos textos, tradição, e aplicação contemporânea se desenvolvem e fazem surgir uma hermenêutica judaica dos séculos 2 a.C. a 2 d.C. e suas relações com a filosofia grega vão introduzir a alegoria como um novo elemento hermenêutico.

O princípio de necessária coordenação entre estes diferentes textos estabelece contexto para o surgimento das várias regras de interpretação rabínica (*middôt*). Sua trajetória histórica é difícil de ser traçada porque a *Mishnah*, em seus escritos mais recentes, é de datação tardia, e coleções autênticas são difíceis de distinguir das adaptações de lendas antigas. As *Middoth* mais recentes, ou as que foram reelaboradas, serão marcadas pelo afastamento da sabedoria oriental para uma forma lógica determinada notadamente pela filosofia Aristotélica. Um breve e provavelmente antigo grupo de *middôt* foi atribuído ao famoso Rabbi Hillel, um velho contemporâneo de Jesus (c. 20 a.C. a 15 d.C.). A lenda diz que Hillel desenvolveu sua fama quando diante dos membros do *Sanhedrim* (corte de julgamento religiosa judaica) ele resolveu uma questão proposta sobre a páscoa demonstrando-a

logicamente através de suas *middôt*. Segundo D.Daube arguiu convincentemente, todas as regras refletem a lógica e os métodos da gramática helênica e da retórica forense. (DAUBE, 1949, p.239–264).

O ensino legal não era a única interpretação oriunda dos textos sagrados do judaísmo. Uma expansão posterior das regras em trinta e duas *middôt*, pelo Rabi Eliezer Ben José, mostra que o texto foi interpretado para muitas diferentes aplicações (*haggãddâ*), e com o uso de diferentes técnicas como a paromasia, a gematria, e a *notarikon*², indicando a subliminar convicção de que mistérios profundos estariam escondidos nas muitas palavras dos textos sagrados. Na base desta hermenêutica estava o platonismo e a alegoria rabínica dele resultante.

1.2.2 A Comunidade de Qumram.

A segunda forma presente na hermenêutica judaica nos chega através dos escritos da biblioteca da Comunidade Essênica que floresceu no período pós macabaico, e feneceu ao tempo da primeira guerra romana. A comunidade era caracterizada por uma forte crença no fim dos tempos, e pela rejeição do culto no templo de Jerusalém e seus guardiões sacerdotes. Eles se viam como um remanescente de Israel esperando pela revelação final de Deus no tempo porvir.

Para esta comunidade a interpretação dos textos sagrados tinha por finalidade a leitura dos sinais do tempo e o providenciar os meios para se viver nele. A característica desta interpretação era a chamada *Pesher*, uma forma de hermenêutica que aplicava textos bíblicos – especialmente dos livros proféticos – para a imediata situação da comunidade e suas lutas. Por ironia, uma comunidade remanescente surgida como refúgio da influência grega depois das guerras macabaicas, onde libertação política e religiosa foi alcançada, mas a (não percebida)

² Paranomásia ou paronomásia é uma figura estilística que consiste no emprego de palavras parônimas (com sonoridade semelhante) numa mesma frase, fenômeno que é popularmente conhecido como trocadilho. Gematria ou gimatria (Hebraico: גימטריה/גימטריא *gēmaṭriyā*) é o método hermenêutico de análise das palavras bíblicas somente em hebraico, atribuindo um valor numérico definido a cada letra. É conhecido como "numerologia judaica" e existe na Torá. **Notarikon** (Hebraico: נטריון) é o método hermenêutico de derivação de uma palavra, semelhante à criação de uma sigla, usando cada uma das letras iniciais (תיבות ראשי) ou finais (תיבות סופי) formando outra palavra, frase ou ideia fora das palavras iniciais.

capitulação cultural e filosófica se fez presente. A comunidade dos essênios talvez tenha sido a primeira a sofrer fortemente com a presença da hermenêutica alegórica na figura do “iluminado”, que terá posterior lugar de destaque tanto no gnosticismo quanto no cristianismo dos primeiros séculos com os “espirituais”.

Será, entretanto, em outra figura, a do “mestre da justiça”, que a chave autoritativa para o mistério escondido no texto tomará forma. Aparentemente, a aplicação da *Torah* ainda era o objetivo do esforço hermenêutico; mas, o que a comunidade estava procurando, era uma *Torah* situada no fim dos tempos. Uma *Torah* com esta preocupação escatológica é marcada com o centro da escritura movendo-se da *Torah* para os Profetas, e a autoridade sagrada deixando o texto e passando ao intérprete, o “Mestre da justiça”. Este por sua vez, deixa o sagrado cumprimento da lei como lente hermenêutica, e passa a lê-lo pela lente de uma escatologia futura, esta determinante e última definida pelo intérprete, o fiel depositário da revelação divina.

1.2.3 A Diáspora Judaica

A terceira expressão da hermenêutica judaica, e a que mais sofreu a maior influência helênica foi a da comunidade de judeus na diáspora, especialmente a comunidade judaica em Alexandria no Egito. Podemos exemplificar isto pelo prolífico trabalho de Filo (c. 20 a.C. a 50 d.C.), que como Hillel, era contemporâneo de Jesus e cujo escritos sobreviveram intactos por ter se tornado simpático aos hermeneutas cristãos, a quem impactaram e influenciaram profundamente.

Alexandria foi a maior com presença de judeus depois da destruição de Jerusalém e o exílio forçado pelos romanos (70-74 dC), foi conhecida como a capital helenista de seu tempo por suas escolas filosóficas, seu grande interesse por textos antigos, e sua biblioteca. Os judeus não somente viviam por suas tradicionais normas, mas desejavam fazer sua religião atrativa e significativa às mentes gregas. Foi no Egito que apologistas judeus proclamaram nada menos que a dependência das sagas gregas da antiga sabedoria de Moises e dos profetas. Ao defender a superioridade do texto grego, os rabinos entenderam a revelação da lei escrita e da lei oral dada a Moisés no Monte Sinai, como sendo mais bem definida no conceito grego de

inspiração, onde a divindade tem influência direta sobre o escritor do texto sagrado, oscilando do êxtase literário ao ditado verbal. (PHILO, 1932, p.65s).

Familiarizada com tradição *halakica* e *Hagadika* derivada dos escribas e rabis, a diáspora judaica em Alexandria estava longe de querer desencorajar uma aderência literal à *Torah*, preocupação que será parcialmente deixada de lado pelos hermeneutas cristãos dos primeiros séculos (PHILO, 1939, p.89-94). Entretanto, a tradição dos judeus alexandrinos apologetas tinham encontrado as verdades éticas da filosofia estoica, bem como a cosmologia platônica por trás das “impossibilidades”, “impiedades” e “absurdos” das estórias bíblicas.

1.2.4 A Escritura como base

Os escritos de Philo, o judeu, refletem o encontro de duas culturas marcantes do mundo na área do Mediterrâneo no primeiro século da era cristã. Filho de abastada família judaica na cosmopolita cidade de Alexandria no Egito, com substancial conhecimento da cultura greco-romana, e seu profundo apreço pelas Escrituras Judaicas, refletirão sua educação e sua fé importantes chaves para entender a hermenêutica por ele esposada em seus, aproximadamente, quarenta escritos.

Buscando premissas para a exegese de Philo é possível encontrar um modelo de pensamento ou de alguns pressupostos básicos que podem dar uma pista para sua hermenêutica. Em um artigo recente, Amir sublinha alguns pontos. Para Philo, a palavra bíblica tem autoridade, palavra proferida às vezes diretamente e, por vezes, através da boca de um profeta, especialmente por meio de Moisés, seu personagem predileto, a quem Philo considera ao mesmo tempo receptor e transmissor do ensinamento divino, enquanto os outros escritores do Antigo Testamento aparecem como amigos ou alunos de Moisés. Um segundo ponto é a aceitação acrítica por Philo do texto da Septuaginta como idêntico à Bíblia Hebraica. Ele também reconhece um duplo significado nas Escrituras, isto é, literal e alegórico, e seu ponto de vista é de que a mais profunda preocupação de Moisés era a sua doutrina religiosa-filosófica, que foi revelada pela interpretação alegórica. (AMIR, 1988, p.421s).

O forte acento na transcendência de Deus é a base teológica para a interpretação da Escritura. Para Philo, Deus não pode ser expresso em palavras, Ele está para além do movimento e da emoção, além do mal, e além de qualquer contato com a matéria, Ele é "o que está sendo". Os dois poderes "Deus" (theos) e "Senhor" (Kyrios) são a ponte sobre o abismo entre a transcendência e a imanência simultânea de Deus. O ecletismo de Philo consiste em ser um platônico no que se refere à transcendência, e um estoico no que se refere à imanência" (SIEGERT, 1996, 170).

Suas obras trataram da *Torah* de Moisés³ das mais diversas formas, seja pela exposição de passagens, comentários exegéticos e aplicações da *Torah* à filosofia de sua época e questões históricas. Para Philo, as escrituras judaicas eram a comunicação de Deus, a divina sabedoria revelada através de Moisés. Este, pela inadequação da linguagem humana para o conhecimento eterno, teria ajustado-a para além de seu uso ordinário. O resultado foi a verdade expressa em forma de alegoria: "Nós afirmamos que tudo o que está próxima a nós, e que a maior parte de todos os eventos que nos são dados pela história está na Lei, e ela está cheia de alegorias" (PHILO; YOUNGE, 1993, *The Life of Joseph*, 28). Para Philo, o entendimento alegórico da *Torah* existe de forma subjacente, ou está lado a lado com o sentido literal. Para Philo, o sentido alegórico de palavras ou passagens da Escritura diz respeito à essência de Deus ou ao desenvolvimento das virtudes na alma humana, questões que acompanharão o uso da alegoria até a Idade Média.

1.2.5 O jungir da filosofia com a Escritura

Na concepção de Philo, a interpretação alegórica levaria o leitor próximo à verdade divina que Moises queria comunicar, ela levaria o leitor para além da rudeza da interpretação literal do texto, com suas contradições, antropomorfismos e mitologias. A alegoria seria necessária por causa da impossibilidade de comunicação entre o criador e as criaturas. No mundo intelectual de Philo, a palavra divina é o *logos* no rico sentido do termo de acordo com a filosofia helenística: a racionalidade da

³ A *Torah* de Moises, Livros da Lei, ou Pentateuco é o nome dados ao conjunto dos cinco livros primeiros livros da Bíblia (Genesis, Êxodo, Levíticos, Números e Deuteronômio), comuns a judeus e cristãos.

ordem de todas as coisas. A tradução da *Torah* para o grego, chamada Septuaginta⁴, foi para Philo o maior evento revelacional de Deus, possibilitando conhecer a palavra revelada do criador e uma vida em harmonia com a sua lei, a lei cósmica. Philo soube situar a importância e amplitude deste evento potencializando-o como ninguém:

“A visão dada por Philo do festival Septuaginta na ilha de Pharos, mostra que havia um grande número de não-judeus em Alexandria que eram simpatizantes do Judaísmo (...). Esses simpatizantes, juntamente com os judeus de Alexandria, comemoravam a tradução para o grego das leis de Moisés. Assim, temos razão para acreditar que Philo tinha em mente o tipo de pessoas que estavam presentes nestes festivais da Septuaginta quando ele escreveu, e que um importante lugar para seus escritos é a fronteira entre os judeus e o mundo circundante, especialmente não-judeus simpatizantes do Judaísmo.” (HAUSER; DUANE, 2003, p. 118).

O cânon judaico de Alexandria, ou “Escritura”, era o da LXX que compreendia a *Torah*, os Profetas, e Salmos, coincidindo assim com o último cânon judaico; mas, incluía também os Hagiógrafos, base da Vulgata Latina. Como um alegórico interprete da *Torah*, Philo alude a uma inspiração divina na tradução, que teria permitido uma penetração no profundo entendimento dos textos. Para ele, a habilidade para alegorizar dentro do entendimento filosófico de “Escritura” é obtida através da sensibilidade do mesmo Espírito, que revelaria em primeiro plano o verdadeiro escritor inspirado. Para Philo “Estes tradutores não [foram] meramente interpretes, mas *hierofantes* e profetas para quem foi concedido mente sincera e inocente, para seguir junto com o mais puro espírito de Moises” (PHILO; YOUNGE, 1993, *The Life of Moses*, 2.37,40).

Antes de Philo foi estabelecida por parte dos judeus uma rivalidade de proeminência entre a *Torah* e a poesia grega, entre Moisés e Homero. A alegoria grega tinha precedido Philo neste campo, e assim como os alegoristas estoicos procuraram em Homero a base para seus ensinamentos filosóficos, de igual forma os alegoristas judeus e, especialmente Philo, procuraram em Moises e no Antigo Testamento igual base. Seguindo os métodos da alegoria estoica, judeus da Palestina

⁴ Recebeu este nome por ter sido traduzida da língua hebraica para a grega por setenta e dois escribas reunidos pelo sucessor de Alexandre, Ptolomeu Philadelphus, que teriam sido isolados na ilha de Pharos, em Alexandria. Com o mito de traduções idênticas resultantes do pseudo-exílio veio a sacralidade do texto e a autenticação de seu uso pelos judeus da diáspora.

e Alexandria, predecessores de Philo através do *Midrash* alegórico interpretaram a Bíblia filosoficamente (SIEGFRIED, 1875, p. 16-37).

Em sua hermenêutica Philo baseia sua na hipótese de um duplo significado na Bíblia, o literal e o alegórico. Ele distingue a sentença condicional explícita e visível (PHILO, 1939, p.29), "*Ad litteram*" em contraste com "*allegorice*" (PHILO, 1953, p. 21). As duas interpretações, entretanto, não são de igual importância: o sentido literal é adaptado às necessidades humanas; mas, o sentido alegórico é o real, este somente os iniciados estão aptos a compreender. Philo dirige-se para o público que o atende, e por quem ele espera ser realmente compreendido, os *mústai* ou "iniciados" (PHILO, 1929, p.14). Um método especial é necessário para determinar o real significado das palavras da Escritura, e a aplicação correta deste método é que determinará a alegoria certa, e por isso o alegorista é chamado de "o sábio arquiteto" (PHILO, 1934, p.2). Como resultado de algumas dessas regras de interpretação, certas passagens da Bíblia devem ser excluídas por completo. Assim, passagens em que de acordo com uma interpretação literal algo indigno é dito de Deus, ou com afirmações que não são dignas da Bíblia, sem sentido, contraditórias, ou inadmissíveis, ou ainda, em que as expressões alegóricas são usadas para o propósito declarado de chamar a atenção do leitor para o fato de que o sentido literal deve ser desconsiderado.

1.2.6 A influência da filosofia grega por Philo no cristianismo

Philo ocupará lugar de proeminência na literatura cristã primitiva. Embora não seja possível demonstrar sem sobra de dúvidas que ele tenha sido conhecido de apologistas como Justino, Athenagoras, e Theophilo de Antioquia, os mestres da escola catequética de Alexandria, Pantaenus, e especialmente Clemente e Orígenes, fizeram uso dos escritos de Philo na conexão entre a fonte bíblica e as ideias e categorias filosóficas (RUNIA, 1992, p.335). Eles também seguiram e aprofundaram filosoficamente o método exegético alegórico iniciado por Philo. A principal diferença estava em que, enquanto Philo desenvolveu sua hermenêutica a partir da comunidade judaica alexandrina, as exposições deles foram geradas e escritas basicamente em um ambiente cristão, onde a pressuposição era a de que Cristo, e não a lei de Moises, era o centro da revelação (PAGET, 1996, p.482). Esta

que parece uma simples alternância de background fará toda a diferença no trato para com a filosofia que embasava a hermenêutica alegórica. Assim, para Philo, a serva de Abraão, Hagar (Genesis 16), representa a educação não judaica em geral, e Sarah representaria a sabedoria. Clemente desenvolve uma hermenêutica próxima. Para Philo, a educação e a filosofia não judaica estão a serviço da sabedoria revelada nas leis de Moises. Para Clemente, elas representam, juntamente com as leis de Moises, a fase preparatória que serve a sabedoria que é Cristo. (HOEK, 1988, p. 23s).

A visão de mundo de Clemente era próxima da visão de Philo, e ele trabalhou de forma similar com uma exegese de dois ou mais níveis. Como Philo, por exemplo, Clemente usa a imagem de corpo e alma, e, segundo ele, o objetivo do interprete é avançar do corpo da Escritura para sua alma. Ele distingue entre a exegese histórico-literal e o sentido mais profundo do texto, que ele elege como o melhor, assim como fez Philo, fazendo uso de especulações numérico-lógicas e etimológicas. Clemente inicia um processo de alegorização que se aprofundará cada vez mais no cristianismo até a Reforma, onde, cada vez menos os detalhes léxicos de estilo serão menos importantes na hermenêutica do texto. (PAGET, 1996, p.498).

Em geral, os escritores da igreja primitiva estavam interessados em paráfrases de Philo que reescreviam a Bíblia, em particular a sua *Vida de Moisés*. Este material foi usado nos seus históricos apologéticos sobre a história primitiva de Israel. Eles basearam suas regras e procedimentos da exegese nos comentários expositivos de Philo, com principal interesse nas suas elaborações alegóricas e seus *insides* platônicos. David T. Runia enfatiza três áreas de influência:

“(a) a doutrina de Deus, com forte ênfase no seu não conhecimento e imutabilidade, (b) a doutrina do homem, criado “à imagem” (i.e. o Logos), dotados de razão, capacidade para chegar a Deus, e de tornar-se semelhante a Ele, (c) a doutrina das virtudes ou excelências, tomadas ao longo da filosofia grega e adaptadas às necessidades de exposições alegóricas e as diferentes ênfases de pensamento bíblico.” (RUNNIA, 1993, p.338-39).

Pela leitura das escrituras através de olhos voltados para uma racionalidade divina que podia iluminar judeus e gentios, o método alegórico de interpretação introduzido no ambiente judaico-cristão por Philo, ajudou a consagrar conceitos filosóficos helenísticos que puderam se tornar chave para a teologia cristã. Um marcante exemplo foi o *logos*: a gênese divina da criação, a mente de Deus que

modela a razão humana, o mediador entre criador e criatura, o sustentador da alma – um rico *theologoumenon* que escritores cristãos puderam seguir e explorar extensivamente.

Desta forma, os primeiros escritores da Igreja aprenderam com Philo a como mediar entre as tradições bíblicas e filosóficas; e aqueles que vieram depois de Alexandria e do Egito, como Dídimo e Isidoro, também tiveram uma atitude favorável para a exegese de Philo. Na Palestina, Eusébio continuou a tradição alexandrina dando extensas citações de Philo nos seus escritos apologéticos, embora tenha incorporado um longo aviso sobre Philo em sua História Eclesiástica. Entre os pais da Capadócia, Gregório de Nissa chamou a atenção positivamente para Philo; e no ocidente, Ambrósio e Jerônimo usaram a exegese de Philo extensivamente, e a partir deles Agostinho ganhou conhecimento da exegese e ideias de Filo. Houve também vozes dissonantes, como Teodoro de Mopsuéstia da Escola de Antioquia, que era crítico de Philo, atacando Philo e sua exegese alegórica. A reação contra Philo cresceu no século IV, quando ele foi associado com formas heréticas do cristianismo, principalmente Origenismo e Arianismo, e o uso direto de suas obras diminuiu, mas muitos temas seus foram adotados por autores posteriores em segunda-mão, através dos escritos dos pais da igreja primitiva.

2. A ALEGORIA DOS PRIMÓRDIOS DO CRISTIANISMO A REFORMA

2.1 A TRANSIÇÃO PARA ORÍGENES.

Embora seja importante para a formulação da doutrina cristã, o período da patrística não foi conhecido pela pujança da sua hermenêutica bíblica, que apenas dá continuidade ao uso da alegorese. Em Alexandria, os cristãos criaram uma escola catequética semelhante a de outros centros de atividade e população cristã, especialmente Antioquia. Esta escola preservou os escritos de Philo. Depois que aprenderam os elementos básicos da fé cristã, os alunos focaram na ciência e na filosofia para mostrar como essas fontes de conhecimento eram inadequadas sem fé cristã. Cada vez mais professores passaram a respeitar os filósofos gregos, embora o seu objetivo era mostrar a necessidade de revelação de uma fonte superior. O primeiro professor que a história registra foi Pantaenus, cujo aluno viria a ser o próximo chefe da escola: Titus Flavius Clemente, mais conhecido como Clemente de Alexandria. (BIGG, 1913, p. 72).

Clemente incorporou dentro do Cristianismo as ideias mais importantes dos ensinamentos de Philo, as verdades da escritura são ocultadas, defendendo (no *Stromateis* - miscelâneas) a teoria da utilização de alegoria da literatura grega e comentários judaicos como base. Ele assume que os filósofos gregos usaram o Antigo Testamento como a fonte de suas ideias principais e, portanto, de que a seus métodos possuem orientação divina. Para Clemente como para Philo, a alegoria impede a Bíblia de perder a sua credibilidade diante dos cultos e vai mais profundo do que o significado no sentido literal do Antigo e do Novo Testamento. Clemente foi professor e predecessor de Orígenes.

Clemente inicia um processo de aprofundamento e diversificação alegórica que irá se aprofundar cada vez mais até a Reforma, onde, cada vez menos os detalhes léxicos de estilo serão menos importantes na hermenêutica do texto. (PAGET, 1996, p.498). Isso foi surpreendente quando consideramos como a igreja primitiva estava mal equipada e até mesmo indiferente na manipulação do texto das Escrituras Hebraicas. Com muito poucas exceções preferia trabalhar a partir da Septuaginta. Outra razão para que o período da patrística tivesse essa má reputação,

foi a relutância de cristãos e pagãos em aceitar que seus textos autoritativos fossem tomados pelo valor de face. Um significado mais profundo, ou mesmo o verdadeiro significado, era pensado estar sob a superfície da narrativa. Isto gerava uma interpretação de resultados que, muitas vezes parecia mais uma revelação de talento e imaginação do exegeta, do que uma investigação disciplinada controlada pelo próprio texto. Embora em algumas áreas, pelo menos eles fizeram com que a mensagem essencial da Escritura fosse compreendida, mesmo que houvesse restrições operacionais em sua interpretação das Escrituras, e por mais que o método alegórico pareça abrir a porta para tudo e qualquer coisa. Vamos focar nos escritos de dois esportes da alegoria na igreja primitiva: Orígenes e Agostinho.

2.2 ORÍGENES ADAMANTIUS DE ALEXANDRIA

Durante os dois primeiros séculos da Igreja cristã primitiva duas escolas rivais de interpretação surgiram. Uma delas foi a Escola de Antioquia da Síria, que defendeu a interpretação literal e histórica, e a outra foi na África do Norte em Alexandria, Egito, que defendia uma hermenêutica alegórica ou espiritual. Alexandre de Alexandria e Orígenes Adamantius de Alexandria, vulgarmente conhecido como Orígenes (185-254) desenvolveram o método alegórico de interpretação bíblica no início do século III. No entanto, o método alegórico de interpretação já tinha se desenvolvido consideravelmente ao tempo de Orígenes; mas é opinião de quase todos os historiadores que este método atingiu o seu auge de perfeição na pregação dos escritos expositivos de Orígenes. Bernard Ramm diz: "A escola Síria manteve a primazia da interpretação literal e histórica, lutando em particular com Orígenes, tido pelos cristãos como o inventor do método alegórico" (RAMM, 1970, p. 49). Etienne Gilson ao historiar a filosofia, assim refere-se a Orígenes:

"Pela amplitude da sua obra e a profundidade do seu gênio, Orígenes supera de longe os pensadores [...] Seus contemporâneos tiveram o justo sentimento da sua grandeza, e as pesquisas da história moderna multiplicaram para nós as razões de admirá-lo. Nascido por volta de 184, no Egito, muito provavelmente em Alexandria, de um pai convertido ao cristianismo, Orígenes instruiu-se primeiro com Clemente de Alexandria e talvez em seguida tenha estudado filosofia com Amônio Sacas, que também foi mestre de Plotino". (GILSON, 2001, p.49).

Uma distinção explícita do método alegórico nas fontes primárias é útil na formação de um juízo de qualquer aplicação do método. Estritamente falando, uma alegoria é uma unidade literária que tem um significado oculto, figurativa, ou simbólica, o que no método de interpretação bíblica de Orígenes o distingue e possibilita que se trate qualquer parte ou toda a Bíblia como material alegórico.

2.2.1 A Exegese ou eisegese alegórica

Na interpretação bíblica, ou exegese, busca-se trazer à tona o significado de um texto antigo. A própria palavra "exegese" vem do grego "exegeomai", que significa "conduzir para fora de". Por outro lado, a palavra "eisegese" do grego "eisegeomai", significa "levar para" ou "ler em" sentimentos próprios, opiniões, crenças ou julgamentos de alguém para o texto. (SCHMEMANN, 1966; p. 54-55). Esta distinção entre "exegese" e "eisegese" é importante na formação de um juízo distintivo na aplicação do método alegórico. O dever de o "exegeta" seria apresentar o que a Escritura diz; não o que a filosofia, a tradição da igreja, ou o que uma de suas intuições possa dizer. Ainda há a filosofia platônica que pode ser acrescentada nesta polêmica aplicada a Orígenes enquanto reconhecido filósofo que foi. Joseph Trigg, assinala que: "A crítica fundamental de Orígenes, começando durante sua própria vida, foi que ele usou interpretação alegórica para fornecer uma justificação falsa para reinterpretar a doutrina cristã em termos de filosofia platônica." (HANSON; TRIGG, 2002, p.vi).

Com tal definição bíblica de interpretação poderíamos perguntar se não é uma contradição, em termos, o uso da frase "método alegórico de interpretação bíblica"? Por isso temos que examinar as bases encontradas nas fontes primárias de quem usou o método alegórico de interpretação, que pode muitas vezes ser contraditório, mas isso não significa necessariamente que ele seja um absoluto negar exegético.

O nome de Orígenes é comumente associado com a exegese alegórica, é quase um sinônimo desta, uma suprema personificação da tradição alegórica que floresceu na Igreja de Alexandria. (BOSTOCK, 1987, p.39). Sua elevada visão da Escritura e sua insistência em abordar frontalmente dificuldades aparentes no texto

bíblico revelam a postura de quem está em busca de luz. Uma vez que para ele as Escrituras eram uma composição do Espírito Santo, toda a sua palavra tinha um significado e não continha nada de indigno a Deus. Afinal, o mesmo Deus havia indicado nas Escrituras os princípios adequados para assegurar a correta interpretação.

Orígenes foi ousado o suficiente para afirmar que até mesmo o mais ingênuo cristão estava convencido de que havia determinadas regras místicas reveladas nas Escrituras. Ele alegava ter o apoio da tradição, bem como as atitudes generalizadas dentro da igreja concediam aprovação à alegoria, e mesmo entre os pagãos educados nos dias de Orígenes seu uso era comum, de forma que somos tentados a concluir que, Orígenes usava a alegoria porque era convencional seu uso. Entretanto, alegoria teve seus críticos nos dias de Orígenes, tanto dentro como fora da Igreja, e ele reconheceu o que este desafio representava para ele. O reconhecimento de diferentes sentidos nas Escrituras eram uma questão de vida e morte espiritual, e ele acreditava que a razão para a incredulidade dos judeus, bem como do marcionitas e gnósticos, era a sua escravidão ao sentido literal das Escrituras.

2.2.2 A alegoria em Orígenes

Confiante de que a alegoria era chave para o significado espiritual, ele coloca na verdadeira perspectiva os problemas que os críticos encontraram no texto da Escritura. Para Orígenes a alegorização era exatamente o procedimento que deveria trazer aos escritos revelados por um Deus, cuja compreensão estava além do entendimento do homem e cujos caminhos eram insondável. O texto bíblico da carta de São Paulo aos Gálatas, no capítulo 4 versos 21 a 31, é curiosamente interpretado de forma literal por Orígenes para justificar o uso da hermenêutica alegórica, além de ser o único na Bíblia que faz menção específica a alegoria. (ACKROYD; EVANS; WILES, 1975, p.466).

O resultado é um firme apoio à hermenêutica alegórica baseado não apenas em alguns textos isolados, como o de Gálatas 4. Para Orígenes, o método alegórico permeava a Bíblia, desde o uso de parábolas feito por Jesus (segundo ele

com o propósito específico de diferenciação entre as classes de ouvintes) ao Antigo Testamento no Salmo 78 onde diz: “Abrirei a minha boca numa parábola, eu proporei enigmas dos tempos antigos”. Orígenes encontrou significado oculto para as narrativas históricas Êxodo e Números, fazendo uma distinção básica entre o registro histórico literal e as eternas verdades espirituais que devem ser recolhidos a partir dele. Esta distinção dá aos acontecimentos históricos das Escrituras uma relevância para além do seu contexto imediato, elas precisam ser interpretadas ou transformadas para que possam se tornar realidades vitais para a comunidade. Orígenes acrescentou mais um refinamento ao propor uma estrutura tripartite nos textos bíblicos, e toma por base versão da Septuaginta do livro de Provérbios, capítulo 22, verso 20. Ele acreditava que o texto: “autoriza os intérpretes a buscar três significados em cada passagem da Escritura: carnal, psíquico e espiritual. Onde o significado espiritual pertenceria a uma ordem superior, das ideias, enquanto que o literal, a uma menor.” (DIPROSE, 2000, p. 87). Ele reconheceu que algumas passagens não admitiam um sentido literal; porém, não aplica sistematicamente esta tripla divisão.

A abordagem de Orígenes geralmente funciona bem quando a própria Escritura claramente destina um sentido metafórico. Por exemplo, quando Cristo adverte os seus discípulos para cortar um olho ou uma mão se este faz pecar, para que eles não acabem no inferno, não pode representar um membro real do corpo. Orígenes prefere aplicá-la a um parente ou amigo que possa estar tentando nos desviar do verdadeiro caminho (AQUINAS; BOER; NEWMAN, 2012, 13:24-5), propõe uma aplicação generalizada da alegoria na forma leve. A prontidão de Orígenes para explorar a menor possibilidade e, ir em busca de um significado oculto inesperado, faz entender cada frase de forma totalmente independente de seu contexto original, e como resultado, as mentes são afastadas do impulso inicial do texto para uma nova ênfase, que seria a do próprio Orígenes.

Orígenes foi, no entanto, consciente do perigo da subjetividade e ofereceu alguns princípios gerais para ajudar os exegetas que encontrassem dificuldades em decidir se certos textos deviam ser lidos como alegórico. Ele faz a seguinte advertência:

“O interprete deve procurar o mais longe possível [em toda Bíblia] o sentido daquelas passagens que são impossíveis de acordo com o sentido pleno do texto, um sentido espalhado por toda a Escritura,

começando seu exame com expressões que remetam a outras. Será claro para ele que um esforço sério deve ser feito para compreender o sentido de um texto como um todo, quando a sequência textual literal é impossível, o seu sentido primário não é impossível, mas é verdadeiro. Nesses casos, ele deve encontrar uma conexão no nível de realidade inteligível entre, uma afirmação impossível em seu sentido literal e, as declarações que não somente são possíveis, mas verdadeiras de acordo com a narrativa histórica, alegorizando por último, juntamente com os textos que não aconteceram de acordo com Escritura.” (ORIGEN; BUTTERWORTH, 1973, 4:3:5).

Que princípios podemos identificar aqui? A Escritura é para ser interpretada por outras passagens da própria Escritura com especial atenção as expressões linguísticas. Orígenes acreditava na unidade e harmonia do canônico Escrituras, e que “toda a Escritura é o instrumento perfeito e cuidadosamente ajustado de Deus, que produz a partir de suas notas diferentes, um único som de salvação para aqueles que estão dispostos a aprender”. (ORIGEN; ROBINSON, 2004, 6:2). Ele assentava ser inseguro alegorizar alguns textos da Escritura independentemente de outros, que isto trazia deturpações. Além disso, ele colocou grande incremento no consenso e na tradição da igreja. Ao submeter-se as já estabelecidas regras de fé da Igreja, ele a usa como uma moldura tanto para canalizar e como para verificar suas alegorizações. (BOSTOCK, 1987, 51s). Princípios que garantem limites à subjetividade da alegorização do próprio Orígenes devem ser recolhidos a partir de diferentes escritos seus, já aqueles que tiveram uma falha na compreensão da mensagem integral da Bíblia, ou que não seguiram qualquer regra de fé eclesiástica fizeram desta prática a base de inúmeras doutrinas dissonantes.

Orígenes não tinha uma maneira de distinguir ligações vitais e puramente incidentais nos textos bíblicos. Ao lidar com "erros" nas Escrituras, a sua surpreendentemente e longa lista de impossibilidades ou falsidades no material bíblico, como a criação do mundo sensível, vai da confecção do homem e das sucessivas gerações dos primeiros pais, a uma multiplicidade de seres humanos. Bem como outras narrativas históricas que registram os feitos de pessoas justas e, os erros às vezes feitos. Afinal, eram seres humanos. Além disso, também os atos perversos, licenciosos, e o comportamento ganancioso de pessoas sem lei e sem Deus, bem como as histórias de guerras, de vencedores e conquistados eram objeto da sua intervenção hermenêutica. Ele aponta que não quer descartar tudo isso como falso ou não histórico, e na verdade está feliz em aceitar a historicidade da maioria delas; mas,

insiste em afirmar que, parar no sentido literal ou histórico é perder o foco principal das Escrituras, e que foi para nos despertar para este fato que o Espírito Santo decidiu intercalar verdadeiras narrativas históricas com falsidades. Orígenes rejeita ou, mais provavelmente, desconhece a ideia de revelação progressiva como uma chave para a compreensão das Escrituras. Tudo se torna uma ilustração de verdades espirituais eternas.

2.2.3 Orígenes: homem na história ou para além dela

Orígenes não está sintonizado com a nossa visão moderna de que a história requer alguma interpretação para que não venha a ser um amontoado de fatos diversos. Seu ponto é um diferente, para ele a história (ou talvez devêssemos dizer o registro histórico) só faz sentido apontando como um ponteiro para mais profundas verdades espirituais, pertencentes a um mundo mais permanente do que o mundo material dos nossos sentidos. Esta é mais uma evidência de que a alegorização desempenha um papel vital na espiritualidade de Orígenes, que não é simplesmente um dispositivo prático para resolver alguns dos problemas nas Escrituras.

Assim como Orígenes não queria que seus leitores fugissem com a impressão de que ele negou a historicidade de tudo nas Escrituras, ele estava convencido de que algumas leis deveriam ser tomadas literalmente. Mas, de que critérios ele partiu para esta flexibilização, já que não menciona nenhum na sua obra “Primeiros Princípios” em que trata da exegese bíblica? Em seu comentário sobre Romanos ele faz muito uso da ideia de uma lei natural disponível de alguma forma para todos, e este senso inato de justiça natural determina que as leis devem ser tomadas literalmente e não interpretadas. Ele foi criticado por muitos ao longo da história por ter proporcionado uma proteção insuficiente contra a subjetividade.

No prefácio de sua obra Sobre os Primeiros Princípios ele afirmar ter sido um dos iluminados nos ensinamentos do cristianismo, e que:

O conteúdo das Escrituras são as formas exteriores de certos mistérios e imagens das coisas divinas. Neste ponto, a igreja inteira é unânime, que, apesar de toda a lei é espiritual, o significado inspirado não é reconhecido por todos, mas somente por aqueles que são dotados com a graça do Espírito Santo na palavra de sabedoria e conhecimento. (ORIGEN; BUTTERWORTH, 1973, p.8).

Embora a escola Síria tenha tido grande influência nos primeiros séculos, a escola de Alexandria triunfou, em grande parte pela atuação interpretativa central de Orígenes. A escola alegórica terá continuidade com Jerônimo e especialmente Agostinho, os defensores da abordagem alegórica na área de profecia bíblica. A influência de Orígenes pavimentou o caminho para o domínio da interpretação alegórica durante grande parte da Idade Média. Nosso próximo passo é ver em Agostinho a base para a hermenêutica de toda a idade média, ao desenvolver a chamada dupla hermenêutica, tendendo a interpretar a Bíblia literalmente; mas, ao final quando chegou a escatologia, interpretou-a espiritualmente ou alegoricamente.

Deve estar claro agora que o método alegórico foi não um capricho isolado entre os primeiros cristãos. Eles não o adotaram de forma arbitrária ou sem pensar, mas antes, visto como um dos alicerces de um grande edifício teológico e intelectual.

2.3 A ALEGORIA NA IDADE MÉDIA

2.3.1 O aprofundamento do método de Orígenes

Depois de Orígenes o método alegórico nunca mais alcançou tal nível de uso, que aqueles que se seguiram o imitaram, entretanto nenhuma das imitações pode se comparar com o imaginativo e ortodoxo uso feito por Orígenes.

No século IV, entre os nomes dos grandes pregadores Crisóstomo no Oriente e Agostinho no Ocidente se destacam entre os demais. De Crisóstomo, cujo nome verdadeiro era João de Antioquia (347-407), Dargan diz que, "embora ele sempre tenha obtido uma singular concordância de que fosse um dos maiores pregadores de todos os tempos, fervilhavam divergências entre seus críticos" (DARGAN, 1905, p.54,55). Ele foi cobrado muitas vezes por fazer uma "interpretação livre e forçada da Escritura" ou de "torcer a passagem para que esta se ajustasse sua necessidade homilética" (DARGAN, 1905, p.92). No entanto, Broadus aponta a influência da escola de Antioquia, mais histórica e literal, sobre os métodos exegéticos de Crisóstomo, dizendo que "a sua interpretação é quase totalmente livre da alegoria

selvagem que tinha se tornado quase universal desde Orígenes." (BROADUS, 1899, p.74).

O Impacto de Orígenes era mais definido na pregação de Agostinho (354-430) onde as divergências também são presentes. Como em Crisóstomo, Dargan simplesmente afirma que "Em seu tratamento da escritura ele segue a moda de seu tempo quanto à interpretação alegórica, e perpetua muitos erros tolos e triviais em sua exegese" (DARGAN, 105), e mesmo elogiando Agostinho como um pregador, Broadus o acusa de ser selvagem no uso da alegoria." (BROADUS, 1899, p.82).

2.3.2 Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino

No tratado de Agostinho sobre a Doutrina Cristã ele exorta o leitor a começar com o óbvio antes de se mudar para passagens mais profundas e difíceis. Ele distingue o significado literal do figurativo, suas normas implícitas são a unidade da Escritura, a inspiração divina e a regra de fé, mas ele é menos claro nestes pontos que Orígenes. Assim, mesmo que nem todo mundo depois de Orígenes tenha totalmente aceito ou usado o método alegórico, ele foi usado por Agostinho, e seu uso moldou a tradição católica medieval. (MILLER, 1976, p.32).

Na Idade Média, o conteúdo dos sermões "foi sempre derivado dos mosteiros", e as imitações pioraram em vez de melhorar. No contexto da tradição latina, reconhecido e desenvolvido o legado de Orígenes, não apenas duplos sentidos, mas triplos: o literal, o moral ou tropológico e o alegórico, foram incluídos na forma de interpretação, e até uma quarta, a anagógica, foi adicionada. Foi muito natural para o ouvinte da Idade Média ver um sentido escondido atrás de cada palavra. Desta maneira, a possibilidade de uma verdadeira pregação exegética foi destruída pelo método de exegese em si. A regra básica de interpretação tornou-se o fato de que, tudo deve significar algo além do explícito." (BRILIOTH, 1965, p.70).

O quarto nível de alegoria foi acrescentado ao método por Tomás de Aquino, nele o texto bíblico havia se transformado em texto-prova de tradições mantidas pela igreja. Muitas vezes opositores como os místicos Eckhart von Hochheim (Meister Eckhart c.1260 – c.1328), e seu discípulo Johannes Tauler (c. 1300 – 1361), e mesmo John Wycliffe (c. 1328 — 1384) se levantaram contra esta

influência sobre textos, oposta mesmo à função destes. Finalmente, "era a teoria bíblica humanista, que surgia abrindo o caminho para horizontes mais amplos e mais livres." (BRILIOTH, 1965, p.91,92).

Os reformadores da igreja dão a Escritura mais autoridade do que ela tinha tido por séculos. O *Sola Scriptura* tornar-se-ia o lema para decidir o que deve ser pregado e ensinado como verdade na igreja. Seria possível interpretar a Bíblia espiritualmente em termos de fé, sem encontrar significados ocultos em cada palavra ou verso. A Reforma drasticamente restringiu a influência do método alegórico que havia sido recebido, desenvolvido e entregues por Orígenes de Alexandria.

O método alegórico de interpretação bíblica foi julgado pelos protestantes como uma ferramenta indigna por causa de sua (i) tendência em levar quase inevitavelmente a uma *eisegese*; (ii) de rotular o texto como possuindo um "significado oculto" embasando qualquer tradição da igreja ou opiniões próprias. Mas, curiosamente eles o usaram e até estabeleceram alguns princípios reguladores de seu uso.

2.4 A REFORMA COMO NOVA POSSIBILIDADE HERMENÊUTICA

2.4.1 A transição hermenêutica

A partir da instrução do processo da leitura alegórica, a primeira Idade Média havia iniciado a evolução tentando impedir interpretações demasiado pessoais e arbitrárias, e voltando a centrar a interpretação em um sentido literal, que já é central em Tomás de Aquino ao buscar identificar o sentido desejado pelo autor divino. Esta influência tomista será presente entre os reformadores em seu trato com a interpretação da Bíblia, David C. Steinmetz assinala que o dominicano Martin Bucer escreveu em 1536 seu Comentário aos Romanos, (*Metaphrases et Enarrationes Perpetuae in Epistolam ad Romanos*), de onde como o título diz, juntamente com a teologia reformada, trouxe vislumbres exegéticos plasmados de Tomás de Aquino, proeminente teólogo de sua ordem. Este comentário influenciou de tal forma João Calvino, que na introdução de seu célebre comentário à Epístola aos Romanos incluiu grandes elogios a obra de Bucer (BURROWS; ROEM, 1995, p.198-200).

A *lectio divina* e *lectio scolastica* conseguem se articular, mas será Lutero a fundir o sentido espiritual e o sentido literal em um mesmo bloco. A história da interpretação no Ocidente será marcada de maneira decisiva pela Reforma, um acontecimento interno à história da fé que influenciou a leitura da Bíblia, pois, para Lutero a grande questão era a Igreja como instituição humana com seus incontestáveis pontos de críticas.

A experiência fundamental de Lutero foi a centralidade da Bíblia para compreender o que significa a Vida de fé. (...) A salvação é pela graça de Deus, mas a justificação é pela fé, cuja origem, segundo acabamos de afirmar, está na Palavra de Deus. Esta consciência não vem de nenhuma filosofia, de nenhuma sabedoria humana, mas do testemunho do povo de Deus através da história, que está registrado na Bíblia.” (SCHWANTES-BEOZZO, 1988, p.100).

O primeiro efeito da Reforma foi questionar a instituição até a Tradição, subtrair o texto bíblico de interpretações mais ou menos arbitrárias legadas por uma história mais humana do que divina – seu controle tradicional – percebido não como testemunho vivo das gerações nascidas da fé, mas como a soma heteróclita de costumes e práticas piedosas. Um novo tipo de fiel e de leitor com acesso a Bíblia sem mediação começa a se fazer presente.

2.4.2 Lutero e a alegoria

O mesmo Martinho Lutero (1483—1546) que declara ser a exegese alegórica de pouca ou nenhuma ajuda por ser resultado de um intelecto confuso, e para quem as analogias de fé eram usadas para pacificar consciências apavoradas, usará não poucas vezes, de tradicionais métodos de interpretação tornados populares por Nicholas de Lyra (1270-1349), amplificando os sentidos literal e tropológico, outras vezes ainda usará os medievais sentidos analógicos ou alegóricos, no sentido Interpretação alegórica quádruplo da Escritura. (GRITSCH, 2009, p.99-101).

A atitude de Lutero para com a alegoria é melhor descrita como ambivalente. O fato principal a ser destacado, era o de que a sua interpretação das Escrituras era governada pela regra de fé, e não por um método histórico-gramatical reificado. No entanto, essas observações não devem ser entendidas como uma condenação a todas as formas de alegorias indiscriminadamente. Lutero observa que Cristo e os apóstolos ocasionalmente usaram alegorias de acordo com a fé, e

estabelece como parâmetro a regra de Paulo de que a profecia ou doutrina deve interpretada conforme à fé de acordo com a Carta aos Romanos 12:06. (LUTHER, 1986, p.150) Lutero diz que “Quando nós condenamos alegorias, estamos falando daqueles que são fabricados pelo próprio intelecto e criatividade, sem a autoridade das Escrituras. As outras, que são feitas a concordar com a analogia da fé, não só embelezam a doutrina, mas também dão conforto à consciência” (LUTHER, 1986, p. 151).

Lutero observa que nas alegorias em Agostinho, Orígenes e Jerônimo o que é censurável é que o significado das alegorias não é sobre a fé, mas sobre "ideias filosóficas", e são, portanto, inútil para a fé ou a moral. (LUTHER, 1986, p.156) Ele aceita e descreve a alegoria como um pensamento academicamente inadequado e pouco atraente; entretanto satisfatório, se feito conforme à fé. Mas, adverte para com o cuidado que se deve ter para com os relatos históricos, e que o uso da alegoria deve ser feito acompanhado de perto com a analogia da fé, isto é, adaptados a Cristo, a Igreja, a fé e ao ministério da Palavra. Assim, segundo ele, apesar das alegorias não serem completamente apropriadas, elas, no entanto, não se afastam da fé. (PELIKAN,1959, p.150-165)

Libertador é o que se pode dizer deste contato pessoal com a Revelação. A experiência da nova leitura sem alegorizações, glosas, e utilizações variadas o aliviava do peso que os séculos, com as mais diversas interpretações haviam imposto. Entretanto um reformado da Istria (hoje Croácia), Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) viu a necessidade de publicar já em 1567 uma *Clavis Scripturae Sacrae* (Chave da Escritura Sagrada) ao perceber que o texto se revelava muito menos acessível e transparente do que se pensava seria na leitura como Palavra de Deus. (GRONDIN, 1995, p.2)

Ele assertoa que há regras metodológicas que precisam a ser observadas, e que embora o texto seja suficientemente claro, existem condições para essa simplicidade, como: o sentido dentro do conjunto, os textos paralelos e os contextos, e a necessidade de conhecer a língua. Isto apontará para a *analogia fidei* da tradição medieval, entretanto, Flacius introduz uma novidade muito significativa: a *analogia fidei* era anteriormente um conceito teológico que punha em jogo a inteligência da revelação. (GRONDIN, 1995, p.3)

Já a determinação do escopo, procede por sua vez, de uma preocupação simplesmente metodológica, não comprometedor do conteúdo específico da Bíblia. Despontava assim o movimento que iria alinhar o texto bíblico com os outros textos da cultura.” (PELLETIER, 2006, p.30).

2.4.3 O Renascimento: abertura a novos paradigmas

O renascimento traz definitivamente o primado do sentido literal. Uma promoção decisiva do sentido literal das Escrituras passa a ser fomentado e, através de diversos acontecimentos culturais e espirituais, desde antes da época clássica, proporcionará o aparecimento de uma nova consciência histórica, consciência esta adquirida na época do Renascimento.

Todos os exegetas da época clássica estiveram de acordo com essa prioridade em comentar claramente as Escrituras, numa linha de interpretação religiosa tradicional, não se esquivaram de modo algum a esta exigência, sob pena de oferecer uma leitura muito rasa do texto. O passar com pressa pelo texto para se chegar ao pleno sentido literal, se certamente representou um enriquecimento em relação a abordagem anterior, com o passar do tempo revelou um empobrecimento de sentido. (PELLETIER, 2006, p.31).

Esta acentuada limitação da Bíblia ao seu sentido literal, se mostrará também repleta de perigos, uma vez que o texto irá de encontro a uma consciência nova da história, que emerge no desenvolvimento da ciência anteriormente evocado. As novidades trazidas pela prática filológica e pelo novo lugar da história na hermenêutica, irão fazer com que um inevitável choque ecloda.

Desde o século XVI a reflexão histórica está se libertando da tutela da teologia e secularizando-se. A.J. Bodin (1529-1596) distingue na história três níveis: história divina, natural e humana. Progressivamente será esta última que atrairá para si todo o interesse, e este redirecionamento histórico alterará fundamentalmente o eixo da hermenêutica. Também será no século XVIII, que a Ciência Nova, de J. B. Vico (1725), unirá história e filosofia, onde:

Sendo assim, a história ideal terrena, ou aqueles cursos e recursos que fazem as nações em todas as épocas e lugares, teria uma

profunda relação com a história ideal divina. Mais do que isso, a história ideal terrena seria a prova cabal de que há uma Providência e, por conseguinte, que Deus existe. De tal maneira, a existência dos homens comprovaria a existência de Deus. Por esses motivos, Vico declara várias vezes em seu livro que a Ciência Nova seria uma “teologia civil” (...) “O mundo civil é inteiramente obra dos homens e em consequência disso devemos saber encontrar seus princípios nas modificações de nosso próprio espírito humano.” (LENZI- VICENTINI, 2002, p.208).

Abre-se a porta para que de agora em diante, providência, no sentido da história, não seja mais somente determinação divina, mas também um postulado do pensamento humano a ser por ele entendido. A Bíblia a partir deste novo paradigma evocará possibilidades de leitura nunca antes imaginados, e a partir da ótica do homem como sujeito ativo, conseqüentemente, interpretações para além do texto do qual ele não é somente interprete-descobridor; mas ator-hermeneuta, se abrem. Abre-se espaço para leitura com novos significados, e embora ainda se tenha um longo caminho a percorrer até o romper da barreira da metafísica na abordagem textual, na direção do pleno retorno para a alegoria ‘positiva’, onde a reivindicação das doutrinas próprias do intérprete calcadas na sua autoridade se plenifique, este caminho de volta a alegorese grega começa a ser palmilhado.

Assim, as fortes tensões que se acumularam em torno da leitura bíblica são explicadas por dois elementos convergentes: *sola littera* e evidência da história. No bojo de um contato espiritual com o texto, a exposição brutal da Bíblia aos problemas dos tempos modernos foi aumentada por sua visibilidade e sua autonomia. Mas, há que se levar em conta um outro dado para que nossa análise não fique inconsistente ao adentrarmos no universo da alegoria na modernidade. (RAMM, 1970, p. 49).

Não podemos creditar isto somente a descoberta, ou redescoberta de uma leitura literal que teria sido ignorada até então pela exegese tradicional, pois tanto a exegese patrística como a exegese medieval não foram desatentas a literalidade, apenas a conheceram diferentemente de nós. A palavra oscilava entre dois significados: ou “a letra” é entendida em contraste com “o espírito” (paralelamente a oposição “sentido literal” no sentido da primeira aliança versus “sentido cristológico”), ou é entendida simplesmente coma a materialidade do texto oferecido a leitura. Essa exegese não se detinha na análise textual, mas na

elaboração teológica a partir da experiência da letra. Assim foram por exemplo os padres gregos fazendo experiência da pluralidade do texto bíblico através da existência de suas variações ou divergências, ou Orígenes na Hexapla desejando oferecer uma Bíblia completa.

Colocar em oposição, uma exegese que se precipita sobre a alegorização sempre que o texto for ignorante da letra, confuso, antigo, de um lado; e uma exegese mais corajosa, mais rigorosa, crítica, e na qual seja proibido qualquer facilidade do outro, é cometer um grande reducionismo de oposição, e que causará evidentemente numerosas diferenças em relação a época moderna. Será nas dificuldades que a letra do texto impõe ao longo da leitura, no intervalo entre uma e outra, que ocorrerá uma certa capacidade interpretativa, e que permitirá a exegese da tradição abordar não somente com calma, mas também com proveito o texto. (RAMM, 1970, p. 51).

A partir do Renascimento enquanto esta capacidade de abordagem surgida na Reforma diminuía progressivamente, os tempos reacenderam as questões superficiais do texto. E mesmo Pascal afirmando de modo enfático que:

“Tudo resulta em bem para os eleitos, nas obscuridades das Escrituras, porque eles as honram por causa das claridades divinas; e tudo resulta em mal para os outros, até as claridades, porque eles as blasfemam por causa das obscuridades que não compreendem.”
(PASCAL, 1958, p.159).

Não se percebeu que havia uma boa utilização para as ambiguidades do texto, pois diante das novas problemáticas que surgiram na idade moderna, do progresso considerável no conhecimento científico aplicado a Bíblia que tem início no século XVI, e da grave crise na história da exegese que será aberta; esta confiança enraizada na fé poderia ter ajudado as gerações seguintes a abordar o texto a partir uma leitura religiosa, sem medo, enfrentando os desafios pautados pela ciência.

No entanto, alegoria voltará a ser considerada, motivada pela consciência crescente do poder e significado do simbolismo dentro da fé. Esta consciência crescerá ao longo de 400 anos de um racionalismo que minimizará o significado dos símbolos como uma parte de nossa herança cristã.

2.4.4 Finalizações sobre o uso da hermenêutica alegórica

Mas há mais a dizer sobre o método. Para além de compromissos teológicos largos, interpretações alegóricas são muito difíceis de evitar na medida em que um crente que deseje aplicar a verdade das Escrituras para a sua vida. Essa preocupação já era sentida nos escritos de Filo, que argumentou que não havia nenhum ponto real na leitura sobre as viagens de Abraão, a menos que se refira a viagens espirituais em que nós também participamos. (SANDMEL, 1979, p. 25).

Da mesma forma, Orígenes acreditava que o sentido espiritual contém significado universal, e mostra como o ouvinte ou leitor participa na história da salvação. De fato, para Orígenes toda a Escritura é acima de tudo "utilizável", e que a inspiração pelo do Espírito Santo é a garantia. Mas Orígenes não era peculiar a este respeito, o objetivo de todos os Padres no estudo das Escrituras era puramente prático, e não entenderemos sua exegese até entender isso. O próprio Agostinho oferece uma boa ilustração em "A Doutrina Cristã" (em português: Manual de exegese e formação cristã). Depois que ele condena as interpretações que tomam por literal aquilo que é figurativa ("a escravidão miserável"), ele também adverte sobre se tomar o texto literal de uma forma figurativa. Como, então, é que se diferencia entre os dois? "E o caminho é certamente a seguinte: qualquer que seja o texto, é a palavra de Deus, que não pode referir-se à pureza de vida ou de solidez doutrinária quando tomado literalmente, deve-se defini-lo como figurativo. Como sua posterior discussão deixa claro, Agostinho tem em mente aqui a mandamento de amar a Deus e ao próximo. Esta preocupação prática tornou-se para ele um princípio hermenêutico básico que permite a alegorização. (HIPONA, 2002, 2:560).

Os estudiosos medievais não foram diferentes. Por que a abordagem histórica de Antioquia foi negligenciada na Idade Média? A resposta deve ser a de que o nosso estudante latino preferiu o método de Alexandria. O antigo satisfaz uma necessidade emocional primordial e correspondeu a uma visão de mundo, enquanto o último lhe pareceu frio e irrelevante. Na verdade, eles poderiam muito bem ter colocado desta maneira: "Qual o valor que está lá na Bíblia, se tudo o que você pode fazer é o confirmar o que o texto diz?" Na mente dos escolásticos, não havia diferença significativa entre uma aplicação do texto e a alegorização. E precisamos admitir que, na prática muitas vezes há muito pouca diferença.

3. PENTECOSTAIS E NEOPENCOSTAIS E A HERMENEUTICA ALEGORICA

3.1 AMBIÊNCIA HISTÓRICA

Na virada do século XIX, no trato hermenêutico com a Bíblia, o protestantismo estava segmentado em dois grandes grupos. O primeiro pode ser distinguido por uma tentativa de fazer a fé caminhar lado a lado com a razão e a ciência. Esta, após uma libertação da teologia-filosófica, eclode em múltiplas áreas de atuação de acordo com o campo do conhecimento a que se propõe, passando a ocupar espaços cada vez maiores na vida da sociedade. O segundo marcado por uma posição apologética da fé, defendendo uma separação entre ciência e fé, uma como sendo falha e fruto da razão humana, e a outra como sendo uma verdade absoluta proveniente da revelação divina. Se o início do século XX será marcado pela adoção no segmento do cristianismo protestante, de caminhos opostos e conflitantes no seu fulcral ponto de convergência e de divergência, a Bíblia, e sua forma de interpretá-la. O final Deste século marcará a intersecção e absorção de elementos de ambos numa nova hermenêutica. Aliás, Nova Hermenêutica foi termo cunhado por Rudolf Bullmann no início do referido século.

Uma hermenêutica aliada à razão e voltada para as respostas das inquietações deste mundo racional e antropocêntrico, e uma hermenêutica aliada dos postulados iniciais e herdados do cristianismo medieval, como vimos, estarão em campos opostos. Entretanto, de um destes segmentos conservadores, teologicamente arminiano, e eclesiológicamente congregacionais, surgirá o pentecostalismo, e no seu bojo histórico o neopentecostalismo. Esta trajetória e seu trato interpretativo com a Bíblia é que rapidamente abordaremos.

3.1.1 Como os conservadores leem a Bíblia

Em oposição à historicidade e a filologia que se tornam base para a hermenêutica dos séculos XVI a XVIII, e posteriormente no século seguinte à hermenêutica filosófica amplamente utilizadas nos círculos do protestantismo histórico tradicional; as correntes mais conservadoras propuseram uma interpretação simples da Escritura argumentando que:

“Agora, mais do que nunca, temos de olhar para a orientação nas Escrituras, tendo sempre em mente os princípios interpretativos instituídos pelo Senhor das escrituras a si mesmo. Acreditamos que, em Sua Palavra, o próprio Deus já nos deu os princípios para qualquer tarefa hermenêutica.” (ALOMIA, 1999, p.475).

A questão é: Princípios interpretativos são estes que deve ter sempre em mente? Matthias Flacius Illyricus percebeu esta necessidade e publicou sua *Clavis Scripturae Sacrae* (1567) para dar mais acessibilidade e transparência na leitura da Bíblia. Ao propor regras metodológicas a serem observadas, a hermenêutica deste protestantismo conservador do início do século XX revela que estas regras não são claras e suficientes para uma coesão hermenêutica como se desejava. Merling Alomía elenca treze princípios que nos possibilitam entender esta proposta hermenêutica e tornam-se relevantes por constituírem além de uma base da hermenêutica pentecostal, o ponto de partida para o regresso à uma hermenêutica filosoficamente orientada na leitura neopentecostal da Bíblia. São estes:

(i) Ignorância do que Deus revelou só pode produzir uma hermenêutica ignorante e enganosa; (ii) Um consenso hermenêutico da teologia em voga não é um guia seguro para a correta compreensão do que a Escritura revela; (iii) A hermenêutica do texto com base na tradição "Ouvistes que foi dito" não-é suficiente. O exegeta deve submeter-se à autoridade divina do "mas eu te digo"; (iv) Na mensagem bíblica, há sempre algo que está além dos limites do humano exegetico-hermenêutica; (v) Sem a iluminação do Paráclito divino não pode haver verdadeira compreensão exegetica da Escritura; (vi) Uma hermenêutica baseada em mera tradição humana não honra a Palavra de Deus, mas sim invalida-a; (vii) O diligente exegeta sempre encontra prazer e novos tesouros da Palavra de Deus; (viii) Uma hermenêutica incorreta sempre provoca a ruína; (ix) Muitos exegetas são movidos por engano; (x) As Escrituras são sempre a verdadeira fonte de todos os critérios hermenêuticos bíblicos verdadeiros; (xi) A verdadeira hermenêutica bíblica deve ser sempre "centrada em Cristo"; (xii) Hermenêutica bíblica deve ser um edificante e prazeroso desafio; e (xiii) O parâmetro de toda hermenêutica bíblica correta foi, é, e será a Palavra de Deus. (ALOMÍA, 1999, p.475-485)

Muito embora a *analogia fidei* seja claramente presente, volta a tônica o conceito teológico anterior, no qual a inteligência da revelação não se dá pelo comprometimento do conteúdo específico da Bíblia, pois o texto bíblico é distinto dos outros textos da cultura, por ser divino. Mas, será esta divindade do texto, que o fecha à ciência hermenêutica, e que o abrirá a inteligência do intérprete a ser recebida e credenciada pela tênue efemeridade de sua espiritualidade. Ou seja, o texto será suficientemente claro, quanto mais espiritual for o intérprete. Isto seria

possível na *analogia fidei* da tradição medieval, na qual a tradição funcionava como um árbitro validando a espiritual hermenêutica. Mas os protestantes rejeitam a tradição.

Estes princípios regerão toda interpretação conservadora em detrimento dos avanços hermenêutico-teológicos no trato com a Escritura, e no desafio de mantê-la relevante, no lugar que passa a ocupar diante de uma hermenêutica-filosófica.

3.1.2 A Bíblia no fundamentalismo protestante

Proveniente do protestantismo norte-americano, o fundamentalismo protestante exercerá grande influência sobre o pentecostalismo protestante, e a seguir será rechaçado pelo neopentecostalismo, tornando-se o marco identificador de ambos.

Em meados do século XIX com o arrefecimento das expectativas sobre as esperanças intra-históricas, a visão pós-milenarista ainda mostrava sua força e “a ideologia do protestantismo liberal confundia-se com a cultura: a expansão do Reino era o destino manifesto da nação norte-americana.” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO 2002: p.137). Mas, o problema da escravidão e do racismo, a guerra civil (1861-1865), e outras questões sociais perturbadoras fizeram com que a nação idealizada pelos Pais Peregrinos, com uma visão otimista de semear pelo mundo um modelo de sociedade alicerçada sobre as verdades bíblicas, como se uma missão divina esfriasse e proporcionassem o florescimento de teologias escapistas. (ORO,1996, p. 68).

O otimismo em relação ao sonho do reino milenar no Novo Mundo começava a ruir; religiosidade secularizada e confiante do protestantismo liberal e pós-milenarista começa a perder espaço, e surge uma religiosidade mais espiritualizada e individualista. Num contexto de dúvidas e incertezas surge o pentecostalismo e o fundamentalismo religioso como resposta; marcando profundamente a religiosidade protestante e pentecostal, com resquícios até o século XX, e suas implicações na sociedade e na política. Confinada e relegada a um papel meramente espiritual, a religião é “colocada de lado” e toda ação humana

passa a ser legitimado pela racionalidade e por princípios científicos, papel secundário não aceito pelo conservadorismo protestante norte-americano, que radicalizou suas posturas originando o fundamentalismo no final do século XIX. Na definição de Ivo Pedro Oro: “Fundamentalismo é o movimento sociais religioso no seio do protestantismo que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores”. (ORO, 1996, p.187).

Assim, “dois traços marcaram visivelmente o fundamentalismo fundante: o caráter de oposicionismo e o milenarismo” (ORO, 1996, p.66), e será esta postura exclusivista, e conseqüentemente oposicionista com tudo o que não se alinhe com seus conceitos de verdade, que caracterizará o fundamentalismo.

A partir de novas formas de leitura do texto sagrado com a utilização do método histórico-crítico de interpretação, surge o diálogo com as novas teorias das ciências naturais, e abandono da visão literalista, mitológica, e dogmática do texto. O liberalismo teológico passa a buscar o que pode ser relevante para a humanidade nos valores cristãos. O fundamentalismo aparece como uma reação contrária da ortodoxia cristã às contestações que começaram a sofrer certas doutrinas bíblicas. Sua concepção da Bíblia como única fonte de acesso a Deus e a crença na inspiração verbal divina inerrante é, não só em questões teológicas como também em história e ciência, a irrefutável e infalível verdade do livro sagrado.

Uma “decepção” com o rumo que a igreja e o mundo estavam tomando, também se refletiu em uma negação absoluta das realizações da Modernidade, impedindo uma visão de mundo afirmativa e a articulação da fé com a cultura em geral. Credo serem os detentores de uma verdade absoluta e imutável, os fundamentalistas não creem na possibilidade de um aprendizado mútuo com o mundo secular. Com isso uma perspectiva apocalíptica e pré-milenarista, ganha espaço em suas concepções escatológicas contra o milenarismo secularizado da modernidade. As conjunturas que propiciaram o surgimento do fundamentalismo foram as mesmas do pentecostalismo, e as relações entre eles são estreitas, por serem movimentos contemporâneos e simultâneos.

3.2 O PENTECOSTALISMO

3.2.1 Origem do Pentecostalismo Moderno

No panorama religioso mundial, acontecimentos de extrema relevância deflagraram, na virada para o século XX, a mudança do paradigma religioso vigente até então. O mundo presenciou um crescimento de denominações religiosas jamais visto. Um deles e o mais marcante foi o pentecostalismo. Suas raízes remontam ao primeiro e segundo séculos, pois São Paulo já lida com as comunidades carismáticas de seu tempo, que geraram muitos de seus textos embasados na Bíblia. Desde o gnosticismo com a espiritualidade que platonicamente dividia cristãos entre “carnais” e “espirituais”, passando pelos montanistas e suas profetizas, seitas medievais, movimentos como o Puritanismo, Pietismo, Avivalismo, e os de santificação dos séculos XVII a XIX, alicerçaram-se na redescoberta dos “dons do Espírito” ao longo da história do cristianismo (CAMPOS, 2007, p.3). Ao longo deste período histórico já coberto em nosso estudo, a hermenêutica alegórica esteve presente lado a lado com a interpretação literal da Bíblia, Onde esta não era possível, lançava-se mão daquela.

Gerado na Inglaterra e nascido nos Estados Unidos, o pentecostalismo surgiu do movimento de Reavivamento da Santidade na segunda metade do século XIX, fruto do descontentamento social e teológico de entre os grupos de classe média e baixa da Inglaterra. Metodistas, presbiterianos e batistas deixam suas igrejas e formam novas comunidades religiosas, comprometidas com o Batismo do Espírito Santo (a capacitação divina de crentes), e outros dons espirituais Neotestamentários, como cura e profecia. Em 1831, Edward Irving (1792 –1834) um ministro presbiteriano escocês e pai do movimento restauracionista, quando pastor em Londres, na *Regents Square Presbyterian Church*, além dos dons espirituais apontou para o falar em línguas como a primeira manifestação do batismo ao receber o Espírito Santo, uma faceta importante no futuro dos pentecostais. (LEE, 2010, p.48).

No apagar do século XIX o pentecostalismo se expandiu rapidamente por todo o mundo, sendo considerado até hoje um fenômeno entre os cientistas da religião, principalmente teólogos e sociólogos, que o estudam. Nos Estados Unidos movimento pentecostal surgiu por volta de 1890 com o pastor batista Daniel Awrey em cultos caracterizadamente pentecostais. Sete anos depois, enquanto na Nova

Inglaterra há a primeira convenção, na Carolina do Norte e em Minnesota manifestam-se avivamentos. Em 1900, há no Tennessee, Kansas, Oklahoma e Texas. (SYNAN, 1971, p.96-98)

Os primeiros pentecostais no sentido moderno do termo apareceram na cidade de Topeka, Kansas, em 1901. Charles Fox Parham (1873 — 1929), um professor e ex-pastor metodista, considerado um instrumento fundamental na formação do pentecostalismo ao criar um movimento chamado de *Apostolic Faith* (Fé Apostólica), constituído por igrejas independentes (inicialmente chamadas "missões") que cresceram no sul e no oeste dos Estados Unidos, onde ele realizava as suas reuniões. Na Escola Bíblica dirigida por Charles Fox Parham, foi solicitado aos estudantes descobrirem a evidência bíblica para receber o batismo do Espírito Santo. Usando as informações no livro dos Atos dos Apóstolos capítulo dois, eles concluíram que o falar em línguas era a confirmação do recebimento do Espírito Santo. Assim, com o mundo entrando no século XX, Agnes Ozman (1870-1937), uma das alunas da escola bíblica de Parham foi a primeira pessoa a receber o Espírito Santo e a falar em línguas. O movimento pentecostal como hoje é conhecido havia começado no primeiro dia de janeiro de 1901, primeiro dia do novo século. (SYNAN, 1971, p.99-101).

A aceitação da glossolalia, ou dom de falar línguas estranhas, foi o fator determinante para a sua distinção do protestantismo histórico. Os movimentos que enfatizam este como o principal entre os dons do Espírito, alavancaram a popularização do protestantismo e causaram divisões entre os segmentos mais tradicionais.

Merece destaque o ocorrido em 1906 na cidade de Los Angeles, quando pessoas de diferentes origens raciais, reuniram-se para adorar sob a autoridade espiritual de William J. Seymour (1870-1922), um evangelista filho de escravos, nascido no rico, puritano, e conservador estado da Louisiana. Sob a influência do movimento de santidade da Igreja Metodista Episcopal, em uma casa na Rua Azusa, este pequeno grupo de estudos de "Santidade Bíblica" cresceu exponencialmente em questão de meses através de um reavivamento onde era frequente o falar em "línguas dos homens e dos anjos" (MOWERS; SENAPATIRATNE, p.54). Leonildo Campos destaca que:

“Não se pode esquecer o papel dos movimentos de avivamento e de santificação que aconteceram no campo religioso norte-americano e inglês nos séculos XVIII e XIX. Nem a influência da herança puritana, dos avivamentos e do pietismo na redescoberta dos “dons do Espírito”. Porém, seria a sua ligação com os pobres, imigrantes, negros e latinos nos EUA que mais atrairia a atenção de seus estudiosos.” (CAMPOS, 2007, p.3).

William Seymour e o Reavivamento da rua Azusa, é um exemplo provocador de uma ética social que será corporificada livre de normas sociais e raciais dominantes em seus respectivos contextos e culturas, e que favorecem pressupostos teológicos subjacentes neste segundo momento nos Estados Unidos e aqui no Brasil.

3.2.2 Chegada do Pentecostalismo ao Brasil

No mesmo período, em Chicago, Olof Uldim tem uma visão destinada a dois suecos naturalizados americanos, Gunnar Vingran e Daniel Berg, que recebendo “confirmação espiritual” a cumprem. Viajam para o Brasil a bordo de um navio de terceira classe, e com recursos que lhes permitem chegar somente a Belém do Pará. Aportam a 19 de novembro de 1910 e se alojam no abafado e calorento porão; com uma só cama; da Igreja Batista da rua João Balby. Preconizaram o maior fenômeno religioso do país no século XX. (LIMA,1987, p.50)

Na madrugada de 8 de junho de 1911, duas irmãs foram as primeiras pessoas no Brasil a receber o batismo com o Espírito Santo e a falar em línguas, ambas e mais 19 testemunhas foram excluídas da Igreja Batista juntamente com Gunnar Vingren e Daniel Berg. Fundaram, então, a "Missão de Fé Apostólica" que, mais tarde, veio a ser a primeira igreja da Assembleia de Deus no País. (LIMA,1987, p.51)

A fé absoluta na Bíblia Sagrada, interpretada de acordo com as tendências do protestantismo fundamentalista, é a base da pregação pentecostal, e este abrange o literalismo do texto, e na impossibilidade desta por questões históricas, sai em busca de uma alegoria que sirva para fundamentar sua fé. Mas, o ponto alto da doutrina, idêntico ao dos Estados Unidos, é o batismo no Espírito Santo com o falar em outras línguas. Este constitui-se prova física inicial de que o crente obteve aquela graça, e funciona como uma chancela para doravante interpretar e pregar a Bíblia,

pois evidencia a unção do Espírito para isto. Duas verdades absolutas, verdadeiros pilares que serão abandonados no neopentecostalismo.

Outras crenças serão a existência de um só Deus, que subsiste no Pai, no Filho e no Espírito Santo; o nascimento virginal, morte redentora, ressurreição, e ascensão vitoriosa aos céus de Jesus Cristo; a crença no batismo por imersão; a contemporaneidade dos dons do Espírito; a Igreja; a segunda vinda pré-milenal de Cristo; e o Juízo Final para condenação ou gozo eterno.

3.2.3 Um breve apanhado do pentecostalismo no Brasil em três ondas

Escolhemos a abordagem histórica de Paul Charles Freston para situar o trato com a Bíblia diacronicamente na inserção deste no Brasil. Este foi diferenciado em importância e forma hermenêutica ao longo do tempo, de acordo com as mudanças nos aspectos socioeconômicos das igrejas mais antigas, e a opção teológica nas igrejas mais novas.

Paul Freston apresenta a história da chegada e implantação do pentecostalismo no Brasil três ondas. A primeira onda na década de 1910 marca a chegada do pentecostalismo tradicional quase simultaneamente por duas vias: a calvinista com a Congregação Cristã do Brasil (1910) que após grande êxito permaneceu acanhada; e a proveniente do movimento de santidade americano, a Assembleia de Deus (1911) que se expande geograficamente por todo o território nesse período, passando a ser por excelência a igreja protestante nacional. (FRESTON, 1994, p.70)

Elas têm o campo para si durante 40 anos, pois as suas rivais vindas do exterior, como a Igreja de Deus, ou de cismas da Assembleia, como a Igreja de Cristo são inexpressivas. A centralidade da Bíblia e sua interpretação nos moldes conservadores, aliado ao não academicismo dos pastores e perfil simples dos fiéis, fez com que uma interpretação literal e o uso abundante da alegórica fosse favorecido e ganhasse força. Freston destaca que a formação cultural ultrapassada faz com que os líderes “percam terreno para grupos pentecostais mais novos, com menos tradições arraigadas para dificultar sua adaptação à moderna cultura urbana brasileira”. (FRESTON, 1994, p.95). A partir do final do século XX vinte e

com o passar do tempo, a igreja sofre alteração de seu perfil histórico com a maior presença citadina do que rural das comunidades. O consequente acesso à educação e a cultura tem revelado maior sobriedade no seu culto, e uma preocupação crescente com a preparação intelectual e teológica dos seus obreiros, tornando-a mais parecida com as outras denominações evangélicas (MATOS, 2006, 43). A adoção de métodos científicos no estudo da Bíblia vem influenciando pouco a pouco sua hermenêutica, não só impedindo o uso de um método alegórico livre, mas em alguns casos pontuais, aproximando-a mais do protestantismo histórico.

A segunda onda será marcada pela fragmentação do pentecostalismo, e está compreendida entre as décadas de 1950 e início dos anos 1960. Neste período pelo arrefecimento do isolacionismo a relação com a sociedade se intensifica e dinamiza. Três grandes grupos se destacam: a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), a Igreja Brasil para Cristo (1955), e a Igreja Deus é Amor (1962). Estas igrejas terão em comum o fato de terem líderes fortemente carismáticos, e desenvolverem suas atividades a partir de São Paulo (FREESTON, 1994, p.72). Teologicamente não se afastam muito da teologia pentecostal clássica, com uma maior ênfase nos milagres e movimento de grande número de pessoas.

Fato é que o pentecostalismo vem se consolidando naquilo que transformou a partir dos protestantes históricos, e hoje começa a cerrar fileiras com estes frente ao novo que irrompe. Como diz Ricardo Mariano em recente entrevista:

“Sem incorrer em futurologia, pode-se afirmar que elas tendem a se acomodar crescentemente ao “mundo” que, retoricamente, tanto combatem, mas mantendo sempre certa defasagem, por conta de suas inclinações sectárias ancoradas no velho literalismo bíblico e numa moralidade sexual cristã de caráter tradicionalista.” (MARIANO, 2012, p.101).

O pentecostalismo da terceira onda ou neopentecostalismo começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Seus principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). O contexto é fundamentalmente carioca. A estes dedicaremos especial atenção.

3.2.4 O trato com a Bíblia em uma hermenêutica própria

Uma das marcas que possibilitam estabelecer uma continuidade do pentecostalismo com o protestantismo histórico está em ter a Bíblia como o centro de sua experiência, o centro de sua liturgia. Ela identificará o convertido, oferecendo simbolicamente uma segurança especial. Sua leitura idealista leva o pentecostal a transformar a palavra bíblica em algo absoluto e a isolar as palavras do contexto histórico específico que lhes deu origem.

Na sua forma magisterial o protestantismo lê o Novo Testamento segundo o apóstolo Paulo. Já o pentecostalismo se diferencia ao lê-lo pela óptica do escritor de Lucas, especialmente a partir da visão do Livro de Atos dos Apóstolos, mediado pelo Espírito Santo. Constrói-se desta forma uma dialética entre a experiência e a Bíblia, criando uma hermenêutica própria, um padrão-estilo pentecostal. (GODOY; NAJARÍ, 2004, p.66)

A Bíblia é vista na hermenêutica pentecostal de forma idealista. Ele a vê como sua propriedade legítima, base absoluta para suas normas de vida e conduta. Ela será para ele a Palavra de Deus, única, inspirada, infalível e inerrante. Segundo Geisler e Nix, a inerência é consequência lógica da inspiração divina, portanto, nada do que a Bíblia ensina contém erro:

“Deus não pode mentir (Hb 6.18); sua Palavra é a verdade (Jo 17.17). Por isso, seja qual for o assunto sobre o qual a Bíblia diga alguma coisa, ela só dirá a verdade. Não existem erros históricos nem científicos nos ensinamentos das Escrituras. Tudo quanto a Bíblia ensina vem de Deus e, por isso, não tem a mácula do erro.” (GEISLER; NIX, 1997, p.24).

Neste universo hermenêutico, a Bíblia, que na tradição protestante era lida e interpretada pelos pastores e estudiosos; agora é lida e interpretada sem mediações externas. A inspiração do Espírito Santo capacitará todos os crentes para a leitura e interpretação da Palavra de Deus. O pastor será a pessoa bafejada com o Espírito Santo, capaz de decodificar os segredos do texto bíblico, e que perceberá os ecos de interpretações “reveladas pelo Espírito” e difundidas na comunidade. De certa forma, acontece dentro da comunidade a popularização do magistério, sendo o pastor fundador da denominação, o mediador desta tradição derivada da leitura da Bíblia.

A cosmovisão pentecostal é fortemente determinada pela visão do mundo bíblico, sendo este e as imagens bíblicas que darão significado ao seu mundo e suas imagens. A leitura desta Escritura também será feita de forma peculiar, levando-os a concluir que, pelo receber do batismo do Espírito Santo, o crente moderno se converte num discípulo de Jesus, da mesma forma que acontecia na igreja primitiva. A Bíblia dá aos pentecostais o direito de serem eles mesmos, sendo esta a sua única propriedade.

A despeito da impressão de espontaneidade que deixa transparecer, o pentecostalismo se caracteriza no trato com a Bíblia e sua proclamação como um movimento religioso de expressão e tradição oral que, fortemente ritualizadas, são reguladas por aquele que é detentor do carisma, seu dirigente funcional. Rompendo com a modalidade clássica de expressão do protestantismo, a prática e a oralidade estabelecerão a relação cognitiva com o texto bíblico, e a regulação da conduta hermenêutica operada pelo líder, o portador de da autoridade. (BASTIAN, 2004, p.33)

A erradicação do analfabetismo entre este segmento simples foi um ganho significativo no plano cultural, pois a prática da leitura bíblica foi uma mudança que trouxe consequências positivas para as populações periféricas, tal qual ocorreu na Europa do pós-reforma.

Assim, podemos dizer que os pentecostais acompanham os protestantes conservadores em sua opção pela leitura simples e literal da Bíblia. Entretanto, pela quase inexistente formação acadêmica, há uma dificuldade em distinguir o significado literal do figurativo, e o uso das normas implícitas como a unidade da Escritura. A inspiração divina é quase tomada por literal, e está se torna a regra de fé, o que favoreceu, como fez Homero entre os gregos, um uso alegórico para dirimir eventuais problemas.

3.3 O NEOPENTECOSTALISMO

3.3.1 Introduzindo o neopentecostalismo

O termo neopentecostalismo vem sendo usado para distinguir a nova roupagem que o pentecostalismo brasileiro vem desenvolvendo. O prefixo “neo” por seu caráter de “novidade” e por sua formação recente, direciona o termo “pentecostal” a uma conexão com o pentecostalismo histórico, ainda que esta ligação seja

questionável tal as singularidades. Alguns tem preferido o adotar o termo pós-pentecostalismo, entretanto, com abrangência o termo neopentecostalismo é empregado por vários os pesquisadores que buscam uma identificação e precisão histórico-sociológica no uso dele para se referir às novas igrejas pentecostais⁵. (MARIANO, 1995, p. 33)

As igrejas neopentecostais consideradas já um fenômeno religioso, tem marcas tão singulares, que já podem ser chamadas, tamanha a distinção das igrejas históricas, de uma “nova religião cristã”. Se comparada às igrejas de maior tradição no protestantismo brasileiro de matiz pentecostal, um fator distintivo será o abandono das tradicionais marcas deste protestantismo, reminiscências, e por herança dos Estados Unidos e Europa. E destas marcas destacamos nosso objeto de análise, qual seja, a centralidade da Bíblia e a forma de interpretá-la.

3.3.2 Surgem novos paradigmas

Um novo paradigma se estabelece na estrutura do pentecostalismo de terceira onda, a trilogia: diabo, prosperidade-cura e anti-asceticismo. Será esta a substancial ênfase do neopentecostalismo na guerra espiritual contra os demônios; na teologia da prosperidade e do pós-milenismo (antagônica da doutrina pré-milenarista dos pentecostais), aliada à eliminação dos sinais externos de santidade, que favorecerão esta ruptura. (MARIANO, 1995, p. 36)

O fato delas se estruturarem de forma empresarial na gestão da igreja será uma quarta característica importante ressaltada por Oro (1992), e explicitada por Mariano:

“No geral, [os pastores] levam uma vida relativamente confortável. Muitos deles têm direito a casa, plano de saúde, telefone, carro, escola paga para os filhos. Nenhum destes bens, no entanto, lhes pertence. Ficam em nome da igreja e à disposição dos ocupantes dos cargos de liderança somente enquanto nela permanecerem. Todas as comodidades de que possam usufruir no exercício de suas funções

⁵ Destacamos cf. Mariano (2005, p.33): Mendonça (1992;1994), Oro 1992;1996), Azevedo Júnior (1994). Jardimino (1993;1994). Ruuth (1994), Mariano (1995), Mariz (1995), Domingues (1995), Barros (1995). Perucci e Prandi (1996), Machado (1996), Campos (1996), Lehmann (1996) e Birman (1997).

têm por objetivo dinamizar seus ministérios e incrementar sua produtividade” (MARIANO, 1995, p. 62)

No campo mais efetivamente religioso surge uma ascese totalmente reformulada, que provoca a desvinculação formal da membresia com a instituição Igreja como concebida até então; some-se a isto a reapropriação de práticas e crenças abandonadas pelo catolicismo, além da apropriação de elementos de outras matizes religiosas.

“Assim, o emprego em templos iurdianos de "água benta", "óleo ungido", "manto consagrada", "mesa branca com energia", "rosa ungida", "areia do deserto do Sinai" e outros elementos aos quais se atribuem eficácia mágica. Os fiéis acreditam que tais objetos têm a capacidade de proteger a casa, o indivíduo e as relações sociais de todos os males atribuídos e personalizado na figura de Satanás. Trabalhamos com a ideia de que esses rituais e procedimentos estão contidos em uma relação de continuidade com o mundo mágico das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular.” (CAMPOS, 1997, p.40).

Será esta cultura religioso-social secularizada que vai da mídia à política, presente em áreas amplamente diversas trazendo inovações e modernidades até então inexistentes, que fez eclodir novas interpretações do mundo no ambiente religioso brasileiro. Isto possibilita às Igrejas neopentecostais o abrir de espaço para novos ritos, crenças, e práticas até então desconhecidas ao universo protestante.

“Tal adaptação, aliás, vem ocorrendo de forma acelerada desde os anos 50. Evidências disso existem aos montes, tais como a adoção proselitista dos meios de comunicação de massa, que antes eram considerados demoníacos, o paulatino abandono dos usos e costumes de santidade (antes bíblicamente fundamentados e, por isso, sagrados), a incorporação dos ritmos e estilos musicais da moda”. (MARIANO, 2012, p.101)

Um distanciamento através do abandono dos diferentes estereótipos que distinguiam e, de certa forma, amalgamavam o pentecostalismo, será mais um fator típico deste grupo religioso-social marcando seu campo antropológico. É verdade que alguns destes estereótipos podiam ser considerados como estigmatizantes, e alguns outros funcionando como referenciadores sociais. Todos são abandonados.

Cabe destacar o fato de que uma das marcas mais distintivas do pentecostalismo diluiu-se ao longo da trajetória neopentecostal: O batismo com o Espírito Santo e os Dons do Espírito Santo. Ambos não são enfatizados nem são seriamente buscados no movimento neopentecostal, e em muitos casos não são

ensinados ou comentados, nem os membros são incitados a buscarem com afinco. Dentro do critério histórico de classificar uma igreja de pentecostal, o falar em línguas desconhecidas (glossolalia) e a busca os dons espirituais eram distintivos. Dentro deste critério, muitas igrejas não são pentecostais no sentido clássico por conta dos neopentecostais.

Como consequência ocorre uma busca de transformação, e uma readaptação das igrejas pentecostais, resultando em uma acomodação ao novo que surge nas profundas mudanças que ocorriam no seio da sociedade. Creio que o mais presente e inovador foi o uso pleno do marketing televisivo, em forte conexão filosófica com elementos culturais e socioeconômicos, característicos do momento histórico em que estavam: a mudança de século. Isto consequentemente resultou em uma nova relação, muito mais existencial entre fiel-igreja enquanto “prestadora de serviço”, e uma fidelização que alcança a orientação na participação na política com uma inserção partidária própria e ostensiva nos últimos anos.

Entretanto, algumas características do pentecostalismo permaneceram. A presença de líderes fortes e carismáticos que ditam a teologia a ser seguida, e a imitação litúrgica determinando uma estética cultiva. Permanecerão ainda uma aversão ao ecumenismo e uma pregação da cura divina, esta potencializada e transformada em espetáculo com dividendos para a igreja e para o operador de milagres.

Mas nem tudo é originário do neopentecostalismo brasileiro. Alguns elementos que influenciaram especialmente o trato com a questão financeira das relações igreja/membros e igreja/sociedade, são decorrentes da influência de teólogos protestantes norte-americanos. Através da influência de teologias de mercado importadas e adequadas, ao pensamento neopentecostal, sobre a forma de tratar o dinheiro e o lucro, foi forjado.

“Com o advento do neopentecostalismo e sua teologia da prosperidade verificamos que ocorreu a reapropriação e ressignificação da doutrina cristã, visando ajustar-se à época atual, na qual os valores materiais e o individualismo prevalecem. As igrejas neopentecostais transformaram-se em lucrativas empresas, entrando no jogo da oferta e da procura e disputando acirradamente fiéis e poder”. (NUNES, 2006, p.128)

Obras literárias de caráter teológico forjaram teologias como a da Prosperidade, e conceitos como Guerra Espiritual, Confissão Positiva, e Eleição. Todos bem inseridos de forma intrépida e intensa nos cultos.

3.3.3 Posicionamento Neopentecostal diante da Bíblia

Queremos destacar aqui o lugar funcional da Bíblia na teologia das igrejas neopentecostais, onde o espaço é lugar diferente do ocupado pelas igrejas protestantes, e mesmo da pentecostais, suas antecessoras históricas. Quanto à sua significação de conteúdo trataremos no capítulo seguinte. Alderi Matos destaca três fatores que somaram para tornar relativo o valor das Escrituras:

“(a) A ênfase na experiência como um critério de verdade, colocando a Escritura em segundo plano, em detrimento a uma prática que produz resultados ou traz satisfação; (b) O apelo a revelações divinas de maneira direta e imediata relativizando a Bíblia e tornando a palavra ora revelada inquestionável, como divina e em igual nível à Bíblia; (c) O uso seletivo e questionável de certas passagens acompanhado de interpretações tendenciosas ou ênfases inadequadas.” (MATOS, 2013).

A exposição bíblica funciona como instrumento de aferição em um culto neopentecostal. Com ênfases em prosperidade material têm caráter majoritariamente textuais ou temáticas, sendo a forma mais eficaz para a pregação da teologia da prosperidade, confissão positiva, a maldição hereditária, etc. Temáticas tradicionais no protestantismo como a obra de Cristo, sua redenção, ressurreição, ou as clássicas ênfases pentecostais no arrebatamento da igreja, batismo com o Espírito Santo, dons e santidade, foram abandonadas (MATOS, 2013). Voltaremos mais detalhadamente a este aspecto.

3.4.4 Eclesiologia e Culto Neopentecostal

O aspecto eclesial do movimento neopentecostal não enfatiza, credos religiosos ou Declaração de Fé, como fazem as igrejas evangélicas tradicionais. A ênfase antropocêntrica é o elemento central e de suma importância, e gira em torno do atendimento por Deus das necessidades materiais. Baseada no binômio louvor e pregação o culto é composto de apresentação de grupo musical e pregação pelo líder, para com o qual a atenção e devoção beira a idolatria. Isto confere ao pregador

autonomia quase total na interpretação e aplicação da Bíblia conforme seus interesses ou da organização.

Atraídos pelo caráter existencial da liturgia, a maioria dos membros, num forte caráter proselitista, migraram das igrejas ou religiões às mais diversas, atraídos por pregações enfáticas em assuntos periféricos (como curas) quando contraposto com as doutrinas tradicionais cristãs.

Muito mais do que uma continuidade com o pentecostalismo clássico, uma ruptura marca as ênfases das novas igrejas, e as afasta da matriz protestante clássica. Rompendo com princípios centrais da Reforma como cristocentricidade, biblicismo, e união da fé com a ética, estes elementos protestantes do pentecostalismo estão ausentes no neopentecostalismo. Podemos dizer que o neopentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente. (SIEPIERSKI, 1997, p.52).

A mudança da ênfase de sua mensagem critica da escatologia pré-milenarista que apontava a proximidade do fim, para a pregação da cura divina como intervenção direta do sobrenatural que traria melhoria na qualidade de vida na terra, é uma passagem que traz em si a ideia de ruptura.

4. A ALEGORIA NA PÓS-MODERNIDADE: UMA FUSÃO DE HERMENÊUTICAS

O início da alegoria, como vimos, remonta aos gregos e seu uso apologético, ou na busca das verdades profundas do pensamento filosófico de Homero e de suas obras litero-filosóficas. No mesmo leito de pensamento, Filo de Alexandria a utiliza a alegoria para com Moisés e a Torah, e na sequência Orígenes a usará para defender e para comunicar os ensinamentos do cristianismo ao interpretar textos da Bíblia. Esta trajetória prosseguirá quase que única até a Reforma Protestante do Sec.XVI. Depois desta, o uso da alegoria entre os protestantes tomou contorno de uma hermenêutica simples, mais próxima do literalismo.

O protestantismo por força do contato com o texto da bíblia que necessitava ser traduzido, e conseqüentemente interpretado, se insere na ambiência iluminista de abertura para o novo. Ao mesmo tempo, este mesmo iluminismo faz emergir a alforria da ciência libertando-a das amarras da teologia, possibilitando o uso deste instrumental em proveito próprio e especialmente no trato com o texto sagrado. Ao mesmo tempo a influência da academia sobre o estudo da Bíblia era cada vez mais sentida em sua teologia que abandonando a sacra simplicidade na literalidade do texto começa a submetê-lo ao crivo da ciência no intuito de afirmá-lo como a prova da academia, fazendo com que o campo da pesquisa bíblica tenha se modificado consideravelmente. Sem a exclusividade dos modelos históricos da pesquisa bíblica uma quase fragmentação tomou forma. A dissolução de fronteiras e o surgimento de novos paradigmas são afirmados, e a pesquisa bíblica entrou num período de transição paradigmática. (ZABATIERO, 2006, p.23)

A Reforma protestante retomou a forma crítica de leitura da Bíblia, afirmando que a Igreja não pode impor à Bíblia sua interpretação dogmática: a Palavra de Deus deve ser lida racionalmente e com liberdade. Este princípio foi uma das forças geradoras da Modernidade ampliando a defesa da autonomia do sujeito moderno à uma consciência crítica, livre, e racional. O paradigma da consciência, ou do sujeito, fundado na distinção entre este que dirige toda atividade racional, e o objeto (realidade), que se submete à ação epistêmica deste. Através da razão instrumental a objetividade da pesquisa é garantida, juntamente com sua cientificidade.

Fiel à dimensão religiosa da Reforma que subordinou a crítica racional à autoridade do texto bíblico, os protestantes passam a aceitar os conceitos que não entrassem em contradição com este texto. Assim, a historicidade do texto foi entendida como um garantidor de seus relatos dizendo o que é historicamente verdadeiro; mas suspenso de juízo histórico. No segundo momento a crítica racional histórica é aplicada ao texto buscando a historicidade dos eventos nele narrados. Não mais um a priori que deveria ser comprovado; mas O Sobrenatural que passa a ser questionado ao entrar em contradição com a ciência. Esta forma crítica experimenta forte tensão dos opostos extremos do racionalismo (a razão explica tudo), ou do fideísmo.

Novos rumos metodológicos incorporam conceitos e perspectivas derivadas das ciências sociais e das teorias linguísticas e literárias, refletindo mais intensamente sobre o seu novo lugar na contemporaneidade.

“O modelo histórico-gramatical também teve de lidar com a crise paradigmática, e em sua autocrítica reafirmou a vinculação do sentido à intenção do autor – ainda que do autor último: Deus; aceitou de forma menos traumática a historicidade da produção dos textos bíblicos; releu o gramatical como literário; revisou as suas bases teóricas, a fim de escapar do fundamentalismo – distinguindo a validade do método da verdade confessional.” (ZABATIERO, 2006, p. 25).

Esta exegese moderna desenvolveu-se nos limites do paradigma do sujeito racional que interpreta o sentido do texto (objeto), à intenção do autor quanto ao que se fala no texto (referente). A atividade interpretativa concebida como ciência crítica de tipo histórico gerou dois modelos concorrentes: a hermenêutica (filosofia) que formula os princípios da interpretação e sentido; e a exegese (história) que formula os princípios do sentido do texto em seu contexto.

Esta situação não é peculiar, mas se insere num quadro maior de revisão paradigmática nas ciências humanas descrita como virada linguística, paradigma da complexidade pós-moderna.

4.1 POS MODERNIDADE E SUA AMPLITUDE

A pós-modernidade é uma palavra extraordinariamente escorregadia, usada hoje em dia em uma variedade desconcertante de caminhos, o adjetivo "pós-moderno" já foi aplicado a quase tudo, desde tipo de sapato à natureza de nossa subjetividade – da "alma para alma" (WHEALE, 1995, p. 4.). Por isso, uma rápida percepção no uso dos termos será extremamente útil para a delimitação do escopo do termo para o uso que dele faremos.

4.1.1 O termo " pós-moderno"

Embora esta imprecisão possa refletir a instabilidade da era pós-moderna, ela facilmente obscurece as questões importantes em jogo nas noções antitéticas da pós-modernidade disponíveis hoje. Na obra *Antologia de la poesia Española e hispano-americana* (Antologia da poesia espanhola e hispano-americana) publicado em 1934, o termo "pós-moderno" foi usado pela primeira vez por Federico de Onís Sánchez (1885-1966) referindo-se a política que reage aos excessos do modernismo literário. No mesmo ano, Arnold J. Toynbee em sua obra-prima *A Study of History* (Um Estudo de História) o usa para referir-se ao processo de nascimento, crescimento, e queda das civilizações sob a perspectiva global.

Na América e na Europa a partir de 1960, o termo passou a ser usado num amplo espectro para designar disciplinas em âmbitos específicos, como arquitetura, artes figurativas, literatura, teatro, etc., ou para aludir às mudanças na ordem ou práticas culturais presentes na sociedade pós-industrial. Como jargão filosófico, à obra de Lyotard, *La condition post-moderne* (A condição pós-moderna, 1979) marcará a eclosão do termo.

O pós-moderno significaria uma etapa posterior ao modernismo que iria de Descartes a Nietzsche, tornando-se termo preferencial e categoria universal apta a exprimir esta tradição filosófica. Entretanto, a própria existência da pós-modernidade é uma questão em aberto, como assina-la Queiroz:

“Há os críticos que manifestam inteira rejeição ao nome e ao conceito. Segundo Habermas (1985), o projeto da Modernidade não está

terminado, o que torna inverídico atribuir o “pós” a uma realidade ainda em construção. Latour (1994) escreve um livro para demonstrar, paradoxalmente, que *Jamais fomos modernos*, e assim coloca em crise o conceito de Modernidade e, por consequência, rejeita as pretensões pós-modernas. Eagleton (1998) estabelece uma crítica radical a todos os aspectos do pós-modernismo. Giddens (1991) não vê nenhuma ruptura ou descontinuidade que justifique uns “pós” para além do moderno. Há, entretanto, autores que admitem o pós-moderno como algo que veio para ficar, embora estejam longe de um consenso sobre as suas características. Lyotard (1993) publica, em 1979, a obra considerada pioneira, *La condition postmoderne*, na qual desconstrói os pilares da ciência moderna e as suas narrativas e indica a ciência pós-moderna como jogo de linguagem, no qual a instabilidade, o paradoxo e o dissenso prevalecem sobre as certezas. Vattimo (1996) acredita que a Modernidade já se extinguiu. Jameson (1997), embora alertando que se trata de um termo “*intrinsecamente conflitante e contraditório*”, admite que “*por bem ou por mal não podemos não usá-lo*” (*ibid* p. 25) e vê o pós-modernismo como a tradução e a expressão da lógica cultural do capitalismo tardio. Maffesoli (2000) analisa o pós-moderno como uma nova forma de tribalismo e o caracteriza como um nomadismo no qual a errância se apresenta como “*fundadora de todo o conjunto social*”. (IDEM, 2001, p.16). Connor (1993) faz um amplo inventário da presença do pós-modernismo na arquitetura, nas artes visuais, na literatura, na TV, em vídeos, em filmes, na cultura popular.” (QUEIROZ, 2006, p.2).

Assim, os dois termos, "pós-moderno" e "pós-modernismo", nos alertam desde o início para a complexidade do debate, pois na torta pós-moderna, filosofia (ideias), cultura (artes, religião) e mudanças sociais (capitalismo, política, revolução das comunicações) são todos os ingredientes, e qualquer análise respeitável da pós-modernidade deve incidir sobre essas diferentes vertentes e seu emaranhado. (LYON, 1994, p.7)

O pós-moderno resulta da interação entre desenvolvimentos filosóficos, culturais e sociais, o que não significa naturalmente que o debate pós-moderno não tenha raízes anteriores. Fazendo uma leitura superficial de Baudrillard, Derrida, Foucault e Lyotard (comumente aceitos como os principais teóricos do pós-moderno), é possível perceber a dependência das suas ideias de pensadores anteriores como Nietzsche, Heidegger, Freud e outros. Em seu breve resumo dos progenitores da teorização do pós-moderno, Lyon destaca Nietzsche, Marx, Heidegger, Dostoievski, Kierkegaard e Simmel como "fluxos de alimentação no rio pós-moderno" (LYON, 1994, p.11).

Dito isto, caminharemos com Lyon usando o termo "pós-modernismo" quando nos remetemos a fenômenos culturais e intelectuais, e "pós-modernidade" em

relação as supostas mudanças sociais. Desta forma, pós-modernismo alude as reações ao modernismo nas artes e à crise epistemológica resultante do tremor fundacionalista. A pós-modernidade se relaciona mais com a possibilidade, ou não, de um novo tipo de sociedade da informação e consumo, que estaria emergindo depois da (ou para fora da) modernidade. Esta distinção é útil, mas é importante lembrar que a cola que une o aspecto cultural, intelectual e social, não é facilmente separada. (LYON, 1994, p.7)

4.1.2 Definindo “Pós-Modernismo”

Quando tentamos definir o que é o pós-modernismo enfrentamos um problema sério: como interpretar o "post" do prefixo? Vejamos algumas tentativas de definição com o filósofo e político italiano, expoente do pós-modernismo europeu, Gianterresio Vattimo (1936 –); e com o filósofo pragmatista norte-americano que viveu durante toda a sua vida guerreando com a filosofia, Richard Rorty (1931-2007).

Gianni Vattimo afirma que o pós-moderno aponta para uma despedida da modernidade na medida em que pretende evitar seu lógico desenvolvimento, e acima de tudo, a ideia de "superação" crítica na direção de um novo fundamento, voltando a buscar precisamente o que Nietzsche e Heidegger buscaram em sua peculiar relação “crítica” sobre pensamento ocidental” (VATTIMO, 1993, p.4). Em entrevista publicada em Buenos Aires, Vattimo disse que “Pós-moderno não é simplesmente o que vem depois que todo modelo moderno se tenha realizado, mas é uma espécie de moderno contaminado e reajustado a situações inéditas. É uma limitação ao rigor da racionalidade histórico-política.” (VATTIMO, 1994, p.10)

Para Richard Rorty, o termo “pós-modernidade” é uma espécie de “não conceito” e “já foi utilizado demais, de forma que causa mais perturbações do que vale a pena”. (RORTY, 1991, p.2). Já o filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998) um dos pioneiros na consideração da pós-modernidade, disse que esta palavra “designa o estado da cultura depois das transformações que afetaram as regras do jogo da ciência, da literatura, e das artes a partir de século XIX.” (LYOTARD, 1993, p. 9). Lyotard acrescenta: “Simplificando ao máximo, se tem por ‘pós-moderna’, a incredulidade com respeito aos meta-relatos” (LYOTARD, 1993, p.

10). A pós-modernidade, em consequência, é uma crítica ao poder da razão para explicar toda a realidade. Representa um questionamento aos discursos totalizadores, *omni* compreensivos, interpretadores de homem, do mundo e da realidade. Comenta José María Mardones:

“...é a reticencia frente a razão enquanto possuidora de um saber “forte”. Oferece uma grande proclividade frente aos conhecimentos “débeis”, tentativas plurais que avançam na via negativa, desconstruindo, mostrando as fraquezas das pretendidas teorias firmes. O pluralismo e o fragmento da diferencia são formas queridas deste talante.” (MARDONES, 1988, p. 23).

Gianni Vattimo que estudou com Gadamer produziu obras onde fala do “pensamento débil” a partir de uma aplicação que faz da *kenosis* de Deus em Jesus Cristo. Devemos insistir então nestas três características fundamentais da pós-modernidade: pluralismo, diferencia e fragmentação. Hoje a amplitude no uso do termo, e a fluidez das aplicações ao objeto que propõe analisar sob olhares pós-modernos, traz uma dificuldade em qualquer recorte que se deseje fazer. Para nosso propósito hermenêutico não só será uma realidade, mas por uma das vertentes pós-modernas passa a interpretação da religião cristã no Brasil de hoje. A questão está em seu cerne, e Craig Bartholomew ressalta a dificuldade:

“Eu sou cauteloso das análises em larga escala da pós-modernidade que são encontradas em algumas literaturas. Trabalhar com elas é muitas vezes como tentar fazer uma análise com vários instrumentos onde se exige um bisturi. A paisagem pós-moderna é diversificada e a avaliação do seu significado para a interpretação bíblica vai significar um exame aprofundado de determinados pensadores e suas hermenêuticas.” (BARTHLOMEW, 1998, p.305).

Poucas coisas nas teorias do pós-moderno são novas, mas é a desilusão generalizada com a modernidade, e o abraçar (ou não) de posições minoritárias e anti-modernas anteriores que fazem diferença no presente.

4.1.4 O posicionamento de Jürgen Habermas

O conceito de pós-modernidade não é uma unanimidade. Uma forte reação à noção pós-moderna como fim da modernidade é a proposta de Jürgen Habermas (Habermas, 2000). Ele propõe que em vez disso, pensemos em modernidade como um projeto inacabado. Esta preocupação com a modernidade é

central para o debate pós-moderno e, alerta para a mudança na discussão do pós-modernismo iniciado nas artes como uma crítica social e cultural mais ampla sobre a sociedade ocidental como um todo. O modernismo nas artes é "geralmente" acordado para se referir ao período 1890-1930, o pós-modernismo seria uma reação a esse modernismo artístico. A modernidade que está em discussão no debate pós-moderno refere-se, pelo contrário, a todo o Iluminismo e pós Iluminismo (c.1789-1989). Embora ela descreva o conceito de "modernidade" pelas mudanças na cultura ocidental a partir do final do século XVI em diante, só alcançou ampla circulação na década de 1970 (LYON, 1994, p.19, 20).

Para Habermas, a modernidade refere-se à ordem social e as perspectivas sobre o mundo que emergiu do Iluminismo. Algumas das principais características da modernidade são: a mudança sem precedentes intimamente relacionada com a Revolução industrial, a rejeição da autoridade da tradição e a crença no poder da razão humana para produzir liberdade, a crença no progresso, e a influência industrial e econômica. Consequências globais da modernidade como a diferenciação do trabalho, a racionalização, a urbanização, o desenvolvimento militar e o secularismo tem sido imensas; e foram de tal forma que quase nenhum país do mundo foi deixado intacto. Também um profundo sentimento anticristão cresce e toma forma, nas palavras de Gay: "Os filósofos trataram de maneira rude o passado cristão assim como Voltaire tratava as peças de Shakespeare, como um monturo repleto de diamantes pedindo para ser pilhado e nem precisando ser limpo" (GAY, 1977, p.323). Lyon resume modernidade da seguinte forma:

"Modernidade é tudo sobre as grandes mudanças que ocorreram em muitos níveis de meados do século XVI em diante, as mudanças sinalizadas pelas transformações que desenraizou trabalhadores agrícolas e os transformou em urbanidades industriais móveis. A Modernidade questiona tudo e todas as formas convencionais de fazer as coisas, substituindo por sua própria autoridades baseadas na ciência, no crescimento econômico, na democracia ou na lei. E isso perturba o self; pois se na sociedade tradicional a identidade é determinada, na modernidade ela é construída." (LYON, 1994, p.21).

O que parecia, no século XIX como um rio irresistível desapareceu na areia, e parece que nós encalhamos, agora além de estamos encalhados e a nossa localização é incerta. O próprio projeto da modernidade, portanto, parece ter perdido o impulso, e precisamos moldar um programa sucessor. Pois:

Cada vez mais a dupla abordagem deste tema tem sido colocada em primeiro plano, alienação e exploração acompanham o desenvolvimento econômico e industrial; insignificância e solidão (a sociedade de estrangeiros) e destruição do meio ambiente tornaram-se a ordem do dia. A modernidade entrou em uma crise, e pós-modernidade é seu nome. Vários estudiosos consideram a modernidade como em crise, O pós-moderno, então, refere-se, sobretudo, ao esgotamento da modernidade" (LYON, 1994, p.6).

Em seu livro sobre humanismo, Carroll conclui:

"A nossa história está contada. Seu propósito tem sido simples: gritar que o humanismo está morto. Tem sido assim desde o final do século XIX, e é hora de parar. Vamos enterrá-lo com os ritos adequados, o que significa honrar o pouco que foi bom, e entender o que deu errado e por quê." (CARROLL, 1993, p.228)

A modernidade está em crise, mas a resposta, de acordo com Habermas, para não abandoná-la é colocá-la de volta aos trilhos. Habermas reconhece que há problemas como o logocentrismo e o fundacionalismo, mas argumenta que, politicamente, o privilégio da racionalidade é indispensável. Ele propõe que concebemos de racionalidade como "razão comunicativa", e que os problemas se desenvolveram na modernidade porque a razão teórica, prática e estética tornaram-se separadas umas das outras. A modernização capitalista resultou em uma razão teórica dominando os outros dois modos, a prática e estética. Habermas elabora sobre isso a sua filosofia da intersubjetividade que gira em torno da comunicação e do consenso. "O progresso ocorre por tentativas incansáveis para se atingir um consenso cada vez mais esclarecida com base no debate fundamentado, não por meio de uma crise permanente que se recusa a resolver-se" (BERTENS, 1995, p. 117). A defesa do projeto da modernidade de Habermas continua a ser uma das principais fronteiras do debate pós-moderno.

4.2 A HERMENÊUTICA PÓS-MODERNA

4.2.1 Da exegese bíblica a hermenêutica

Tomando por base o trabalho de Richard E. Palmer (PALMER, 1982), a passagem da exegese à hermenêutica pode ser considerada como movimento histórico-intelectual em seis momentos ou fases. Começando de uma condição inicial

caracterizada como explicação do texto, e em busca de um sentido crucialmente moldado pela pré-compreensão adotada pelo intérprete, este modo de interpretação corresponde ao propriamente exegético. (IBID, p.43-48)

A tarefa explicativa será característica deste primeiro momento onde a ênfase recairá sobre o que faz sentido. Em busca de se estabelecer o sentido consensual e compromissivo do texto, e com vistas a fazer frente a interpretações desviantes no seio do cristianismo em consolidação, surge uma especialização da hermenêutica como condição inicial: prática de refletir sobre a exegese bíblica. Essa prática precede ao termo cunhado apenas em 1654 com a obra de J. C. Dannhauer intitulada *Hermeneutica sacra* perdurará por séculos. Como um requisito necessário de todas as ciências que dependem da interpretação de textos e inspirado no tratado *Peri hermeneias* (Acerca da interpretação), ele alegava que a nova ciência da interpretação estava em vigor para complementar o *Organon* aristotélico. (GRONDIN, 1995, p.19).

De consequências desastrosas, de acordo com os defensores de uma leitura realista-narrativa da Bíblia, foi o segundo e decisivo momento. Ligado a nomes como o de Baruch Spinoza (1632–1677) e Johann August Ernesti (1707–1781), a hermenêutica tornou-se o estudo do que as palavras significavam em seus tempos e lugares específicos. Ela veio a ser uma metodologia da filológica geral, fundamento metodológico das ciências bíblicas e exegéticas. O método histórico-crítico de interpretação tem aqui seu o desenvolvimento.

No terceiro e igualmente decisivo momento a hermenêutica torna-se a ciência ou arte geral da interpretação. A figura do pregador de Berlim, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), foi fundamental para o estabelecimento da relação entre texto e intérprete válida para todo tipo de texto. A hermenêutica começa a desligar-se das suas peculiaridades teológicas e a abrir-se para a filosofia e para a teoria literária com W. Dilthey, parte para projetos teóricos de fundamentação das ciências humanas ou do espírito. A definição da interpretação como uma arte, por Schleiermacher permitirá a ela ir além dos aspectos gramaticais e técnicos da exegese e teoria da interpretação iluministas, a dimensão interpessoal e não meramente psicológica será o foco da leitura. Assim J.B. Torrence destaca a importância de Schleiermacher para a hermenêutica moderna:

“O trabalho pioneiro de Schleiermacher na hermenêutica decorrente de seu estudo de textos literários, seguido da aplicação deste por Dilthey aos estudos humanos em geral, (história, sociologia, arte e religião), e por Rudolf Bultmann com o Novo Testamento, realçou o facto de que o problema da hermenêutica é duplo, relativo ao intérprete, bem como para o texto. Isto levanta três questões principais: o problema da histórica distância entre nós e os escritores bíblicos; questões sobre o papel da teologia na interpretação; e a relação entre hermenêutica e linguagem.” (THISELTON, 1980. p.xi).

A “verdade”, segundo os filósofos, resultante de uma referência tencionada e concomitante com a comunicação, será o elemento universal da língua e o singular da individualidade viva que à guisa de aproximação se encontram.

A época mais antiga da hermenêutica seria a que a liga à exegese e interpretação bíblica, os primeiros dois momentos da teoria da interpretação que assinalamos. Estes seriam fases de uma passagem da exegese à hermenêutica propriamente dita. O período moderno seria marcado pela ramificação para dentro das ciências sociais e humanidades, este período denotaria a vinculação da hermenêutica a projetos filosóficos, a preocupação peculiar do século XX com uma ontologia da existência humana.

Vinculado aos impulsos de Schleiermacher, o terceiro momento será de transição. Na medida em que este demanda auto-interpretação, e ao mesmo tempo faz surgir a consciência de sua problematicidade. Duas perspectivas unilaterais são evocadas. Enquanto lida como “letra” inspirada, autorizada por Deus e autoritativa em si mesma, a identidade do intérprete estaria garantida pela ingenuidade diante do texto sagrado. Na segunda, eivada, ela mesma, de pressupostos racionalistas e evolucionistas quanto à superioridade de sua cosmovisão, a identidade do intérprete estaria garantida pela autoafirmação do “espírito” crítico.

4.2.2 A hermenêutica da modernidade à pós modernidade

Se como vimos a palavra latina Hermenêutica não surgiu até o século XVII quando introduzida por Dannhauer, será Wilhelm Dilthey (1833-1911) que expressará pela primeira vez como historiador real da tradição hermenêutica, que ela havia de fato sido criada um século antes pelo protestantismo na esteira do princípio da *Sola Scriptura* de Lutero. Este princípio que tinha sido utilizado para minar a

autoridade da tradição defendida pela Igreja Católica foi a única norma de Exegese Bíblica. Seguindo o exemplo de Dilthey, muitos historiadores proeminentes da hermenêutica como Bultmann, Ebeling, e Gadamer, prestaram grande atenção à revolução hermenêutica de Lutero. (SOLER, 2005,2012)

Schleiermacher mostrou que há que se pressupor um lugar determinado para responder à questão mais ampla de como qualquer entendimento, mesmo um preliminar, é possível? Mesmo que o homem tenha toda a linguística e todo conhecimento histórico necessário para interpretar um texto, ainda assim não será capaz de compreender o texto em questão. Portanto, há uma maior dimensão filosófica para o problema do que a mera acumulação de dados linguísticos e históricos, bem como a aplicação das regras científicas de interpretação.

A partir das ideias de Schleiermacher quanto as possibilidades de uma hermenêutica universal, Dilthey escreveu um trabalho que intitulou *O sistema de hermenêutica de Schleiermacher no confronto com a hermenêutica protestante mais antiga*.⁶ Embora agraciado com o prêmio da Fundação Schleiermacher, este trabalho somente foi publicado 40 anos mais tarde. Neste texto ele formulou a ideia de que a hermenêutica tem por função estabelecer as regras gerais de interpretação; estas poderiam estar na base de todas as ciências do espírito, já que todas elas dependem de um conhecimento interpretativo.

Assim, Dilthey sugere que a hermenêutica poderia adquirir uma função básica para as ciências da compreensão, de modo a garantir sua pretensão de validade geral. A universalidade hermenêutica que se estendia a todas as ciências do espírito, em Martin Heidegger (1889-1976) alcançaria ainda maior universalidade se e estenderia até a experiência de sentido, as raízes da existência, a questão da verdade. Precedida pela interpretação de Georg Misch, Heidegger vai reconhecer no pensamento de Dilthey uma filosofia não positivista e aberta a facticidade histórica da vida, uma perspectiva que o levou a desenvolver uma hermenêutica da facticidade.

Em *Ser e Tempo* Heidegger irá expor pela primeira vez de modo público sua compreensão da hermenêutica; entretanto, mais importante do que a sua obra

⁶ No original: Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik

Ser e Tempo é o seu programa inicial de uma hermenêutica da facticidade que inspirou Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

O mérito Gadamer é reconhecido por tirar as consequências da concepção da história do ser levantada por Heidegger buscando a compreensão tanto da consciência como historicamente situado como das ciências do espírito. Segundo Gadamer, a hermenêutica chegou a uma " universalidade autêntica " somente quando entrou em contato com a psicologia descritiva de Dilthey, e a fenomenologia, primeiro de Husserl e depois Heidegger.

Até então, a hermenêutica se limitava à lógica da frase (Aristóteles) ou disciplinas especiais como hermenêutica jurídica ou hermenêutica teológica (idade moderna). Apenas quando a era da metafísica se aproximava de seu fim e sua pretensão de monopólio frente a ciência moderna ficou restrita, a hermenêutica começa a se espalhar para as ciências do espírito como um todo, e já não estando apenas localizado ao lado da compreensão e da iluminação.

A suposição comum no estruturalismo é a de o significado dos textos reside dentro dos textos em si, ou pelo menos dentro de suas estruturas linguísticas profundas. A hermenêutica filosófica e fenomenológica foi profundamente influenciada pelo estruturalismo, e ajudou a levar ao surgimento do pós-estruturalismo. No início dos anos 1960 Jacques Derrida descreve o um pós-estruturalismo literário e filosófico com um desconstrucionismo fortemente orientado para o leitor. Desenvolvido em resposta à suposição estruturalista comum de que, o significado reside dentro de textos em si, ou pelo menos dentro de suas estruturas linguísticas profundas, o pós-estruturalismo começou a influenciar significativamente os estudiosos bíblicos no final dos anos 1980, tendo se tornado um dos desenvolvimentos que abrangeu uma variedade de teorias no âmbito do pós-modernismo, e que têm ainda hoje um impacto no sentido da compreensão muito mais que da técnica. O pós-estruturalismo questionou a neutralidade epistemológica de qualquer intérprete, especialmente os fundacionalistas e sua hermenêutica de estruturas profundas e supostamente neutras, focando a interação entre os pressupostos do intérprete e sua interpretação, e expondo a lacuna interpretativa entre o leitor e o contexto original em textos antigos. (RICOEUR, 1978, p.11,18).

Horizontes se abriram, e no pós-modernismo “hermenêuticas” vieram à superfície, além da hermenêutica da desconstrução (pós-estruturalista) de Jacques Derrida, surge a filosófica de Hans-Georg Gadamer, a fenomenológica de Paul Ricoeur, a romântica de Friedrich Schleiermacher, a estruturalista de Wilhelm Dilthey, e outras.

O pós-estruturalismo era apenas um dos desenvolvimentos dentro da amplitude do pós-modernismo que abrangeu uma variedade de teorias que tiveram um impacto no sentido de compreender. Nos desenvolvimentos resultantes do pós-modernismo, enquanto a hermenêutica tradicional e moderna anterior sugere que o significado devia ser encontrado através de pesquisa por trás e dentro do texto, as teorias pós-modernas em hermenêutica não oferecem tal garantia, e em alguns casos se deleitam com a resultante incerteza da interpretação.

A resposta mista entre os estudiosos da Bíblia é em grande parte relacionada com as implicações de várias aproximações pós-moderna/pós-estruturalista como vimos acima. A hermenêutica bíblica é um complexo campo de orientações, pressupostos e fundamentos potencialmente concorrentes em busca de determinar o significado, um campo altamente dependente de desenvolvimentos hermenêuticos não primariamente preocupados com a Bíblia.

No entanto, em ambiente protestante conservador a hermenêutica bíblica continua trazendo consigo o seu foco principal sobre a Bíblia, com suas próprias tradições longas e complexas de interpretação. Estes vêm desde os tempos antigos e passando através da ascensão do Iluminismo, com a seus métodos históricos, como forma, fonte e redação crítica a interpretação moderna e pós-moderna, perduram até hoje. O resultado para a esta hermenêutica é uma mistura variada e entrelaçadas de modelos e orientações fundamentais, cada um competindo com os outros para estabelecer-se como a base para a interpretação bíblica.

Como a neutralidade reivindicada pelos defensores dos métodos tradicionais não pode mais ser facilmente descoberta, estes passaram a buscar uma leitura mais objetiva do texto ao invés de tentar adivinhar a intenção do autor. Estes teóricos rejeitaram cada vez mais o acesso a história e substituíram as afirmações por interpretações subjetivas em oposição a questões de poder, hierarquia, e outros

males previstos no texto. Teóricos pós-modernos são rejeitados em suas teorias nos ambientes protestantes conservadores como uma falácia epistemológica, mas utilizados abundantemente nas práticas hermenêuticas da não realizada exegese neopentecostal. Podemos dizer que, se segunda metade do século V Theagenes de Régio sai em socorro de Homero com o uso da alegoria diante dos ataques de Pitágoras e Xenofanes; perdida a intenção do autor, uma nova forma de “alegoria” substituirá a pesquisa histórica. Através de interpretações subjetivas nas questões textuais, e sob a influência do pensamento de pensadores como Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Karl Marx e Sigmund Freud, e outros que se seguiram calcados no presente existencialismo, a subjetividade faz com que o texto fale o que a necessidade existencial reclama querer ouvir como verdade. Esta embora relativa e temporal, na crise da existência do hoje passe a ser absoluta, até que surja outra.

4.4 AS HERMENÊUTICAS DE HANS-GEORG GADAMER E JACQUES DERRIDA

4.3.1 Hans-Georg Gadamer: a centralidade do leitor e a questão dos horizontes

A Influência de Gadamer no pensamento intelectual do século XX permanece sendo uma figura-chave na área da hermenêutica. Se Roger Lapointe escreve: "Gadamer... é, sem dúvida, no momento o mais importante teórico da hermenêutica filosófica" (LAPOINTE, 1972, p.111) seu crítico ED Hirsch declara: "Hans-Georg Gadamer tem publicado o tratado mais substancial sobre teoria hermenêutica que surgiu neste século vindo da Alemanha." (HIRSCH, 1967, p. 245). O filósofo alemão é o autor de uma das obras mais representativas da hermenêutica pós-moderna: "*Verdade e Método*".

“Mesmo que no momento deixemos de levar em conta o condicionado e histórico leitor moderno, ainda seremos confrontados com o fato inegável de que, se um texto é para ser entendido, é preciso um ocorrer engajamento entre dois conjuntos de horizontes.” (Hans-Georg Gadamer 1900-2002).

A grande ênfase de Gadamer será na afirmação da impossibilidade da aplicação do conceito moderno de que a verdade pode ser alcançada através de métodos, e por isso ele ficou conhecido como “o destruidor dos métodos”. A base da teoria proposta por Gadamer era uma crítica aos métodos, especialmente pelo fato de

serem eles sempre resultantes de determinados períodos da história, e por isso instrumentos limitados a uma época e situação. Ao criticar o método como base de trabalho ele também derruba o conceito de objetividade como elemento base de análise e estudo. Sua proposta era a de que, em lugar dos métodos e regras que teriam por pressupostos a objetividade e a validade universal dos conceitos e verdades, deveríamos buscar entender o que possibilita o conhecimento em geral, uma vez que a verdade é relativa e subjetiva.

A partir de uma análise responsável dos filosóficos problemas que tem surgido com o aumento da consciência histórica, Gadamer salienta que já não fala inocentemente sobre entender um texto antigo ou da tradição passada de forma isolada. Ele se apoia em alguns pressupostos de Heidegger, mas é mais sistemático e menos evasivo nas suas articulações. Entre os dois pensadores Heidegger é mais profundo, mas também frustrantemente indescritível, e um antídoto para esta frustração pode ser encontrado em Gadamer que se localiza entre a radical e abrangente hermenêutica de Heidegger e os problemas mais usuais de interpretação textual, fornecendo assim um contexto específico e concreto para as profundas e indescritíveis questões envolvidas na interpretação pós-moderna (KISIEL, 1969, p.358-385).

Na proposta de Gadamer não podemos nos livrar de nossos pressupostos através do uso de métodos, como de forma ingênua se pensava no período moderno. Não há objetividade que consiga livrar-se das variantes históricas e das interpretações subjetivas. Diante disso o que fazer? Diz Gadamer que serão os nossos pressupostos que formarão as perspectivas dentro das quais o desenvolvimento gradual do conhecimento se fará possível.

No conceito de rejeição da intenção autoral Gadamer descarta a diacronia como metodologia para a busca do sentido original e histórico, e em seu lugar ele propõe a sincronia que dialoga com o texto no presente. Deste modo, a intenção do autor não é decisiva nem necessária ao se estabelecer o sentido, seja de um texto, seja da realidade observada.

Mesmo que no momento deixemos de levar em conta o leitor moderno e seu condicionamento histórico, ainda seremos confrontados com o fato inegável de

que: para um texto é para ser entendido é preciso ocorrer um engajamento entre dois horizontes: o antigo, dos produtores do texto, e moderno, do leitor ou ouvinte. O ouvinte deve ser capaz de relacionar seus próprios horizontes para com aqueles do texto. Gadamer compara com analogia do "entendimento de" que ocorre em uma conversa. Em uma conversa, quando nós descobrimos o ponto de partida e horizonte de outra pessoa, seus pensamentos tornam-se inteligíveis, sem que necessariamente tenhamos que concordar com ela. (GADAMER, 2001, p.273).

No conceito de fusão de horizontes vemos a formulação hermenêutica de Gadamer. O conceito de "horizontes" seria o do mundo vivo do autor do texto (mesmo morto) e do intérprete. Estes horizontes se fundiriam quando ambos se encontrassem no texto. O leitor expandindo o horizonte do texto, ao encontrar-se nele em uma nova situação histórica, se apropriaria dele. O texto por sua vez exerceria o papel de questionador do leitor desafiando-o a expandir as estruturas e as pressuposições que trouxe ao texto. Será este processo de troca que fará surgir a fusão dos horizontes do autor com o texto, e do texto com o autor.

No entanto, Gadamer continua a argumentar que na hermenêutica o intérprete moderno também deve tentar se tornar ciente da distinção dos horizontes, tanto o seu próprio como aqueles do texto. Se por um lado, "cada encontro com a tradição que ocorre com consciência histórica envolve a experiência das tensões entre o texto e o presente, a tarefa hermenêutica consiste em não encobrir este esforço, em tentar uma assimilação ingênua, mas consciente, trazendo-o para fora."(GADAMER, 2001, p.275). Por outro lado, Gadamer acrescenta que para a compressão ter lugar também não deve ocorrer o que chama de "fusão de horizontes". Como esses dois princípios aparentemente contraditórios podem ser mantidos juntos?

Richard Palmer ao ler Gadamer nos aponta esta percepção pela importância que dá ao conceito de uma fusão de horizontes. O entendimento, argumenta, depende de "uma relação do próprio projeto e das intenções do ouvinte... Um objeto não tem significado fora do relacionamento com alguém". (PALMER, 1982, p.24). Ele continua: "Falar de um objeto separado do sujeito que percebe é um erro conceitual causado por um inadequado conceito realista de percepção do mundo" (IBID, p.24), daí "a interpretação explicativa nos torna conscientes, e essa explicação é contextual, é "horizontal". Ela deve ser feita dentro de um horizonte de significados

e intenções já concedidas. Na hermenêutica, esta área de compreensão presumida é chamada de pré-compreensão."(IBID, p.25). O entendimento ocorre quando os horizontes do interprete se envolvem com aqueles do texto. "Esta fusão de dois horizontes deve ser considerada um elemento fundamental em toda interpretação explicativa." (IBID, p.25).

Ao formular o problema hermenêutico como tendo dois lados, caminhamos para mostrar o que move o centro de gravidade completamente do passado para o presente na tarefa de interpretação. Tudo torna-se dominado pela própria pré-compreensão do intérprete, e o texto antigo torna-se meramente uma projeção de seus próprios pensamentos ou preconceitos.

Outro conceito peculiar a Gadamer é o das Pressuposições. De forma oposta ao racionalismo que possuía uma perspectiva negativa sobre as pressuposições do leitor na interpretação, Gadamer não só aprecia mas chega a afirmar que as pressuposições são a chave para uma perfeita compreensão de um dado texto. Para ele, não há como evitar a situação histórica do intérprete que passa a ser a figura central para a emissão do sentido, sentido este que antes estava reservado as intenções do autor. As circunstâncias históricas, os interesses e pressupostos do hermeneuta serão determinantes na compreensão da verdade.

Ilustraremos com duas sugestões apresentadas por Palmer e por James D. Smart. Como vimos, Palmer segue Gadamer em uma visualização em termos de compreensão em relação a dois horizontes. Em Lucas 24:25-27 encontramos um precedente para este ponto de vista da hermenêutica, em que Cristo interpreta o Antigo Testamento em termos de seu próprio Messias. Lucas escreve: *"Começando com Moisés e todos os profetas, interpretaram para lhes mostrar em todas as Escrituras as coisas referentes a si mesmo."* Esta "interpretação", argumenta Palmer, não implica numa mera repetição dos textos antigos, nem mesmo um exame deles no contexto a que já pertencem. Ele envolve a colocação de textos do Antigo Testamento no contexto dos atuais acontecimentos da messianidade de Jesus, e ao mesmo tempo expõe seus próprios sofrimentos no contexto das passagens do Antigo Testamento. O significado depende de contexto. Mais especificamente, envolve o estabelecimento de uma relação entre dois horizontes. Os discípulos "entenderam" os textos quando este tema pode ser visto de dentro de seu próprio quadro de referência.

Tal perspectiva entretanto ainda levanta a questão: A que temos aludido se o tempo presente se torna um fator totalmente dominante na compreensão do passado? Não pode de alguma forma o passado ser entendido em seus próprios termos? Não é uma falha fatal na formulação do enfoque hermenêutico de Palmer que seu problema parece implicar que foram os discípulos cristãos os primeiros a "entender" as passagens do Antigo Testamento em questão?

Ao discutir sobre a interpretação de certas partes de Isaías Smart também aproxima-se desta posição. Com respeito ao Segundo Isaías, ele diz,

"Parece que está batendo na porta o evangelho cristão, e ainda assim estava 500 anos antes, e mais, antes que fosse ouvido falar seu conteúdo, suas palavras impactassem a vida do um povo [...] Ele teve esperar séculos para ser compreendido." (SMART, 1961, p. 14).

O próprio Smart acredita que "entendimento" no sentido mais pleno da palavra, em certas partes da Bíblia, incluindo o Antigo Testamento, só podem ser compreendidas a partir de um quadro cristão de referência. Ele afirma que "era preciso algo mais do que perícia filosófica, histórica e literária combinadas com fervor religioso e ético para ter-se a chave para o significado que estava faltando." (IBID, p.16).

Curiosamente Bultmann, Fuchs e Ebeling concordariam que um texto não pode ficar sem ser entendido, sem uma pré-compreensão apropriada; mas todos eles negariam que a sua pré-compreensão precisa ser distintamente cristã. Bultmann declara: "A interpretação dos escritos bíblicos não está sujeita a condições diferentes das que se aplicam a todos os outros tipos de literatura." (BULTMANN, 2001, p.309)

Os escritores do Novo Testamento, interpretaram os textos do Antigo Testamento no âmbito de uma tradição e de acontecimentos contemporâneos. O contexto de uma obra da Escritura não era mais o contexto original em que foi escrito, mas o contexto do seu próprio *Kerygma* baseado na recente crucificação e ressurreição de Jesus de Nazaré. Eles não estavam interessados na interpretação científica e objetiva da Escritura. Ninguém sequer sonhava em interpretar, por exemplo, o Salmo 2 e o Salmo 110, como salmos de coroação dirigidos ao rei por um poeta da corte. As escrituras falam para a Igreja agora. Isso não significa que a sua exegese foi arbitrária ou fora de contexto. Isso significa, simplesmente, que a Escritura foi lida com uma pré-compreensão. As palavras da Escritura foram interpretadas

dentro de um duplo contexto: da ação salvífica de Deus no passado, e de acontecimentos contemporâneos. Os autores do Novo Testamento não fazem nenhuma tentativa de dar um objetivo individual como explicação dos textos em questão. Sua visão é subjetiva, mas não é arbitrária, é hermenêutica. Na verdade começam com um pré-entendimento. E embora estejamos nos referindo ao contexto cristão, termos de relacionar dois conjuntos de contextos, a hermenêutica que possui um pressuposto é a exposta por Heidegger e especialmente Gadamer. O os autores do Novo Testamento, entram em acordo com a diferença que outrora existia entre os escritores do Antigo Testamento em seus dias. (GRECH, 1973, p. 318-24). No capítulo seguinte tentaremos mostrar como a ciência da religião pode fazer esta leitura pelo aspecto do sagrado.

Esta abordagem não é inteiramente peculiar ao cristianismo primitivo, ou para aqueles que seguem Gadamer ou Bultmann em seus pontos de vista sobre pré-compreensão. A mesma situação surge, mesmo que de forma menos radical dentro da hermenêutica judaica. Olhando para o uso da Escritura no judaísmo clássico e sectário, em todas as suas vertentes há uma dialética de ênfase – assim no passado, assim no presente. Um polo destaca a Torá, e o enraizamento do judaísmo na "história marcante" do passado. Aqui Escritura é utilizada para preservar a auto identidade judaica e para manter a continuidade com o passado. O outro polo salienta a história das mudanças culturais que convida reinterpretção dos textos antigos à luz de novas experiências e situações. A Escritura é orientada para o presente. O grau de ênfase pode variar, por exemplo, entre os saduceus, os fariseus, ou a comunidade de Qumran, mas a tensão entre os dois polos nunca foi inteiramente ausente. O Midrash, ou "o inquirir de Deus" foi feito examinando as escrituras à luz da nova situação cultural, ou examinando a tradição à luz das Escrituras. Em qualquer caso, dois horizontes estão reunidos no processo hermenêutico. (PATTE, 1975, P.120-127)

As conclusões do Grech e Patte demonstram que os dois lados da natureza do problema subjacente na hermenêutica é mais uma criação dos expoentes da nova hermenêutica de Bultmann e posteriormente Gadamer. Neste sentido, eles servem para confirmar que o problema que temos delineado é genuíno. No entanto, longe de resolver o problema sobre se o centro de gravidade está no passado ou no presente, há certos aspectos que hoje agravam ainda mais a problemática. Assim

como a primitiva igreja cristã e o judaísmo do século I usaram a alegoria como o melhor instrumental para lerem o texto e terem os problemas em seus horizontes resolvidos ao invés de usarem a investigação histórica-crítica na formulação de suas hermenêuticas, as igrejas neopentecostais tampouco o usam (e até rechaçam) em suas interpretações também kerigmáticas à sua existência.

O único elemento hermenêutico comum entre o Judaísmo do século I, o Cristianismo primitivo, e o neopentecostalismo moderno é o método alegórico. Este foi utilizado como vimos em larga escala no cristianismo até a Reforma Protestante, quando foi relegado a um segundo plano por seu como texto-prova de tradições mantidas pela igreja. Redescoberto no século XVII pelos grupos conservadores e pelos movimentos de santidade, foi eleito como favorito pelos Pentecostais por sua simplicidade e usado onde o literalismo não se aplicava ao mesmo tempo em que rejeitavam o uso da crítica histórica. Assim os pregadores neopentecostais são hoje herdeiros dos dois desenvolvimentos hermenêuticos protestantes. A leitura simples das Escrituras mediada pela alegoria, e o desenvolvimento da hermenêutica livre e autônoma (da teologia) centrada no leitor e orientada pela existência histórica, e que encontra também na alegoria o elemento que proporciona e amalgama uma fusão de horizontes. Resta-nos o último ingrediente para compreendermos a hermenêutica neopentecostal: sua reorientação metafísica com Jacques Derrida.

As propostas hermenêuticas de Gadamer são profundamente subjetivas. Onde antes haviam critérios fixos, são propostos critérios dialéticos; critérios como o de falso e verdadeiro que foram a base para o pensar moderno estão ausentes. Ser ou não verdade é algo subjetivo que deve ser definido pelo leitor. A verdade é relativizada, não somente na mente de cada leitor, mas também nos momentos de realização da leitura, de forma que um mesmo leitor pode ter visões de verdades diferentes e inovadoras de acordo com o momento em que ele lê a realidade, e isto sem conflito, já que o critério de verdade absoluta é inexistente.

4.3.2 Jacques Derrida: construindo com a desconstrução

Proeminente no mundo da crítica literária e da filosofia, o francês Derrida é sofisticado em suas abordagens e considerado o pai do desconstrucionismo ou do

pós-estruturalismo. Dentre as abordagens de Derrida vamos abordar algumas que julgamos resumirem seu pensamento hermenêutico e que nos possibilitam um melhor entendimento de sua influência na formação do pensamento pós-moderno.

Para Derrida, o sistema de pensamento ocidental em que o discurso está mais próximo da realidade do que os textos, é falso. Para ele, a palavra pode transmitir sentidos, a palavra é “logocêntrica”, e a crítica assume a presença de sentido da linguagem. Haveria assim um desvio fundamental entre o signo e a coisa referida, haveria na linguagem uma ausência de sentido, ou uma diferença entre o signo e a coisa significada.

Desta forma a linguagem seria um eclético sistema de signos sem nenhuma relação direta com o significante, com a realidade exterior a que se refere. Haveria uma arbitrariedade nos signos, e todos os textos como são compostos de signos arbitrários são em si mesmo arbitrários. Para ele os textos seriam radicalmente ambíguos, hermeticamente fechados e sem autor, retrocedendo infinitamente a símbolos e signos sem sentido. Por isso os textos são fluidos, em constante mutação, indefinidos e indeterminados quanto a sentidos, mantendo uma tênue e mutante relação com a realidade objetiva. (DERRIDA, 1998, p.50-53)

A partir da ideia de distanciamento entre signo e a coisa significada que Derrida elabora está a impossibilidade total de comunicação. Será pelo contraste com outros signos do sistema linguístico que o sentido de um signo literário será estabelecido, e este consistirá dos elementos em que um signo difere do outro. Assim, temos de determinar em primeiro lugar o sentido dos outros signos. Isto nos leva a uma dizima infinita, a um labirinto sem saída.

Para Derrida a linguagem possuirá uma natureza metafórica em sua essência, o que nos leva a uma ausência de sentido, e desta forma não haverá qualquer sentido literal por detrás dos códigos de linguagem. Neste ponto ele desprezará totalmente a concepção estruturalista. Para Derrida ler um texto, ou ler uma realidade, passa por desconstruir seu significado e “brincar” com os seus sinais. Para ele “não há nada fora do texto”, não existem referenciais históricos para os sinais e signos da linguagem, será o texto oral o criador da realidade. Assim, textos apontam

para outros textos (intertextualidade) e palavras apontam para outras palavras (metaforicidade). (NORRIS, 1987, p.81-83)

Poderíamos dizer que o desconstrucionismo de Derrida mais do que uma hermenêutica, é uma forma de se ver e perceber a realidade. O sentido da linguagem seria oculto e evasivo, não podemos chegar a um entendimento do texto partindo do próprio texto, nem utilizando uma análise linguística e filosófica das pressuposições ocultas no mesmo; e nisto vemos novamente sua reação ao estruturalismo. Para ele, a linguagem seja ela escrita ou oral não se refere a nada “lá fora”, ela é simplesmente uma série de símbolos e sinais, uma arena textual que convida o leitor a “brincar” ali. A consequência, é que todas as leituras de um mesmo texto são constantemente variáveis, a intenção do autor é irrelevante. Já que tantas pessoas interpretam um mesmo texto de tantas maneiras diferentes, inexistente um sentido unívoco e real. O “sentido” de um texto tem apenas uma relação acidental com a intenção consciente de seu autor, e assim não é possível estabelecer uma única interpretação definitiva para a leitura de um texto ou de uma dada realidade. (IBID, p.84-86).

Por fim, os desconstrucionistas não se veem como anarquistas hermenêuticos e nem o desconstrucionismo como um movimento negativista – ao contrário, buscam libertar as pessoas das limitações impostas pelo racionalismo do pensamento ocidental.

O estudioso do Novo Testamento John Dominic Crossan (1934–) tem sido ativo em trazer o pensamento de Derrida para apoiar questões de interpretação bíblica. Abordando as Parábolas de Jesus ele trabalha a polivalência das mesmas e as analisa a partir da perspectiva de Derrida. Ele propõe que a natureza metafórica da parábola tem um vazio de significado em sua essência... podendo significar tantas coisas e gerar outras tantas interpretações diferentes por não tem significado fixo, unívoco, ou absoluto, para começar. Em vez de procurar o significado da parábola, Crossan desempenha uma metáfora favorita de método desconstrutivista com a palavra do texto. Para Crossan, a Bíblia, como outras obras de literatura, sempre desconstrói a si mesmo. Ele percebe isto ao tratar do texto do Semeador em Marcos 4.3-9 em seu livro “*O Poder da parábola: Como a ficção por Jesus se tornou ficção sobre Jesus*”:

“Pense, por exemplo, na parábola de Jesus sobre o Semeador em Marcos 4.3-9. Ela conta a história de um fazendeiro espalhando sementes nos diferentes tipos de solo. Mas os primeiros ouvintes e os últimos leitores sabem imediatamente que, seja o que for sobre, não é sobre semear. Jesus não está tentando melhorar o rendimento da agricultura na baixa Galileia. Trata-se de "seguir em frente na semeadura" Mas para onde e por quê? As raízes gregas de "parábola" apontam para, "com" ou "ao lado", e "colocar" ou "lançar". Na parábola de Jesus "semear" é deixado de lado e comparados com alguma outra atividade, mas qual é a outra atividade? Essa questão leva diretamente para o próximo capítulo, onde iremos considerar a parábola do Semeador com muito mais detalhes. Veremos lá como Marcos nos diz que –positivamente– é sobre o que é concedido, e que –negativamente– não é “sobre”, mas "longe de" semear a semente no solo.” (CROSSAN, 2013, p.9-10).

Herbert Schnädelbach (1936-) distingue quatro tipos de crítica à metafísica no pensamento contemporâneo: aquele que se formula a partir da perspectiva da crítica do conhecimento, o ceticismo (Descartes, Kant), da crítica do sentido-significado (Wittgenstein), da crítica ideológica (Marx, Nietzsche), e a partir da crítica ontológica (Heidegger, Derrida). A capacidade crítica de cada uma destas perspectivas, sem dúvida se firma nelas mesmas e postulam uma “orientação geral”, e *enquanto fazem isso são elas mesmas metafísica*. Uma destruição crítica da metafísica que efetivamente alcance o núcleo desta, somente é possível com sua reconstrução. (SOLER, 2005, p.234).

Em seu livro *The Divine Discourse* (O Discurso Divino), Wolterstorff sugere que o tipo de interpretação que Derrida considera fiel a anti-metafísica é um caso especial de performance na interpretação, do mesmo tipo que faz Kant ao ler o prólogo do Evangelho de João no capítulo um do *livro Religion Within The Bounds Of Reason* (Religião nos Limites da Razão). Como Wolterstorff diz:

“É aquele caso especial em que o intérprete não tem qualquer tipo especial de pessoa em mente quando imagina que alguém podia ter dito com estas palavras, mas antes acha fascinante executar por meio de um número de diferentes possibilidades. A grande aspiração é originalidade e criatividade na imaginação interpretativa” (WOLTERSTORFF, 1995, p.181).

A verdade se nos apresenta como acontecimento do ser na linguagem, e a ele somente temos acesso mediante o dialogo nas condições concretas de nossa

cultura. Estas afirmações implicam na necessidade de superação da metafísica? Sobre esta questão, Júlio Zabatiero nos apresenta sua profundidade e dimensão:

“Devido principalmente ao casamento entre a teologia cristã e o pensamento metafísico ocidental, filosofias pós-metafísicas da religião ainda são escassas, mais praticadas por filósofos que não seriam classificados como filósofos *da* religião. Nomes importantes da filosofia da religião do século XX, como Paul Tillich e John Hick, que procuram levar em consideração o novo estado da reflexão filosófica, ainda se situam em uma região liminar entre o pensamento metafísico e o pós-metafísico. Em tom pós- metafísico, as contribuições mais significativas provêm de pensadores não diretamente ligados à filosofia da religião, tais como Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Richard Rorty e Jürgen Habermas.” (ZABATIERO, 2010, p.13)

Deixaremos de tratar da questão da pós-metafísicas da religião na pós-modernidade, e em especial a abordagem literária de Derrida, dada a amplitude da proposta, embora pertinente a leitura e o discurso neopentecostal. Será este discurso que analisaremos através de algumas inserções na mídia para exemplificar o uso da hermenêutica pós-moderna nos seus discursos religiosos.

5. A REDESCOBERTA DE OUTRA HERMENEUTICA ALEGORICA NO DISCURSO PÓS-MODERNO NEOPENTECOSTAL: STULTITIA EXERCITATIO

Vivemos em uma sociedade que vive em grande medida de ilusões aparências, imediatismos, e satisfações fugazes a partir de experiências reais (materiais), e em diametral contradição aos sentimentos oriundos da espera de resposta à petição clamada ao Espírito Santo, ou de reuniões de grupos de estudos bíblicos sem necessariamente resultados. (DARIUS, 2011, p.3). Ludwig Feuerbach em tom profético já assinalou há dois séculos atrás:

“Mas, certamente, para a presente época, que prefere o signo a coisa significada, a cópia ao original, fantasia à realidade, a aparência à essência, essa mudança na medida em que acaba com a ilusão, é uma aniquilação absoluta, ou pelo menos, uma profanação imprudente; para estes dias em que só a ilusão é sagrada, o profano é verdade. Não, sacralidade é mantida para ser reforçada na mesma proporção em que diminui verdade e a ilusão aumenta, de modo que o mais alto grau de ilusão vem a ser mais alto grau de santidade.” (FEUERBACH, 2007, p.12).

A ocidental esperança que repousava na ideia condicionada de um futuro que justifica o prêmio pela renúncia aqui por outra coisa melhor no porvir, acabou. Sem ela a antiga noção de sacrifício perdeu o sentido. O conceito bíblico de expiação, perdão, alívio num futuro a realizar-se, não serve mais como motivador para um sacrifício neste tempo. Faz-se necessário estabelecer uma outra saída, mais existencial e menos celestial, ou mais humana e menos divina, que possa explicar e apaniguar o sofrimento. Uma que trate das questões da psique como pena, castigo, culpa, e propicie um livramento, seja em favor de um ou seja em favor de todos. Esta saída deverá ser encontrada, e a religião é uma opção para este caminho. Mas não aquela religião experimentada até a modernidade, outro tipo de religião, uma menos sacral e transcendente e mais real e imanente. Jaques Derrida assim percebeu este momento e nos faz justificadamente lembrar a frase famosa de Hegel: "Salve-se quem puder!":

"como ousar falar disso (religião) no singular, sem temor nem tremor, nos dias de hoje (..) quem teria a impudência de pretender que se trate de um assunto ao mesmo tempo identificável e novo? Quem teria a presunção de adequar-lhe alguns aforismas? Para atribuir-se a coragem, a arrogância ou a serenidade necessária, talvez, então, seja preciso fingir por um instante, fazer abstração, abstração de tudo ou de quase tudo, uma certa abstração. Talvez seja necessário apostar

na mais concreta e mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações." (VATTIMO; DERRIDA, 2000, p.11).

Hoje há um movimento entre os teólogos de se afastarem da tradicional filosofia modernista em direção ao pós-modernismo. Para eles este efetivamente aponta com mais exatidão o correto estado das coisas. Nosso conhecimento filtrado pela cultura diz que: o mesmo texto não pode transmitir o mesmo significado para diferentes culturas. Então, como o povo do livro, que sempre se pautou sua existência pela verdade transmitida em suas páginas pode saber no que acreditar?

A hermenêutica pós-moderna tem encontrado sua resposta em diferentes categorias de significado. Em vez de declarações proposicionais estáticas transmitidas em narrativas e histórias, só o existir de questões relativas a reação de diferentes situações na história tem levado a percepção por parte de religiosos pós-modernos que somos levados à seu mundo e experiência através da revelação de Deus. Isto gerará a partir deles, e de sua relação com seu mundo, a certeza de que o espírito pode falar hoje para o leitor da Escritura, pode trazer novas revelações; ele usa o texto da Escritura para produzir a reação desejada na mente do leitor. Se a Bíblia contém as narrativas da fundação do povo de Deus; o que se precisaria fazer é alinhar as próprias histórias com essas narrativas. Isto seria mudar radicalmente os paradigmas de pensar para obter assim uma nova identidade como povo de Deus hoje. (BATTLE, 1999, p.26).

5.1 O EXISTENCIAL COMO PONTO DE PARTIDA

O existencialismo está na base das filosofias pós-modernas. Analisar o uso da alegoria no neopentecostalismo só nos é possível partindo de aspectos existenciais presentes na pós-modernidade, e em inter-relação com ela nas diversas situações da sociedade onde os indivíduos se apresentam desprovidos de historicidade, voltados para si mesmos, atomizados, hedonistas e individualistas, ao buscarem uma espiritualidade dentro de si mesmos, e não mais através da mediação das instituições religiosas tradicionais. Esse clima facilitou o aparecimento de uma religiosidade centrada nas necessidades e desejos de massas segmentadas. (CAMPOS, 1999, p.360). Nesta situação pluralista torna-se plausível e possível a

eclosão multifacetada desta nova religiosidade cristã manifesta no neopentecostalismo.

5.1.1 O deslocamento da centralidade da Bíblia

O pós-modernismo coloca grande parte de sua ênfase sobre a cultura em que vivemos. Stanley J. Grenz (1950 –) uma das expressões mais pujantes sobre a teologia na pós-modernidade, ao discutir a base das investigações teológicas enumera três fontes: “(1) a Bíblia, que é primária; (2) a história da igreja, que é instrutiva em nossa busca por uma relevante Teologia; e (3) as formas de pensamento da cultura contemporânea.” (GRENZ, 1994, p.6).

Enquanto teologias tradicionais buscam ter sua teologia baseada na Bíblia e dão importância a história da igreja; o pós-modernismo enfatiza a cultura contemporânea como a terceira fonte de teologia. Grenz vai explicar que a cultura moderna contribui com um conceito de fundamental importância da nossa existência: a comunidade. Ela influencia a definição de nossa identidade e propósito. Por esta razão, Grenz organiza toda a sua teologia em torno do tema da comunidade. Ele dá maior ênfase ao deslocamento para longe do texto da Bíblia a fim de compreender a cultura e a comunidade. O lugar da Bíblia como verdade divina e absoluta e depósito de mudanças fica relegado a uma abordagem posterior. De forma consistente com os seus pressupostos, Grenz afirma que a inspiração da Bíblia está relacionada ao seu propósito teológico e da comunidade, o que não exige que a Bíblia seja correta aos padrões modernos. Para sua mente pós-moderna uma pessoa não precisa afirmar que a Bíblia é sem erros em todas as áreas, a fim de reconhecê-la como autoridade. (GRENZ, 1994, p.25,26).

De acordo com Grenz, a Bíblia não deve ser tratada como uma coleção de fatos; mas por entrar na "história" podemos receber a revelação do Espírito Santo. Assim, na esteira de *Karl Barth* (1886-1968) a Palavra de Deus em primeiro lugar é o próprio Cristo; em seguida, a resposta é provocada pelo Espírito em nosso coração quando lemos as Escrituras. Para Grenz:

"Os autores do Novo Testamento nos impedem de fazer uma simples correspondência de um-para-um entre as palavras da Escritura e da palavra de Deus. A revelação é Deus revelando a si mesmo, e não

verdades meramente cognitivas ou proposicionais declarações." (GRENZ, 1994, p.524).

Observe a palavra "meramente" como se verdades cognitivas fossem de alguma forma uma segunda classe de conhecimento. Efetivamente a verdade não pode ser apreendida além da cognição.

Ao desprezar a natureza proposicional da Bíblia, o pós-modernismo abre a porta para rejeitar qualquer de suas declarações em seu sentido comum se a cultura moderna não suportar sua interpretação. Na medida em que o teólogo faz isso ele é limitado apenas pela sua própria circunstâncias e inclinação, ou motivado pela comunidade que pede uma resposta à altura de seus anseios, desejos, comodidades. A inquietação de seu ser histórico requisitando um ajustamento à comodidade de sua existência, fará com que ela se torne um referenciador de posturas e atitudes; ainda que estas estejam em desacordo com a Bíblia. Neste caso a solução será interpretar o texto alegoricamente com a finalidade de ajusta-lo à necessidade da comunidade. Ou quando não, exclui-lo pelo não uso. Tomemos um exemplo que nos ajudará a entender melhor.

O pastor Miguel Ângelo da Silva Ferreira (1953–) hoje bispo primaz da Igreja Cristo Vive, que na sua trajetória deixou a Igreja Pentecostal de Nova Vida por falta de compatibilidade doutrinária e fundou a própria igreja, alega ter tido especiais revelações para expor suas doutrinas. Segundo ele estas foram diretamente recebidas do próprio Deus, um tipo de “unção única” que lhe garantiria autoridade para ir além da Bíblia. Em busca da ratificação da escolha dele e dos seus como pessoas especiais em quem a graça se manifestaria em bênçãos ele afirma em um dos seus livros que:

“Está pregando e ensinando o que nunca ninguém pregou, porque ninguém sabia disto [...] Esta é a razão da minha existência na obra de Deus, pregar com tenacidade nas rádios, na TV, nos púlpitos e em todos os lugares onde vou.” (FERREIRA, Vol.14, p. 16).

Segundo seu entendimento revelacional ele emergira como o portador messiânico deste novo tempo que é por ele proclamado:

“Pela primeira vez no Brasil em cento e cinquenta anos de evangelho, se manifesta esta palavra de graça que vai colocar a igreja de Jesus no seu devido lugar [...] O poder que está em mim é infinitamente maior

do que aquilo que eu penso, ou aquilo que eu peço a Deus.” (FERREIRA, Vol.24, p. 32,34).

E na busca deste “super-homem” nietzschiano que é na visão do filósofo um semideus mitológico grego, Ferreira irá alegorizar o texto a fim de obter uma hermenêutica que satisfaça com a pré-existência dos homens sua teologia da eleição e divinação dos homens, pois estes seriam em sua teologia anjos que tomaram corpos. A partir da hermenêutica alegórica do livro bíblico de Jó no capítulo 38 versos 4 a 7, ele elabora seu discurso da seguinte forma:

"Já começamos a perceber que nós, filhos de Deus, pertencemos aquele um terço de anjos que receberam corpo, mas que antes estavam lá, rejubilando, no ato da criação. Éramos anjos desde antes da fundação do mundo, tínhamos corpo angelical. Esta parte composta por anjos revestidos de corpo físico, uma parte são judeus herdeiros por eleição, outra parte são gentios predestinados, os quais preparou de antemão para a salvação por herança.” (FERREIRA, Vol.11, p.4).

Em busca da justificativa da preexistência, um atributo e deuses, ele interpreta a passagem de Gênesis 1.26 atribuindo a criação à imagem dos anjos e não à imagem de Deus. Sacralizando este meio homem-meio deus ele justifica:

“Vale lembrar que, quando Deus disse, façamos o homem a nossa imagem e semelhança, Ele estava falando com serafins e querubins”, continua Miguel Ângelo, a revelar nossa preexistência como anjos: “Nós temos uma pré-existência como anjos, e além do mais, temos privilégio de ser revestido de carne, tendo, portanto, a medida de homem e de anjo [...] O meu tempo foi em 1953, quando nasci. O meu espírito, este ser angelical se revestiu de carne. E assim foi com cada um dos filhos de Deus, no seu devido tempo [...] Portanto, em termos espirituais, nós somos anjos, os quais Deus permitiu que tivessem corpo. Infelizmente, muitos desconhecem esta revelação e até têm receio de falar a respeito. [...] Já era uma grandeza sermos ao mesmo tempo anjos e homens, mas temos uma condição maior ainda: somos deuses [...] Há membros do povo de Deus, dizendo que o Salmo 82 é dos mórmons. Mas eu quero dizer que este Salmo é nosso. Salmo 82.1, 6: Deus assiste na congregação divina. Eu disse: Sois deuses. Sois todos filhos do Altíssimo [...] Ele nos criou para nos portarmos como deuses, ou seja, tendo a imagem e semelhança dele.” (Ministério dos Anjos, p.61, série Crescendo em Graça, 3a. edição, volume XI). (FERREIRA, Vol.11, p.61s).

Esta hermenêutica num contexto de modernidade racional seria rechaçada por diversos argumentos científicos, desde a filologia até a historiografia passando pelos aspectos literários. Entretanto, o texto é apenas um referenciador de suas ideias, esta é calcada em sua teologia que parte dele e suas influências mais

diversas e vai para o texto. O diferencial é a habilitação desta prática que seria rechaçada na modernidade quando a Bíblia era verdade absoluta. Agora ela é uma verdade sob o crivo do leitor, uma verdade entre verdades.

Outro uso que pode ser assim tipificado nas questões atuais da defesa da vida e dos direitos individuais que tem causado polemica está na área do direito à vida e do direito sobre o próprio corpo. Se o direito à vida é um princípio defendido por todos os cristãos, e tem sido uma bandeira comum tanto aos protestantes (históricos, evangélicos, pentecostais) e católicos, de igual forma é o posicionamento contrário ao aborto. Estes ficaram bem definidos na Campanha da Fraternidade de 2008 patrocinada pela CNBB e pelo CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), tanto no tema proposto “Fraternidade e defesa da vida” quanto no lema “Escolhe, pois, a vida”, baseado em Deuteronômio capítulo 30 versos 19 e 20:

“Hoje invoco os céus e a terra como testemunhas contra vocês, de que coloquei diante de vocês a vida e a morte, a bênção e a maldição. Agora escolham a vida, para que vocês e os seus filhos vivam, e para que vocês amem o Senhor, o seu Deus, ouçam a sua voz e se apeguem firmemente a ele. Pois o Senhor é a sua vida, e ele lhes dará muitos anos na terra que jurou dar aos seus antepassados, Abraão, Isaque e Jacó.” (BIBLIA, 2000).

Embora os textos da Bíblia nunca falem do aborto voluntário e, por conseguinte, também não apresentam condenações diretas e específicas do mesmo, para os cristãos elas mostram pelo ser humano no seio materno uma consideração tal, que exige como lógica consequência que se estenda também a ele o mandamento de Deus: ‘não matarás’. O posicionamento contrário classificando o aborto como desordem moral particularmente grave, é respaldado pela tradição cristã desde a Didaquê, e recorda que os cristãos consideram homicidas as mulheres que recorrem a produtos abortivos, porque os filhos, apesar de estarem ainda no seio da mãe, já seriam objeto dos cuidados da Providência divina. Assim é unânime consenso sobre esta doutrina. A Igreja Católica Romana afirma:

“Declaro que o aborto directo, isto é, querido como fim ou como meio, constitui sempre uma desordem moral grave, enquanto morte deliberada de um ser humano inocente. Tal doutrina está fundada sobre a lei natural e sobre a Palavra de Deus escrita, é transmitida pela Tradição da Igreja e ensinada pelo Magistério ordinário e universal.” (PAULO II, 1995, p. 61,62).

Ao transmitir uma propaganda institucional pró-aborto há cerca de dois meses, a Rede Record, de propriedade da Igreja Universal, diz que mulheres conquistaram o direito de votar, de trabalhar, e por que não poderiam decidir o que fazer com o próprio corpo? E Termina com a vinheta Record Aborto – Responsabilidade Social. O fundador e líder da Igreja Universal se posiciona ser a favor do direito de escolha da mulher e a favor da interrupção da vida conforme sua biografia “O Bispo – A história revelada de Edir Macedo”. No capítulo “Mente Controversa” ele diz:

“Sou a favor do direito de escolha da mulher. Em casos como estupro, má-formação do feto ou quando a vida da mãe está comprovadamente ameaçada pela gestação, não há o que discutir. Sou a favor do aborto, sim. A Bíblia também é. Eu vou ler para você (Edir se levanta, busca o livro e senta ao nosso lado). Olha só: ‘Se alguém gerar cem filhos e viver muitos anos, até avançada idade, e se a sua alma não se fartar do bem, e além disso não tiver sepultura, digo que um aborto é mais feliz do que ele’. Fica em Eclesiastes, capítulo 6, versículo 3. O Brasil deveria se unir pelo direito da mulher de optar pelo aborto. Nossos governantes deveriam se empenhar para isso e não se curvar diante da pressão de alguns segmentos religiosos.” (TAVOLARO; LEMOS, 2007, p.223,224).

Suas justificativas em resposta à ansiedade da comunidade e, a fusão de horizontes entre o texto e a comunidade que o lê, fará com que sua escolha do texto da Bíblia (um que contenha o termo referencial ao caso: aborto) aponte para o quer ser ouvido. Mesmo que para isso figuras e formas literárias sejam descartadas, como a sabedoria e a ironia, pois o que importará será a instrumentalidade e a sacralidade do texto que respaldarão seu posicionamento permitindo uma religiosidade que traga equilíbrio as necessidades da sociedade. O mesmo Macedo faz este equilíbrio:

“Em seguida, o bispo simula situações rotineiras como a de meninas de 12 anos, 13 anos grávidas ou mulheres que jogam o bebê na lata do lixo. Pergunta se não seria melhor se essas crianças não nascessem. E finaliza: “Eu creio na Bíblia. Nesses casos eu acredito que o aborto é melhor do que nascer.” (TAVOLARO; LEMOS, 2007, p.224).

A Escritura lhe proporciona a leitura do texto bíblico aqui referenciada num líder religioso, mas poderia ser feita por qualquer um em quem a sociedade depositasse sua confiança para uma resposta a sua religiosidade. O referencial do divino e da academia são relegados a um segundo plano. A existência requer um

assentamento emocional. Esta fusão fica bem revelada em seu blog quando ele volta a tema:

“...Uma mulher que deseja interromper uma gravidez, seja pelo motivo que for, não é uma criminosa, é um ser humano em aflição, que precisa ser acolhido, amado, orientado e não condenado. É este o papel que a IURD tem realizado como Igreja. A todas as pessoas que olham para estas mulheres com ódio e intolerância, achando que com isso estão agradando a Deus, fica esta Palavra: *Qualquer que odeia a seu irmão é homicida. E vós sabeis que nenhum homicida tem a vida eterna permanecendo nele. I João 3:15.*” (BEZERRA, 2014, grifo do autor).

Nesta visão pós-moderna de mundo na qual as proposições são entendidas através do filtro de nossa própria cultura, as meta-narrativas e paradigmas que recebemos das diferentes formas de pensamento presentes no tempo presente, na cultura contemporânea do hoje, faz com que a história da igreja que era instrutiva pelos exemplos positivos e negativos constitutivos da Teologia seja relegada a uma condição de temporalmente restrita. Ao propor esta exclusão histórica a Bíblia que era a base constitutiva da teologia protestante perde seu significado como absoluta definidora da verdade, passando a ser uma porta para relativas verdades. O que o sábio do Eclesiastes bíblico escreveu e entendida passa a ter um significado outro para o escritor da primeira carta de Pedro, e ao Edir Macedo não significa nem uma coisa nem outra. A isto chamamos de alegoria pós-moderna. O Significado é criado na mente do leitor; não é estático como qualidade da escrita propriamente dita. Teólogos tradicionais rejeitam o pós-modernismo, e afirmam que a Bíblia de fato não significa a mesma coisa hoje, como o fez quando escreveu. O que se faz é estudar o texto de forma diligente, usando a exegese para determinar a intenção original do autor, o que seria o mesmo que o sentido pretendido por Deus. O significado derivado deste processo seria revelação de Deus. Acontece que neste tempo de rejeição da racionalidade pela razoabilidade, o discurso Neopentecostal percebe melhor a hermenêutica do mundo vazio que deseja se curar e se preencher, como diz Jean Baudrillard:

“...as massas resistem escandalosamente a esse imperativo da comunicação racional. O que se lhes dá é sentido e elas querem espetáculo. Nenhuma força pôde convertê-las à seriedade dos conteúdos, nem mesmo à seriedade do código. O que se lhes dá são mensagens, elas querem apenas signos, elas idolatram o jogo de signos e de estereótipos, idolatram todos os conteúdos desde que eles se transformem numa sequência espetacular. O que elas rejeitam é a

“dialética” do sentido. E de nada adianta alegar que elas são mistificadas.” (BAUDRILLARD, 1985, p.8,9).

Os neopentecostais aceitam as doutrinas cristãs tradicionais quando em consonância com as demandas da vida. Quando estas estão em confronto por causa da dinâmica daquela e causam desequilíbrio na relação moral, social, política, ou até mesmo religiosa com sua existência, será necessário “harmonizar” a teologia tradicional para concordar com a cultura moderna, reinterpretar as áreas que estão em conflito. Isto é feito com muita tranquilidade.

5.1.2 A ideologia da prosperidade: hermenêutica da economia da igreja no mercado pós-moderno.

Fazendo uma análise do que seja a ideologia Neopentecostal, não vemos busca por uma fundamentação teológica, como era comum nas expressões mais tradicionais do protestantismo, e até nas modernas expressões pentecostais; é verdade que com maior ênfase estrutural naquelas, e maior fluidez nestas. Ao contrário vemos um esforço de fuga de toda de qualquer reflexão teológica, se entendermos a centralidade de uma teologia como repousando em uma divindade soberana e transcendente.

O movimento Neopentecostal transpõe as barreiras institucionais com sua nova filosofia, se fortalecendo justamente como movimento, ou forma de pensar e viver, evidenciada na maioria de seus adeptos independentemente de sua filiação institucional. Sem que haja possibilidade de distinção, desconstruindo formatos consagrados e fronteiras denominacionais, e construindo continuamente novos parâmetros pautados na necessidade da sociedade, se torna informe. Emprestando a terminologia de Zygmunt Bauman (1925–) este movimento foi percebido e denominado de “Igreja Líquida” por Nilson da Silva Junior:

“Na ilustração de Bauman, poderíamos, então, propor a conceituação do que denominamos Igreja líquida como resultado de uma sociedade líquida. Podemos considerar algumas imagens trabalhadas pelo autor como motivadoras de uma reflexão mais aprofundada, uma delas sendo a do “derretimento”. Derreter supõe deformar, supostamente o que é sólido em líquido. Derreter é deixar de existir como forma e tornar-se “sem forma”, sem formato. No âmbito eclesial, denotaria, especificamente, a corrosão ou mesmo a desconstrução de tradições e costumes. Talvez, muito próximo do que acontece com o surgimento

do Neopentecostalismo, a partir da formação de grupos oriundos do tradicionalismo evangélico brasileiro, com forte influência na teologia da prosperidade, teologia da retribuição, na ênfase do empreendedorismo ligado à fé, ou mesmo na admissão de padrões da gestão capitalista por Igrejas e comunidades.” (SILVA JUNIOR, 2011, p.4).

Leonildo Silveira Campos observou em pesquisas de campo haver clientela flutuante a procura da satisfação de uma necessidade, da realização de um desejo particular. Um moderno mercado, do círculo de consumidores, do estabelecimento de uma perfeita ligação entre produtores e consumidores ao redor de uma linguagem exteriorizada pelos meios de comunicação de massa, um empreendimento dinâmico e, ao mesmo tempo, flexível, tal como o capitalismo liberal espera para os operadores no grande mercado dos bens religiosos. O campo religioso transformado em “mercado religioso” com o utilitarismo tomando conta das relações das pessoas com o templo, e entre elas mesmas e o sagrado (CAMPOS, 1999, p.362). No perceber de Bauman, nesta ambiência o cliente muda de condição:

A vida organizada em torno do consumo, por outro lado, deve se bastar sem normas: ela é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quereres voláteis - não mais por regulação normativa. Nenhum vizinho em particular oferece um ponto de referência para uma vida de sucesso; uma sociedade de consumidores se baseia na comparação universal - e o céu é o único limite. A ideia de "luxo" não faz muito sentido, pois a ideia é fazer dos luxos de hoje as necessidades de amanhã, e reduzir a distância entre o "hoje" e o "amanhã" ao mínimo - tirar a espera da vontade. Como não há normas para transformar certos desejos em necessidades e para deslegitimar outros desejos como "falsas necessidades" não há teste para que se possa medir o padrão de "conformidade". O principal cuidado diz respeito, então, à adequação - a estar "sempre pronto"; a ter a capacidade de aproveitar a oportunidade quando ela se apresentar; a desenvolver novos desejos feitos sob medida para as novas, nunca vistas e inesperadas seduições; e a não permitir que as necessidades estabelecidas tornem as novas sensações dispensáveis ou restrinjam nossa capacidade de absorvê-las e experimentá-las.” (BAUMAN, 2001, 90,91)

Há uma ambiguidade de significações, pois, ao mesmo tempo, o “mercado religioso” requer de quem se sinta atraído por ela quesitos básicos, como, por exemplo, compromisso financeiro, e vende sua mensagem como produto. Se no passado era o provável adepto que se apresentava como objeto de interesse da instituição religiosa, agora ela também se coloca como atrativo a venda. Em um vídeo gravado para a TV Universal, o bispo Edir Macedo citando a segunda parte do livro

bíblico de Malaquias 3 v.10 retira-o de contexto, mescla-o com outro supostamente bíblico, e passa a respaldar e vender a filosofia de prosperidade financeira e material como benção da divindade:

“Deus promete ricas bênçãos materiais, uma terra que mana leite e mel [citação de Ex.3.8], ele disse: eu abrirei as janelas do céu e farei cair sobre vocês as mais ricas bênçãos, bênçãos sem medida, quer dizer riquezas, os homens do passado quando eram abençoados eles dividiam as suas bênçãos com outras pessoas. Essa é a filosofia da Igreja Universal do Reino de Deus. Nós queremos que você seja abençoado para abençoar outras pessoas. Nós queremos que você seja salvo para que sua família seja salva através de você. Nós queremos que você receba o Espírito Santo para que outras pessoas também sejam beneficiadas através de você [...] Nós queremos que você seja rico, economicamente falando, para que você venha a dividir esta riqueza com as pessoas mais pobres, mais necessitadas, para que você venha promover a evangelização, ajudar na igreja a ganhar almas para Jesus, pagar programa de rádio e de televisão.” (BEZERRA, 2013).

O uso alegórico do texto é movido da centralidade da divindade motivadora, para ser constituinte da base credenciadora no atendimento de uma necessidade que, faz parte tanto da existência do contratante, como do contratado. O consumidor, uma vez seduzido pelo status produzido, ele mesmo é que se transforma em produto, ao enquadrar-se nos moldes exigidos para obtê-lo.

A base para a teologia/ideologia da Igreja Universal, segundo Anders Ruth, estaria condensada em alguns livros da autoria de Edir Macedo. A partir da literalidade na leitura do texto poético, ele se utiliza da hermenêutica alegórica para dar foco em quatro eixos centrais: a criação, a caída de Lúcifer, o poder sobre o mal e, a relação Deus-homem, ele elabora uma teoria partir dos três primeiros capítulos do Livro de Gênesis, onde

“O propósito da criação, realizada por Deus mediante sua poderosa palavra, é que o homem viva em abundância. Viver assim é um direito do homem, havendo primeiro cumprido seu dever maior de pagar os dízimos.” (Ruth, 1995, p.87).

Outro ponto balizador desta teologia/ideologia está fundamentada em uma hermenêutica alegórica do midrashica de Isaías 14 v.12-14 e Ezequiel 28. v.11-19 que aponta os históricos personagens de forma metafórica. Fazendo uma alegoria da alegoria Edir Macedo trata “a caída de Lúcifer como o “acontecimento fatal”, em detrimento da queda de Adão e Eva. Segundo ele, a queda de Lúcifer fez com que

seus anjos, também caídos, se transformados em demônios com livre acesso ao mundo e ao homem para disseminar o pecado e a destruição. O bispo acredita que como os demônios são assexuados, necessitam do corpo dos homens para realizar suas façanhas malévolas contra Deus.

5.1.3 O espaço de consumo – um palco para a alegoria.

Diante da demanda em uma sociedade que produz status para ser transformado em objeto de consumo, necessário é despertar interesse, fazer por merecer, de modo que seja “vendável”, “consumível” e “interessante” para o mercado. Assim uma religiosidade filosófica se insere na necessidade de consumo oferecendo um produto que propicia autossatisfação, buscando alcançar os clientes pela criação de apelos ou “condições” para aceitá-la. Nesta sociedade tomar lugar o marketing e a religião passa a ser status social. Disponibiliza-se no mercado o que o cliente-fiel deseja, e assim espaço ora denominado igreja (do grego *ekklesia*: reunião para um objetivo comum) e caracterizado pelo encontro do eu/nós com o “Totalmente Outro”, torna-se o espaço denominado templo (do latim *templum*: local sagrado) marcado pelo encontro do eu existencial com o eu projetado pelo todo. Daí encontrarmos designações como “lugar da bênção”, “lugar onde Deus está”, “onde o milagre acontece”, ou “lugar de gente feliz”.

Na busca do espaço adequado à venda do show, os templos são construídos na arquitetura de teatros, e no lugar da centralidade do púlpito, tem-se a ênfase no palco. Alguns dispõem de grandes plataformas moveis, luzes coloridas, e poderosas mesas de som computadorizadas. Em alguns casos a representação é tal que transcende até mesmo o imagético televisivo, e produzida em um auditório-templo é transplantada para um “lugar real”, com endereço fixo e conhecido, onde as pessoas efetivamente participam ao vivo. O que era Igreja transmuta-se, como assinala Campos:

“...torna-se um *teatro*, onde atores (pregadores e fiéis) participam dramaticamente de um espetáculo de fé. Em seu palco um pastor-ator tangibiliza as forças sagradas diante de uma multidão que, como em um teatro de arena, também participa da encenação, com gestos, no manejo de objetos corriqueiros transformados em cúlticos, na movimentação das pessoas pelo espaço, no balancear dos corpos,

nas palmas ritmadas, nas cenas de exorcismo e nas dramatizações de episódios bíblicos.” (CAMPOS, 1999, p.360).

Em situações assim, a quase sempre fantasiosa “representação limpa” do serviço de culto-show dá-se em um mesmo âmbito espetaculoso de luz e som proporcionado pela televisão. Um exemplo desta produção de espetáculo/culto aconteceu na cidade de Siderópolis-SC em que em uma representação alegórica da queda das muralhas de Jericó como metáfora da derrubada dos problemas os assistentes portavam tochas e cantavam/gritavam para fazer com que a muralha cenográfica caísse. Tanto a letra do canto como os brados apontavam para a derrubada de seus problemas existenciais por seu desejo e empenho metaforicamente expresso no palco. (Jornal Siderópolis, 2014).

Com sua ênfase concentrada no entretenimento e não na adoração, busca-se dar a assistência um serviço profissional em que, a dramatização, os ritmos populares e, talvez, um sermão de sugestões sutis e de aceitação imediata constituam o culto de adoração. Moldar o culto da igreja aos desejos dos frequentadores atrai as pessoas e dão ao auditório aquilo que eles desejam: duas opções. Eles podem ocupar seu lugar no espetáculo nos bastidores como organizadores, ou como protagonistas, longe do que conhecia-se como pastor. Acabam por se tornarem mais parecidos com políticos do que com verdadeiros pastores, mais preocupados em atrair as pessoas. Um exemplo é o pastor Simonton César de Araújo (1959 –) que em show/culto denominado “Filho Pródigo Live 2011” desenvolve performance com dança e coreografia para encenar alegoricamente e em forma de comédia a “Parábola do Filho Pródigo” onde os porcos personificados pessoas como em “A Revolução dos Bichos” de George Orwell se tornam algozes e querem impedir o retorno do filho pela apropriação de sua riqueza para compromissos hodiernos que teria assumido. A parábola do arrependimento da desobediência torna-se no espetáculo do arrependimento pelos compromissos financeiros. O retorno a casa paterna seria sua libertação. (ARAÚJO, 2011).

Os pastores passam a dar lugar aos especialistas em comunicação, aos consultores de programação, aos diretores de palco, aos peritos em efeitos especiais e aos coreógrafos, como bem percebeu Campos:

“A transformação do culto religioso num espetáculo de fé revitaliza o serviço religioso do protestantismo tradicional, quase sempre calcado

em práticas racionalizantes. Dessa forma substitui-se nesse espetáculo o pastor-doutor ou professor pelo pastor-ator que se sobressai através do sucesso de suas técnicas de persuasão, recrutamento de adeptos e levantamento de ofertas.” (CAMPOS, 1999, p.360, 361).

O músico-pastor André Machado Valadão (1978–) hoje é quem representa dessa linha de pensamento, o que seria impossível para a lógica do movimento protestante. Sua formação no berço acadêmico do neopentecostalismo (Rhema Bible Training Center/Kenneth Hagin Ministries) lhe propiciou a teoria para de forma atraente, e impulsionado pela carreira musical, vivenciar esta dinâmica mercado/cliente na plenificação do desejo. Em sua pregação “Revestido da Armadura de Deus”, após ler a Carta aos Efésios 6.10ss ele inicia sua prédica fazendo o uso da hermenêutica alegórica do texto e enfatizando o diferencial especial da audiência, e o que ela pode realizar em proveito próprio e na vida de outros. (VALADÃO, 2011). *Nesta mesma sintonia* o pastor Rafael Muranaka ressaltou em recente mensagem na IURD em Iwata a participação do ouvinte para a efetivação do ganho:

“Para o milagre acontecer, tem que haver uma parceria conjunta entre a criatura e o Criador. Nenhum milagre descrito na Bíblia ocorreu apenas da parte de Deus. Todos os milagres bíblicos tiveram mão dupla. Se observarmos, veremos que cada um deles teve a participação do ser humano conjugado com Deus. Noé, por exemplo, para ter sua vida e a de seus familiares salvos do dilúvio, teve de obedecer à voz de Deus e construir a arca. E o mesmo se deu com Abraão, para que Deus pudesse fazer dele uma grande nação, primeiro ele teve que se sacrificar e obedecer a Palavra de Deus, deixando a sua terra. Assim também foi com a libertação dos filhos de Israel da escravidão egípcia, teve que ser realizada uma parceria entre Deus e Moisés. Vendo esses exemplos descritos na Bíblia podemos concluir, que o milagre que esperamos em nossas vidas depende primeiro da atitude que tomamos em relação a Deus. Não existe nenhuma mágica, mas sim, o resultado de uma parceria entre o ser humano e Deus.” (MURANAKA, 2014).

A divindade passa de agente principal para auxiliar de apoio, e o milagre divino à dependência da ação humana. Mas o principal para nossa abordagem é o desfoque dos textos bíblicos que passam da ênfase na ação divina para a gestão do querer humano, e a dependência do primeiro da vontade de poder e querer do segundo. A alegoria não está no uso individual do texto, mas no uso conjunto com a desconstrução do horizonte do autor em prol da necessidade do leitor. Estando a pós-modernidade influenciado pela filosofia Heracliana (o que vimos com a filosofia e Gadamer e Derrida), a interpretação alegórica pseudo-histórica retorna com os

pregadores expressando a verdade sobre a realidade através da mediação de mitos e símbolos. Como resultado o texto fica reduzido a um motivador de interpretações respostas. Reconstrói-se, no interior de uma cultura secularizada, novas ilhas carregadas daquela dinâmica que emerge do sagrado, integrando ao mesmo tempo as forças que vêm do inconsciente coletivo e se manifestam em uma vida cotidiana tão carente de sentido e significado.

5.1.4 Alegoria dessacralizante do outrora sagrado

Desde que Gianni Vattimo (1936 –) propôs o “*pensiero debole*” (pensamento fraco), como um caminho ontológico focado no diálogo, fica delimitado que o sagrado absoluto da metafísica está em crise, e com ele as verdades supremas. Está aberto o espaço ao deus de Heráclito: Em seu pensamento, Deus não era nem criador, nem onipotente. Heráclito limitava-se a identificá-lo com os opostos, os quais persistem apesar de suas mudanças e assim são capazes de compreender sua própria unidade.

Jean Baudrillard assinala que as massas conservaram de Deus somente a imagem, nunca a ideia. Esta, a ideia de Deus, permaneceu um assunto de padres e teólogos protestantes. Foram pagãos e permaneceram pagãos à sua maneira, jamais frequentadas pela Instância Suprema, mas vivendo das miudezas do imaginário, da superstição e do diabo. Desta sua maneira, através da banalidade dos rituais e dos simulacros profanos, minaram o imperativo categórico da moral e da fé, o imperativo sublime do sentido, que elas repeliram. Não porque não pudessem alcançar as luzes sublimes da religião: elas as ignoraram. Não recusam morrer por uma fé, por uma causa, por um ídolo. O que elas recusam é transcendência, é a interdição, a diferença, a espera, a ascese, que produzem o sublime triunfo da religião. Para as massas, o Reino de Deus sempre esteve sobre a terra, na imanência pagã das imagens, no espetáculo que a Igreja lhes oferecia. “Desvio fantástico do princípio religioso. As massas absorveram a religião na prática sortilêga e espetacular que adotaram.” (BAUDRILLARD, 1985, p.7,8).

Ao tratar do sagrado na Igreja Renascer em Cristo, Carlos Tadeu Siepierski identifica o discurso milagroso dessas igrejas como “apenas como mais um

produto de mercado, perdendo-se os seus vínculos mais significativos com o sagrado.” (SIEPIERSKI, 2001, p.185). Se olharmos pelo viés histórico do sagrado esta é uma verdade. Mas se olharmos pela ótica pós-moderna de um sagrado fluido e em constante construção neste mundo, esse processo de sacralização pela sociedade que, a partir de suas necessidades existenciais elege seu sagrado a sua “imagem e semelhança”, ele é real e legitimado. Sim, “promovem um processo de ressacralização da sociedade, mas ao preço de uma recuperação da magia, negando portanto os fundamentos racionais da sociedade moderna.” (SIEPIERSKI, 2001, p.185). Essas igrejas se afastam em vários sentidos do protestantismo tradicional e mesmo das igrejas pentecostais mais antigas. Entretanto, como salientou Baudrillard, está profusão do religioso pelo espetáculo está presente no cristianismo há mais de mil anos. Se o protestantismo rompeu com esta prática pela inclusão da razão na fé que foi amplamente desenvolvida no iluminismo (como vimos no capítulo três); com a degradação desta razão e sua fé intelectual na pós-modernidade, esta religiosidade está mais presente do que nunca:

“Diferente de outras igrejas onde o templo parece uma escola, na Renascer o templo parece uma casa de espetáculos. No lugar do púlpito, temos um palco. Lá, os espectadores não são chamados para ouvir uma pregação, mas para participar de um show, onde a música é essencial. Mas, a performance dos personagens não é menos importante, pelo contrário, Sônia Hernandez, por exemplo, parece ter um grande domínio da arte dramática, que é fundamental para a imposição de imagens. E ela, ao produzir sua própria imagem, criada por esse domínio da dramaticidade, talvez tenha o sucesso e impacto que tem por, no processo de produção da sua imagem, corresponder ao que os fiéis desejam encontrar nela. Nesse sentido, a religião, ao utilizar esses meios, apresenta-se então como espetáculo e simulação.” (SIEPIERSKI, 2001, p.172,173).

Ao depreender um olhar moderno da racionalidade, a sentença dada seria de manipuladores da fé dos simples. Mas, o que estaria longe do sagrado ou verdadeiramente milagroso, torna-se a expressão do miraculoso sagrado. Neste tempo de pós-modernidade o espetáculo continua presente e em alta; entretanto, sua forma, lugar, objetivo, e outros fatores inerentes e adjacentes serão da escolha de cada indivíduo. Mas, o grande diferencial é a pouca ou nenhuma ingerência da fé racional, como ensina Romildo Ribeiro Soares (1947–), o home por trás do “Show da Fé”:

“...Por outro lado, existe o culto intelectual, concebido pela mente, e não pelo Espírito Santo. Neste, as pessoas ficam como incrédulas e são ensinadas a não tomar decisões, sem ter certeza de que aquilo funcionará. É o ver para crer, que não é bíblico. O certo é crer para ver, para trazer o poder divino em ação. Tanto o culto das emoções como o intelectual são enganos do inimigo. Deus cumpre somente o que Ele nos revela. Em Cristo, com amor, R. R. Soares.” (SOARES, 2013).

Assim, combinar na sua mensagem religiosa, uma visão específica do sagrado com todos os recursos da racionalidade moderna; mas sem a razão da modernidade. Combinar a *tekne* sem a *logike* é a especificidade desta forma inédita das igrejas neopentecostais. O importante como diz Soares é crer para ver, experimentar para “fazer” a retroalimentação a fé. Este é o sagrado, e para vive-lo e divulga-lo sacraliza-se até a técnica.

Concluimos que no neopentecostalismo, o existencial como ponto de partida passa não somente pelo lugar que a razão ocupa no gerenciar de sua maneira de ser. Mas na forma como cada um determina sua religiosidade dentro deste mundo, na ação de Deus e do Espírito Santo e sua relação com a Bíblia. Para o neopentecostalismo, usar a razão na dinâmica religiosa da ética salvífica traz uma certa descrença e incomodo. Sua capacidade reflexiva não está voltada para a religião como uma força que o leva a uma adequação pela elaboração de direitos, deveres, coerência, ética e lógica. Ele passa a ter participação no processo de escolha do sagrado, e se atribui certo grau de divindade e poder.

“Uma vez mais, não se trata de mistificação: trata-se de sua exigência própria, de uma contra estratégia expressa e positiva - trabalho de absorção e de aniquilamento da cultura, do saber, do poder, do social. Trabalho imemorial, mas que hoje assume toda a sua envergadura. Um antagonismo profundo, que obriga a uma inversão de todos os cenários aceitos: o sentido não seria mais a linha de força ideal de nossas sociedades, sendo o que escapa apenas um resíduo destinado a ser reabsorvido qualquer dia - ao contrário, é o sentido que é somente um acidente ambíguo e sem prolongamento, um efeito devido à convergência ideal de um espaço perspectivo num momento dado (a História, o Poder, etc.), mas que na realidade nunca disse respeito senão a uma fração mínima e a uma camada superficial de nossas ‘sociedades’ ”. (BAUDRILLARD, 1985, p.9)

Nesta dessa linha de pensamento, o que seria impossível para a lógica do movimento moderno como facilitador da inserção na realidade vivida e a viver, torna-se o imperativo em sua existência. Ele recebe o sagrado, rejeita sua razão, e

estabelece sobre ele uma nova razão através de uma releitura do mundo, da religião, e de seu palpável objeto fundante, a Bíblia. Isto veremos derradeiramente a seguir.

5.2 A ALEGORIA COMO PONTO DE CHEGADA

Assim como outras expressões de religiosidade da pós-modernidade, o neopentecostalismo constrói seu sagrado de diversas formas e em diferentes dimensões da vida deste homem pós-moderno. Entretanto, desde mais antigas expressões do sagrado, manifesto nas religiões, o uso das palavras se revela de uma forma singular e objetiva. A emergência deste sagrado, dentre um cabedal de expressões religiosas dos seres humanos, será a linguagem, uma característica peculiar deste. A outra é a eclosão do sagrado, seja pela crença na existência do *munus sacrae*, seja pela negação deste, que se torna por fim um elemento sagrado enquanto dele se discursa “o fundamento ontológico- existencial da linguagem é o discurso” (HEIDEGGER, 1985, p.218). Para judeus e cristãos a Bíblia é a maior e principal expressão deste sagrado, pois, é a “Palavra de Deus”, ou seja, o próprio Deus falando. O neopentecostalismo tratara de duas formas com esta questão fundante de sua fé.

5.2.1 O texto como alegoria da teologia

O homem tocado pelo numinoso que ele distingue como divino passa a compartilhar este singular e histórico momento, e ao fazê-lo desperta no outro vislumbres do numinoso que em algum momento da vida foi sentido de forma delével. Eis o sagrado presente e transformado num contínuo histórico pela repetição do contar da experiência numinosa e evocação de contínuos vislumbres nas efêmeras existências. Também este toque singular do numinoso se repete na história, entretanto de forma mais espaçada tanto quanto a razão cresceu e reduziu a eclosão do irracional, do inexplicado, do inédito. Com a evolução do homem a manifestação do numinoso retroage na proporção inversa. Alex Silva e Sylvio Gil Filho percebem isto de forma mais teológica:

“Dessa forma, a unção do Espírito Santo ou as ações efetuadas pelas potências malignas antes não sentidas como tais se fazem presentes em todo o lugar, há um retorno a experiência mítica com mundo, a relação do fiel com o entorno é profundamente marcada pelas crenças

contidas na sua forma religiosa de sentir o mundo. Deus se torna presente.” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.84).

O texto sagrado é a narrativa do encontro com este numinous divinizado ao longo da história, e as reações diversas dos que ouvem este compartilhamento. Ao longo do tempo o reconhecimento das manifestações do divino de forma *numinosa* cessam e surge a religião pautada nestes compartilhamentos e suas interpretações. No momento em que a razão portadora da explicação do divino é desqualificada, e o *numinous* já não é percebido em toda a sua intensidade, resta o irracional, o inexplicado, o inédito – não no *numinous*, mas na existência. Faz-se necessário tomar o texto e reinterpretá-lo a luz de uma nova explicação. Ao analisando o lugar da Bíblia na Igreja Internacional da Graça Alex Silva e Sylvio Gil Filho descreem esta dinâmica:

“O sentir mítico-religioso não é inerte, é ação do espírito humano. O nominar do sensível é efetuado pela ação humana do dizer. R.R. Soares, embalado pelo modo religioso de sentir o mundo, opta pela vida religiosa tornando sua vida extensão de sua explicação de mundo. O narrar de suas experiências com a religião se torna uma narrativa pessoal, que é extensão da narrativa cristã. Vale ressaltar que ele não constrói uma nova escritura, ele reinterpreta as tradicionais. Ele busca difundir as palavras da Bíblia, as quais são pertencentes a Deus. Trabalhar pela difusão dos conceitos cristãos é uma possibilidade missionária explícita nos escritos cristãos, porém basta uma ação primordial para ser posta em prática a aceitação. A partir disso e rumo à nomeação que se segue, os planos e objetivos são gerados no conjunto de símbolos religiosos organizados discursivamente. Os modelos de conduta e de interpretação presentes nas ideias religiosas passam a moldar o agir humano. O fiel busca se comportar de acordo com o modo religioso de agir descrito nas narrativas.” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.84)

O texto interpretado pela razão na instrumentalidade da Igreja, detentora da era tradição textual e da validação do correto e do não aprovado (heresia) agora se espacializa no cotidiano fortalecendo o discurso. O fiel animado pelo vivenciar dos conceitos contidos nos seus enunciados religiosos passa a agir como seu dispensor. (IBID, p.85).

Recupera-se a dimensão das tradições orais como no passado, antes palavra revelada transforma-se numa gramática ou mitologia explícita útil sobretudo para a construção dos ritos e padrões temporários de posturas. Há, portanto, nesse movimento uma recuperação da palavra falada que como religiosa será agente mágico-sagrado transformador da realidade e da religiosidade, inserindo na cosmovisão neopentecostal tanto elementos do pentecostalismo, como do catolicismo

e das religiões afro-brasileiras. Em todas estas vertentes religiosas a palavra falada é também revestida dos mesmos poderes simbólicos concedidos pelo sagrado aos interpretes do *numinoso* outrora revelado.

Tomemos alguns exemplos desta reinterpretação para justificar práticas que, outrora comuns ao ideário cristão e abandonadas com o advento da modernidade com sua racionalidade, são retomadas para inserir novos elementos estranhos ao cristianismo, mas presentes na cosmovisão pan-religiosa da pós-modernidade.

Na Igreja Universal do Reino de Deus o uso de roupa branca pelos pastores e adeptos busca sua fundamentação bíblica do livro do Eclesiástico capítulo 9, verso 8: *“Traja sempre vestes brancas e haja sempre azeite (perfumado) sobre sua cabeça”*. Relacionando o branco com o símbolo da vitória, seu uso na igreja está associado a uma espécie de louvação ao trono de Deus, onde os pastores solicitaram que as pessoas interessadas em comparecer se vestissem de branco. Presenteadas com uma rosa branca na chegada com a justificativa na interpretação do livro do Apocalipse capítulo 9, verso 10: *“Depois disso, vi uma grande multidão que ninguém podia contar, de toda a nação, tribo, povo e língua: conservavam-se em pé diante do trono e diante do Cordeiro, de vestes brancas e palmas na mão, e bradavam em alta voz: ‘A salvação é obra de Deus, que está assentado no trono, e do Cordeiro’”*. A reinterpretação proposta Vagner Silva assim descreve:

“A palma foi substituída pela rosa branca, do imaginário religioso popular afro-brasileiro. A distribuição das flores feita à porta da igreja e a louvação das pessoas em frente ao trono estabeleciam uma relação de continuidade entre o templo neopentecostal e o afro-brasileiro. No terreiro de candomblé a porta de entrada e o trono (cadeira onde se senta o orixá incorporado no pai-de-santo) são pontos sagrados que, durante as cerimônias, devem ser saudados por todos os adeptos e pelas entidades logo após incorporarem seus filhos, ou quando vão embora.” (SILVA, 2005, p.171,172).

Outro fato que marca essa dessacralização vai de encontro aos atributos da própria divindade cristã, sua incapacidade de errar, inerente a sua própria essência divina, o que concede certeza na sua busca e adoração. Este passo até então sequer cogitado pela lógica, mesmo para um ateu, é dado por Edir Macedo, bispo primaz da Igreja Universal do Reino de Deus. Em prédica na reunião do réveillon 2012 que teve por base a Parábola das Bodas de Caná, Edir Macedo explana e interpreta a perícopa bíblica narrada exclusivamente no Evangelho de João capítulo 2 versos 1 a 11.

Enfatizando a transformação da água em vinho operada de forma miraculosa por Jesus, após decorrer vinte minutos de discurso ele convida os ouvintes a pensarem:

“Pensa comigo, por favor. O primeiro milagre que Jesus realizou foi numa festa de casamento quando ele transformou a água em vinho. Eu fiquei perguntando: ‘Meu Deus, o primeiro milagre que o Senhor faz não é a cura de um enfermo, não é a libertação de um oprimido, não é a salvação de um ser humano. O senhor transformou água em vinho?’ E esse vinho, o que fez? Alegrou apenas os convidados daquela festa de casamento. Não fez mais nada. Ou fez? Qual foi o benefício que a transformação de água para vinho trouxe para o Reino de Deus?” (BEZERRA, 2012.)

O Bispo de forma convicta afirma que o primeiro milagre realizado por Jesus nas Bodas de Canaã não trouxe nenhum benefício a ninguém, e ao longo do discurso desafia a igreja presente a mostrar o contrário daquilo que ele está dizendo. Acrescenta a seguir que a divindade central de seu culto errou ao realizar tal ato, e seria melhor que tivesse feito de outra forma. A passividade dos ouvintes na adequação a seu discurso faz com que a igreja se limite tão somente a concordar com suas palavras sem contestação alguma. O que causou estranheza e até veementes protestos na internet é visto por outros como algo aceitável e até justificável como Levi Varela disse:

“Dois temas recorrentes no catolicismo, modo de legitimar adoração à mãe de Cristo, são: o texto do nascimento de Cristo, em que Maria é protagonista como qualquer mãe com sua prole; o segundo, é justamente desse casamento em que, como mãe, impõe ao filho o obedecer com a conversão de água em vinho. Ficam a discutir que o bispo falou isso ou aquilo contra Cristo, mas ninguém toca no tema principal, a razão, assim entendo, da fala do bispo: desconstruir o próprio milagre, modo de abater a tese católica que a mãe de Cristo deve ser adorada em vista de que mandou seu filho resolver algo. Em parte o bispo está certo, afinal o próprio Cristo NÃO QUIS FAZER ESSE MILAGRE, apenas o fez para comprovar sua submissão, como todo filho, à autoridade materna. Prova que Cristo não engoliu isso, é que doutras feitas, Ele foi “seco” com a mãe, deixando claro que não aceitaria interferências familiares no seu ministério, sob pena de se tornar igual aos reinos terrestres, onde sangue, parentesco, familiaridade, amizade interpõem, a ponto de macular um governo, uma ação, uma mitologia. Mas como do torto se pode extrair o certo também, é verdade que se pode concluir que enquanto a maioria dos milagres de Cristo foram subjetivos, em que terceiros geralmente contestam, como cura de câncer, este do vinho, se sobressai como se um sinal, afinal visível a inúmeras pessoas, pelo menos poderiam ser visto. Aliás, tem a mesma natureza do parar o sol ou relampejar e trovejar com céu límpido.” (VARELLA, 2013)

Este o primeiro milagre de Jesus é assinalado pelo redator do texto no verso 11; “Este sinal miraculoso, em Caná da Galiléia, foi o primeiro que Jesus realizou. Revelou assim a sua glória, e os seus discípulos creram nele.” (BIBLIA, 2000). A repercussão está no fato do texto ser singular nos evangelhos e por isso muito trabalhado hermeneuticamente ao longo da história da Igreja desde seus primórdios. O que seria impensável num mundo gerenciado pela modernidade ou antes dela torna-se real e palpável. A sacralidade não está no texto mas em sua usabilidade em responder ao inquirente. A questão do lugar da hermenêutica na pós-modernidade, pode ser vista deve ser vista como uma forma de "Niilismo": existem verdades no sentido da *adaequatio*. A consequência será a tolerância para a opinião dos outros na medida em que eles não limitarem a liberdade destes outros. A tese de Gadamer segundo a qual "Ser que pode ser compreendido é linguagem", que é para ele outra maneira de dizer que a compreensão humana não pode se relacionar com as coisas em si, mas apenas para a nossa forma de falar sobre elas, e a forma como se fala é sempre enquadrada por uma perspectiva histórica. Será nesta perspectiva da alegoria da história que ele construirá seu horizonte a cada novo desafio, moldando o texto à sua necessidade.

“Então, eu estou convidando, convocando todas as pessoas, todas as pessoas que me ouvem, eu estou convocando pra que, juntos, nós venhamos fazer um desafio com Deus. Porque não é justo, não é aceitável que nós creiamos, aceitemos Jesus transformando a água em vinho e não transforme a vida das pessoas que estão vivendo a vida desgraçada”. (BEZERRA, 2012)

Essa subjetividade, juntamente com o sagrado, em contraposição ao vínculo mundano estabelecido entre o protagonista e a sociedade, que dia a dia constrói a religiosidade na pós-modernidade. A subjetividade humana emana do contato com outros seres humanos, com a natureza e suas impressões do mundo, e essa vocação do humano para a religiosidade redonda em transformação, adequação e reconstrução constante do seu eu religioso e do seu mundo sagrado.

CONCLUSÃO

No passado teólogos cristãos procuraram defender suas crenças por apelo à sua autoridade reconhecida. Para os protestantes a autoridade era a Bíblia. Para os Católicos Romanos era a Bíblia mais a tradição da Igreja. Em ambos os casos era claro para todos exatamente o em que se baseavam os ensinamentos, qualquer estudante ou crítico poderia verificar suas conclusões, seguindo uma argumentação, um método.

Hoje aqueles que ainda vivem a modernidade rejeitam o pós-modernismo, e afirmam que a Bíblia de fato não significa a mesma coisa hoje que precisamos fazer é estudar o texto. Outros rejeitam o moderno e vivem o pós-moderno filtrado pela nossa cultura, e o mesmo texto não pode transmitir o mesmo significado para diferentes culturas, "cai o Espírito no texto" entra em cena o "espírito na pessoa".

A igreja passou a ser "uma comunidade de memória e esperança que promove a formação da identidade falando das preocupações modernas não mais como um meio de pregar o evangelho, mas como um fim em si mesma interpretando o evangelho para oferecer as demandas do sagrado que atendam às necessidades daqueles que para lá ocorre. Isto pode ser um "supermercado da fé", ou um "show da fé", ou até um "templo maior" com um pouco de cada um destes.

E qual o lugar da hermenêutica neste novo espaço. Creio que hoje, após a história e a filosofia terem sido usadas como ferramentas para desbloquear o significado das escrituras, novamente a alegoria volta a ser usada com base em pressupostos pré-cristãos relidos a luz da filosofia do Sec.XXI. Foi a ruptura hermenêutica trazida pela reforma que serviu de base para entendermos a hermenêutica neopentecostal. Há fortes divergências sobre o uso dos métodos filosóficos, literários e sociológicos de interpretação. Aqueles que aceitam irrestritamente e os empregam o fazem sem saber, pois a vivência da teologia é mais importante que o discurso racional (ou não) sobre ela. Aqueles que os conhecem academicamente falando não tem tempo, ou disponibilidade, para se desfazerem da razão para um momento do religioso.

Dentre as muitas vertentes religiosas do pós-modernismo, seja aquelas que se constituíram a partir de sacralidades vividas, ou as que constituíram um novo sagrado, o cristianismo é a que mais tem se sobressaído, seja pelo neopentecostalismo vivido e exportado, um produto tipicamente nacional, ou pelas inúmeras expressões de religiosidade que tentam dar uma resposta a existência do ser humano. Fato é que todas reinterpretem o livro fundante de judeus, cristãos e até em certo grau de islâmicos.

O retorno da alegoria tem se feito cada vez mais presente em antigos moldes pré-cristãos quando os primeiros filósofos também em linguagem mítica expressaram as suas doutrinas ao interpretar conscientemente as tradições poéticas como se fossem alegóricas. Hoje um novo sujeito de interpretação bíblica: não mais a academia, mas o povo tem reencontrado o papel libertador da Bíblia para as lutas do presente. O texto volta a ser fonte de motivação para a vida e não fonte de sentido para a doutrina, e onde a leitura proponha uma fusão de horizontes que respondam as suas angústias existenciais ele estará transitando. A vida alegórica encontra a interpretação bíblica que entende o leitor como uma pessoa 'pública', 'transformadora', 'ligada', ou 'integrada'. Uma hermenêutica capaz de comunicar-se com diferentes públicos e de buscar transformações pessoais, sociais e religiosas com vistas à justiça e ao bem-estar.

Verdade é que depois deste passeio pelos caminhos da interpretação ainda estamos em um período de transição, de certezas incertas, de juízos de valor contundentes e mutáveis. Há que se abrir ao novo, ao diálogo, em um mundo religioso de concorrências, pois em um mundo de transição como o nosso não existem mais modelos, mas diversas possibilidades de contribuições que nunca vão se consolidar; mas, uma contínua e renovada paixão pela Palavra é uma exigência ímpar – não como uma busca “moderna” da verdade, mas como um dispor-se a Palavra que liberta e transforma integralmente.

Há ainda muita coisa a falar e muita coisa a ver, e esta é a alegria da alegoria. Amanhã é sempre possível interpretar o texto de outra forma. Sempre é possível ler a vida de outra forma. Sempre é permitido experimentar um novo sagrado.

BIBLIOGRAFIA

ACKROYD, P. R.; EVANS, C. F. (Ed); WILES, M. F. **The Cambridge History of the Bible. Volume 1, From the Beginnings to Jerome.** London: Cambridge University Press, 1975.

AGOSTINHO, de Hipona; Tr. D. W. Robertson, Jr. **On Christian Doctrine.** New York: Liberal Arts Press, 1958.

ALOMÍA, Merling. Some Basic Hermeneutic Principles Established By Christ for the Exegetes of All Centuries. **Journal of the Adventist Theological Society**, Collegedale: Adventist Theological Society, 1999, 10/1-2 (1999): 475–485.

AMIR, Y. Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo. em M. J. Mulder and H. Sysling, (Org.). **Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew**

AQUINAS, Thomas; BOER, Paul A.;NEWMAN, John Henry. **Catena Aurea: Commentary on the Four Gospels: St. Matthew.** London: Veritas Splendor Publications, 2012.

ARAÚJO, Simonton César de. **Filho Pródigo - Live 2011.** Vila Velha: Youtube, 2011. Disponível em: <<http://youtu.be/YwkbY5D4YYM>>. Acesso em 20 mai. 2014.

BARTHOLOMEW Craig G. Babel and Derrida: postmodernism, language and biblical interpretation. **Tyndale Bulletin**, Cambridge: Tindale Hall, 1998, 49.2, 305-328.

BASTIAN, Jean-Pierre. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. **Revista de Estudos e Pesquisas em Religião.** São Bernardo do Campo: UESP, 2004. Ano XXIII, n.27, dez.

BATTLE, John A. Postmodernism's assault on theology. **WRS Journal.** Tacoma: Western Reformed Seminary, 1999. 6/2 (August 1999) 24-31

BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias Silenciosas.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BERTENS, Hans. **The Idea of the Postmodern**. London: Routledge, 1995.

BEZERRA, Edir Macedo. A filosofia da Igreja Universal - Bispo Macedo. In: **Tv Universal da Igreja Universal do Reino de Deus**. Rio de Janeiro: IURD TV, 2013. Disponível em: < <http://youtu.be/Dx1dGEP9nC8>>. Acesso em 22 mar. 2014.

-----, Edir Macedo. **O que é matar?** Rio de Janeiro, 2010. Em: 22 nov. 2010. Disponível em: <<http://www.bispomacedo.com.br/tag/aborto/>>. Acesso em 22 mai. 2014.

-----, Edir Macedo. Rio de Janeiro, 2012. Em: 31 dez. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BKNkjdxenI>>. Acesso em 28 mai. 2014

BIBLIA. Português. **Nova Versão Internacional (NVI)**. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000. Disponível em:<<https://www.bibliaonline.com.br/>>. Acesso em 22 mai. 2014.

BIGG, Charles. **The Christian Platonists of Alexandria**. Oxford: The Clarendon Press, 1913.

BORGEN, Peder. **Philo of Alexandria: an exegete for his time**. Leiden: Brill, 1997

BOSTOCK, Gerald . **Allegory and the Interpretation of the Bible in Origen**. em *Journal of Literature and Theology*. London: Oxford University Press, 1987.

BRILIOTH, Yngve. **A Brief History of Preaching**. Philadelphia: Fortress Press, 1965.

BROADUS, John A., **Lectures on the History of Preaching**. New York: A.C.Armstrong & Son, 1899.

Bultmann, Rudolf, **Crer e compreender: ensaios selecionados**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.

BURROWS, Mark S.; ROEM, Paul. **Biblical Hermeneutics in Historical Perspective**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1991.

CAMPOS, Leonildo Silveira. "A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro". **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro: CEDI, 2007, No 6.

-----, Leonildo Silveira. A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). **Lusotopie**. Leiden: Brill, 1999, pp. 355-367

-----, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado; organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Simpósio Editora/Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CAPRETTINI, G. P. **Enciclopédia einaudi, vol.1**. Lisboa: IN-CM, 1994.

CARROLL, John. **Humanism. The Wreck of Western Culture**. London: Fontana, 1993.

CONNOR, Steven. **Cultura Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo**. São Paulo: Ed. Loyola. 1993. 2ª ed.

CROSSAN, John Dominic. **The Power of Parable: How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus**. Nova Iorque: Harper Collins, 2013.

DARGAN, Edwin Charles. **A History of Preaching Vol.I**. New York: Hodder & Stoughton, 1905

DARIUS, Fábio Augusto. **Esboço sobre a mídia religiosa e a religião midiática no Brasil**. 2011, p.3. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/57783153/Esboco-sobre-a-midia-religiosa-e-a-religiao-midiatica-no-Brasil>>. Acesso em 27 mai. 2014.

DAUBE, David. **Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric**. London: Ed. Hebrew Union College, 1949.

DAWSON, David. **Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria**. Berkeley: University of California Press, 1992.

DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1998.

DIPROSE, Ronald E. Israel in the development of christian thought. Rome: Instituto Biblico Evangelico Italiano, 2000.

EAGLETON, Terry. **As Ilusões do Pós-Modernismo**. Rio de Janeiro: ed. Zahar. 1998.

FERREIRA, Miguel Ângelo da Silva. **Ministério dos Anjos**. Série Crescendo em Graça. Rio de Janeiro: Editora Artes Kirios Ltda., s/d. 3ª Ed., Vol. 11

-----, Miguel Ângelo da Silva. **Predestinação: Uma Visão de Deus**. Série Crescendo em Graça. Rio de Janeiro: Editora Artes Kirios Ltda., s/d. Vol. 14

-----, Miguel Ângelo da Silva. **Rudimentos de Obras Mortas**. Série Crescendo em Graça. Rio de Janeiro: Editora Artes Kirios Ltda., s/d. Vol. 24

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FLASHAR, H. **Aristoteles in ueberweg-praechter, gundriss der geschicht der philosophie: die philosophie der antike** Vol 3. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1983.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. Em: ANTONIAZZI, Alberto et al.(Org.) **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2001.

GAY, Peter. **The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism**. New York: Norton, 1977.

GEISLER, Norman; NIX, William. **Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós**. São Paulo: Ed. Vida, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São. Paulo: Unesp, 1991.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

GODOY, Daniel; NAJARÍ, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. Revista de Estudos e Pesquisas em Religião, São Bernardo do Campo: UMESP, 2004, Ano XVIII, n. 27.

GRECH, Prosper, The 'Testimonia' and Modern Hermeneutics. **New Testament Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, XIX, 1973.

GRENZ, Stanley J. **Theology for the Community of God**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.

GRITSCH, Eric W. **Martin-God's Court Jester: Luther in Retrospect**. Eugene: WIPF & Stock Publishers, 2009.

GRONDIN, Jean. **Sources of Hermeneutics**. Albany: State University of New York Press, 1995.

GRONDIN, Jean. The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy, in **Sources of Hermeneutics**. Albany: Suny Press: 1995.

HABERMAS, Jürgen (org.). *Postmodern Culture*. **Modernity Un Unfinished Project**. London: Hal **Foster**, 1985.

-----, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HANSON W. R. P. C., TRIGG. **Joseph. Allegory & Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

HARRIS, William. **Heraclitus. The Complete Fragments. Translation and Commentary and The Greek Text**. Disponível em: <<http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/heraclitus.pdf>> Acesso em: 28 mai.2013.

HAUSER, Alan J., WATSON, Duane F. **A History of Biblical Interpretatio: The Ancient Period**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1985. 15ª Edição.

HIPONA, Agostinho de. **Manual de exegese e formação cristã**. São Paulo: Editora Paulus, 2002)

HIRSCH, Eric Donald Jr. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1967.

HOEK, A. Van den. **Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis**. Leiden: Brill. 1988

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW Esther, (Eds.). **The oxford classical dictionary (4 ed.)**. London: Oxford University Press, 2012.

JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo: Ed. Ática. 1997. 2ª ed.

JASPER, Karl. **Myth and religion** Vol. XI. Londres: Ed. Hans-Werner, 1962.

Jornal Siderópolis. Queda das muralhas - II cerco de Jericó. Siderópolis, 2013. Disponível em: <<http://youtu.be/8iZMXQV11L4>>. Acesso em 19 mai. 2014.

SILVA JUNIOR, Nilson da. Igreja líquida: uma leitura da Igreja moderna através do Neopentecostalismo. **Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura**. São Paulo: Paulinas Editora, 2011, Edição nº 34 – Ano VII – Abril/Maio/Junho 2011. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/igreja-liquida-uma-leitura-da-igreja-moderna-atraves-do-neopentecostalismo/>>. acesso em 10 jan.2014.

KISIEL, Theodore J. The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger. **Man and World**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1969, II, No. 3

LAPOINTE, Roger. Hermeneutics Today. **Biblical Theology Bulletin**, Alabama: SagePub, 1972, Nº II.

LEE, Byung Sun. Torn between two identities: Edward Irving's Scottish Presbyterianism and British nationalism. **Theology in Scotland**. London: Ed. St Andrews, 2010, Vol. XVII, No 1, (2010),

LENZI, Eduardo Barbosa; VICENTINI, Max Rogério. Vico e a História como Ciência. In: **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 24/2002. Maringa: Eduem, 2002.

LIMA, Delcio Monteiro De. **Os Demônios Descem Do Norte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2ª Edição, 1987.

LUTHER, Martin. **Luther's Works - Lectures on Genesis Chapters 1-5**. Concordia Publishing House: St. Louis, 1986.

LYON, David. **Postmodernity**. Buckingham: Open University Press, 1994

LYOTARD, Jean-François. **La condición pós-moderna**. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1993.

-----, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993. 4ª ed.

MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2000. 3ª ed.

MARDONES, José María. **El desafío de la postmodernidad al Cristianismo**. Santander: São Terra, 1988.

MARIANO, Ricardo. **Neo Pentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Ed.Loyola, 2005.

-----, Ricardo. O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres. Entrevista com Ricardo Mariano, **Cadernos IHU em formação. São Leopoldo: UNISINOS, 2012, Ano 8 – No 43 – 2012**.

MATOS, Alderi Souza de. **O desafio do neopentecostalismo e as igrejas reformadas**. CPPGAJ-Mackenzie, Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/7090.html>>, Acesso em: 14 out. 2013.

-----, Alderi, Souza de. O Movimento Pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fidei Reformata**. São Paulo: CPPGAJ, 2006, No 2 p.23-50.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MILLER, Philip V. "A New Hearing for the Allegorical Method," in **Perkins Journal**, p. 25-34, Winter 1976. Dallas: Southern Methodist University, 1976

MOWERS, David; SENAPATIRATNE, Timothy. "The 'Pentecostalization' of the World": Race, Theology, and the Classical Pentecostal Tradition, **The Princeton Theological Review**, Princeton: PTR Pub., 2009, Issue 41, Fall 2009, Volume Xv, Number 2.

MURANAKA, Rafael. **Tudo depende de você**. Japão: IURD, 2014. Disponível em: <<http://iurdjapao.com/home/?p=1575>>. Acesso em 22 mai. 2014.

NORRIS, Christopher. **Derrida**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

ORIGEN, BUTTERWORTH G. W. **On First Principles: Being Koetschau's**. Gloucester: Peter Smith Pub Inc, 1973.

ORIGEN, ROBINSON J. Armitage (ed). **The Philocalia of Origen: The Text Revised with a Critical Introduction and Indices**. Boston: Adamant Media Corporation, 2004.

ORIGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2012.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

ORO, Pedro Ari; CORTEN, André e DOZON, Jean Pierre. **Igreja Universal do reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAGET, J. N. B. **The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition**. In M. Saeb0 (ed.) 1996.

PALMER, Richard E. **Hermeneutica**. Lisboa: Edições 70, 1982.

PASCAL, Blaise. **Pascal's Pensées**. New York: E. P. Dutton&Co.Inc. 1958.

PATRIOTA, Karla Regina Macêna Pereira. Um show destinado às massas: uma reflexão sobre o entretenimento religioso na esfera midiática. **Revista TOMO**. Aracajú: UFS, 2009. n. 14 (2009): jan./jun.

PATTE, Daniel. Early Jewish Hermeneutic in Palestine. **Society of Biblical Literature Dissertation Series**. Montana: Scholars Press Univ. Montana, 1975, Nº 22

PAULO II, João. **Carta encíclica evangelium vitae**. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

PELIKAN, Jaroslav. **Luther's Works: Luther the Expositor**. Introduction to the reformer's exegetical writings. Saint Louis: Concordia Pub., 1959.

PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e Hermenêutica Hoje**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

PÉPIN, Jean. **Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes em: Mythe et allegorie.** Paris: Études Augustiniennes, 1976.

PHILO, COLSON, F. H. (Tr.). **On the Special Laws, On the Virtues. On Rewards and Punishments.** London: Heinemann, 1939.

-----, **On Abraham. On Joseph. On Moses.** London: Heinemann, 1935.

-----, **On the Cherubim; The Sacrifices of Abel and Cain; The Worse Attacks the Better; The Posterity and Exile of Cain; On the Giants.** London: Heinemann, 1929.

-----, **On the Confusion of Tongues. On the Migration of Abraham. Who Is the Heir of Divine Things? On Mating with the Preliminary Studies.** London: Heinemann, 1932.

PHILO, COLSON, F. H., WHITAKER, G. H. (Tr.). **On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams.** London: Heinemann, 1934.

PHILO, MARCUS, Ralph (Tr.). **Questions and Answers on Genesis.** London: Heinemann, 1953.

PHILO, YOUNGE, C.D.(tr.). **The works of Philo.** Peabody: Hendrickson, 1993.

QUEIROZ, José J. Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e Religião. **Revista de Estudos da Religião.** São Paulo: PUCSP, 2006.

RAMM, Bernard. **Protestant Biblical Interpretation: A Textbook of Hermeneutics,** 3ª Ed., Grand Rapids: Baker Book House, 1970.

RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações. Ensaios de Hermenêutica.** Rio de Janeiro: Imago, 1978, p.7.

RORTY, Richard. Essays on Heidegger and Others. **Philosophical Papers.** vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

RUNIA, David T. **Philo in Early Christian Literature.** Philadelphia: Fortress & Van Gorcum, 1993

RUTH, Anders. Iglesia Universal del Reino de Dios. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo: UMESP/Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985. 1/1/mar.85.

SANDMEL, Samuel. **Philo of Alexandria: An Introduction**. New York: Oxford University Press, 1979.

SCHMEMANN, Alexander. **The Historical Road of Eastern Orthodoxy**. Chicago: Henry Regnery Company, 1966.

SCHWANTES, Milton; BEOZZO, José Oscar. **Curso de Verão: Ano II**. São Paulo: Paulinas-CESEP, 1988 p.100

SIEGERT, Folker. Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style. In: SÆBØ, Magne (Ed.). **Hebrew Bible, Old Testament: the history of its interpretation, Vol.1**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.

SIEGFRIED, Carl Gustav. **Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testament**. Jena : Verlag von Hermann Dufft, 1875.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **O sagrado num mundo em transformação. Tese Doutoral**. São Paulo: Universidade do Estado de São Paulo, 2001.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: ULBRA, 1997, v. 37, p. 47-61.

SIKES, Edward Ernest. **The Greek View of Poetry**. Berkeley: Barnes & Noble, 1931

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. In: **Revista de Estudos da Religião (REVER)**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2009. Junho / 2009 / pp. 73-91.

SILVA, Vagner Gonçalves Da. Concepções Religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: **Revista USP**. São Paulo, 2005. n.67, p. 150-175, setembro/novembro 2005.

SMART, J. D. **The Interpretation of Scripture**. London: S.C.M., 1961.

SOARES, Romildo Ribeiro. A revelação continua - 13/03/2013. In: **Igreja Internacional da Graça de Deus**. Rio de Janeiro: Ongrace.com, 2013. Disponível em: <http://www.ongrace.com/portal/?mensagem_missionario=a-revelacao-continua>. Acesso em 25 mai. 2014.

SOLER, Joaquin Silva. Hermenéutica y verdad teológica. **Teología y Vida**, Santiago, Vol. XLVI, 2005, 206-253.

-----, Joaquin Silva. Hermenéutica y verdad teológica. **Teología y Vida**. Santiago: Ed.PUC de Chile, 2005, Vol. XLVI, 2005.

SYNAN, Vinson. **The Holiness-Pentecostal Movement in the United States**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

TATE, J. **On the History of Allegorism**. The Classical Quarterly 28. London: Cambridge University Press, 1934.

-----, J. **Plato and allegorical interpretation**. The Classical Quarterly 23. London: Cambridge University Press, 1929.

TAVOLARO, Douglas, LEMOS Christina. **O Bispo - A História Revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse Brasil, 2007.

THISELTON, Anthony C. **The Two Horizons**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980

VALADÃO, André Machado. **Revestido da Armadura de Deus (Pregação)**. Belo Horizonte: portal Gospel+/Gvídeo, 2011. Disponível em: <<http://videos.gospelmais.com.br/video-revestido-da-armadura-de-deus-pregacao-andre-valadao.html>>. Acesso em 14 jan. 2014.

VARELLA, Levi. Bispo Macedo afirma que primeiro milagre de Jesus não trouxe nenhum “benefício” às pessoas; Pastores rebatem: Doutrinas da Universal não são cristãs. Comentários. **GNotícias: Gospel Mais Comunicação Cristã Integrada Ltda**. 18 mai. 2013. Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/bispo-macedo-primeiro-milagre-jesus-trouxe-beneficio-53973.html>>. Acesso em 01 jun. 2014.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. (Org.) **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. "Gianni Vattimo en el tunel del tiempo. El desafío de la posmodernidad". **Revista Spinoza**, Buenos Aires, 1993, N° 3, agosto

-----, Gianni. **El fin de la modernidade**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

-----, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Lisboa: Ed. Relógio D'Água. 1998

WHEALE, Nigel. **The Postmodern Arts: An Introductory Reader**. London: Routledge, 1995.

WOLTERSTORFF, N. **Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks**. Cambridge: CUP, 1995.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Rumo a uma filosofia da religião em tom pós-metafísico. Diálogos com Habermas e Rorty. **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2010, v. 8, n. 16, p.12-32, jan./mar.

-----, Júlio Paulo Tavares. Novos rumos na pesquisa bíblica. In: **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2006. v. 46, n. 1, p. 22-33, 2006