

A Sagrada Escritura na vida da Igreja a quarenta anos da *Dei Verbum*

Introdução

Não se pretende nesta brevíssima reflexão empreender um estudo concordancial e semântico dos próprios conceitos latinos do texto original da Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Este trabalho tem vindo a ser feito nestes últimos quarenta anos. Mas, quatro décadas após a promulgação do grande documento conciliar a 18 de Novembro de 1965, é salutar fazer um ponto da situação, ainda que muito breve. É fundamental manter presente que os sucessos e frutos da *Dei Verbum* são muito maiores e muito mais ricos dos que os limites que o documento possa apresentar ou do que aquilo que não conseguiu alcançar. Na verdade, não é possível exigir tudo a um documento do concílio.

¹ Em homenagem ao estimado Professor Joaquim Carreiras das Neves, por uma vida de serviço ao serviço da Palavra de Deus e da Igreja.

Para uma edição crítica do texto da Constituição bem como para todo o material de discussão à volta da elaboração muito negociada do texto da *Dei Verbum* ver *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi IV Pars VI*, Vaticano 1978, 597-608. Recentemente JARED WICKS publicou vários artigos na revista *Gregorianum* (2001-2004) sobre o contributo do P.^o PIETER SMULDERS para a teologia da revelação na discussão conciliar, discussão essa na qual participou activamente, juntamente com outras grandes figuras da teologia do século XX como Karl Rahner, Yves Congar e Joseph Ratzinger: cf. JARED WICKS, «Pieter Smulders and *Dei Verbum*: 5. A Critical Reception of the Schema *De Revelatione* of the Mixed Commission (1963)», *Gregorianum* 86: 1 (2005) 92-134.

1. As possibilidades da dicção humana

Numa tentativa de recuperação da ontologia, Martin Heidegger (1889-1976) também se debruçou sobre os problemas inerentes à linguagem e às condições de acesso do ser à mesma, sobretudo na sua dita *segunda fase*. Para Heidegger a linguagem é um *Ereignis*, um evento, porque no acto da fala estamos diante de uma manifestação do ser. Heidegger toma em consideração o *Dasein*, o enraizamento do ser no mundo. Neste contexto ontológico-existencial, a experiência da revelação é uma experiência no mundo da linguagem, logo é uma experiência de ser. Esta experiência de revelação do ser é o evento que cria uma dialéctica entre aquilo que se revela e aquilo que o sujeito exprime falando. Nesta dialéctica entre revelação e aprendizagem do ser, a linguagem é a revelação do ser do indivíduo, pois para Heidegger a fala é constitutiva do homem, o ser do homem é falar, a sua linguagem é a guardiã do ser. E se falar então é sobretudo receber (o ser), então o homem poderá corresponder à linguagem e à sua revelação somente com o silêncio e com a escuta. Estamos aqui nos fundamentos de uma ciência hermenêutica da linguagem. Ser e linguagem correspondem-se à maneira de pergunta e resposta².

Na análise da linguagem em si Heidegger distingue o falar (*sprachen*) do dizer (*sagen*). Alguém pode falar muito e não dizer nada, ou dizer muito sem conseguir falar alguma coisa. O *sprachen* constitui a esfera empírica da comunicação, a expressão que indica o homem que fala. O *sagen* indica a parte mais empenhativa, a própria essência da linguagem. Ora, a audição ou o silêncio são a reacção do sujeito³. Diante de um *sagen* não existe um outro dizer e ou um outro falar, mas antes o facto de que o ouvir é constitutivo do tempo. Assim, para obter uma linguagem *autêntica* é necessário atingir a essência, evitar a repetição de uma linguagem *não autêntica*. Ora, para Heidegger quem consegue falar e dizer é o poeta, o *sacerdote da linguagem*. Ele colocar-se-á no primeiro nível da revelação do ser, extremamente próximo das dimensões catafática, evocativa e doxológica da linguagem⁴.

² Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1965, 203.

³ Cf. MANUEL SACRISTÁN LUZÓN, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, 1995, 190-191.

⁴ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, 50.

Numa avaliação positiva da analítica heideggeriana da linguagem, efectivamente o filósofo de Marburg faz notar como a linguagem tem de se exprimir em liberdade e pela liberdade. Não se pode falar da linguagem prescindindo do sujeito que fala e escuta em liberdade. Neste sentido, as novas técnicas de comunicação prestam muita atenção às dinâmicas internas das relações entre o objecto, o sujeito, o contexto, e o destinatário. Todavia, em Heidegger a linguagem perdeu a força de falar do Mistério, sobretudo do mistério do ser, pois parece que permite apenas ouvir. Afinal, qual o valor de todas as outras linguagens para além da linguagem poética? Subsiste em Heidegger uma angústia pela incapacidade de chegar ao ser, pois ao negar a metafísica nega a possibilidade mesma dos conceitos universais. Fica(ria)m somente as metáforas⁵. Esta é a clássica dificuldade de um pensamento ontológico-existencialista privado do apoio de um conceito metafísico do espírito⁶.

Ora, a linguagem é natural ao homem. Por isso, o salmista exulta, pois «os céus cantam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos... não são palavras nem discursos cujo sentido se não percebam» (*Sl* 19,2.4). É verdade que é sempre alguém que põe a natureza a falar, mas ela mesma enquanto tal consegue exprimir-se. A força criadora que a linguagem pessoal possui é inegável. Depois de olhar várias vezes o pôr-do-sol, o Príncipezinho de Antoine de Saint-Exupery consegue ver mais do que um simples pôr-do-sol: «ah, príncipezinho, assim fui compreendendo a tua vida melancólica. Durante muito tempo, apenas a doçura dos poentes te serviria de distracção. Tomei conhecimento deste novo pormenor no quarto dia, de manhã quando me disseste 'gosto muito do pôr-do-sol. Vamos ver um pôr-do-sol» (cap. VI). Fazemos falar a natureza, transformamo-la. O sujeito é levado assim a uma dimensão de responsabilidade. Subsiste nesta relação um equilíbrio necessário entre a componente linguística universal e a minha referência original ao outro, entre o que é específico ao sujeito uno particular e o que é perceptível por todos. O outro necessita de entrar em contacto

⁵ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, 1962, 8-9.

⁶ Cf. FRANCO BOSIO, *Teologia della rivelazione e Teologia poetica nel pensiero di Heidegger*, in HUGO OTT - GIORGIO PENZO (a cura di), *Heidegger e la Teologia Atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 febbraio 1990* [= Religione e Cultura 7], Brescia, 1995, 295; JOÃO A. MACDOWELL, *A Gênese da ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, S. Paulo, 1993, 104-124.149.

comigo, porque se a pessoa comunicasse apenas consigo mesma não existiria comunicação. Por outro lado, se a comunicação fosse apenas um «objecto de mensagem», a originalidade do sujeito degradar-se-ia num sinal convencional.

Mas será que a linguagem é, como diz Heidegger, a porta de acesso ao ser? E o que dizer do silêncio? Provavelmente será o modo mais coerente para aceder ao objecto próprio da teologia, pois aí a fé encontra o mistério da realidade. Trata-se de uma estrada que não deixa de conter certos riscos, mas que é necessário percorrer, e que a teologia terá de percorrer também. O silêncio, com efeito, tem de fazer parte de uma correcta epistemologia hermenêutica. Diante de um texto, aplicar uma hermenêutica sem respeitar o silêncio é algo absurdo. No texto está impresso o silêncio que emerge de quando em vez. E donde surge? A fonte de todos os silêncios é o silêncio que dá que pensar, é aquele silêncio que cria a reflexão e a sustém. Sem silêncio não se pode pensar. O silêncio não é só objecto da especulação, mas é aquilo que permite que o pensamento se torne reflexão. É espaço próprio do mesmo. Curiosamente, o nosso tempo tem muitas dificuldades com o silêncio. Não o entende. Se existe silêncio isso significa que alguma coisa está avariada. O nosso tempo tem de ter sempre algum ruído que o distraia. Deste modo identifica o silêncio com uma avaria. Por outro lado, o nosso tempo é igualmente silencioso ao nível ideológico. Esta é uma diferença radical face aos tempos de redacção da *Dei Verbum* e de celebração do Concílio. As grandes ideologias foram silenciadas, pelo menos nas suas formas de grandes embustes inumanos tais como elas se exprimiram durante o século XX. Não admira, portanto, que tenha incrementado o narcisismo, se aparentemente o sujeito deixou de ter ideologias para onde olhar, ficando silencioso diante de si mesmo. E esta pode assim tornar-se uma outra ideologia. Assim se compreende a dificuldade em perceber o texto bíblico, pois qualquer grande texto exige silêncio e compenetração. É esta leitura silenciosa e pausada (afinal, o que é a exegese se não isso mesmo?) que permitirá descobrir que está presente em Sexta-Feira Santa precisamente Aquele que aparentemente está ausente ou silenciado. O mistério da graça desenrola-se diante dos nossos olhos e da nossa inteligência no acto silencioso da leitura meditativa. Nesse momento, o leitor encontra-se com o centurião romano (cf. *Lc 23,47; Mc 15,39; Mt 27,54*) após o silêncio da expiração de Jesus (cf. *Lc 23,46*).

O que é o silêncio e para que serve? Poderá ser considerado como uma intuição originária e originante. É uma realidade, um

facto a acolher ao lado dos eventos que tecem a nossa realidade, é a condição que permite sair do espaço e do tempo, tal como a linguagem. Por isso também é linguagem, paradoxalmente. É nele que percebemos o acto originário da existência, logo é a essência daquilo que constitui a linguagem. É origem de toda e qualquer linguagem, e o ponto determinante pelo qual a linguagem e a palavra exprimem o seu significado pleno. Por isso, o silêncio conserva a sua prioridade ontológica, na medida em que é do silêncio que nascem as palavras e não vice-versa. Precisamos dele. O silêncio dá sentido à(s) palavra(s). Ele é de facto inicial e conclusivo, porque se a palavra não é pronunciada por inteiro será sempre oca, vazia. A palavra, por seu turno, existe para tirar o silêncio da sua intrínseca ambiguidade. A relação entre a palavra e o silêncio, então, qualifica ambos. A palavra sem o silêncio resultaria *sprachen* e não *sagen*. Ao contrário, o silêncio, sendo em si mesmo indefinido, sem a palavra deixaria o sujeito vagabundo, à deriva, bem como à respectiva investigação. Ora, isto vale também para o texto. Precisamente estes silêncios, não obstante os seus riscos para a exegese, são explorados pela narratologia, metodologia essa que não é praticamente tida em conta pela *Dei Verbum*. Nos anos sessenta estamos no auge da exegese histórico-crítica.

Efectivamente, na relação entre o silêncio e a palavra pode descobrir-se a dimensão constitutiva da relação do silêncio à pessoa na sua existência pessoal e única. Ele fá-la descobrir a dimensão da gratuidade, do reconhecimento e da dependência. Recebemos a linguagem de modo absolutamente gratuito, tal como a vida que nos é dada. Ora, no silêncio que espera a palavra e a acolhe, o silêncio permite descobrir a impossibilidade de tudo pronunciar, de tudo dizer. O limite da linguagem e do homem é não poder exprimir tudo aquilo que apercebe. O silêncio constitui então a condição para perceber a liberdade pessoal do sujeito. Obriga a escolher aquilo que o substituirá depois. Esta é uma situação dramática que pode conduzir ao aniquilamento ou à realização. Orientar o silêncio coincide com a orientação de si mesmo no silêncio e no êxodo do mesmo, porque o homem deve aprender a amar o silêncio, ainda que tenha sido feito pela palavra, ainda que seja alguém que existe a partir da(s) palavra(s). Esta orientação é a mesma que orienta o autor do quarto evangelho canónico na tradição latina para preservar as palavras principais de Jesus, pois efectivamente não é necessário nem se pode dizer tudo

Jo 21,25 Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἓν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία.

מתכתבן הוי אף ש' הו' עלמא איך דסבר אנא ספך הו' לכתבא דמתכתבין הו'
 אית דין אף אחרניש סניאש דעבר ישוש אילין דאלו קדא קדא PESH Jo 21:25

A Sagrada Escritura é o livro do silêncio de Deus. Paradoxo. Parte do silêncio intratrinitário e regressa à impossibilidade de tudo dizer sobre Deus, não obstante contenha no seu interior todos os géneros literários descobertos e a descobrir. O silêncio evoca o Mistério, do qual nasce a Revelação de Deus. O A.T. utiliza pelo menos seis termos diferentes para indicar o silêncio. Na ascensão de Elias ao céu, Eliseu manda calar os profetas de Betel (חָשָׁה cf. 2Re 2,3). Antes de desposar Rebeca, Isaac observa-a em silêncio para saber se efectivamente é a que Deus lhe destina (מִחָרֵשׁ cf. Gen 24,21). O salmista pondera em silêncio no seu leito a libertação de Deus (דָּמַם Sl 4,4(5)). O salmista *resigna-se e repousa em reflexão* na sua consciência a tentar fugir dos inimigos e do mal (אֵלִים Sl 39,2(3)). Samuel medita no seu coração (מִדְּבַרְתָּ עַל-לִבָּהּ 1Sam 1,13). Moisés ordena ao povo para ficar em silêncio (סָכַת Dt 27,9). Curiosamente a raiz do participio hiphil em Gen 24,21 מִחָרֵשׁ é a mesma do verbo ceifar, recolher. Efectivamente, o servo de Abraão compreende junto ao poço de Naor no encontro com Rebeca que só depois de muito silenciar é que se poderá ceifar e colher bom fruto. Deus é frequentemente invocado por aparentemente permanecer no silêncio (cf. Sl 28,1), escondido (cf. Is 45,15-19). Ora, a tradição vetero-testamentária intui que se Deus não fala, então o povo deixará de ser povo, pois existe como povo a partir da palavra de Deus. O deserto é o lugar privilegiado do silêncio, pois aí paradoxalmente Deus fala, revela-Se (cf. Os 2,1-25; Ez 16). É o lugar do sentido mais global da Revelação de Deus. Deus, com efeito, não deixa de falar, apenas usa sinais. E os sinais são aquilo que, fundando-se historicamente, permite a consciência e o conhecimento do Mistério, criando assim as condições para a comunhão interpessoal, logo para a revelação inter-subjectiva. Os sinais não deixam de ser nunca *históricos*, na medida em que quase tudo o que pensamos tem de passar pela experiência pessoal. O sinal está assim dentro de um horizonte cognoscitivo. É por isso mediado. O conhecimento da revelação do mistério acontece porquanto numa mediação. Essa mediação é a união arbitrária entre dois elementos por meio de uma convenção

ou de um acaso. Aí, ainda que o significado originário não mais seja removível, existe todavia uma dinâmica que enriquece a linguagem com novos significantes e com novos significados os próprios significados. O sinal torna-se nessa altura a verificação da comunicação interpessoal, num contexto que há que respeitar absolutamente. O sinal, como estrutura de comunicação, leva deste modo a um *consenso*, pois não se destina a uma pessoa só, mas é o mais possível universal. Origina uma *decisão*, pois face ao sinal não se pode ficar indiferente, neutral perante o que se vê. O sujeito é provocado a ir até ao significado, e a tomar posição. Esta posição é tomada pelo centurião romano. Ao declarar o nazareno como justo, consegue levar ao reconhecimento de que Deus afinal *sagt* mesmo não tendo falado (*gesprochen*) nada. O Filho revela o amor do Pai precisamente porque nEle o Pai mostra quem é e até onde vai o Seu amor ao mundo. Na cruz, Deus está a assistir e a falar pela mediação do Filho. Enquanto Pai mudo, que de facto ao nível da narração não Se exprime durante todo o processo da Paixão, o Pai afinal *diz* quem é e do que é capaz. Está silencioso, mas fala. O leitor consegue fazer falar a sua própria fé na figura do centurião, ainda que aí subsista uma diferença abissal entre o momento real, o momento da narrativa e o momento da leitura. As consequências de cada um destes momentos é diversa. Esta é a própria lógica das possibilidades da narração enquanto tal. Na trama do Crucificado o leitor descobre que Deus está a assistir a tudo, encontra-Se silenciosamente ausente por detrás do cenário, mas por aí entra em cena e torna-Se presente. O silêncio do Pai é eloquente. A eloquência ressalta na força, na violência do imperativo *qal* עֲנֶה בִּי de *Miq* 6,2. Afinal, o ausente está presente.

Devido à proibição anacónica de não se poder fazer qualquer imagem de Deus (cf. *Ex* 20,4), é o sinal que exprime a presença de Deus ao Seu povo quer por meio de sinais da natureza (o arco-íris, a aliança, o céu estrelado, a descendência), quer por sinais no homem (a circuncisão), ou por sinais na história (o Êxodo, as festas litúrgicas, o templo). Todos estes sinais estabelecem uma dialéctica entre o *signum* (אִיּוֹן) e os σημεια. O evangelho de João é colocado entre dois sinais: Canaan e «tantos outros sinais que Ele fez» (*Jo* 20,30). Ora, os sinais só resultam compreensíveis se forem remetidos ao grande sinal do profeta Jonas – Jesus de Nazaré.

2. Uma leitura da Constituição *Dei Verbum*

Um dos desafios actuais ao serviço pastoral da Igreja é o da re-evangelização da cultura e desta idosa Europa, muitas vezes esquecida das suas raízes matriciais⁷. A Igreja faz permanentemente a experiência da dificuldade que as novas gerações têm em conhecer e compreender o texto bíblico, que efectivamente nem sempre é fácil. Mas ao colocarmos a questão em termos de «facilidade» mesmo, estaremos muito provavelmente a desvirtuar a própria questão e o lugar do texto bíblico na vida do mundo. A leitura de qualquer texto é em primeiro lugar um corpo a corpo. Por isso, a incompreensibilidade não depende do texto, mas do leitor. Quanto mais o leitor luta com o texto mais o penetra e entende. Significa que o leitor também tem de permitir abrir-se ao círculo hermenêutico, àquilo a que o grande filósofo da tradição Hans-Georg Gadamer chama uma *Horizontverschmelzung* (fusão de horizontes)⁸. Se está sempre à espera de domar o texto, então o texto não lhe diz nada, e faz o texto não dizer nada, porque já disse tudo, ou seja, esgotou-o (como se tal fosse possível). Quem pretende domar o texto não quer o texto.

Ora, enquanto Palavra de Deus que é, ela é um meio muito promissor, necessário até, para pôr Deus a falar. Rezar o texto, lentamente, pausadamente, não é um acto de voluntarismo, mas o máximo respeito da própria encarnação que na verdade encarnou enquanto pôs Deus a usar e a falar à maneira humana (*DV 2*). A teologia e a Igreja não poderão anunciar abdicando do texto, mas sem fazerem do cristianismo uma religião do livro, que na realidade não o é, pelo menos em sentido estrito. Ambas têm de ir à fonte. Como intui o Concílio, a Bíblia é «a alma dos cultores da sagrada teologia» (*DV 24*). Este ensinamento surge já na *Providentissimus Deus* de Leão XIII (*EB 114*), sendo retomado noutra lugar do Vaticano II, na *OT 16*: a Escritura «deve ser a alma de *universae theologiae*». Mas não apenas da teologia da fé e da revelação, da reflexão crente sobre a fé. A Constituição *Dei Verbum* exorta também os ministros orde-

⁷ Ver o nosso texto «As raízes bíblicas da cultura europeia», *Igreja e Missão* 55: 191 (2002) 319-340.

⁸ Ainda que a «fusão de horizontes» corresponda a uma perspectiva muito mais ampla e completa do que aqui indicada, cf. HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) [= *GW 1*], Tübingen, 1990, 270.346. Esta fusão de horizontes estende-se para lá da relação entre o texto e o leitor. Abarca o contributo, sobretudo, da *Tradition*.

nados e os religiosos a abeirar-se do tesouro da Sagrada Escritura para adquirir «a eminente ciência de Cristo» (DV 25). É precisamente esta *anima* que evita que a teologia e a pastoral da Igreja descambem para o biblicismo, infelizmente prática muito recorrente na vida mesma da Igreja pós-conciliar. O cardeal Martini interpelou em 1999 o Sínodo dos Bispos sobre a Europa sobre o lugar e a necessidade de redar outra vez aos jovens os livros da Escritura enquanto livro do futuro do continente europeu. Decerto porque é essa a grande tradição europeia. Quanto mais se abeirou do texto no espírito que inspirou o texto, a Europa e a Igreja encontraram sempre sabedoria, luz para o seu caminho, conseguiram distanciar-se criticamente do mundo e dialogaram com a cultura, elevaram-na. Esta é uma aproximação crente e filosófica ao texto, muito mais do que técnica.

O Concílio, como aliás já os anteriores, evitou pronunciar-se sobre a suficiência material da Sagrada Escritura. Rahner foi fundamental, aliás, para a renovação da teologia da inspiração, reabilitando decisivamente o papel da comunidade em todo esse processo⁹. O texto deixa de ser visto apenas na óptica da autoria privada do hagiógrafo para passar a ser considerado como momento de expressão de uma comunidade crente. Nestes quarenta anos assiste-se a um desvio nítido da busca histórico-crítica da *intentio auctoris* para a consequencialista comunicação que quer chegar e passar à *intentio lectoris* «sans le quel il n'y a pas vraiment de lecture»¹⁰. Depois do Concílio, o jesuíta espanhol Luís Alonso Schökel ajudou a reler a Escritura na sua literariedade e a pensar a inspiração bíblica no quadro da analogia da literatura¹¹. Os padres conciliares não se preocuparam muito em especificar isto mesmo na redacção final este contributo. As consequências destes estudos tiveram tradução com os novos métodos de interpretação bíblica pragmalinguística e da narratologia¹².

⁹ Cf. KARL RAHNER, *Spiritualität und Theologie der KirchenVäter* [= SW 3], Herder, 1999, 137-152.

¹⁰ Cf. JEAN-MICHEL POFFET (dir.), *L'autorité de l'Écriture* [= LD Hors Serie], Paris, 2002, 7; cf. *ibidem*, 12.

¹¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenêutica de la Palabra, I Hermenêutica Bíblica*, Madrid, 1987, 83-102.

¹² Cf. CÉSAR MORA PAZ - MASSIMO GRILLI - RAINER DILLMANN, *Lectura Pragmalinguística de la Biblia Teoría y aplicación*, Navarra, 1999.

Para S. Jerónimo, a Escritura só é bem interpretada no Espírito em que foi escrita, como refere *in Gal* 4,24; 5,19-21¹³. Um dos grandes momentos desta interpretação foi a leitura espiritual, mais conhecida por *lectio divina* nos seus momentos da *lectio, meditatio, oratio, contemplatio, discretio, collactio* e *operatio*. Pode considerar-se que teve a sua primeira sistematização com Hugo de S. Vítor († 1141)¹⁴, mas já Orígenes a atesta no século III¹⁵. O texto pode ser reatualizado porque tem valor para todas as épocas e culturas, subsiste um elemento noético (cf. *Is* 40,8; 66,18-21; *Mt* 28,19-20) que estabelece permanentemente uma relação ao dinamismo da vida da fé da Tradição toda da Igreja. Nela o leitor encontra sempre os grandes paradigmas. A *lectio divina* poderá ser actualmente um campo fértil, não arcaico. Permite o aprofundamento acompanhado e contemplativo do mistério profundo de Deus, para lá dos conhecimentos técnicos da exegese. Precisamente em virtude destas qualidades têm vindo a ser recuperados para a própria exegese bíblica os dados destas práticas antigas e sábias da Igreja. Nelas a Igreja renasceu, os mosteiros foram centros de vida, e o anúncio do evangelho foi cimentado. A *scala claustralium*, como ensinava Guigo II, prior da Grande Cartuxa em 1145, permite o crescimento espiritual e também teológico¹⁶. Um não é separável do outro. O mundo judaico adoptou outra metodologia influenciado pela tradição rabínica. Também buscou sentido e sabedoria no texto buscando um segundo significado (*tartê' mishnah*), confrontando vários textos afins (pela *gezerah shawah*), modificando quando necessário a leitura do texto (pela *'al tigrê*)¹⁷. Os Sermões do nosso Padre António Vieira, os *Diálogos* de Frei Amador Arrais¹⁸, os comentários de Frei Bartolomeu dos Mártires, os escritos do Padre Manuel da Nóbrega, do Padre Manuel Bernardes, de Frei Agostinho da Cruz, e de Frei Heitor Pinto, todos eles ajudaram a interpretar o seu tempo relendo

¹³ Cf. S. JERÓNIMO, *Commentarium in Galatam* [= PL 26,417A.445A].

¹⁴ Cf. HUGO DE S. VÍTOR, *De Meditando seu meditandi Artificio* [= PL 176,993-998].

¹⁵ Cf. ORÍGENES, *Homilia in Genesim* X.1 [= SC 7bis], edidit HENRI DE LUBAC - LOUIS DOUTRELEAU, Paris, 2003, 255-257.

¹⁶ Cf. GUIGUES II LE CHARTREUX, *Epistola XII (l'échelle des moines)*, edidit EDMUND COLLEDGE - JAMES WALSH [= SC 163], Paris, 1980, 108.

¹⁷ Cf. GÜNTHER STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia (Göttingen-Stuttgart 1996)*, Brescia, 2000, 120-133.

¹⁸ Cf. Frei AMADOR ARRAIS, *Diálogos (Coimbra 1598)*, edição de MÁRIO GONÇALVES VIANA [= Colecção Clássicos Antigos e Modernos Série A], Porto, Livraria Figueirinhas 1944, 160.219.

e enriquecendo-o à luz do texto bíblico. Assim, por exemplo, se defenderam os índios no Brasil ao tempo das Descobertas, bíblicamente inspirada essa defesa. Ora, a *Dei Verbum* assume apenas a afirmação da fé da inspiração no capítulo III. O concílio despiu o conceito de inspiração de qualquer revestimento teorizador. Não tem em conta desinspiração de muitas realidades do nosso mundo contemporâneo. Afirmou apenas uma pura tradição da fé, a moção do Espírito Santo¹⁹. Ora, isso não basta. Esse é um discurso eminentemente biblicista. Não se pode deixar de ter em conta, em consonância com a inspiração divina, os sinais de *expiração* da transcendência na cultura contemporânea.

A Sagrada Escritura coloca a Igreja também na senda do ecumenismo a ouvir as «ovelhas que não são deste redil» (*Jo* 10,16; cf. *17,11.20-23; Ef* 4,2-5; *Flp* 2,1-5; *Rom* 12,4-5; *Ef* 4,4-6; *Gal* 3,27-28; *Act* 2,44; 4,32) e terá um papel importante no anúncio do evangelho na nossa pós-modernidade. Não só porque tradicionalmente foi reconhecida como uma das fontes da revelação e da teologia, mas sobretudo porque nela a humanidade (des)crente encontra os ecos do humano sentir e devir. Muitos são e foram os que chegaram à fé pela mediação textual. Felizmente que existe um grande esforço de anúncio para o aprofundamento do conhecimento do próprio texto bíblico. Se os batizados são novamente convidados a uma renovação espiritual pela leitura e contactos assíduos da Palavra de Deus escrita através da *lectio divina* para se tornarem lidos pelo texto que lêem, também o mundo da cultura e de alguma incredulidade tem vindo a descobrir o lugar deste texto. Mesmo olhando-o apenas como o património da mitologia do ocidente, a Escritura tem vindo aos poucos a ser integrada nos currículos universitários. Não é possível compreender a cultura e a Europa sem as suas raízes bíblicas, como também não é possível revivificar ambas sem essas raízes.

A tradição católica, por isso, não olha para a Escritura apenas como texto ou depósito da sua história e da nossa memória histórica. Como Palavra que é supõe um diálogo, o mesmo é dizer, uma troca inter-subjectiva, uma doação recíproca entre dois sujeitos (pelo menos). É precisamente esta característica da Palavra de Deus (transmitida e escrita por homens e mulheres de fé) que permite que ela possa ser anunciada a todas as culturas, pois testemunham experiências de vida. Nesse momento dá-se o processo de incul-

¹⁹ Cf. BRUNO MAGGIONI, «*Imparare a conoscere il volto di Dio nelle Parole di Dio*» *Commento alla «Dei Verbum»*, Padova, 2001, 13.96-98.

turação, em que a Escritura dá mas também recebe dessa mesma cultura. A Igreja continua a anunciar a salvação e o Cristo de Deus. Ora, não pode não anunciar outro Cristo que não O consignado nas Escrituras, ou seja, do conteúdo da nossa fé faz parte todo o conjunto de afirmações e fórmulas que nomeiam Deus e o Seu Cristo, o Nosso Senhor e salvador. Na sua actividade missionária, a Igreja evita então a solução falsa da «adaptação» superficial ou da confusão sincretista (*Ad Gentes* 22).

O anúncio e o conhecimento da Sagrada Escritura é muito variado, e foi alargado no pós Concílio. De facto, a liturgia traduziu os textos para as línguas vernáculas e tripartiu o percurso ao longo do texto bíblico no ciclo litúrgico de três anos para que o povo de Deus tenha um acesso mais alargado à Palavra de Deus no momento mais sublime em que Deus vem falar com o seu povo – na liturgia. Assim nascem o novo leccionário e a nova Liturgia das Horas saídos do Concílio (SC 35). A Sagrada Escritura surge ao longo de todo o processo catequético. Na catequese, a Igreja anuncia o kerygma da mesma Igreja no Pentecostes. Na pregação comenta o texto bíblico. O movimento de renovação litúrgica e de regresso às fontes (com a descoberta de muitos manuscritos bíblicos e de muitas fontes litúrgicas) recebeu o contributo da abadia de Beuron e de Maredessous. Os dominicanos fundaram em 1890 a École Biblique de Jerusalém pela mão do Pe. Marie-Joseph Lagrange, e em 1909 Pio X funda o Pontifício Instituto Bíblico em Roma, instituições vocacionadas e destinadas para o estudo e difusão do conhecimento técnico-teológico da Sagrada Escritura. Leão XIII em 1893 escreve a *Providentissimus Deus*, e 50 anos depois Pio XII para marcar o meio século do grande texto de Leão XIII abre definitivamente a Escritura ao mundo da ciência com a encíclica *Divino Afflante Spiritu*. No pós-Concílio, a teologia da libertação congrega comunidades cristãs à volta do texto bíblico. Actualmente, o apostolado bíblico (ao qual se dedicam algumas congregações especialmente criadas com esse carisma, para esse fim) procura dar a conhecer e levar as comunidades cristãs ao contacto com o texto bíblico. Nas paróquias têm vindo a ser criados movimentos de oração a partir de textos bíblicos. O acordo ecuménico conjunto de Augsburg só foi possível porque ambas as partes (a Igreja Católica e Tradição da Reforma) se comprometeram e conseguiram reinterpretar a carta aos Romanos e a carta aos Gálatas, sobretudo. As aulas de EMRC são outro momento em que os estudantes vão gradualmente conhecendo a história e as personagens bíblicas. E, por fim, refira-se a

contínua prática da Igreja em recorrer à arte para comentar o texto bíblico. A piedade cristã di-lo, o barroco representou-o à saciedade, e actualmente a Igreja continua a exprimir artística e plasticamente o texto bíblico integrando nas suas Igrejas projectistas, arquitectos, em suma a arte para continuar a anunciar o texto bíblico.

Assiste-se actualmente a uma desconfessionalização da exegese bíblica. Este movimento tem vindo a ser acolhido sem receio no seio da teologia católica. Tal ajudou à formação de comissões mistas ao nível do diálogo ecuménico. Todavia, subsistem diferenças com a interpretação de algumas passagens do texto bíblico. Alguns destes problemas são de ordem teológica no que toca à escatologia, à salvação, à estrutura da Igreja, à função do primado, ao lugar de Maria, à tipificação do ministério (ordenado ou não) no feminino, às questões concernentes ao divórcio e ao casamento. Outras dificuldades são do foro canónico-jurisdicional: a relação entre a Igreja universal e as Igrejas particulares. E outras ainda são divergências mesmo do ponto de vista canónico: a lista, algumas questões de hermenêutica.

Conclusão

«A Igreja sempre venerou as divinas Escrituras como venera o próprio Corpo do Senhor ... pois nelas Deus vem amorosamente ao encontro dos seus filhos» (DV 21). Desenhar a Sagrada Escritura como um texto que constrói uma ponte amorosa entre dois sujeitos só foi possível graças à nova teologia. Esta tipificação da Sagrada Escritura representa o esforço da teologia conciliar em articular o conceito de revelação no horizonte do «encontro», da «presença», e do «diálogo» que permitisse uma aproximação maior ao mundo moderno. Necessariamente, é o próprio texto enquanto tal na sua materialidade que se constitui neste quadro como palavra e como possibilidade de encontro de amor. Esta nova formulação trouxe inevitavelmente a reconsideração de novas metodologias hermenêuticas. Apesar disso, a *Dei Verbum* praticamente consagra as metodologias histórico-críticas.

Mas actualmente, surgem alguns apelos por parte da comunidade académica e das próprias comunidades eclesiais. Estes apelos têm encontrado eco no seio da exegese provavelmente como reacção contra algum tipo de exegese histórico-crítica que sacraliza uma cisão radical entre dogma e história, entre metodologias históricas

e leituras antigas da Sagrada Escritura. Assim sendo, a exegese tem vindo a assumir recentemente duas grandes direcções: a revalorização dos estudos narratológicos que reabilitam a figura textual do leitor, e a recontextualização hermenêutica da leitura canónica como modelo e factor interpretativo²⁰. Felizmente que este esforço continua a grande tradição clássica da investigação crítica e contextualizada historicamente, ou seja, a investigação bíblica continua a ser desenvolvida sem ser feita à custa desta. A redactorialidade bíblica afigura-se como um campo fértil que conjuga estas diferentes aportações.

JOSÉ CARLOS CARVALHO

²⁰ Cf. JEAN-MICHEL POFFET (dir.), *L'autorité de l'Écriture* [= LD Hors Serie], Paris, 2002, 17.